

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

**Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина**

Научный журнал

№ 1

Санкт-Петербург
2017

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

Научный журнал

№ 1, 2017
Основан в 2006 году

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина

Редакционная коллегия:

С. Г. Еремеев, доктор экономических наук, профессор, ректор, главный редактор;

Л. М. Кобрин, доктор педагогических наук, профессор, зам. главного редактора;

М. Ю. Смирнов, доктор социологических наук, профессор, научный редактор,
09.00.00 Философские науки;

А. Г. Маклаков, доктор психологических наук, профессор, научный редактор,
19.00.00 Психологические науки;

Л. В. Коновалова, доктор педагогических наук, профессор, научный редактор,
13.00.00 Педагогические науки;

Т. С. Овчинникова, доктор педагогических наук, профессор, научный редактор,
13.00.00 Педагогические науки

Редакционный совет:

К. М. Антонов, доктор философских наук, профессор (Москва, Россия);

А. Ю. Григоренко, доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);

М. И. Микешин, доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);

Е. А. Степанова, доктор философских наук (Екатеринбург, Россия);

О. Р. Демидова, доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);

Г. А. Круглова, доктор философских наук (Минск, Беларусь);

П. Мицтнер, доктор философии, профессор (Варшава, Польша);

В. Хазан, доктор философии, профессор (Иерусалим, Израиль);

Д. В. Шмонин, доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия)

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук

Свидетельство о регистрации: **ПИ № ФС77-39790**

Подписной индекс ОАО «Агентство Роспечать»: **36224**

Адрес редакции:

196605, Россия, Санкт-Петербург,

г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10

тел./факс: (812) 451-91-76

[http: // www.lengu.ru](http://www.lengu.ru)

© Ленинградский государственный
университет (ЛГУ)
им. А. С. Пушкина, 2017

© Авторы, 2017

Содержание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	9
<i>И. Н. Мочалова</i>	
Как сегодня осваивать античную философию? (к выходу нового учебника по истории античной философии)	9
<i>Р. В. Савинов</i>	
Проблема судьбы в ренессансной и раннереформационной мысли.....	15
<i>С. В. Волжин</i>	
«Серьезное занятие воображения»: творчество и насилие в свете кантовской аналитики возвышенного	26
<i>В. А. Скоробогатов, Е. Н. Шатова</i>	
Вклад философии иррационализма в становление философской антропологии в Германии	35
<i>Л. Ю. Соколова</i>	
Постмодернистская критика исторической эпистемологии во Франции.....	45
<i>И. И. Комиссаров</i>	
Специфические черты цивилизационной модели в политической философии С. Хантингтона.....	55
ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ.....	64
<i>В. Ю. Даренский</i>	
Предпосылки и возникновение «дискурса энергии» в русской религиозной философии	64
<i>М. А. Арефьев, А. Г. Давыденкова</i>	
Типология религиозной ментальности глазами отечественных неокантианцев	75
<i>Н. Г. Митина</i>	
Культурный проект Н. А. Бердяева.....	82
<i>Т. А. Чикаева</i>	
Родина или Отечество: разграничение понятий	90
<i>Т. Г. Человенко</i>	
О традициях русской религиозно-философской мысли в современном экзистенциально-феноменологическом дискурсе.....	99
<i>Т. П. Самсонова</i>	
Концепция «поющего сердца» в философии И. А. Ильина.....	109

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ..... 117

Н. С. Андреева

Миф как «словесный слепок» ритуала..... 117

К. И. Савина

Некоторые проблемы отечественного источниковедения
начального этапа становления христианского учения и церкви (II в.)..... 123

В. Л. Селивёрстов

Corpus Christi: онтология и эстетика
в памятниках ранней христианской письменности 137

Д. С. Курдыбайло

О понятии символа в трудах Евагрия Понтийского 146

Е. О. Бабинцев

Философско-богословская концепция Нормандского Анонима
в контексте дискуссий о сакральном характере королевской власти..... 157

В. Д. Карандашов, А. О. Карпова

Тема религиозного сознания средневекового
западноевропейского общества в отечественных исследованиях
второй половины 1960-х – начала 1990-х гг..... 167

В. А. Сливкина

Католические общины в российском мегаполисе:
к вопросу о методологии социологического исследования..... 178

Е. И. Гришаева, В. А. Шумкова

Консервативная модель православной идентичности:
на материале анализа конфессиональных массмедиа 192

В. Э. Орлова

Проблема восприятия новых религиозных движений 204

Е. Г. Стрельцов

Предпосылки возникновения «нового атеизма»..... 210

**ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ,
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ 215**

А. С. Мамзин, В. П. Щербаков

Культура и природа человека 215

Е. Б. Хромова

О некоторых подходах к исследованию феномена «менталитет»
в социально-гуманитарном знании 223

<i>О. Р. Демидова</i>	
«Философия веры» как культурно-антропологическая константа русской межвоенной эмиграции	233
<i>А. П. Желобов, Н. В. Федоренко</i>	
В поисках «человеческого»: гуманизм и антропоцентризм	246
<i>М. А. Коськов, М. Е. Харитонова</i>	
К истории вопроса о философском осмыслении предметного мира с точки зрения его красоты	257
<i>А. П. Чернеевский</i>	
Проблема диалога культур: лингвистический и религиозоведческий аспекты	271
<i>Е. Д. Гончаров</i>	
Антитеза морали и имморализма в контексте аксиосферы культуры.....	280
<i>М. С. Любченков</i>	
Религиозные и политические явления контркультуры: общие признаки и специфика	289
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	296
<i>Франциска Фуртай</i>	
«Монструозность в культуре: от демонологии к неомифу»: седьмая конференция из научно-исследовательского проекта «Метафизика белых ночей»	296
Сведения об авторах	302

Contents

HISTORY OF PHILOSOPHY	9
<i>I. N. Mochalova</i>	
How to Study Ancient Philosophy Today? (On the New History of Ancient Philosophy Textbook)	9
<i>R. V. Savinov</i>	
Problem of Fate in the Renaissance and Early Reformation Thought	15
<i>S. V. Volzhin</i>	
“A serious Work of Imagination”: Creativity and Violence in the Light of Kant's Analytics of the Sublime	26
<i>V. A. Skorobogatov, E. N. Shatova</i>	
The Contribution of the Philosophy of Irrationalism to the Formation of German Philosophical Anthropology	35
<i>L. Yu. Sokolova</i>	
The Postmodernist Critique of Historical Epistemology in France	45
<i>I. I. Komissarov</i>	
Specific Features of the Civilization Model in S. Huntington’s Political Philosophy	55
PHILOSOPHY IN RUSSIA	64
<i>V. Yu. Darenskiy</i>	
The Premises and Origin of “Energy Discourse” in Russian Religious Philosophy	64
<i>M. A. Arefiev, A. G. Davydenkova</i>	
Typology of Religious Mentality in the Interpretation of Russian neo-Kantianism (A. I. Vvedensky)	75
<i>N. G. Mitina</i>	
N. A. Berdyaev’s Cultural Project	82
<i>T. A. Chikaeva</i>	
Motherland or Fatherland: Differentiation of Concepts	90
<i>T. G. Chelovenko</i>	
On Traditions of Russian Religious and Philosophical Thought in Modern Existential and Phenomenological Discourse	99
<i>T. P. Samsonova</i>	
The Concept of “Singing Heart” in Ivan Ilyin’s Philosophy	109

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES	117
<i>N. S. Andreeva</i>	
Myth as a “Verbal Snapshot” of the Ritual.....	117
<i>K. I. Savina</i>	
Some Problems of the Russian Source Study of the Early (II c. AD) Stage of the Christian’s Doctrine and Church Formation.....	123
<i>V. L. Seliverstov</i>	
Corpus Christi: Ontology and Aesthetics in the Early Christian Writings.....	137
<i>D. S. Kurdybaylo</i>	
On the Concept of Symbol in Evagrius Ponticus’s Writings.....	146
<i>E. O. Babintsev</i>	
The Philosophical and Theological Concept of the Norman Anonymous in the Context of Discussions about the Sacred Nature of Royal Power.....	157
<i>V. D. Karandashov, A. O. Karpova</i>	
The Theme of Religious Consciousness of the Medieval Western European Society in Russian 1960s – early 1990s Scholarship	167
<i>V. A. Slivkina</i>	
Catholic Communities in a Russian Metropolitan City: a Methodological Perspective of Social Analysis	178
<i>E. I. Grishaeva, V. A. Shumkova</i>	
Conservative Orthodox Identity as Depicted in Faith-based Mass Media	192
<i>V. E. Orlova</i>	
The Problem of Public Perception of New Religious Movements	204
<i>E. G. Streltsov</i>	
The “New Atheism” Background	210
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE	215
<i>A. S. Mamzin, V. P. Shcherbakov</i>	
Culture and Human Nature	215
<i>E. B. Khromova</i>	
About Some Approaches to the Study of the Phenomenon of ‘Mentality’ in the Social Sciences and Humanities	223
<i>O. R. Demidova</i>	
“Philosophy of Faith” as a First Wave Russian Emigration Cultural and Anthropological Constant	233

<i>A. P. Zhelobov, N. V. Fedorenko</i>	
Searching for the “Human”: Humanism and Anthropocentrism	246
<i>M. A. Koskov, M. E. Haritonova</i>	
To the History of the Philosophical Understanding of the Objective World from the Point of View of its Beauty	257
<i>A. P. Cherneevskiy</i>	
The Intercultural Dialogue Problem: The Linguistic and Religious Studies Aspects	271
<i>E. D. Goncharov</i>	
The Antithesis of Morality and Immorality in the Context of the Axiosphere of Culture	280
<i>M. S. Lyubchenkov</i>	
Religious and Political Phenomena of Counterculture: General Characteristics and Specificity	289
ACADEMIC LIFE	296
<i>F. Furtay</i>	
“Monstrosity in Culture: From Demonology to the Neomyth”: the 7th Conference of the Research Project “The Metaphysics of the White Nights”	296
<i>About the Authors</i>	302

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

И. Н. Мочалова

Как сегодня осваивать античную философию? (к выходу нового учебника по истории античной философии¹)

В статье рассматриваются различные исследовательские стратегии и практики осмысления античной философии в отечественной вузовской учебной литературе советского и постсоветского периодов. Особое внимание уделяется анализу учебного пособия для академического бакалавриата «Истории античной философии», изданного под редакцией Р. В. Светлова в 2016 г. На примере данного учебника показывается процесс формирования нового историко-философского канона.

The article discusses various research strategies and practices of understanding ancient philosophy in Russian educational literature in the Soviet and post-Soviet periods. Particular attention is paid to the analysis of the textbook “History of Ancient Philosophy” (ed. R.V. Svetlov, 2016). The analysis illustrates the process of formation of a new history of philosophy canon.

Ключевые слова: античная философия, учебник по античной философии, исследовательская стратегия, советская история философии.

Key words: ancient philosophy, a textbook on ancient philosophy, research strategy, Soviet history of philosophy.

Вынесенный в заголовок вопрос о том, как осваивать античную философию, вряд ли был бы уместен в нашей стране вплоть до начала 90-х гг. прошлого века. Действительно, с конца 1920-х гг., со времени, когда появились первые учебные пособия по античной философии В. К. Серёжникова² [15] и М. А. Дынника [6] и примерно до середины

© Мочалова И. Н., 2017

¹ История античной философии: учеб. пособие для академ. бакалавриата / под общ. ред. Р. В. Светлова. – Сер. Бакалавр. Академический курс. Модуль. М.: Юрайт, 2016. 288 с. [8]. Над учебником работал авторский коллектив в составе: Р.В. Светлов, Е.В. Алымова, М.Н. Варламова, К.В. Лощевский.

² Опубликованные в 1929 г. на основе лекционных курсов «Очерки по истории философии», большей частью посвященные античной философии, стали первым советским пособием по истории античной философии.

1960-х гг., когда свой учебник «История античной философии» выпускает В. Ф. Асмус [2], интерпретационной стратегией, позволявшей правильно прочесть любой античный текст и понять взгляды любого античного мыслителя, была стратегия «двух линий» – «линии Демокрита» (прогрессивной, материалистической, представлявшей интересы рабовладельческой демократии) и «линии Платона» (реакционной, идеалистической и аристократической).

Использование лишь двух красок, определяемых решением «основного вопроса философии», позволяло достаточно легко осуществить классификацию историко-философского материала и однозначно оценить предложенные философские решения. Конечно, по мере накопления материала, когда, в частности, в 1930-е гг. были осуществлены переводы почти всех основных работ Аристотеля, трудно было не замечать ограниченности такой упрощенной бинарной методологии, опиравшейся на ленинские конспекты «Лекций по истории философии» Гегеля. Надо сказать, что попытки использовать более сложный язык описания античных учений предпринимались, например, Г.Ф. Александровым и в «Истории западноевропейской философии», выдержавшей два издания (1939; 1946), и в первой книге первого тома «Истории философии», почти 400 страниц которого были посвящены античной философии [10]. Однако в ходе развернутой в 1947 г. дискуссии¹ Александров был обвинен в аполитичности, безыдейности и стремлении к академизму, и античная философия продолжала осваиваться в черно-белых красках. Реставрационные тенденции второй половины 1950-х гг. вернули в историко-философскую практику риторику начала 1930-х гг. и еще на десятилетия закрепили принятый образ античной философии, транслируя его через многочисленные учебники, при этом еще более упрощая учения античных мыслителей.

Осознание советскими историками философии неэффективности существующего методологического инструментария освоения античного материала приводило к поискам иного языка описания. Сохранить верность марксистско-ленинской традиции и преодолеть очевидные недостатки старого подхода позволило обращение к диалектике как универсальному методу. Авторы «Истории античной диалектики» (1972), среди которых В.В. Соколов, М.А. Дынник, Ф.Х. Кессиди, В.Ф. Асмус и др. [9], не только пишут во многом новую историю античной философии, но и создают родословную новому подходу. Этот подход укореняется не только в гегелевско-марксовской традиции, но и обнаруживается в собственных работах названных философов 1920-х гг.

¹ О дискуссии 1947 г. см., например, статью В. Д. Есакова [7].

Признание различных форм диалектики позволило значительно расширить круг рассматриваемых персоналий и тем и спектр оценок. Поиски диалектики открывали новые возможности освоения наследия идеалиста Платона – как А. Ф. Лосеву, прочитывавшему в платоновских диалогах живую «диалектику мифологии», так и В. Ф. Асмусу, раскрывавшему идеалистическую диалектику гениального греческого мыслителя как «предшественницу идеалистической диалектики Гегеля». Такое «реакционное» течение как неоплатонизм получило легальное право занять место на страницах учебников по античной философии, ибо вслед за Сократом и Платоном неоплатоники вносили вклад в разработку «диалектического мышления».

Ситуация принципиально меняется с уходом с политической сцены марксистской идеологии. В вузах объемные курсы по философии фактически становятся курсами по истории философии; во множестве, сделанные словно под копирку, выходят историко-философские компиляции, представляющие краткий пересказ обширных трудов советских историков философии. И хотя с середины 1990-х гг. советская историко-философская традиция теряет свою актуальность, становясь фактом истории, образ античной философии, закрепленный вузовскими учебниками, продолжающими транслировать достижения советской историко-философской науки, остается практически неизменным. Правда, лишенная советского прошлого как своего идеологического основания, такая история античной философии теряет смысл, превращаясь в набор имен и фактов, знание которых необходимо лишь для сдачи экзамена [13], и уступает место иной античной философии, созданной трудами немецких, итальянских, французских, английских и многих других западных специалистов.

Происходит знакомство отечественного читателя с прочтением античной философии как особого образа жизни и духовной практики, предложенным французским знатоком античности Пьером Адо [1]; с античной философией, развивающейся в тесной связи с античной медицинской традицией, – именно такой представили ее два блестящих итальянских исследователя Джованни Реале и Дарио Антисери [14]; с античной философией, осмысленной крупнейшим английским ученым Фредериком Коплстоном [11] и рядом других западных исследователей. Все это внесло существенные коррективы в понимание древней философии. Безусловно, событием стал перевод двухтомного учебника по греческой философии, предназначенного для студентов Сорбонны [5]. Международный авторский коллектив, состоящий из звезд международного антиковедения, предложил новое видение греческой философии как результата «единого интеллектуального усилия». Учет авторами не только новейших работ в области античной

философии, современных переводов, исследовательской литературы, но и различных методологических стратегий, делает учебник исключительным явлением, ломающим сложившиеся национальные стереотипы.

Что значит при таком многообразии переводной литературы появление небольшого по объему учебника по истории античной философии петербургских авторов? [8] Думаю, что выход этого учебника – начало работы по формированию в открытой конкурентной среде новой отечественной традиции освоения античной философии, предполагающей выработку нового аналитического аппарата, терминологического инструментария и методологических подходов.

Сочетание новаторских идей с вполне традиционными для отечественных учебников стратегиями изложения материала составляет особенность нового учебника. Ориентируясь на современные идеалы и тенденции в истории философии, как подчеркивают авторы в предисловии, при написании учебника они опирались на традиции преподавания и изучения античной философии в Ленинградском – Санкт-Петербургском государственном университете.

Структура учебника вполне традиционна: Введение и четыре раздела, соответствующих отечественному канону истории античной философии – «Досократическая философия», «Классический период античной философии» («Афинская школа»), «Эллинистическая философия» и «Философия поздней античности». Однако уже Введение демонстрирует ряд новаций: определяется авторское понимание истории философии как самостоятельной сложившейся науки и философской дисциплины, формируется ее методология. Заявленные методологические подходы тут же демонстрируются в работе, когда раскрываются предпосылки возникновения античной философии и формулируются особенности античной философии. Относительно последних можно спорить, особенно спорными представляются выделенные «теоретические особенности». Однако знакомство с текстом учебника показывает, что авторы последовательно, особенно полно в двух первых разделах, раскрывают эти особенности, придавая таким образом всему тексту единство и целостность.

В качестве перспективной исследовательской стратегии хочется отметить начатую работу с античным понятийным аппаратом. В частности, в первом разделе специально выделяются и осмысливаются ключевые понятия досократической философии, что и позволяет рассмотреть основные философские позиции ранних мыслителей в рамках единого проблемного поля. И хотя спорным представляется включение главы о софистике в раздел досократической философии, терминологическая близость учений служит оправданием такого ре-

шения. К сожалению, работа с понятиями в других разделах не была продолжена, хотя именно история понятий могла бы связать четыре раздела в единое целое, не позволяя эллинистической философии предстать в качестве отдельного образования, в изложении которого используются иные исследовательские подходы.

Традиционно центральное место в изложении античной философии занимают учения Платона и Аристотеля. Следуя в этом отношении устоявшемуся канону, авторы учебника дополняют его знаковой для современного философского дискурса фигурой Сократа с его практикой философского образа жизни. В параграфах о Платоне и Аристотеле удастся удачно совместить здоровый традиционализм с современными установками чтения классиков. Проблематизация традиции, в конечном счете, разрушает складывавшиеся десятилетиями в рамках марксистско-ленинской философии образы Платона как основателя идеализма и диалектика, а Аристотеля как противника идеализма и создателя научной философии. Учебник вполне ясно очерчивает иных Платона и Аристотеля, и очевидно, что новые образы требуют осмысления, а предложенные оценки – продумывания со стороны читателей, таким образом оказывающихся включенными в процесс философского творчества.

У каждого учебника есть две составляющие – научная и учебная. Перед автором/авторами всегда стоит сложная задача – найти оптимальное их соотношение. Авторы классических советских учебников В. Ф. Асмус [3] и А. С. Богомоллов [4] делали выбор в пользу научной составляющей и их издания становились скорее похожими на монографии. Авторы многочисленных учебников и пособий, изданных в конце прошлого века, не являясь специалистами по античной философии, ориентировались на практическую пользу. Не имея никакой научной ценности, эти пособия становились ненужными после сдачи экзамена. Авторам рассматриваемого учебника удалось, решая исследовательские задачи, не забыть о тех, для кого прежде всего учебник создавался – о студентах первого курса бакалавриата. Именно для них после каждого параграфа сформулированы выводы и вопросы для самоконтроля, выбран ясный и простой, но не упрощенный язык описания, удачно подобрана основная и дополнительная литература, знакомство с которой позволит осваивать античную философию самостоятельно.

Безусловно, учебник не лишен недостатков: ему не достает словаря терминов, именного указателя; мешает усвоению схематизм некоторых параграфов и раздела, посвященного эллинистической философии. Отсутствуют в ряде случаев авторские оценки и прояс-

ненные методологические установки, которые, несмотря на их субъективность, позволили бы актуализировать обсуждение.

Однако названные недостатки не лишают учебник петербургских авторов главного, на мой взгляд, достоинства: он позволяет уходить от старых стереотипов и искать новые стратегии освоения античной философии. Становится понятным, что античная философия сегодня – предмет многочисленных и порой диаметрально противоположных интерпретаций; это проблемное поле, стратегии освоения которого зависят от того, как мы понимаем природу философского знания. Очевидно, что формирование нового историко-философского канона¹, нового методологического инструментария невозможно без усилий всего философского сообщества по осмыслению опыта российского и советского прошлого, способов производства и трансляции философского знания.

Список литературы

1. Адо П. Что такое античная философия / пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999.
2. Асмус В. Ф. История античной философии. – М.: Высшая школа, 1965.
3. Асмус В. Ф. История античной философии. – М.: Высшая школа, 1976.
4. Богомолов А. С. Античная философия. – М.: Изд-во МГУ, 1985.
5. Греческая философия / под ред. М. Канто-Спербер; пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006.
6. Дынник М. А. Очерк истории философии классической Греции. – М.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1936.
7. Есаков В. Д. К истории философской дискуссии 1947 г. // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 83–106.
8. История античной философии: уч. пособие для академического бакалавриата / под общ. ред. Р. В. Светлова. – М.: Юрайт, 2016.
9. История античной диалектики / редкол.: М. А. Дынник и др. – М.: Мысль, 1972.
10. История философии / под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина. Т. 1. Философия античного и феодального общества. – М.: Политиздат, 1941.
11. Коплстон Фр. История философии. Древняя Греция и Древний Рим: в 2 т. / пер. с англ. Ю. А. Алакина. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003.
12. Куренной В. Заметки о некоторых проблемах отечественной истории философии // Логос. – 2004. – № 3–4 (43). – С. 3–29.
13. Мочалова И. Н., Харитоновна М. Е. История зарубежной философии: учеб.-методич. пособие). – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2012.
14. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность / пер. с ит. С. Мальцевой. – М.: Петрополис, 1994.
15. Серёжников В. К. Очерки по истории философии. – М.; Л.: Госиздат, 1929.

¹ Подробнее см. статью В. Куренного [12].

Р. В. Савинов

Проблема судьбы в ренессансной и раннереформационной мысли*

Эпоха Ренессанса и Реформации в европейской культуре имела неоднозначное влияние на осмысление темы судьбы, которая обрела и философское, и конфессиональное звучание. Анализ взаимоотношения религиозных и философских трактовок судьбы требует рассматривать их с учетом как гуманистических, так и реформационных учений. Формирование нового взгляда на человеческую деятельность и переоценка места человека в мире привели к изменениям в понимании природы человека.

The Renaissance and Reformation in European culture had an ambiguous impact on the philosophical and religious interpretation of the theme of fate. The analysis of relationships between religious and philosophical interpretations of fate requires considering both the humanistic and reformation teachings. The formation of a new view of human activities and reassessment of man's place in the world resulted in changes of understanding of human nature.

Ключевые слова: Ренессанс, Реформация, человечество, судьба, активность, вера.

Key words: Renaissance, Reformation, the humanity, fate, activity, faith.

Среди фундаментальных проблем, занимающих классическую философскую мысль на протяжении почти всей ее истории – от досократиков до Гегеля и Ницше – выделяется проблема судьбы человека, отражающая интерес к конкретности существования человечества в мире. Эта проблема претерпевала множество изменений, вырабатывались подходы, опирающиеся на самые разные предпосылки, и мыслители приходили к самым разным, подчас довольно удивительным выводам. На эти размышления оказывали влияние культурная среда, религиозность, условия жизни и многое другое. Размышления над тем, что представляет из себя судьба человека, связывали с частной человеческой жизнью самые абстрактные концепции, которые получали актуальное и весьма насущное звучание.

В некоторые моменты интерес к этой проблеме ослабевал, как, например, в период высокого Средневековья, когда укрепилась вера в могущество церкви и схоластика успешно доказывала, что мир в сво-

ей основе гармоничен и благ. Напротив, в периоды глубоких культурных кризисов, эта тема выступала на передний план, зачастую определяя как общее настроение, так и частные выводы мыслителей. Эпоха Ренессанса и Реформации – момент переломный и неоднозначный – стала вехой в развитии темы судьбы и европейской культуре, которая обрела и философское, и конфессиональное звучание. Близость этих двух течений, с одной стороны, и их глубокое взаимодействие, с другой, требуют того, чтобы развитие данного сюжета рассматривалось с учетом как гуманистических, так и реформационных учений. Рассмотрению проблемы судьбы в данной перспективе посвящена данная статья [8, с. 87–207; 9; 21; 23].

1. *Судьба в гуманистическом мышлении.* Каноническую точку зрения на судьбу (*fatum*) высказал еще Фома Аквинат, который определял фатум как положение звезд и планет в момент зачатия или рождения человека. Этим намечался характерный для схоластики «физицизм» в понимании проблемы судьбы – она относится к тому, что связано с взаимодействием с миром телесной природы человека. Человек по факту рождения так встраивается в мир, что мир оказывает на него определенное влияние, формируя его тело и телесные качества, а также здоровье, вкусы и т. п. На вопрос, является ли такой природный фатум непреодолимым, Фома отвечал отрицательно: это не собственно причина, а некое подобие причины (*fatum non est causa, sed similitudo causae universi ordinis*), поэтому ее влияние никак не может конкурировать с причинным действием души или божественным провидением – ее влияние распространяется на некоторые вторичные причины (вроде физических или «силы обстоятельств»). Аналогичная семантика связана у Фомы и с понятием фортуны (*fortuna*) как внешней, акцидентальной характеристики [24, р. 394–395, 425].

Безусловно, кроме такого каузально фундированного представления о судьбе, имело место и представление о ней как движущей силе жизни, что особенно проявилось в поэзии и художественном мире средневековых авторов, однако оно оставалось на периферии интеллектуальной культуры, продолжая служить развитию старого сюжета о страданиях праведника и непрочности жизни (достаточно вспомнить столь часто повторяющийся у средневековых художников образ колеса судьбы, а также популярную «О, Fortuna» из *Carmena Burana*).

Новое звучание эта старая тема обретает в творчестве Фр. Петрарки, который наполняет ее оригинальным смысло-жизненным содержанием: судьба выступает у него и как мера страдания, и как

сила обстоятельств, и как нечто, что превращает событийно насыщенную жизнь человека в единое целое. Иными словами, она, кроясь за понятиями *fato* и *fortuna*, становится средством оценки человека, мерилom его жизненной силы, которая подчиняет себе события и прокладывает новые пути к достижению своих целей. Иное дело, что Петрарка довольно пессимистично расценивает возможности человека, поэтому с целью противостояния судьбе во всех ее проявлениях – благих и пагубных – он разрабатывает особую этическую программу, которая обнаруживает довольно сильное влияние стоицизма [4, с. 24–25; 16, с. 313].

Прежде всего, Петрарка отмечает, что бессмысленно жаловаться на судьбу, поскольку подавляющее количество поражающих человека событий происходит по естественным причинам, и они в своем роде закономерны. Превратности пути, болезни, старость, деловые затруднения, даже смерть – это неизбежные спутники человеческого существования, поэтому он советует: «давай настроимся переносить все, что ни случится, мужественно, смиренно, без воплей и бабьих причитаний» [3а, с. 48]. Уже здесь (в письме Иоанну де Колонна, 1330-е гг.) ясно обозначается горизонт дальнейших размышлений Петрарки о судьбе, который полностью развернется в позднем произведении «О средствах против всякой судьбы» (1350-е), где Петрарка призывает к сдержанности и активности по мере сил [12, с. 43–47]. Характерно, что пишет Петрарка в стиле утешения: он признает всю превратность и неоднозначность человеческой жизни и видит свою задачу в том, чтобы разрешить нравственные сомнения относительно того, стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить.

Итак, судьба, фатум обнаруживает себя в человеческой жизни. Более того, она непосредственно связана с тем, как человек реагирует на то или иное событие. Именно в покое и сдержанности лежит ключ к преодолению фатума, ибо человек тем самым как бы нейтрализует его влияние на свои последующие поступки, сохраняя свою свободу или, по крайней мере, возможность контролировать свою активность. Это психологически экзистенциальное понимание судьбы нашло свое развитие в творчестве Анджело Полициано, художественный мир которого выстраивается на базе петрарковских категорий природы и фортуны. Фортуна господствует над людьми, когда они вовлекаются в сферу активности и потому вынуждены сталкиваться с неизвестным, но люди зачастую сами усугубляют судьбу своими действиями, которые проистекают из слабости или неспособности оценить последствия. Необузданные желания, превосходство, пусть и неосознанное, или даже сильные чувства, хотя бы на миг овладевающие

человеком и отклоняющие его от выбранного пути – все это ломает его планы и губит дело. Именно на пути упорядочения своей жизни видел Полициано путь к тому, чтобы преодолеть эту угрозу и утвердить человечность [17].

Более прагматическое и социально-значимое толкование данные идеи получили в творчестве Николо Макиавелли, для которого фортуна становится сложным орудием истолкования политической и исторической реальности. Свою общую позицию он формулирует как сугубо прагматическое наставление, где не остается следов лирики или петрарковского этического пафоса:

«Искушать судьбу... и применяться к требованиям времени. Но нельзя и обладать крепостями, и не иметь их; нельзя быть сразу и жестоким, и милосердным. Когда судьба изнемогает, человек, семья, город переживают крах; удача в судьбе каждого основана на его образе действий и всегда обречена на истощение, в этом случае нужно вернуть ее другим способом» [15, с. 33].

О. Ф. Кудрявцев отмечает, что Фортуна рассматривалась как знак происшедшего или настоящего [9, с. 54]. Однако в отношении к фатуму как чему-то, что развивается вместе с активностью человека и сталкивает его с неопределенностью результата, также весьма значим перспективный момент – в сущности, фортуна «приходит» не из прошлого, хотя она и связана с событиями, которые предшествуют настоящему.

Судьба (фатум, фортуна) – это неизведанное *будущее*, где человек обнаруживает себя неожиданным или нежелательным для себя образом. Это будущее, как грозная и неборимая сила, вторгается в настоящее и перестраивает его на новый лад, не считаясь с исходными целями деятелей (о прямой связи идеи судьбы и темпоральности в искусстве Ренессанса см. [20]). Средством от этой судьбы является этос, *особое расположение человека* к более целенаправленной активности и освоению уже имеющегося опыта. Об этом писал Петрарка. Это активно проповедовал Полициано, призывая к расчетливости и учитыванию будущего, эти качества также восхищали его в Лоренцо Медичи [14, с. 232, 239]. Этот же подход становится основой для изысканий Макиавелли, который призывает видеть в деяниях древних не столько отвлеченный исторический материал, сколько прямое указание на то, какой образ действий приводит к желаемому результату. Проще говоря, Макиавелли (см. вступление к книге I «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия») призывает взять судьбу в свои руки, подражая действиям древним, поскольку последствия этих действий уже известны и неожиданностей не предвидится. Фортуна, таким образом, поддается типизации, и этой типизацией вполне можно овладеть и применять ее для достижения славы и величия.

При всей содержательности данных размышлений нельзя не заметить, что гуманисты уклонялись от теоретической рефлексии над данными проблемами. Ни у Полициано, ни у Макиавелли не было такого рода ресурсов, но, как мы видели, уклоняется от этого и Петрарка. Марсилио Фичино в своем известном послании Дж. Ручеллаи [14, с. 218–220] отождествляет Фортуну с провидением, примирительно заявляя, что она в качестве воли высшей силы вполне согласована с возможностями человека, потому и противостоять ей нет нужды (или необходимости). Полемически эту теорию обосновал Пико делла Мирандола в своих «Рассуждениях против предсказательной астрологии» (*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, 1495), в своих «900 тезисах» трактуя фатум практически идентично с Фичино:

«(26.2.) *Fatum non est necessitas prima potencie seminalis, sed est intellectualiter participata habitudo animalium rationum indeclinans a superioribus, ineuitabilis ab inferioribus.* (28.12.) *Verum erit omnia pendere ex fato, si per fatum fatum supremum intellexerimus*».

«Фатум не есть первая семенная потенция, но интеллектуально причастное качество разумных душ, неизменное в высших и изменчивое в низших. Все действительно происходит от фатума, если под фатумом мы будем мыслить высшую необходимость» [22, р. 49, 51].

В этом отношении весьма примечателен Лоренцо Валла, который в трактате «Об истинном и ложном благе» (в первоначальной редакции – «О наслаждении»), отказывается принимать во внимание эту проблематику, в конце концов сводя все к религиозному смыслу того чувства жизни, которое характерно для человека. Неудивительно, что эта работа Валлы вызвала растерянность (В. Дильтей даже говорит об «испуге» [4, с. 25]), вероятно, не столько по причине своего «эпикуреизма», но поскольку возвращала обсуждение на религиозную почву, которую успели потерять. Примечательно и то, что Валла выводит обсуждение на проблему свободы воли, которая частично располагалась в теологическом дискурсе, а не *studia humaniora*. В полном соответствии с этой топологией, Валла отказывается разрешать проблему свободы воли за пределами теологии, вместе с тем не находя и в ней оснований для однозначных выводов [1, с. 267–290]. Это оказало свое действие позже, когда в дискуссии между Эразмом и Лютером у последнего оказался неожиданный союзник, которого тому с неохотой уступает Эразм [19, с. 225]. Учтем это обстоятельство, принимая во внимание и то, что трактат Валлы в конце XV – нач. XVI в. издавался около 10 раз, и на него вынуждены были обратить внимание и протестантские догматисты.

Итак, для гуманистов судьба (фатум, фортуна) предстает сугубо антропологической категорией, отражающей неоднозначность жизненного пути того или иного человека (ср. с определением Леона Батиста Альберти [14, с. 161]). Особенности этого пути выявляются в темпоральной перспективе в отличие как от античного представления о том, что судьба проявляется в перспективе смерти, так и от христианского учения о посмертной участи человека. Опираясь на довольно эклектичное основание – стоицизм, августицизм, этику Цицерона, наряду с неоплатонизмом (одним из источников ренессансного понимания судьбы был многократно изданный и комментированный трактат «De fato» Александра Афродизийского), – гуманисты выдвинули сугубо «посюсторонние» подходы в преодолении жизненной неоднозначности через формирование определенного *этоса*, уклонившись и от религиозного, и от философского раскрытия этих идей. Ответ Л. Валлы на естественно возникшую проблему свободы воли обнаруживает не только неоднородность мышления гуманистов, но и невозможность для платоников (которыми были или пытались быть Фичино, Пико делла Мирандола, Полициано, Валла) связать временное и вечное, судьбу индивида с универсумом. Результат, которого достигли аверроисты – астрологический детерминизм – был ими не без колебаний отвергнут [5, с. 416–418].

Вместе с тем гуманизм подготавливал новый виток обсуждения этих вопросов, уже в рамках Реформации.

2. *Om Fatum к Deus Absconditus: Реформация.* Пока к югу от Альп знатоки древних языков и литератур искали опору в житейских обстоятельствах, на севере разразился культурный и религиозный кризис, воплощением которого стала деятельность Мартина Лютера. Перед ним стояла более сложная, чем перед гуманистами, проблематика, ибо вопросы религиозные также сопровождались схоластической трактовкой, которую в силу своей выучки не мог не учитывать Лютер (как бы ни старался он от нее освободиться). Вместе с тем на него (как и на большинство его сторонников и противников) оказал влияние гуманизм, не только – опять же – со стороны выучки, но и со стороны неких фундаментальных оценок и способов мышления. Как известно, утрату доверия к силе церковной общности и традиционным формам религиозности Лютер преодолел в учениях об оправдании верой и своеобразной концепцией о рабстве и свободе человека. Именно их, как руководящие идеи лютеровой Реформации [18, с. 247–257], следует рассмотреть в оптике проблемы судьбы.

Мы видели, сколь значительное место гуманизм уделял активности человека и присущей в ней человеку сознательности и последовательности. С другой стороны, этот прагматический акцент отбрасывал на второй план моральные и религиозные аспекты этой активности (а Макиавелли и вовсе советует ими пренебречь). Лютер весьма определенно обозначает – в споре с Эразмом – свою оценку деятельности и принцип ее трактовки, жестко отделяя ее от мнения гуманистов.

«Ты представляешь, что человеческая воля – это вещь, находящаяся в свободной среде и предоставленная самой себе, в то же время ты легко представляешь, что воля устремляется в обе стороны, оттого что и Бог и дьявол находятся далеко, только как бы наблюдая за этой изменчивой и свободной волей, но ты не веришь в то, что они, борясь друг против друга, подстрекают и понукают эту самую рабскую волю. Если же в это поверить, то наше утверждение стоит достаточно прочно и свободная воля повержена ниц, как мы и сказали об этом выше. Или же царство сатаны действительно не будет иметь никакого значения для человека и тогда Христос окажется лжецом, или же – если царство сатаны таково, каким его изображает Христос, – свободная воля – это всего лишь выючное животное, которое нельзя освободить, если до этого перст Божий не изгонит дьявола» [11, с. 489].

Именно диктуемые теологической проблематикой вопросы свободы воли и направленности деятельности человека в ее сотериологической перспективе волнуют Лютера и выступают на первый план.

Критика Лютером значимости добрых дел и примат веры не являются чем-то беспрецедентным. Необходимо помнить, что Лютер был августинским монахом и развивался под влиянием соответствующих авторитетов. Именно эта атмосфера позволила ему пройти строгий монашеский искус, привлекла его внимание к творениям Августина. Была у августинцев и традиция критики схоластики (Августин Анконский). Наиболее авторитетным учителем ордена ко временам Лютера стал Григорий да Римини: ряд тезисов Лютера, в том числе и критика доктрины о добрых делах, представляются именно развитием положений этого схоласта (примечательно, что и после Лютера в учениях августинцев сохранились некоторые аспекты, прямо роднящие их с идеями реформатора [13, с. 117]. В частности, аналогию этой доктрины образуют тезисы Григория о том, что «никто не предопределен вследствие правильного использования свободного решения» (в силу того, что именно Бог действует в этом правильном использовании, а не воля) и «никто не осужден вследствие направленного ко злу свободного решения» (поскольку «не потому Бог кого-то милует, что некто желает или подвизается; и не так, что Бог от века желает этого [человека] поскольку он будет обладать добрыми волей и делами», а в силу Своего предопределения) [7, с. 91, 99, 101; ср. 6, с. 145–149].

Ранняя позиция Лютера, отраженная в диспутах 1516–1519 гг., вполне согласуется с позицией Григория, и ее следы, как мы видим, сохранились и на «протестантском» этапе развития реформатора (1525). Что подверглось решительному переосмыслению, так это представление о воле Бога: если Григорий уклонялся от прямой экспликации идеи абсолютного божественного всемогущества, хотя и утверждал абсолютную власть Бога над спасением человека, бессильного повлиять на Его волю [3, с. 134; 7, с. 109], то Лютер в итоге делает этот тезис базовым для своей концепции человеческой воли и спасения.

К образу фатума Лютер обращается, подчеркивая всемогущество Божие [11, с. 427, 444]. Подчеркивая активный, деятельный характер человека (см. выше), в деятельности которого участвует Бог, Лютер, однако, отклоняет классическую проблематику *futurum contingentium* и, подобно гуманистам, отмечает именно простой темпоральный, перспективный смысл предопределения.

«Если, как ты говоришь, исход дел не в нашей власти, то как же может зависеть от человека свершение дел? То, что ты мне ответил, это и считай ответом. Ведь более всего нам надо трудиться, потому что нам неведомо будущее... Я сказал, что это неведомо, но это необходимо наступит» [4, с. 484].

Неопределенность будущего усугубляется тем, что предопределяющий его Бог является непостижимой сущностью, которая не дает – в силу незначимости «добрых дел» – никаких гарантий того, что усилия человека увенчаются успехом, тем более что и сами эти усилия по определению безуспешны (ибо «не в нашей власти вылепить из себя такие сосуды, какими нам надлежит быть» [4, с. 466]). Бог, согласно Лютеру, это прежде всего *Deus Absconditus*, который выступает подлинным фатумом, в действии Бога раскрывается неожиданным и неопределимым рационально образом не то или иное событие, а самая вечность. Неопределенность результатов человеческой деятельности в этой жизни усугубляется, когда человек начинает размышлять о значении своих усилий для жизни будущей, – фортуна, обесценивающая усилия здесь, оборачивается отчаянием в случае перевода этой проблематики в богословское русло [4, с. 398, 403, 437].

Ответ, предложенный Лютером, в целом, соответствует паттерну гуманистического ответа на вопрос о «средствах против всякой судьбы» и не находит соответствия в опыте схоластики. Вместо рациональной реконструкции отношения Бога и человека Лютер предлагает определить *особую расположенность человека по отношению к временному и вечному*. Структурно решение Лютера напоминает о Петrarке. Возможно, он и повлиял на реформатора, учитывая связи Лютера с немецкими гуманистами, которые культивировали возник-

ший под влиянием флорентийского поэта тип жизнеощущения [2; 4, с. 41]¹. Эта особая расположенность человека по отношению к временному и вечному получает у него название «веры» и является единственно возможным отношением человека к Богу (*sola fide*), которое освобождает от страха перед будущим [10, с. 91].

По-другому это состояние Лютер называет «христианской свободой». Ему здесь также удается то, что не смогли сделать гуманисты, хотя и высокой ценой. Утверждение, что «праведность может быть только дарована человеку, это *aliena justitia* (чужая праведность), она не принадлежит нам, это праведность Христова, “прививаемая” нам через веру» [18, с. 250], непосредственно связывало индивидуальную судьбу с всеобщими законами тварного мира и его Творцом. Между человеком и миропорядком в силу грехопадения пролегает противоречие, в результате чего именно этот миропорядок выступает своеобразным «фатумом», по отношению к которому человек вынужден формировать то или иное поведение. В начале это установления Закона Божия, который Лютер отождествляет с Ветхим заветом:

«Заповедь учит и предписывает нам различные добрые дела, но этим она еще не исполняется. Указывают-то заповеди хорошо, но не помогают, учат, что нужно делать, но не дают к тому никакой силы. Поэтому заповеди предназначены лишь к тому, чтобы посредством них человек узрел свою немощь к добру, и учат его сомневаться в себе самом» [10, с. 91].

В результате осознания бессилия исполнить заповеди рождается своеобразная внутренняя жизнь человека, который стремится к обретению постоянства. Поясняя «ожесточение» сердца фараона, преследующего Моисея, Лютер отмечает: «изнутри, в силу общего движения Я буду направлять злую волю так, как это самой ей свойственно, Я не перестану направлять ее, да и не смогу поступить иначе» [11, с. 436]. Так рождаются праведность и ожесточение, которые суть проявления «общего движения», направляемого, однако, Богом в соответствии с предопределением.

Когда наступает время Евангелия, происходит раскрытие «внутреннего» как проявление спасения. Оно и есть вера, которая дается Богом как преодоление неопределенности в вопросе о спасении и посмертной судьбе человека. Лютер основывает это расположение на личности Христа, который принимает на себя человеческую греховность (*De lib. christ.* § 12). Становится понятным и убедительным, почему Лютер прилагал такие усилия к тому, чтобы максимально распространить знание Евангелия. Подобно Макиавелли, считавшего исторический опыт преодолением неопределенности будущего, Лютер видел в Евангелии описание духовного пути к спасению.

¹ Впрочем, и сам Петрарка был связан с орденом августинцев-еремитов [11a].

Это, конечно, не разрешало главной коллизии – результативности веры. Лютер может только указать:

«Ныне нам надлежит смотреть на его слово и оставить в стороне его неисповедимую волю. Надо, чтобы нами руководило его слово, а не его неисповедимая воля. Потому что Бог не ограничил себя словом своим, а сохранил свою свободную волю во всем» [10, с. 398].

Расположение, которое создается верой в человеке, определяет его образ действий и требует в этом отношении последовательности для того, чтобы устоять в вере (*De lib. christ.* § 23). Самая же вера также помогает принять ту неизвестность, которая никак не устраняется из религиозного отношения между человеком и свободным всемогущим Богом. Примечательно, что это означает не только тщетность, но и бессмысленность теодицеи – человеку не пристало оправдывать Бога или искать мотивы и достаточные основания. Вопреки схоластике «вера и дух судят иначе; они верят, что Бог добр, даже если Он погубил всех людей» [10, с. 430]. Расцвет теодицеи в XVIII в. именно в лютеранских странах (прежде всего, под влиянием Лейбница) свидетельствовал о глубоких изменениях религиозного сознания в протестантизме.

Итак, подведем итоги. Проблема судьбы, бывшая долгое время маргинальной темой для средневекового сознания, вновь получает актуальность в период, предшествующий раннему Новому времени. *Ренессанс*, под влиянием античности, выработал секулярный вариант осмысления этой проблемы, разработав идею особого расположения человека, при котором он преодолевает страх перед будущим и неоднозначностью своей активности. Овладение историческим опытом и организация деятельности человека позволяют избежать неожиданностей и добиться результативности. Лютер создал аналогичное учение, введя это решение в контекст теологии. Однако оно служило у него преодолению страха перед предопределением и сомнений в действительности попыток человека спастись в вечности. При этом осознание бессилия человека впоследствии (под влиянием пиетизма) стало обоснованием идеи достоинства человека, более глубокой, чем соответствующая идея Ренессанса. Тезис о спасении *sola fide* повлиял на становление новоевропейской культуры, оказавшись проявлением нового этапа становления субъективности, которая постепенно, с колебаниями и сомнениями, осознает свою силу.

Список литературы

1. Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли / сост. и вступ. ст. Н. В. Ревякиной. – М., 1989.
2. Володарский В. М. Эрфуртские гуманисты и Реформация // Культура эпохи Возрождения и Реформации. – Л., 1981. – С. 151–162.

3. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). – М., 1987.

3а. Гуманистическая мысль итальянского Возрождения / сост. и отв. ред. Л. М. Брагина. – М., 2004.

4. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / пер. с нем. М. И. Левиной. 2-е изд. – М., 2015.

5. Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения / пер. с фр. И. Эльфонд. – Екатеринбург-М., 2008.

6. Душин О. Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII–XVI вв. – СПб., 2005.

7. Карпов К. В. Учение Григория из Римини о преопределении и свободе воли. – М., 2012.

8. Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. – М.; СПб., 2000.

9. Кудрявцев О. Ф. Античные представления о Фортуне в ренессансном мировоззрении // Античное наследие в культуре Возрождения. – М., 1984. – С. 50–57.

10. Лютер М. 95 тезисов / сост., вступ. ст., коммент. и прим. И. Фокина. – СПб., 2002.

11. Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Избранные произведения. – М., 1986.

12. Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV–XVII вв.) / сост., вступ. ст. и коммент. Н. В. Ревякиной и О. Ф. Кудрявцева. – М., 1999.

13. Православная энциклопедия. Т. I. – М., 2000.

14. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / под ред. Л. М. Брагиной. – М., 1985.

15. Сочинения великих итальянцев XVI в. / сост., вступ. ст., коммент. Л. М. Брагиной. – СПб., 2002.

16. Спекторский Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. II. – М., 2006.

17. Шевченко И. В. Природа и Фортуна в поэзии Анджело Полициано // От Средних Веков к Возрождению: сб. в честь профессора Л. М. Брагиной. – СПб., 2003. – С. 246–257.

18. Хэгглюнд Б. История западного богословия / пер. О. Розенберг. – Б.м., 2008.

19. Эразм Роттердамский. Избранные произведения. – М., 1986.

20. Cohen S. Transformations of Time and Temporality in Medieval and Renaissance Art. – Leiden, 2014.

21. Doren A. Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance. – Berlin, Leipzig, 1924.

21а. Fubini R. Petrarca, s. Agostino e gli agostiniani // Франческо Петрарка и европейская культура / Отв. ред. Л. М. Брагина. – М., 2007. – С. 11-21.

22. Pico della Mirandola G. Conclusiones sive theses DCCCC Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae / Ed. B. Kieszowski. – Geneve, 1973.

23. Poppi A. Fate, fortune, providence and human freedom // The Cambridge History of Renaissance Philosophy / Eds. C. B. Schmitt, Qu. Skinner, Ec.Kessler, J. Kraye. – Cambridge, 1988. P. 641-667.

24. Th. Aquinas. Opera Omnia. Vol. XXXIII. Tabula aurea mag. Petri de Bergamo. – Paris, 1880.

**«Серьезное занятие воображения»: творчество и насилие
в свете кантовской аналитики возвышенного***

В статье исследуются проблемы свободы и ее реализации в истории искусства в контексте анализа теоретических принципов эстетики возвышенного И. Канта. Философская реконструкция кантовской стратегии концептуализации возвышенного (sublime) позволяет не только фиксировать апории художественного творчества современности, но и проследить векторы трансформации философских принципов концептуализации взаимоотношения творчества и власти в эстетике XX в.

This article is devoted to the problem of freedom and its realization in the history of art in the context of the analysis of the theoretical principles of Kant's aesthetics. Philosophical reconstruction of Kant's strategy of the concept of the Sublime can not only fix the paradoxes of contemporary art, but also trace the transformation vectors of philosophical principles of conceptualizing relationship of creativity and power in the aesthetics of the twentieth century.

Ключевые слова: теория возвышенного, эстетика, этика, история искусства, философия искусства, философия культуры, Кант, критика способности суждения, Лиотар.

Key words: aesthetics, ethics, history of art, philosophy of Art, philosophy of culture, Kant, Critique of Judgment, Lyotard.

Достаточно давно устоялся взгляд, что человечество ныне переживает эпоху декаданса, что на наших глазах происходит «закат империй» и крах всех «глобалистских» проектов, уступая место напряженным поискам неясных конфигураций и контуров будущего. Интеллектуалы всех мастей наперебой твердят о возрастающей опасности срыва в бездну всеобщего насилия: срыва уже не «гуманистического» проекта, а всех постгуманистических вариаций на его тему.

Избежать соблазна в очередной раз «взяться за последние вопросы» непросто нашей мысли и сейчас. И раз уж вопрос о творчестве и насилии несомненно имеет свое эстетическое измерение, то в этом смысле обращение к Канту и его аналитике возвышенного может оказаться все еще весьма поучительным.

Кант в «Критике способности суждения» говорит об «объективном», т. е. взятом со стороны познавательной функции и показанном в осуществлении трансцендентального схематизма, и «субъективном» ракурсах рассмотрения взаимодействия рассудка и воображения. Если говорить о схематизме, то воображение здесь всегда связано: схема, как изображение понятий в образах, задается соответствием понятиям рассудка. По Канту, в пределах теоретического и практического духа взаимодействие способностей определяется структурой и законами функционирования рассудка и разума. Кантовский анализ эстетического общего чувства, однако, показывает, что в сфере эстетического доминирование одной способности уступает место субъективной гармонии, основанной на свободном взаимодействии между разными способностями, которое Кант называет «игрой». Делёз в своем анализе «Критики способности суждения» Канта обращает особое внимание на эту специфику общего эстетического чувства и делает вывод, который отчетливо характеризует общую направленность его интерпретации: «общее эстетическое чувство на самом деле не завершает два других, оно дает им основание или делает их возможными» [2, с. 198].

В § 23 «Критики способности суждения» Кант раскрывает общность и различие как самих эстетических суждений, так и их предметов. Общность прекрасного и возвышенного, по Канту, состоит в том, что:

«оба они нравятся сами по себе», и что «оба они предполагают не чувственное и не логически определяющее суждение, а суждение рефлексии», а потому наше «благорасположение» зависит в обоих случаях не от ощущения (приятного или неприятного) и не от определенного понятия, а от расположения к практически заданному – к морально-доброму. При этом «благорасположение» все же соотносено с понятиями (в случае с прекрасным – с понятиями рассудка, в случае возвышенного – с идеями разума), но «с неопределенными понятиями», и связано «только с изображением или способностью изображения», в силу чего последние «рассматриваются при данном созерцании в соответствии со способностью рассудка или разума давать понятия как нечто им содействующее» [5, § 23].

И хотя суждения о прекрасном и возвышенном есть единичные суждения, тем не менее в них имеется и момент всеобщности: по Канту, они общезначимы для каждого мыслящего субъекта. Различие между суждениями о прекрасном и возвышенном задано различием их предметов и функций изображения: Кант связывает «наше благорасположение» в первом случае с качественной определенностью, во втором – с количественной. В основе того и другого суждений лежит

испытываемое нами чувство удовольствия. Однако удовольствие, вызываемое в нас возвышенным, иного рода. Чувство прекрасного вызывается свободным согласием между функцией образов (воображением) и функцией понятий (рассудком) в отношении объектов природы или произведений искусства. Если прекрасное, как говорит Кант, усиливает в нас «жизнедеятельность», в силу чего прекрасное способно «сочетаться с привлекательностью и с игрой воображения», то чувство возвышенного есть такое удовольствие, которое возникает лишь опосредствованно: оно «порождается чувством мгновенного торможения жизненных сил и следующего за этим их приливом». Именно эта последовательность «торможения» и «прилива» сил ответственна за возникновение в нас «растроганности»; в основе чувства возвышенного лежит отнюдь *не игра*, а, как отмечает Кант, «серьезное занятие воображения», которое не совместимо с одной лишь с привлекательностью, поскольку «наша душа не только притягивается к предмету, но и отталкивается им» [5, § 23]. Поэтому возвышенное дает отнюдь не «позитивное удовольствие», свойственное прекрасному, а исключительно моральное – «восхищение или уважение» (Кант называет последнее «негативным удовольствием»).

В то же время наше понятие возвышенного в природе свидетельствует отнюдь не о целесообразности в самой природе, а только о возможном использовании наших созерцаний природы для того, чтобы «ощутить в нас самих совершенно независимую от природы целесообразность». Поэтому если основание для прекрасного в природе мы, согласно Канту, должны искать вне нас, то основание для возвышенного мы должны искать только в нас и «в образе мыслей, который привносит возвышенность в представление о природе» [5, § 23].

Но решающее отличие прекрасного от возвышенного Кант видит в том, что:

«самостоятельная красота природы открывает нам технику природы, представляющую природу как систему, подчиненную законам, принцип которых мы не встречаем во всей нашей рассудочной способности, а именно законам целесообразности в отношении применения способности суждения к явлениям таким образом, что судить о них надлежит не только как о принадлежащих природе, с ее лишенным цели механизмом, но и как о допускающих аналогию с искусством» [5, § 23].

Возвышенное в природе не приводит нас, по мнению Канта, ни к принципу телеологии, ни к раскрытию какой-либо особой формы в природе, в то время как самостоятельная красота природы расширяет если не наше знание объектов природы, то, во всяком случае, наше понятие о природе – от понятия ее как простого механизма до поня-

тия ее как искусства». А это, в свою очередь, предполагает весьма плодотворное по своим следствиям исследование самой «возможности подобной формы».

Как же возникает в нас чувство возвышенного? Говоря о математически возвышенном, Кант отмечает, что встречаясь с безмерным воображение действует так, что оно воспроизводит предыдущие части по мере поступления последующих частей, поэтому у него (воображения) есть максимум единовременного охвата, и пока оно действует как последовательное схватывание частей, этот максимум не достигается. Но, столкнувшись с безмерным или могущественным в природе, воображение сталкивается с ограниченностью пределов своей функциональности, и «стремясь расширить его, сосредоточивается на самом себе» [5, § 26]. Воображение оказывается напряжено до предела, и в итоге оно даже вынуждено пожертвовать своим потенциалом, определенным его эмпирическим назначением и использованием. Поэтому-то Кант и определяет удовольствие от созерцания возвышенного в природе как негативное (в противоположность позитивному удовольствию от прекрасного), а именно – как возникающее вследствие чувства утраты свободы воображения.

Утрата воображением собственной свободы приводит к тому, что оно целесообразно определяется иным «законодательством», от которого воображение обретает импульс для расширения достигнутого им максимума функции производства образов, получая мощь, превосходящую ту, которой оно жертвует. Вот только основание этой мощи остается для воображения сокрытым – отсюда его изумление, граничащее с ужасом немоты. В этой связи уместно вспомнить объяснение возвышенного у Эдмунда Берка, в сочинении «Философское исследование происхождения наших представлений о возвышенном и прекрасном» (1757), где переживание возвышенного истолковывается эмпирически и физиологически, и выводится из состояния скорби и чувства приближающейся смерти: приостановка действия угрозы лишения вызывает чувство облегчения, отсюда – удовольствие от утраты угрозы слепоты, пустоты, немоты, смерти.

И хотя кажется, что у Канта безмерное или могущественное чувственно воспринимаемой природы является источником указанного напряжения, но на самом деле – его источником выступает разум, который и заставляет воображение объединять чувственно воспринимаемый материал в некую целостность. Идея разума, причем идея практически заданная, как раз и выступает прообразом этой целостности. Воображение не в силах дать образ или представление, соразмерное сверхчувственному содержанию этой идеи – отсюда то

неудовольствие и та боль, которые присущи чувству возвышенного. Но эта боль связана с удовольствием, причем двояким: само бессилие воображения свидетельствует ему, что оно хочет продолжать действовать даже там, где оно уже более не может действовать, и продолжает пытаться представить то, что непредставимо [5, § 29 «Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile»]. Здесь характер взаимодействия способностей определяется не столько их согласием, сколько *возникновением* согласия из их противоречия и величайшего напряжения.

Если суждение о прекрасном опирается на общее чувство – вкус, и является общесообщаемым, то с суждением о возвышенном в природе дело обстоит, по Канту, иначе: здесь требуется значительно большая культура не только эстетической способности суждения, но и познавательных способностей, которые лежат в ее основе. Для чувства возвышенного требуется восприимчивость к идеям; ведь в несоответствии природы этим идеям и заключена, по Канту, власть разума над чувственностью, которая заставляет и влечет ее заглянуть в бесконечное, «которое для нее – бездна» Но Кант сразу же делает и другую важную оговорку: суждение о возвышенном не означает, что оно искусственно создано культурой и лишь конвенционально – нет, оно укоренено в природе человека. Как человека, равнодушного в своем суждении о прекрасном для всех предмете природы, мы считаем лишенным вкуса, так и человека, не взволнованного возвышенным, мы сочтем лишенным чувства – морального чувства! Именно ссылкой на априорный и всеобщий характер морального чувства Кант проводит четкое разграничение с областью эмпирической психологии:

«В этой модальности эстетических суждений, а именно в необходимости, на которую они притязают, заключен главный момент критики способности суждения» [5, § 29].

Суждение о возвышенном может иметь своим источником не только чувство, вызываемое безмерным или могущественным в природе, но и великими произведениями человеческого искусства. Однако, применительно к суждению о возвышенном, Кант настаивает на приоритете первого источника над вторым.

В контексте аналитики возвышенного Кант обращает внимание на энтузиазм, т. е. идею добра, связанную с определенным аффектом, без которого, «согласно распространенному мнению, ничто великое не могло бы быть создано». Растроганность, как аффект, различна по своему характеру: согласно Канту она может быть мужественной и бывает нежной. Последнюю Кант «критического периода» вообще не

считает пригодной к чему-либо; склонность к ней он называет простой сентиментальностью (в отличие от его докритической позиции в трактате «Наблюдения о чувстве возвышенного и прекрасного», где мужественность и женственность представлены как взаимодополняющие моральные характеристики).

В моральном плане энтузиазм плох, поскольку как аффект он есть преходящее, случайное состояние рассудка и потому воображение действует в рамках такого аффекта без всякого ограничения. Еще хуже экзальтация, которая как болезнь способна разрушать рассудок, и в которой воображение лишено правил своей деятельности. Аффект, по Канту, – слеп (либо в выборе своей цели, либо в способе ее достижения), в этом его принципиальный недостаток. Энтузиазм может быть назван как нечто эстетически возвышенное лишь в той мере, в какой он, благодаря напряжению душевных сил, вызываемому Идеей, способен сообщить душе подъем, порыв. Слепому аффекту Кант противопоставляет эстетически возвышенный трезвый аффект, приведенный в согласие с практическими Идеями разума. Кант, очевидно, склонен предпочесть аффекту неаффектированность (*apatheia*, *phlegma in signifikatu bono*), спокойствие духа, составляющее основу подлинного благородства, на стороне которого «удовольствие чистого разума» [5, § 29]. Отсюда становится понятно, почему Кант усматривает в простоте или в «безыскусственной целесообразности» не что иное, как «стиль природы в возвышенном, а следовательно, и стиль нравственности, и второй (сверхчувственной) природы». (Следует отметить, что легитимация пары *simplicité – sublime* состоялась еще до Канта, как это можно видеть уже в понятии «благородной простоты и спокойного величия» («*eine edle Einfalt und eine stille Grösse*») И. Винкельмана).

В предельной точке напряжения способностей идея может быть выражена и в форме так называемого негативного представления, образцом которого Кант называет еврейский закон, налагающий запрет на образы [5, § 29]. Замечание Канта, касающееся негативного представления (на него обратил внимание Ж.-Ф. Лиотар в своей статье «Возвышенное и авангард» [4, р. 101–108]), способно также пролить свет и на природу многих иконоборческих движений в истории мирового искусства, в том числе и на программный отказ как от классической, так и от барочной репрезентативности, проводимый эстетикой романтизма, а также на подчеркнутую тенденцию к минимализму, отличающую радикальные иконоборческие проявления авангардистского искусства начала XX в.

Кантовское требование эстетически возвышенного трезвого аффекта обнажает также и то напряжение, которое всегда сопутствует трудно удерживаемому балансу между *pathos* Невыразимого и *techne* классического Совершенства. Связующим моментом здесь мог бы служить *гений*, функцию которого Кант, однако, четко ограничивает пределами прекрасного искусства. Но уже сама характеристика исключительности гения, как врожденной (природной) предрасположенности к эстетическим Идеям, *позволяет заподозрить* потенциальную возможность трансформации классической эстетики *techne* в романтический *patos* возвышенного. Эту напряженную связь подчеркивает Ж. Делез в своей интерпретации кантовской аналитики возвышенного и прекрасного:

«к формальной эстетике вкуса Кант добавляет материальную метаэстетику, чьи две главные темы суть интерес к прекрасному и гениальность, – метаэстетику, свидетельствующую в пользу кантовского романтизма. В частности, к эстетике линии и композиции – т. е. к эстетике формы – Кант добавляет метаэстетику материй, цветов и звуков. В «Критике способности суждения» зрелый классицизм и нарождающийся романтизм пребывают в сложном равновесии» [2, с. 106].

Гадамер справедливо указывал на решающее значение кантовского анализа понятия символа в § 59 «Критики способности суждения» для последующего развития аналогии соотношения прекрасного и нравственного в посткантовой философии и в особенности – в эстетике и философии культуры:

«Решающее значение имело то, что Кант в § 59 «Критики способности суждения» предпринял логический анализ понятия символа, позволивший осветить именно этот пункт: символическое изображение отделяется им от схематического. Оно является изображением, а не просто обозначением, как в так называемом логическом «символизме»; но символическое изображение не изображает понятие непосредственно, как трансцендентальный схематизм в философии Канта, а делает это косвенным образом, благодаря чему выражение содержит в себе не настоящую схему для понятий, а лишь символ для рефлексии. Это понятие символического изображения – один из самых блестящих результатов мышления Канта. Тем самым Кант воздает должное теологической истине, которая приобрела схоластический облик в идее аналогии сущего, и удерживает человеческие понятия в отдалении от Бога. С таких позиций он открывает (с настойчивым указанием на то, что «это дело» заслуживает более глубокого исследования) символический характер действия языка, его устойчивую тенденцию к метафоричности, и в заключение особо обращается к понятию аналогии для описания соотношения прекрасного с нравственно добрым; это соотношение не может быть ни иерархически соподчиненным, ни иерархически равноправным. «Прекрасное есть символ нравственно доброго» – в этой сколь осторожной, столь и чеканной формуле Кант объединяет требование полной свободы рефлексии для эстетической способности суждения и ее гуманное значение; эта мысль имела величайшее историческое воздействие» [1, с. 62].

На кантовской аналогии прекрасного и нравственного Шиллер основывал свою трактовку эстетического воспитания. Но уже Иоганн Георг Гаман, исходя из религиозной потребности герменевтики Слова, преодолевает, а Гёте – понятиями прафеномен (от чувственно данного к идее) и тип (от идеи к чувственно данному) – устраняет в принципе кантово-платоновское «двоемирие». Область символа расширяется за пределы кантовского понимания эстетического – до познания действительного; к этому, в основе своей гетевскому, пониманию символа тяготеет и понимание символического у Кройцера и Шеллинга:

«На деле в определении понятия символа уже у Гёте решающее значение придается тому, что в нем получает существование сама идея. Лишь потому, что в понятие символа имплицитно включается внутреннее единство символа и символизируемого, оно смогло подняться до уровня универсального основного понятия эстетики. Символ подразумевает совпадение чувственного явления и сверхчувственного значения, и это совпадение, как и в случаях с первоначальным смыслом данного слова в греческом и с его терминологическим употреблением в религиозных конфессиях, – это не дополнительное соподчинение, как для знаковых имен, а объединение того, что и должно существовать целокупно: всякая символика, посредством которой «священство отражает высшее знание», основана скорее на том «изначальном соединении» богов и людей, по словам Фридриха Кройцера» [1, с. 63].

В истории западноевропейского искусства диагностируемый Делезом сложный кантовский баланс классического и романтического остается конституитивным: *pathos* возвышенного всегда имплицитно присутствовал в красоте *techne*. Господство идеи *techne* задает следующую задачу искусства – давать образцы того, каким мир должен быть; тем самым задаются и определенные правила настройки оптики творца (в мастерских, школах и академиях) и зрителя, слушателя, читателя (вкус публики). Но образец всегда имеет дистанцию с тем, образцом чему он выступает. Противоречие между образцом и реальностью вызывает протест против наличного состояния мира, стремление преобразить и преобразовать его. Преобразование же может вестись постепенно (эволюционно) или радикально (революционно). Первое – основывает и поддерживает традицию, второе – опирается на стихийное начало. Но как первое способно перерасти во второе, так и наоборот. Традиции угрожает окостенение и скука, стихии – мотовство, скорое исчерпание колоссальных сил, угар ослепленного энтузиазма, наказуемый последующим «похмельем».

За примерами далеко ходить не надо: достаточно вспомнить бурные баталии философов, искусствоведов, теоретиков культуры, принадлежавших к самым разным направлениям – баталии, длившиеся чуть не весь XX в. – о мере ответственности авангарда и классики за установление тоталитарных режимов. Теоретики модернизма обвиня-

ли классику в создании созерцательного ритуала (так, например, В. Беньямин утверждал, что именно классика погружает человечество в «золотой сон», а авангард с его «шоковой терапией» сознания способствовал радикальному пробуждению и освобождению). Но уже Д. Лукач в своей книге «Разрушение разума. Путь иррационализма от Шеллинга к Гитлеру» (1955), а затем Х. Арендт, Б. Гройс, Б. Висс и другие доказывали (исходя из иных теоретических оснований, нежели Лукач), что именно авангард с его мифологемами и техниками манипуляции сознания проложил дорогу тоталитарным режимам, а вовсе не классика, гуманистический потенциал которой был в корне извращен и насильственно обращен в средство политической манипуляции.

Если проследить историю становления модернизма начиная со второй половины XIX в., то вряд ли удастся вполне избежать соблазна «выстроить» эту историю в алгоритме нарастания иррациональной «воли к творчеству», ведущей к «воле к власти». Вряд ли возможно отрицать и тот факт, что мессиански окрашенный нигилизм действительно пробудил в XX в. к жизни демонические силы, растоптавшие истонченную и хрупкую скорлупу новоевропейского гуманизма. Неудивительно поэтому, что после неистового разгула стихии массового насилия 30–40-х гг. XX в. первая волна «похмелья» ознаменовалась актуализацией темы человека, гуманизма и религии, а также подозрениями, что реставрация гуманистических идеалов на прежних основаниях в высшей степени проблематична, почему и все попытки такой реставрации оказывались надломленными скепсисом (если не цинизмом), напоминая, что «Гёте-югенд уже никогда не сможет забыть Гитлер-югенд» (П. Слотердайк). Неисключено, что вся интеллектуальная культура и искусство так называемого постмодернизма как раз и представляли собой не что иное, как опыт переживания и характерную рефлексию состояния вышеуказанного «похмелья».

Список литературы

1. Гадамер Х. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988.
2. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. – М.: ПЕРСЭ, 2001.
3. Lyotard, J. F. Le sublime et l'avantgarde // L'Inhumain: Causeries sur le temps – P.: Galilee, 1988.
4. Kant, Immanuel: Beobachtungen über das Gefühl des Schoenen und Erhabenen (1764) // Kant I. Werke. Bd. 1.: Vorkritische Schriften bis 1768. / Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. – Darmstadt, 1983.
5. Kant I. Kritik der Urteilskraft // Kant I. Werkausgabe. Bd. 10 / hrsg. von Wilhelm Weischedel – Darmstadt, 1968.

УДК 1 (091) (430) : 111.12

В. А. Скоробогатов, Е. Н. Шатова

**Вклад философии иррационализма
в становление философской антропологии в Германии**

Авторы выявляют преемственно-инновационный характер становления философской антропологии в Германии, анализируя вклад философии иррационализма в осмысление проблемы человека.

The authors reveal the innovative and continuous nature of the formation of philosophical anthropology in Germany, analyzing the contribution of philosophy of irrationalism to the conceptualization of human problems.

Ключевые слова: философская антропология, философия иррационализма, философия жизни, экзистенциализм, феноменология, психоанализ, герменевтика.

Key words: philosophical anthropology, philosophy of irrationalism, philosophy of life, existentialism, phenomenology, psychoanalysis, hermeneutics.

Философия иррационализма обнаруживает неуклонное следование немецкой философии в направлении складывания философской антропологии. В границах данной тенденции в постклассической философии наблюдалось центрирование проблемы человека, что необходимо рассматривать и как развитие идей предшествующего этапа конституирования философии человека, и как укрепление основ антропологического поворота в гуманитаристике Германии первой половины XX в. [8, с. 45].

Иррационализм, ограничивающий возможности и области рационального познания мира и действительности, выработал свой особый подход к осмыслению проблемы человека, предполагающий повышенное внимание к внерациональным сторонам бытия [12, с. 38–46]. Плюралистичность философских направлений, в рамках которых возможно выделить большое количество школ и течений, – яркая черта новейшей философии как в мире в целом, так и в Германии. Множественность, многогранность философских исканий второй половины XIX – первой половины XX в. дополняется широким кругом авторских учений, многие из которых очень сложно категорично отнести к какому-то определённом направлению. Что можно сказать о вкладе наиболее ярких направлений философии иррационализма в институционализацию немецкой философской антропологии?

Для сторонников философии жизни со времен Шопенгауэра было свойственно усматривать в «жизни» имманентную основу бытия, целенаправленно интерпретировать вопросы смысла и ценностей жизни; созерцательность, чувственность в отношении к миру, значимость интуиции и инстинктов, воли, величие творческого порыва – приоритеты в их воззрениях на человека.

Человек в его экзистенциальных измерениях, о котором ведёт речь Шопенгауэр, был лишён абстрактных «одежд», дарованных ему просветительской и классической философскими традициями. Этот человек – современник философа, горизонты видения которого вмещают в себя все страдания мира. В силу этого сам мир – менее всего какая-то объективность, а есть лишь представление человека. Подобные трактовки человека и мира достаточно близко стоят к философско-антропологическим воззрениям, ибо не стремятся механически вписать человека в тот или иной контекст бытия, а ставят перед собой цель взглянуть на его смыслообразующие феномены, и в первую очередь на эмоционально-волевую сторону человеческой жизни.

Создавая философский портрет человека, Шопенгауэр не особо стремится обособить его от «собратьев» по органическому миру, отличие человека от животного трактуется им как «наличие воли к жизни» [13, с. 32]. Большое внимание он уделяет выстраиванию типологии человеческого рода: «рабы», «мудрецы», «гении», причём основание, избранное для неё, подчёркнуто антропологично – это «опоры своего бытия» [13, с. 45, 168]. На основе предложенного варианта типологии человеческого рода Шопенгауэр подходит к определению и характеристике важнейших феноменов бытия человека, ценностей его жизни, также представляя их дифференцированно (наука, техника, искусство) [13, с. 170]. Учение Шопенгауэра воспекает своеобразный «антропологический гимн» искусству, культуре в целом. Философ наметил в своём творчестве линию переоценки ценностных ориентаций, которая будет продолжена в XX в. и не только в Германии, а и во всей общечеловеческой культуре и философии.

Учение Ницше, продолжателя исканий основоположника «философии жизни», обнаруживает очевидную аналогию не только с самими направлениями дискурса Шопенгауэра, выше интерпретированными как антропологические, но и с их центральными идеями и мироощущенческими интонациями. Ницше тоже говорит о кризисе мироустройства, сущности жизни, об отсутствии возможности увидеть качественное отличие всего человеческого рода от животного мира, вырабатывает чёткую типологию человека, призывает к обновлению интерпретаций духовных ценностей.

Так же, как и Шопенгауэр, Ницше подчёркивает, что обычный человек – это обычное животное, некий «супершимпанзе» [4, с. 38]. Ницше, как и его предшественник, утверждает в философии человека типологию человеческого рода: «толпа», «философы», «святые» и «художники» [7, с. 7, 19, 20]. Эйдологическая идея учения Ницше – образ Сверхчеловека – тоже некий тип человека, следствие его самоположения [6, с. 56]. Проблема самополагания человека – яркая тенденция дискурсивного развития философской антропологии в Германии. Оценку категорий человеческого бытия, ценностей человека философ производил в контексте собственного видения современного мира, развитие которого обнаруживает явную раздвоенность – «двоемирие», противоречивость этих миров [5, с. 72]. Учение Ницше о феноменах человеческого бытия одновременно наделено настроениями нигилизма – отрицания «самоотчуждающих» для человека феноменов, и созидательности – необходимости переоценки ценностей, предполагающей утверждение господства «воли» над «земным» в человеке.

Большое влияние на становление философской антропологии оказали идеи Дильтея, представителя философии жизни, основоположника «понимающей психологии». Ученый не желал принимать отстаиваемую многими современниками идею чёткой демаркации наук о природе и духе, что не было для него тождественно отрицанию специфики взгляда каждой на природу человека. Науки о духе, куда, безусловно, входит и философия, направлены на «самоосмысление» человека как движение от неинтериоризированных структур бытия к интериоризированной его сущности. Именно подобная траектория философствования предполагает соотносимость «самополагания» с его методологией, сосредоточенной в «непосредственном переживании» – «природу мы объясняем, а душевную жизнь переживаем» [3, с. 354]. Характеризуя непосредственное переживание, отмечая свойственную ему апатичность к извечным философским категориям, Дильтей трактует его как «трансцендентное» понятие, как «индекс реальности» [3, с. 273]. Подобная трактовка гуманитарного знания, необходимо основывающаяся на непосредственном переживании, требовала обновления философии путём дополнения области познания предметного мира областью переживания человека (эмоции, воля, желания). На базе непосредственного переживания, по Дильтею, рождаются феномены человеческого бытия, которые философ именуется «культурными системами». В их первом ряду исследователю предстают религия и наука, искусство и право [3, с. 275].

Учение ещё одного яркого представителя философии жизни – Шпенглера чаще всего анализируется в контексте философии культуры и истории, анализа мировой культуры. В основных сочинениях мыслитель не касается напрямую проблемы сущностного бытия человека. Шпенглер выделяет две сферы исторической динамики – природную («пространственную») и культурную (подверженную «логике времени»). Пусть это не категории философской антропологии, но субъектом любого процесса выступает человек. Трактовки таких привычных феноменов социокультурной жизни человека как мифология, религия, искусство, формулируемые большинством мыслителей Нового времени, Шпенглер отказывается проецировать на историю всего человечества, ибо они заключают в себе взгляд на развитие «цивилизации Запада» [14, с. 98]. По мнению философа, выявить феномены бытия человека возможно только на основе непосредственного «вживания» и «созерцания», ибо они представляются средствами восприятия природы, жизни, истории, имманентно присущими всему человеческому роду. На их основе, считает автор «Заката Европы», возможно выделить целый ряд «прафеноменов истории», которые по сути есть «чистое созерцание идеи». Более кратко этот ряд прафеноменов философ предлагает полагать как «культуру». Отрицая саму объективную возможность складывания единой человеческой культуры, Шпенглер именно посредством определения прафеноменов трактует мифологию культуры, соответствующую сущностной природе человека. Рассуждения философа, положенные в контекст осмысления прафеноменов, обнаруживают очевидную близость его культурфилософских воззрений философско-антропологическим интерпретациям.

В феноменологии – широком направлении философии XX в., утверждалось, что бытие человека возможно рассматривать только в контексте идей интенциональности, нередуцируемости личности, её сознания и основных феноменов бытия, адетерминированности большинства процессов, смыслообразовательного доминирования повседневной жизни и востребованных ею представлений. Феноменологический метод рефлексии восприятия чистого сознания нацеливал на интерпретацию непосредственной смысловой сопряжённости сознания и предметного многообразия мира, в которой проявляются значения сущности бытия.

Феноменологические рассуждения Гуссерля оказали значительное влияние не только на поддержание интереса к выявлению сущности бытия человека в философии, но и на институционализацию философской антропологии. Феноменология Гуссерля претерпевала постоянные изменения. На основе различий теоретических и эмпири-

ческих наук, единства истин науки как единства значений, не исчерпывающихся ни объективной связью вещей, ни психологизмом их восприятия, Гуссерль начал отстаивать мнение о неисчерпаемости «смыслов», одним из которых является сам человек [1, с. 163]. Феноменология Гуссерля в её ранней интерпретации – метафизика сущего внешнего мира, противостоящая естественнонаучному знанию, нацеленная на исследование не предметной стороны бытия, а смыслового содержания значений бытия. Постепенно феноменология для философа становится основой обновления теории познания:

«Феноменология – так обозначается некая наука, некоторая связь научных дисциплин, но феноменология означает вместе с тем и метод и установку мышления, специфически философский метод» [1, с. 86].

Гуссерль провозглашал «феноменологическую редукцию, пусть и подразумевающую некое упрощение феноменальной стороны бытия, но позволяющую осмыслить в качестве доминанты «смысловые связи сознания и мира», за которыми стоит «многообразие отношений человека и мира» [2, с. 162]. На основе новой философии, утверждал Гуссерль, возможно спасти человека, его культуру и бытие, сохранить понимание глубины смысловой данности бытия, его имманентных, неисчерпаемых значений, идеалов, ценностей и норм.

Феноменологическое распознавание смыслов бытия Гуссерль полагает как направленность рефлексии на смыслообразующий поток сознания и дескриптивный путь выявления смыслов бытия. На основе подобной интерпретации собственной феноменологии философ приходит к восприятию «слова», ибо в нём сосредоточено и зафиксировано содержание переживания бытия человеком. В распознавании природы «слова» Гуссерль предлагает выделять как сосредоточенность «материально-вещественного бытия», так и «образ представления», т. е. интерпретации его. «Слово» одновременно являет собой и то, «о чём говорится», и то, «что говорится» [2, с. 19].

Психоанализ катализировал интерес к философско-антропологическим проблемам прежде всего на индивидуально-личностном уровне интерпретации человеком многообразия феноменов внешнего мира. В учении Фромма, которое, как правило, осмысливается в качестве неопределённого реформирования психоанализа, нельзя не заметить философско-антропологический ракурс интерпретации культуры и человека. Так же, как и многие его современники, философ смотрит на человека в контексте его экзистенции, что позволяет поднимать вопросы его сущностного бытия. Фромм трактует бытие человека как гетерономию культуры, рассматривая человека и как представителя рода в целом, наделённого представлениями о смыслах и способах своего существования, и как

индивидуальность, ибо каждый человек в этих смыслах постигает «свою истину» [9, с. 308]. Экзистенциальный взгляд Фромма на человека позволяет провести параллель между антропологической стороной его учения и идеями ярких представителей немецкой философии экзистенции. В трактовке бытия человека Фромм нередко довольно близко подходит к Хайдеггеру и Ясперсу, удаляясь от родоначальника психоанализа. Сущность человека объясняется философом не только из многообразия свойственных ему инстинктов, она – необходимая производная его социального бытия, которое – не просто пространственно-временной фон жизни человека, но и фактор, преобразующий самого человека. Отметим, что одним из контекстов вынесения оценки социальной истории, современного её этапа, выступает подчёркнуто антропологический аспект. История, полагает швейцарский философ, способна не только «гуманизировать культуру», но и подтолкнуть её к «обесчеловечиванию» [10, с. 119].

Экзистенциальная философия, будь то «фундаментальная онтология» Хайдеггера или «философствование на уровне экзистенции» Ясперса, являла собой ту траекторию осмысления сущностного бытия человека, которая базировалась на очевидном признании кризиса современности человечества, бесперспективности его будущего. Человек разумный из вершинной ипостаси мироустройства (как полагали просветители), из вершителя социально-исторического прогресса превратился в незащищённое, одинокое, отвергаемое жизнью, трагичное по сути существо. Экзистенция, как путь и вариант сосредоточенности человека на обнаружении подлинной реальности, представляла собой форму определения его жизни и сущностных основ бытия всего человеческого рода.

Ясперс анализировал проблему сущностного бытия человека в контексте понимания философии как обнаружения трёх «видов бытия». Именно в рамках «предметного бытия» как бытия в мире, «экзистенции» как «необъективируемого» прочтения «человеческой самости», «трансцендентности» как предела бытия и мышления, не подвластного постижению, философ интерпретирует имманентно присущие человеческие сущности, взаимосвязанные виды бытия и мышления: «предметное бытие» – «ориентация в мире», «экзистенция» – «просветление экзистенции», «трансценденция» – «метафизика». Бытие человека представлено в учении Ясперса в ликах «наличного бытия», «сознания», «духа» и «экзистенции». Однако главным ликом, отличающим человека от животного мира, предстаёт трансценденция как путь от «предметности» в «непредметность»; «трансцендирование» – «взлёт к человеку» как целостности [15, с. 90].

Человек становится человеком по мере трансцендирования мысли, т. е. философствования, которое не тождественно предметному познанию науки, имплицитно предполагает «непонимание», ибо не наделено природой «адекватности» («что есть – Я?» не тождественно «кто есть – Я?»). Ясперс полагает, что философия это не только характеристика сущностной природы человека, свидетельство её уникальности, но и, в то же время, – феномен бытия человека, отличимо отстоящий от научно-предметного познания.

«Человек – единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие. Он не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может удовлетвориться наслаждением наличным бытием. Он прорывает всю как будто завершённую в мире действительность наличного бытия. Он действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открыт для бытия в целом, живёт внутри мира в присутствии трансценденции. Принимая своё наличное бытие (Dasein), он всё же настойчиво стремится к бытию (Sein). Ибо он не может понять себя в мире просто как результат мирового процесса. Поэтому он переступает пределы своего наличного бытия и мира, достигая их основ, стремясь туда, где он становится уверенным в своих истоках, как бы соучаствуя в творении» [15, с. 132].

К анализу философского учения Ясперса часто обращаются исследователи в области философии истории, особенно исследователи исторической методологии, что не случайно, ибо философ говорит о трансцендировании именно экзистенции («самоприхождении к себе»), несущей на себе отпечаток исторической конкретности, где всякая конкретность интерпретируется как вечность.

Характеризуя дарованную человеку возможность трансцендировать, Ясперс широко использует категорию «философствования», которую трактует как коммуникацию опыта «трансцендентного» между различными «экзистенциями», налаженную и зафиксированную в языке [16, с. 49]. «Язык» – неотъемлемый атрибут «трансцендирования», в котором проявляется сущность человека. Данное положение учения Ясперса представляет большую ценность для развития антропологической проблематики в философии. Отметим, что «язык» в понимании мыслителя не тождественен речи, «язык» – сложная система «шифров», представляющих бытие предметное в области трансцендентности. А в силу того, что трансценденция – удел не всего человеческого рода, то и «язык» – система «шифров» – доступен не всем, тот же, кто распознаёт этот «язык», открывает перед собой «очевидность предметного». Имманентная «зашифрованность» философствования, а в нём скрыта сущность человека, приводит к осмыслению «языка» как необходимо востребованного человеком феномена бытия. В качестве структур «языка» Ясперс представляет не научные

понятия (понятия фиксируют «неистину»), а извечно существующую систему мифов, различной природы догматические учения (метафизические, религиозные) и, наконец, даже простые предметы культуры, утверждая при этом, что распознавание подобных «шифров» по силам фантазии, а не разуму.

«Язык» – феномен бытия, востребованный теми представителями человеческого рода, которые трансцендируют, что, в свою очередь, представляет вновь зашифрованную концепцию «внутреннего отношения к предметам». Эта «зашифрованность» – гарантия индивидуальности трансцендирования, его неповторимости и нетранслируемости вовне. Все эти положения становятся базисными в немецком экзистенциализме.

Говоря о философии Хайдеггера, отметим, что она чрезвычайно разнообразна, многие сформулированные мыслителем тезисы обнаруживают выход на проблемы философской антропологии. Формально возможно предположить, что доминирование ряда категорий («экзистенция» и «трансценденция») в философских системах Хайдеггера и Ясперса приведёт к схожим оценкам антропологических проблем, раскрывающих сущностное бытие человека. И если поначалу это будет лишь предположение, то в процессе анализа взглядов одного и другого мыслителя убеждаешься – общих суждений в их высказываниях действительно немало.

Хайдеггер категорию «трансценденция» трактует как возможный путь построения отношений с миром, который способен преодолеть устоявшуюся уже в течение не одного столетия демаркацию мира «сущего» и «самого бытия» [11, с. 94]. «Трансценденция» Ясперса – это тоже всего лишь возможность выхода за рамки достаточности «наличного», «предметного» контекста существования. «Трансценденция» Хайдеггера – противница «наступательности» «опредмечивания» бытия и мышления, и что важно, способная не столько видоизменить отношения человека с миром, сколько преобразовать самого человека. Хайдеггер фиксирует в «трансцендировании» возможность познания приоритета бытия над сущностью. Вследствие ухода от «скуки», «глубокой тоски», «безразличия», «покоя», образующих такой облик «сущего в целом», как «Ничто», «Трансценденция», появляется возможность преодолеть «выдвинутость человека в Ничто», обратить взоры на «свет бытия», в котором сокрыта «истинная суть человека» [11, с. 12]. Таким образом, «трансценденция» у обоих мыслителей выполняет роль критерия различения между достаточностью быть человеком только по органической морфологии или быть человеком по качественной сути.

Одной из центральных идей философской концепции Хайдеггера (ещё одна возможная параллель с учением Ясперса) выступает идея «языка» как феномена «звучания бытия». Здесь очевидно обнаруживается ностальгия по давно утраченной в европейской культуре аллее, которая, демонстрируя себя не только в специфике восприятия (видение, слушание, осязание), но и в специфике сообщения (писание), предполагает эквиваленцию истины и красоты. Язык есть порождение сердца, его «мысль», преодолевшая длинный путь метаморфоз «благовения», «благодарности», «памяти» и, наконец, «мышления»; бытие «просит» слова, через него оно «выговаривает» свои смыслы [11, с. 34]. Прочтение «слова» как формы «экзистирующей мысли» удивительно соответствует антропологической интерпретации слова как имманентно востребованного феномена бытия человека, ибо именно оно, считает Хайдеггер, дарует человеку способность «соответствовать» бытию, включая его призывы и требования, «отзываться на бытие», а в итоге «принадлежать» ему.

Подобно многим современникам, Хайдеггер наделял высокой оценкой творческий контекст бытия человека, непосредственно людей искусства – поэтов, художников. Эти оценки – производные осмысления бытийного значения языка и слова, ибо последние, если в них сосредоточено «существенное», неминуемо есть «проявление творчества», примеряющего на себя различные лики – «мифа», «законов», «культы», «поэзии» [10, с. 214]. Как уже отмечалось, Ясперс воспринимал язык как систему своеобразных «шифров» бытия, смыслы которых каждый человек должен расшифровать сам. В философии Хайдеггера эта идея тоже находит себе место – «характер у языка знаковый», поскольку в нём сосредоточено «просветляющее-скрывающееся проявление самого бытия». Человеческая жизнь, выходящая из области «сущего в целом», проникающая в сферу «бытия» (ибо в подобном проникновении – возможность раскрытия сущности человека), необходимо требующая феномена «языка», должна протекать «поэтически» – к такому выводу приходит Хайдеггер.

В постклассической философии второй половины XIX – первой половины XX в. были заложены основы философской антропологии. В отличие от видения человека, выработанного немецкими просветителями, включая Канта, мыслители философии жизни, экзистенции, феноменологии, гуманистического психоанализа, герменевтики сосредоточили своё внимание не на интерпретации природной сущности человека, а на его качественном становлении. В данный период проблема человека рассматривалась в контекстах кризиса сущности бытия человека в условиях современного культурно-цивилизационного кризиса; имманентной значимости духовного мира

человека, его смыслов, представленных в различных знаковых системах, главным образом в слове. В философских учениях второй половины XIX – начала XX в. не просто очевидно обнаруживается концентрация внимания мыслителей на проблемах сущностного бытия человека как комплекса смыслообразующих антропологических феноменов, в них содержится стойкий побудительный мотив к исследованию человека как целостности.

Список литературы

1. Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций / пер. с нем. Н. А. Артеменко; вступ. ст. и коммент. И. И. Мавринского. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2006. – 224 с.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / пер. с нем. Д. В. Складнева; отв. ред. Я. А. Слинин. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 400 с.
3. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времён Возрождения и Реформации. – Москва-Иерусалим: Унив. кн.; Gesharim, 2000. – 464 с.
4. Ницше Ф. В. Весёлая наука / пер. с нем. М. Кореньевой, С. Степанова, В. Топорова. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 352 с.
5. Ницше Ф. В. Казус Вагнера: сб. эссе / пер. с нем. Н. Полилова, Я. Бермана. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 192 с.
6. Ницше Ф. В. Падение кумиров: сб. / пер. с нем. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 224 с.
7. Ницше Ф. В. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего / пер. с нем. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 240 с.
8. Скоробогатов В. А., Шатова Е. Н. Становление философской антропологии в Германии: от Лейбница к Канту // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2016. – Философские науки. – № 1. – С. 45–54.
9. Фромм Э. Бегство от свободы / общ. ред. П. С. Гуревич. – М.: Республика, 1993. – 429 с.
10. Фромм Э. Душа человека / общ. ред. П. С. Гуревич. – М.: Республика, 1992. – 429 с.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Русское феноменологическое общество, 1998. – 346 с.
12. Шевченко И. В. К вопросу о философии религии Ф. Г. Якоби // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 38–46.
13. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / пер. с нем. – Мн.: Попурри, 1966. – Т. 2. – 832 с.
14. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т.: Т. 1: Гештальт и действительность / пер. с нем. вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.
15. Ясперс К. Всемирная история философии: введение / пер. с нем. К.В. Лощевского. – СПб.: Наука, 2000. – 272 с.
16. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. – 2-е изд. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

Л. Ю. Соколова

Постмодернистская критика исторической эпистемологии во Франции

В статье анализируется критика исторической эпистемологии со стороны постмодернистских философов, которая указывает не только на концептуальные расхождения, но и на моменты преемственности, не позволяющие этой критике быть радикальной. Показано, что постмодернистская критика исторической эпистемологии является двойственной. Автор выявляет особенности постмодернистской критики исторической эпистемологии в концепции Ж.-Ф. Лиотара, в философском синтезе М. Серра и в социальном конструктивизме Б. Латура.

This article analyzes the critique of historical epistemology by postmodern philosophers, indicating not only conceptual differences but also points of continuity, thus sparing this criticism possible radicalism. It is shown that the postmodern critique of historical epistemology is dual. The author demonstrates specific features of postmodernist critique of historical epistemology in J.-F. Lyotard's concept, in M. Serres's philosophical synthesis and in B. Latour's social constructivism.

Ключевые слова: Б. Латур, Ж.-Ф. Лиотар, М. Серр, постмодернизм, историческая эпистемология, социальный конструктивизм, история знания, объективность.

Key words: B. Latour, J.-F. Lyotard, M. Serres, postmodernism, historical epistemology, social constructivism, history of knowledge, objectivity.

Историческая эпистемология – традиция, представленная во Франции плеядой известных философов и историков науки (Г. Башляр, Э. Мецжер, Ж. Кавайес, А. Койре, Ж.-Т. Дезанти, Ж. Кангийем, М. Фуко, Д. Лекур и др.), в 1960-е гг. стала наиболее влиятельным направлением в философии науки во Франции и сыграла важную роль в формировании англо-американских постпозитивистских концепций науки.

Однако в последние десятилетия XX в. она утрачивает свое былое значение. Так, известный французский философ А. Буто писал в 1997 г., что это направление, «которое так прочно укоренилось в нашей стране, не иницирует тем не менее столько работ, как можно было бы ожидать» [5, р. 75]. Имеются в виду работы последователя Башляра Д. Лекура, исследования Центра изучения анализа и теории знаний в Университете-3 Лилля, а также Центра истории наук и арабских и средневековых философий в Практической школе высших исследований и ряд других.

Данная тенденция утраты влияния была связана с рядом причин. Во-первых, во Франции постепенно укореняется аналитическая философия, представленная ранее лишь отдельными историко-философскими работами. Во-вторых, в результате активного восприятия англосаксонской мысли весьма бурно начинает развиваться когнитивная философия, которая в стране является в настоящее время достаточно разветвленной, включающей различные направления. Наконец, философское исследование науки проводится также с иных позиций [2, с. 130–133]. В частности, это касается исследований на основе общей постмодернистской установки – в рамках социальной эпистемологии, социального конструктивизма.

Тем не менее отметим, что в последние годы присутствует некоторое усиление внимания к исторической эпистемологии. Французский историк философии А. Бреннер в 2016 г. пишет: «Историческая эпистемология переживает сегодня новый взлет» [6, р. 159]. Данная новейшая тенденция проявляется в трудах, в которых пересматривается прошлое этой традиции в позитивном ключе, подчеркивается роль французских философов Б. де Фонтенеля, О. Конта, А. Рея и других как новаторов, стоявших у ее истоков [4; 6–9]. В Германии вышла работа, где проводятся параллели между исторической эпистемологией и исследованиями по истории рациональности, в частности концепцией Х. Блюменберга [10].

В статье мы рассмотрим критику исторической эпистемологии со стороны ряда постмодернистских философов и постараемся выявить не только концептуальные расхождения, но и имеющиеся в этой критике моменты преемственности, которые не позволили ей быть радикальной.

Развитие проблематики региональности в исторической эпистемологии отчасти способствовало оформлению постмодернизма в философии познания, вниманию к различиям, о чем свидетельствуют ссылки Ж.-Ф. Лиотара при исследовании вопроса обоснования знания в ситуации постмодерна на труды Башляра, Койре, Кангийема, Дезанти. Рассуждая о кризисе «больших рассказов», служивших ранее обоснованию знания, Лиотар констатирует, что в новой ситуации проблема обоснования «по факту» решается несколькими способами. Это или отказ от поиска универсального легитимирующего метаязыка («мы погрузились в позитивизм»), или провал попыток новых легитимаций, или редукция легитимации к логическим и историческим исследованиям. В последнем случае философ имеет в виду историческую эпистемологию, одну из «постмодернистских языковых игр», по его выражению. Эта «игра» имеет свое достоинство, так как в обосно-

вании знания не претендует на всеобщность, учитывает изменения, различия. Добавим, что лиотаровское определение «постмодернистской науки» как «прерывного, катастрофического, ненаправленного, парадоксального процесса», как неустойчивой открытой системы, которая «производит не известное, но неизвестное» [16, р. 97], вполне соответствует идеям Башляра. Однако рационализм Башляра, его вера в прогресс, нормативизм, а именно требование с позиций современной науки оценивать прошлое, безжалостно устранять устаревшие формы знания – это требует пересмотра. Аргументы Башляра уже не достаточны, чтобы соответствовать постмодернистской науке (Лиотар ссылается на критику Башляра М. Серром). Таким образом, французский неорационализм – так можно реконструировать мысль Лиотара – сыграл роль разрушителя «больших рассказов», но сам теперь нуждается в обновлении с точки зрения устранения «власти разума» и релятивистского подчеркивания различий.

Идеи плюрализма, взаимосвязи различных научных дисциплин, гуманитарного, математического и естественнонаучного знания развивает французский философ Мишель Серр. Член Французской академии, получивший естественнонаучное образование в Высшем военно-морском училище и филологическое в Эколь Нормаль, он поддерживает концепцию единой культуры, а также представление о философии как энциклопедии, фундированной целостностью знания – как «поэмой», так и «теоремой».

«Теория двух культур мне кажется схоластической и опасной. Наоборот, поэты Лафонтен, Верлен, Малларме требуют той же строгости, что и строгость геометрической теоремы, а доказательство теоремы может быть столь же красивым, как и эти поэмы» [17, р. 51].

Философия должна обратиться к всеобщности культуры:

«Занятие философией неразрывно связано с некоторой идеей всеобщности. Философ должен все знать, понимать и все пережить – науки, точные и нет, их историю, но также и то, что не является наукой; это энциклопедия без всякого исключения. Философию поддерживает не та или иная конкретная наука, но активная всеобщность знания» [17, р. 44]. Серр не разделяет крайности постмодернизма, состоящей в признании «конца философии», он подчеркивает творческую, опережающую будущие открытия, задачу философии. «Философия – это предвосхищение будущих мыслей и практик. Если не так, то она сводится к комментарию, то есть к далеко не самой лучшей части истории. Или же еще – к разделу лингвистики или логики, тоже совсем не лучшим. Она не только должна изобретать, но она изобретает общую суть будущих изобретений. Она имеет своей функцией изобретать условия изобретения. Так было для Аристотеля, Декарта, Лейбница, вплоть до Бергсона» [17, р. 129].

В диссертации «Система Лейбница и его математические модели» Серр показывает связь математики немецкого философа с его метафизикой и теодицеей, а также с общей культурой времени, языком. Он критикует упрощенные схемы интернализма и эстернализма, демонстрирует сложные взаимодействия материальных и духовных областей культуры.

В предисловии к работе «Элементы истории наук» Серр формулирует программу «множественной истории наук», которая должна помочь выйти из кризиса, обусловленного в том числе расхождением между «двумя культурами». Эта история описывает «колеблющийся ансамбль», включающий «множество временных отрезков, разных дисциплин, научных идей, множество групп, институтов, капиталов, людей в согласии или конфликте, машин и объектов, предвидений и непредвиденных случаев» [18, р. 5]. Он является сторонником комплексного подхода к истории знания, предполагающего исследование взаимосвязей разных регионов знания, а также различных сфер культуры. Так, живопись У. Тернера ставится им в соответствие с термодинамикой, живопись Ж. Латура рассматривается как «перевод» Б. Паскаля. Будучи приверженцем плюралистической эпистемологии, Серр выступает против классической идеи «окончательного» единства и иерархии знания, против возможности абсолютного обоснования наук. Различию науки и идеологии у Л. Альтюссера, «научной идеологии» и науки у Кангийема он противопоставляет понимание в одних терминах заблуждения и истины, успехов и неудач ученых.

С вольтеровской язвительностью Серр обрушивается на эпистемологию Башляра, которую считает устаревшей уже в момент ее появления: «Я думаю, что “новый научный дух” опоздал в отношении наук» [17, р. 23]. «Не зная математики» и поэтому не занимаясь действительно актуальной математикой (Серр пишет, что в 1920–30-е гг. это была новая алгебра, топология, теория множеств, теория информации), Башляр ссылаясь на неевклидовы геометрии. Также устаревшими были и его ссылки на «современную» физику и логику. Являлось просроченным и башляровское «шизофреническое» разделение науки и поэтики, а также безоглядный сциентизм создателя французского неорационализма, который «не услышал взрыва бомбы в Хиросиме». Тезис Серра о единстве культуры направлен, в частности, и против башляровского противопоставления «просроченных» и «санкционированных» наук, лишенных истории «эпистемологическим разрывом» с собственным прошлым, и против разведения Башляром естественнонаучной и гуманитарной культур. Согласно Серру,

не существует «чистой», идеальной науки и мифом является представление о том, будто существует наука, лишенная мифа.

Размышляя над проблемами цивилизации, Серр предложил «третий, просвещающий» путь, который должен способствовать гармоничному развитию европейских обществ, установлению равноценности «поэзии и науки, литературы и разума». В этом плане философ выступает за всеобщую «гибридизацию», плодотворное соединение различных областей знания и искусства без каких бы то ни было исключений.

Однако в рассуждениях Серра есть логическая ловушка, ибо для того, чтобы равно возвысить «поэму» и «теорему», их надо сначала различить. Башляровская концепция «разрывов» (конечно, не лишенная недостатков) и ей подобные концепции различия лежат в основе возможного синтеза, а «две культуры» являются предпосылкой для того, чтобы возникла потребность в «третьей».

Рассмотрим идеи Б. Латура как критика исторической эпистемологии. После того как Латур распространил понятие «социальное конструирование» (которое вошло в оборот после публикации книги П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности») на научные факты, его концепцию стали относить к социальному конструктивизму. Философ полагает, что его программа исследования наук проходит между Сциллой проекта Нового времени, состоявшего в разделении природы и общества, естественных и социальных наук, и Харибдой постмодернизма, обращенного к многообразию, но не желающего создавать «общий мир». Вместо дихотомии факта природы, избегающего, по определению модерна, социальной интерпретации, и общественного фетиша (например, феноменов религии), редуцируемого к такой интерпретации, он предлагает неологизм «фактиша». «Фактиши» – это гибриды, природные и культурные объекты, которые в равной мере являются акторами, они связаны друг с другом сетями взаимодействий и не редуцируются ни к природным, ни к социальным основаниям. Латур называет себя «амодернистом», полагая, что образ европейского модерна с основополагающим разделением природы и общества не соответствует исторической реальности. Но с постмодернизмом его концепцию сближает, в частности, ясно выраженная позиция релятивизма.

«Не существует общего мира. И никогда не было. Плюрализм с нами всегда. Плюрализм культур, да, идеологий, мнений, чувств, религий, страстей, но и плюрализм природ, отношений с живыми, материальными мирами, но также с мирами духовными» [11, р. 39].

Латур, как и Серр, критически настроен в отношении французской эпистемологической традиции. О себе он сказал: «Я принадлежу больше к англосаксонскому миру» [17, р. 55], имея в виду устойчивость этой традиции во Франции, что, с его точки зрения, объясняет непопулярность социологии науки: «во французском языке выражение “социология наук” может быть лишь противоречием в терминах» [14, р. 12]. Латур отказывается от важнейшей для неорационалистической эпистемологии проблемы рациональности: «Я отказываюсь от занятия демаркацией рационального и иррационального, точное начертание которой было главным занятием эпистемологии» [14, р. 445].

В критике Башляра он использует «принцип симметрии» Д. Блура. Глава Эдинбургской школы представляет «сильную программу» симметричного анализа науки в рамках эмпирической социологии. Он считает, что следует использовать одинаковые, симметричные, методы и понятия при объяснении как «побед», так и «поражений» в научных спорах. Так, приводя примеры из истории математики и логики, Блур отвергает возражения против социологического анализа: пределы, поставленные социологии эпистемологией, указывают на недостатки самой эпистемологии. Если до сих пор социологи, считаясь с эпистемологическими канонами, были вынуждены ограничивать себя, то теперь они претендуют на ведущую роль. Поддерживая программу Блура, Латур пишет:

«Освобождение от ошибочных понятий, эпистемологический разрыв с прошлым, перманентная революция в сердце наук, эта “философия нет”, которую так горячо отстаивал Башляр, абсолютно противоположна аргументу Блура. В “Формировании научного духа” Башляр постоянно высмеивает лжеученых XVIII века, чтобы противопоставить им правильную, или, по крайней мере, постоянно исправляющуюся науку. Блур в “Социологии логики” стремится, наоборот, установить тотальную симметрию в изучении побежденных в истории наук и победителей, этих знаменитых исправителей ошибок и революционеров, все еще бряцающих гильотиной эпистемологического отсечения» [15, р. 20]. «Во Франции большая часть исследований о науке отмечена тотальной асимметрией в объяснениях. Эта асимметрия отстаивалась Башляром и Кангийемом» [14, р. 334].

Рационализм Башляра, полагает Латур, был ключом, который отделял науки от донаучных идей, а исключительный интерес Башляра к эпистемологическим разрывам помешал ему предпринять исследование социологического порядка о науке, хотя многие из его замечаний о науке имеют большое значение, будучи перемещенными в социологический контекст [15, р. 251]. Латур критически относится также к археологической истории Фуко, равно и другим концепциям,

продолжающим мыслить с точки зрения классической дихотомии «первичных и вторичных качеств», объяснять общественные и естественные факты разного рода основаниями, будь то «экономические базисы, силовые отношения, *эпистемы*, бессознательное, формы принуждения» [1, с. 29].

Однако Латур использует те положения Башляра, которые касаются деятельностного характера науки, неустранимости человеческого фактора, разума, «творящего» научную реальность.

Так, антропологический анализ производства фактов в лаборатории подтверждает, утверждает Латур, что «без спектрометра нет спектра. Действительно, феномены *не просто зависят от материала*, они *полностью сконструированы* инструментами, используемыми в лаборатории. [...] Создана искусственная реальность, о которой акторы говорят как об объективной сущности. Эта реальность, которую Башляр [1953] называет “феноменотехникой”, принимает вид феномена в самом процессе своего конструирования с помощью материальной техники» [15, р. 59].

Отвергая гносеологическую концепцию соответствия, Латур утверждает, что значение научного выражения зависит от контекста, поскольку это значение задается параметрами лабораторного взаимодействия с объектом: «Как говорит Башляр, наука не объективна, она проективна» [15, р. 83]. Критика созерцательности в теории познания, латуровское понимание объективности как «способности объекта достойно противостоять тому, что о нем сказано» [1, с. 30] находят во французском неорационализме поддержку. Башляровская критика априоризма, идея диалектики в познании, где определяющим полагается «вектор», направленный от разума к опыту, признание объективности материи и того, что материя «оказывает сопротивление» разуму – все это можно связать с латуровским определением научной объективности: ««Объективность» означает не особое качество сознания, не его внутреннюю правильность и чистоту, а присутствие объектов, когда они способны [...] *возражать* тому, что о них сказано» [1, с. 29].

В противовес эпистемологической истории Башляра и Кангиейма Латур выдвигает свою историко-научную теорию, «историю-конструкцию». Среди всех историй наук он выделяет четыре разновидности. Первая – «история-открытие», устанавливающая хронологию, полностью лишена историчности, ибо ее задача – зафиксировать во времени уже готовое знание. Вторая – «история-обусловленность», занимается факторами развития науки. Так, «рационалистическая» история обсуждает опыт в качестве «субдетерминации» выбора теории и рациональные условия в качестве «сверхдетерминации» (это

несколько упрощенная башляровская концепция). «Релятивистская» история также предлагает два вида факторов – макросоциологические, типа идеологических предрассудков (это некое подобие истории понятий Кангийема), и микросоциологические, касающиеся организации профессионального труда научных групп. Однако все эти факторы в некотором смысле можно отнести, считает Латур, к «субдетерминациям», поскольку они объясняют лишь запаздывание или ускорение в процессе принятия знания, не касаясь его собственной истории, генеалогии. В третьей истории, «истории-формировании», научные споры объясняются с помощью ссылки на те же факторы, но их относят не к принятию аргумента, а к его истоку. Например, говорят, что Ф. Пуше выдвинул идею самозарождения микроорганизмов, чтобы нанести удар по дарвинизму и атеизму. Идеи, научные факты прекращают быть «вечными сущностями» и приобретают некоторую историчность.

«Три истории [...] служат лишь для того, чтобы более или менее искусно объяснить вторжение неизбежного. Выявляемые вещи не происходят в истории. Они уже есть здесь. [...] Существует история людей, верований и обществ, которые открывают вещи, но нет истории самих вещей, непроницаемых для времени. Чтобы история соединилась с науками, а история наук – с просто историей, следует идти дальше и передать волнение, неопределенность и страсть, т. е. историчность, самим вещам» [13, р. 442].

В своей «истории-конструкции» Латур делает историчными сами научные объекты. Как верно пишет Л. В. Шиповалова, его социально-исторические исследования науки позволяют по-новому понять историчность научных объектов, позитивным образом связав ее с их объективностью [3, с. 78]. Реальная наука имеет дело не с сущностями, которые уже есть и которые раньше или позже откроют, но с вещами, которые сами суть факторы, определяющие мир и одновременно формируемые этим миром, с сетью поддержек и условий. Так, «сверхдетерминация» теории Пастера, наряду с «факторами-субдетерминациями», его союзник $n+1$ в споре с Пуше – это его неуверенность в ходе «самих вещей» в том, как проявит себя микроорганизм в тех или иных опытах. Эта неуверенность заставляет Пастера искать поддержку в самом маленьком аргументе, в Боге, в своем консерватизме, у своих друзей в Академии, у императора. В интриге истории Пастер не знает, что есть микроб, он его создает, но одновременно и микроб создает Пастера – его карьеру, связи, взгляды, его сосуды в форме буквы S. В интриге участвует еще один актер – это микроорганизм. «История-конструкция» – это «просто история, но распространенная на сами вещи» [13, р. 445]. Здесь микроб – не

статичная сущность, но изменчивая форма в сложной сети отношений, которая его конструирует. Научный объект является актором, включенным в историю общего мира наряду с ученым.

Исключает ли «история-конструкция» другие виды истории? Следует ли пренебречь простой фиксацией дат научных событий (в которой, конечно, очень мало истории)? Следует ли отказаться от интерналистской и экстерналистской истории знания со всеми их трудностями, о которых Латур убедительно пишет? Вряд ли. Без этих историй не получить «материала», из которого строится конструктивистская история знания или еще какая-нибудь иная.

В целом взаимоотношение постмодернистских концепций знания и исторической эпистемологии является двойственным. С одной стороны, историческая эпистемология своей критикой классической философии познания и позитивизма подготовила постмодернистский релятивизм. Расшатывая метафизические абсолюты, она во многом способствовала постмодернистской радикализации представлений о многомерности реальности и релятивности знания. С другой стороны, ее сосредоточенность на критериях демаркации истины и заблуждения, отстаивание идеи прогресса науки и целый ряд других положений стали предметом критики со стороны постмодернизма.

Список литературы

1. Латур Б. Когда вещи дают сдачи: Возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 7. Философия. – 2003. – № 3. – С. 20–39.
2. Соколова Л. Ю. Очерки французской философии XX века. – СПб.: Роза мира, 2006.
3. Шиповалова Л. В. Бруно Латур и историчность научных объектов // Мысль: Журнал Петербургского философского об-ва. – 2013. – Т. 15. – С. 78–97.
4. Bontems V. L'actualité de l'épistémologie historique // Revue d'histoire des sciences. – 2006/1 (Т. 59). – P. 137–147.
5. Boutot A. La recherche en épistémologie // La recherche philosophique en France. – Paris: [s. n.], 1997. – P. 69–78.
6. Brenner A. L'épistémologie historique d'Abel Rey // Revue de métaphisique et de morale. – 2016/ 2. – № 90. – P. 159–176.
7. Braunstein J.-F. La philosophie des sciences d'Auguste Comte // Les philosophes et la science / sous la dir. de P.Wagner. – Paris: Gallimard, 2002. – P. 787–822.
8. Braunstein J.-F. Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style français» en épistémologie // Les philosophes et la science / sous la dir. de P.Wagner. – Paris: Gallimard, 2002. – P. 920–963.
9. Épistémologie française, 1830-1970 / sous la dir. M. Bitbol, J. Gayon. – Paris, Ed. Matériologiques, 2015.
10. Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science. – Max Planck Institute for History of Science, 2012.

11. Latour B. Il n'y a pas de monde commune: il faut le composer // *Multitudes*. – 2011 / 2. – № 45. – P. 38–41.
12. Latour B. Jolio: l'histoire et la physique mêlées // *Éléments d'histoire des sciences*. – Paris: Bordas, 1991. – P. 493–513.
13. Latour B. Pasteur et Pouchet: hétérogénéité de l'histoire des sciences // *Éléments d'histoire des sciences*. Paris: Bordas, 1991. – P. 423–445.
14. Latour B. La science en action. Introduction à la sociologie des sciences. – Paris: Gallimard, 1995.
15. Latour B., Woolgar S. La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques. – Paris: La Découverte, 1993.
16. Lyotard J.-F. La Condition postmoderne. – Paris: Les éditions de minuit, 1979.
17. Serres M. *Éclaircissements*. Entretien avec Bruno Latour. – Paris: Bourin, 1992.
18. Serres M. Préface // *Éléments d'histoire des sciences* / sous la dir. de Michel Serres. – Paris: Bordas, 1991. – P. 1–15.
19. Serres M. Les sciences // *Faire l'histoire*. Nouveaux problèmes. – Paris: Gallimard, 1974. – P. 203–228.

И. И. Комиссаров

Специфические черты цивилизационной модели в политической философии С. Хантингтона

Обращение к идеям политической философии С. Хантингтона становится особенно актуальным в современных политических реалиях, в частности, в связи с политическим кризисом в Украине. Благодаря методологии М. Вебера, выявляются специфические черты цивилизационной модели С. Хантингтона, которые отличают ее от идеального типа цивилизационной модели вообще.

The appeal to the ideas of S. Huntington's political philosophy is especially relevant in contemporary political realities, in particular with regard to the political crisis in Ukraine. Using M. Weber's methodology, the author identifies specific features of S. Huntington's civilization model, distinguishing it from the ideal type of civilization model per se.

Ключевые слова: Хантингтон, конфликтологические теории, культурная идентичность, цивилизационная модель, Вебер, идеальный тип.

Key words: Huntington, conflict theories, cultural identity, civilization model, Weber, ideal type.

Политические события последних лет позволяют вновь обращаться к цивилизационной модели в политической философии Сэмюэля Хантингтона. Явную актуальность получили прогнозы этого теоретика, сделанные в связи с событиями на постсоветском пространстве [9, с. 255–259], в частности, относительно Украины. Ещё в 90-х гг. XX в. Хантингтон говорил о трех возможных сценариях того, что ждет Украину в будущем как расколотую страну, находящуюся посередине границы, отделяющей восточные рубежи западной цивилизации от цивилизации православной. Первый сценарий – перспектива войны Украины с Россией, по его мнению, маловероятен, поскольку между странами существуют тесные культурные и человеческие связи, которые не позволят двум в большинстве своем православным народам вступить в войну [9, с. 257]. Третий сценарий (о втором скажем чуть позже) для Хантингтона был наиболее вероятным. Он предполагал, что Украина останется целостной в своих границах, но расколотой внутри себя страной, и такое положение дел будет сохраняться достаточно долго [9, с. 258–259]. Надо сказать, что большую часть своего существования, вплоть до недавних событий, связанных с «майданом» и его последствиями, Украина вписывалась

именно в этот сценарий. Ее политические границы не были подвержены изменениям, но в рамках одного государства происходила смена политических элит, ориентировавших свою страну на разную цивилизационную принадлежность. Отношения между этими элитами, отражающими в своем существовании наличие соответствующих противостоящих социальных слоев, иногда достигали таких противоречий, что переход власти от одной элите к другой мог производиться революционным путем.

В настоящей действительности мы становимся очевидцами того, что Украина начинает входить во второй сценарий, предсказанный Хантингтоном [9, с. 257–258]. Украина не смогла сохранить свою политическую целостность и вошла в период распада, о чем свидетельствуют очередная смена власти и последующие за этим отделения Крыма, Донецка и Луганска от политического центра этой страны.

Как видим, идеям Хантингтона можно найти применение в современной политической действительности. Но в рамках данной статьи мы бы хотели рассмотреть не столько интерпретацию современных политических процессов с помощью этой модели, сколько саму модель Хантингтона. Анализу политических процессов современности с точки зрения представлений Хантингтона итак уже было посвящено немало работ. Прежде всего, исследователей интересует то, как могут соотноситься между собой глобализационные процессы и герметичная локальность отдельных человеческих цивилизаций [2; 3; 4]. Конечно, цивилизационная модель и представления о глобализации, понимаемые в стиле Ф. Фукуямы [8], который утверждал, что весь мир должен со временем вобрать в себя западные ценности либеральной демократии и стать таким образом глобальным западным миром, несовместимы между собой. Фактически Хантингтон является противником таких идей, утверждая, что эти и другие западные ценности останутся лишь в пределах одной западной цивилизации [9, с. 94–101].

Однако это не означает, что концепту глобализации нет места в цивилизационной модели Хантингтона, просто она будет пониматься не в смысле гомогенизирующего победного наступления западной цивилизации на другие культуры, после чего их культурная идентичность прекратит свое существование. Глобализация для Хантингтона – это интенсивный диалог между разными, не сводимыми друг к другу цивилизациями, который имеет конфликтную форму. Соответственно, в исследованиях, посвященных Хантингтону в контексте вопросов глобализации, ведется речь о глобальных конфликтах между локальными цивилизациями [3, с. 58–59], о возможности новой мировой, даже ядерной, войны между блоками различных цивилизаций [2, с. 40–41], о нарастании напряженности между представителя-

ми разных цивилизаций в свете открытости границ и возможности свободного соприкосновения людей, принадлежащих разным культурам [2, с. 34].

В культурологических и философских исследованиях модель Хантингтона занимает место в ряду других цивилизационных моделей, яркими примерами которых являются модели Данилевского, Шпенглера, Тойнби, Гумилева и многих других. Однако, находясь в кругу своих идейных сторонников, эта модель зачастую упоминается лишь вскользь [5] и тем самым теряет свое исключительное своеобразие, которое присуще только ей. Попробуем выявить уникальные черты цивилизационной модели Хантингтона. Для этого потребуются напомнить о той классической цивилизационной модели, на фоне которой можно было бы выявить специфику интересующей нас модели Хантингтона.

Воспользуемся методологией М. Вебера, который в своих исследованиях предлагал использовать так называемые идеальные типы, которые создаются на основе синтеза основных черт, отобранных исследователем исходя из анализа отличительных черт множества конкретных объектов исследования данной исследовательской области. Полученная в результате модель способна выявить специфику интересующего объекта исследования на основании отличий, выявленных между идеальным типом и данным объектом [1, с. 389–391]. Например, при исследовании любого города периода Средних веков можно сконструировать идеальный тип средневекового города на основании соединения основных отличительных черт, свойственных большинству реальных городов Средних веков. Затем при необходимости выявить специфику конкретного интересующего города, например, Парижа, нам следует провести сравнение между полученным идеальным типом и средневековым Парижем. Полученные различия между идеальным типом и самим объектом исследования будут являться специфическими чертами, свойственными данному объекту. Заметим также, что мы пытаемся выявить идеальный тип не по отношению к конкретным объектам исторического, социологического или культурологического анализа, а к самим социально-философским теориям, частью которых являются цивилизационные модели.

Конечно, в рамках данной статьи невозможен широкомасштабный сравнительный анализ большинства цивилизационных концепций. Но мы располагаем уже готовыми исследованиями в этом направлении. Поэтому обратимся к исследованию Ю. И. Семенова [6, с. 151–186] для того, чтобы составить как можно более емкое представление о том, что же такое идеальный тип цивилизационной модели.

Что входит в идеальный тип цивилизационной модели? В самом общем плане можно сказать, что данная модель представляет все че-

ловеческое общество разделенным в течение исторического времени между несколькими отдельными, уникальными в культурном отношении цивилизациями, т. е. крупными культурно-историческими общностями. Границы между этими цивилизациями достаточно герметичны и прочны, чтобы сохранять у представителей каждой цивилизации собственную культурную идентичность и не подвергаться разного рода влияниям со стороны других культур [6, с. 183].

Стержнем любой цивилизации выступает уникальная, присущая только ей одной культурная идентичность, которая подразумевает наличие определенных религиозных и моральных представлений, психологических установок, философского мировоззрения, собственной истории – всего того, что находит неповторимое выражение в языке и в культурных формах материальных предметов, в том числе в предметах искусства. Данная модель ставит акцент на том, что делает данное конкретное общество уникальным по отношению к другим обществам, и нивелирует значение тех факторов, которые говорят нам в пользу того, что между представителями разных народов не существует никаких принципиальных отличий. В последнем случае имеется в виду прежде всего экономика, для которой нет «ни эллина, ни иудея», которая игнорирует культурное своеобразие представителей разных цивилизаций в пользу удовлетворения человеческих потребностей, которые присущи всем человеческим существам независимо от их вероисповедания или исторического прошлого. Такие идеи находят воплощение в формационной модели, которая является главным идейным антагонистом модели цивилизационной.

Все цивилизации проходят в своей исторической жизни одни и те же этапы зарождения, зрелости и гибели, что означает, что человеческому обществу в целом присуще циклическое развитие. Последнее обстоятельство, в свою очередь, наводит на мысль об отсутствии прогрессивного общественного развития или, по крайней мере, о его наличии в ослабленной форме. Что бы ни случилось, каким бы ни был технический прогресс, он не обладает властью устранить или хотя бы замедлить старение отдельной цивилизационной единицы, и любую цивилизацию рано или поздно ждет схождение с исторической сцены [6, с. 160, 171, 180].

Не будем забывать, что одной из особенностей, равно как и достижением цивилизационной модели, является ее отход от идей европоцентризма, доминировавших ранее в западных социоисторических исследованиях. С ее помощью мир перестал восприниматься исключительно как развитие якобы одного-единственного прогрессивного западного общества, по сравнению с которым другие цивилизации отходят на задний план, находясь в тени его экономического и военного превосходства. Модель мира, которая подразумевала постепен-

ное прогрессивное восхождение от Античности через Средневековье в Новое время капиталистических отношений, была несколько поколеблена в ее интеллектуальных позициях, отчего ей пришлось уступить часть этих позиций более демократичной и менее эгоцентричной цивилизационной модели [6, с. 159–160, 174, 183].

Любая классическая, идеально-типическая цивилизационная модель состоит из постулирования отдельных, уникальных в культурном отношении цивилизаций, которые подвержены циклизму, проходя последовательные стадии рождения, зрелости и смерти. В ее основе лежат культурные факторы, а экономические аспекты человеческой жизни отходят на задний план. Заметим, что цивилизационная модель отходит от идей прогресса и европоцентризма. Теперь необходимо выяснить, насколько цивилизационная модель Хантингтона вписывается или не вписывается в цивилизационный идеальный тип.

Во-первых, обратим внимание на то, что цивилизационная модель Хантингтона предполагает, что цивилизации не всегда были главными действующими субъектами исторического процесса. Если модели Данилевского, Шпенглера, Тойнби и других представляли человечество полностью поделенным во времени и в пространстве между определенным числом цивилизаций, то модель Хантингтона предполагает, что как минимум во временной промежутке между Великой Октябрьской социалистической революцией и падением социалистического лагеря мир состоял из нескольких идеологических блоков, и конфликты происходили в таком мире не между отдельными цивилизациями как культурными общностями с определенной религией и нравами, а между представителями той или иной идеологии [10, с. 33–34].

Показателен для этого утверждения пример, который сопоставляет два конфликта, один из которых имел место в Испании в 1930-е гг., а другой – в Югославии в 1990-е. Во время гражданской войны в Испании на территории этой страны участвовали три действующие силы, которые определялись друг по отношению к другу с идеологических позиций. Это были либеральные демократы, коммунисты и националисты. В конфликте в Югославии участвовали также три стороны, но это были уже не носители разных идеологий, а сторонники тех или иных религиозных вероучений. В этой стране сражались между собой католики, православные и мусульмане. Как видим, первый случай говорит нам о конфликте идеологий, тогда как второй предполагает наличие конфликта между представителями различных цивилизаций [10, с. 42].

По представлениям Хантингтона до окончания Второй мировой войны мир разделялся между указанными тремя идеологиями либеральной демократии, коммунизма и национализма, тогда как после

разгрома последних мир был поделен между двумя оставшимися идеологическими блоками, а те страны, которые не смогли принять ту или иную идеологию, находились в числе так называемого третьего мира. И только после падения железного занавеса для Хантингтона стало иметь смысл говорить о существовании нескольких цивилизаций, конфликты между которыми станут основными конфликтами ближайшего будущего [10, с. 33–34].

Во-вторых, в исследованиях Хантингтона представление о прогрессивном развитии обществ никоим образом не устранено. Прогресс Хантингтон понимает в качестве улучшенного положения технической, военной, экономической сфер общественной жизни в рамках одной цивилизации по сравнению с другой. Так, для него западная цивилизация является не только западной в смысле специфической идеологии, культурных ценностей, но и передовой, модернизированной и в этом смысле прогрессивной. Другие же цивилизации не обязаны перенимать западные ценности, например, либеральную демократию, однако они имеют возможность, по мнению Хантингтона, модернизировать свою экономическую сферу в отношении технологий, и не в последнюю очередь в отношении военных технологий, для того чтобы иметь основанную на реальной силе возможность сохранить свою культурную идентичность. Иными словами, незападные цивилизации имеют возможность модернизироваться, но не вестернизироваться [9, с. 94–97, 112; 10, с. 44, 48].

Конечно, любые цивилизации, взятые сами по себе, не являются более или менее прогрессивными, поскольку в культурном плане они обладают определенным набором ценностей, которые несравнимы друг с другом, и поэтому о них нельзя сказать, что эти ценности лучше или хуже других. Однако, по идеям Хантингтона, велика вероятность того, что эти цивилизации могут вступить в глобальные конфликтные отношения, исход которых главным образом зависит от более прогрессивного военно-технического арсенала, а не от специфики религиозных убеждений. В этой связи можно напомнить слова министра обороны Индии: «Не связывайтесь с Соединенными Штатами, если у вас нет ядерного оружия» [10, с. 46]. Итак, любая цивилизация не сводима к другой в культурном отношении, однако без реализации военно-технического прогресса велика вероятность того, что любой уникальной, но технически не модернизированной цивилизации суждено сойти с геополитической карты мира еще задолго до того, как она исчезнет естественным путем.

В-третьих, особенность цивилизационной модели Хантингтона проявляется еще и в определенной доле западоцентризма (говорить о европоцентризме в нашем случае было бы уже неактуально). Цивилизации интересуют Хантингтона, естественно, не сами по себе, не ради

выяснения логики всего общемирового исторического процесса начиная со времен шумерской цивилизации. Его интерес диктуется выяснением ближайшего будущего общемировых политических отношений, прежде всего, его интересует форма конфликта будущего. А в этом случае надо считаться с тем, что на протяжении последних столетий западная цивилизация находилась у руля политических отношений и диктовала большинству других цивилизаций свою политическую волю, преодолевая эти цивилизации в военно-технической и экономической сферах [9, с. 115–117; 10, с. 42–43]. Именно поэтому можно сказать, что рассмотрение современных цивилизаций у Хантингтона проходит под углом зрения политического превосходства западной цивилизации как в отношении прошлых лет до распада СССР, так и в отношении современности.

Неслучайно Хантингтон говорит о том, что международные отношения между странами являлись до 1991 г. «игрой в рамках западной цивилизации» [10, с. 47], в связи с чем возникают предположения, что как будто бы до этого времени существование цивилизаций не представляло для всемирной истории важного значения. Американский теоретик также приводит классификацию конфликтных отношений, которые складывались между политическими субъектами в разные периоды времени. По его мнению, Вестфальский мир в 1648 г. оформил современную на тот момент международную систему отношений, в которой конфликты разворачивались между отдельными правителями. После Великой французской буржуазной революции 1789 г. конфликты происходили уже не между государями, а между нациями, которые продолжали вести активную колониальную политику. После Великого Октября 1917 г. мир был поделен по идеологическому признаку, причем эти идеологии были продуктом западной цивилизации: либерализм, коммунизм и национал-социализм, фашизм все были рождены мыслителями Западной Европы [10, с. 33–34]. Наконец, после падения «железного занавеса» западным цивилизациям еще предстоит побороться с экономической, политической и военной силой Запада, который не будет даром сдавать свои позиции, продолжая использовать международные организации ООН и МВФ для того, чтобы проталкивать свои интересы на мировой арене, выдавая их за интересы всего мира [10, с. 42–43]. Как видим, цивилизациям Хантингтона приходится считаться с тем, что они живут в далеко не западном мире.

В-четвертых, мы бы хотели заметить, что Хантингтон делает акцент в своих исследованиях на современных геополитических событиях, и поэтому его в меньшей степени интересует то, что происходило с цивилизациями, о которых мы знаем в настоящем вре-

мени лишь по историческим исследованиям. Конечно, Хантингтон признает, что в человеческой истории были и другие, уже не существующие цивилизации, однако его интересуют в первую очередь события современности, отчего он выделяет в своих исследованиях только те цивилизации, которые существуют в настоящее время: западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, православная, латиноамериканская и вероятностная африканская [10, с. 35]. В этом перечне нет ни одной уже отжившей цивилизации, тогда как если мы обратимся к другим цивилизационным моделям, то заметим, что во многих моделях отображены и такие исторические цивилизации, как египетская, ассиро-вавилонская, греко-римская и др.

Заметим также, что Хантингтон признает, что цивилизациям присуще циклическое развитие, последовательное прохождение через стадии рождения, зрелости и смерти [9, с. 530–532; 10, с. 34], однако эти стадии опять-таки интересуют его в незначительной степени, поскольку он делает акцент на временном промежутке, начинающемся с 1991 г. За этот незначительный исторический период ни одна цивилизация, естественно, не способна ни пройти весь цикл, ни зародиться, ни умереть. Возможно даже, что именно из-за акцентирования внимания на узком временном промежутке, а не на глобальной человеческой истории некоторые исследователи отмечают, что Хантингтону присущ низкий уровень анализа по сравнению с другими, более крупными представителями цивилизационного подхода [3, с. 59].

Итак, мы отметили четыре специфические черты, которые свойственны цивилизационной модели Хантингтона. Установлено, во-первых, что цивилизации, согласно данной модели, не всегда были главными историческими субъектами человеческой истории, поскольку Хантингтон считает, что, по крайней мере, период между двумя мировыми войнами и последующий за ним период холодной войны не являлись цивилизационными периодами, это было время общемировой идентификации по отношению к идеологии. Во-вторых, Хантингтон не отступает от идеи прогрессивного развития человеческих обществ, поскольку в его модели придается большое значение модернизации в экономическом и военно-техническом отношении. В-третьих, данной модели присущ и западоцентризм, выражающийся в том, что мировому сообществу нескольких цивилизаций приходится считаться с последствиями и проявлениями того, что мир долгое время являлся и продолжает в какой-то степени быть ареной господства западной цивилизации. Наконец, в-четвертых, обратим внимание на тот факт, что Хантингтон делает акцент на современных глобальных политических событиях, цивилизации прошлого его интересуют лишь в незначительной степени.

В заключение возникает закономерный вопрос: почему эта модель проявляет такую специфику? Скорее всего, ответ кроется в том, что Хантингтон в своих исследованиях делает немалый акцент на конфликтных отношениях между разными представителями человеческого общества, недаром же его теорию еще называют конфликтологической [7]. Кроме того, он интересуется в большей степени современными глобальными событиями, а не отдаленным прошлым человеческой истории. Именно конфликтологическая сторона отношений между цивилизациями заставляет принимать во внимание такие явления, как глобальная война идеологий XX в. и пронизывающая историю человечества гонка вооружений, основанная на прогрессивном экономико-техническом развитии. Имеет значение и весомое господство западной цивилизации в рамках всего мира как в относительно недавнем прошлом, так и в настоящем, которое не могло и не может не подкрепляться агрессивными военными действиями. Также заметим, что все отмеченные свойства модели Хантингтона отражают лишь современную действительность. Для описания и интерпретации давно ушедших цивилизаций они практически не имеют смысла.

Список литературы

1. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. В кн.: Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 345–415.
2. Кирсанов А. И. С. Хантингтон о «столкновении цивилизаций» в контексте глобальных трансформаций // Философия и общество. – 2008. – № 3. – С. 32–43.
3. Полетаева М. А. Глобализация как культурная проблема: анализ западного научного дискурса (И. Валлерстайн и С. Хантингтон) // Вестник МГЛУ. – 2012. – Вып. 11(644). – С. 56–71.
4. Попов Д. Г. Локальные цивилизации и цивилизационные противоречия: опыт постглобализации // Известия Российского гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. – 2009. – № 111. – С. 122–128.
5. Рыбина М. В. Цивилизационный подход: возможности и перспективы // Известия МГТУ «МАМИ». – 2013. – Т. 6. – № 1(15). – С. 70–77.
6. Семенов Ю. И. Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.
7. Федотова Н. Н. Конфликты, идентичность и диалог // Знание. Понимание. Умение. – 2011. – № 3. – С. 27–34.
8. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: АСТ, 2010. – 588 с.
9. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33–48.

ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

УДК 291.1 (091) (47) : 118

В. Ю. Даренский

Предпосылки и возникновение «дискурса энергии» в русской религиозной философии

В статье рассматривается феномен диалектики в православной мысли, а также «дискурс энергии» как важный источник интеллектуального и экзистенциального опыта для современного человека. Дан анализ концепции диалектики в трудах «раннего» А. Ф. Лосева. Особое внимание уделено «внутренним механизмам» диалектической саморефлексии «верующего разума» и его парадоксальному «апофатическому» проявлению.

The article is devoted to the phenomenon of Orthodox dialectics and a “discourse of energy” as an anthropological category analyzed as a source of intellectual and existential experience of contemporary man, the author analyzing ‘early’ A. Losev’s type of dialectical conception and paying special attention to “the inner mechanism” of dialectical reflection about “faith reason” and its paradoxical essence as an “apophatic” phenomenon.

Ключевые слова: «верующий разум», диалектика, «дискурс энергии», А. Ф. Лосев, религиозная философия.

Key words: dialectics, “discourse of energy”, “faith reason”, A. Losev, religious philosophy.

Направление русской религиозно-философской мысли, часто обозначаемое термином «православный энергетизм», развивается в основном в рамках антропологической проблематики. Но не менее важным является и его гносеологический аспект, касающийся осмысления сущности познавательных практик в контексте опыта православного богообщения, поскольку по отношению к этому опыту различные виды познания тварного мира и самопознания приобретают амбивалентную функцию символического приближения / экзистенциального удаления. В данной статье будет рассмотрена возможность целостной логической модели верующего разума, стя-

жающего благодать богообщения. Такая модель представлена, в частности, в работах А. Ф. Лосева 1920-х гг.

Говоря о «логической модели верующего разума», мы несколько не имеем в виду, что богообщение и воцерковление разума есть продукт его логических усилий и построений. Речь идет лишь о том, что без выработки некоторой логической структуры, которая не только не противоречила бы возможности православного духовного опыта, но и указывала на его необходимость с точки зрения законов развития мышления, этот опыт, даже и при наличии других предпосылок, оставался бы «заблокированным», нереализованным. Тем самым выработку логической модели верующего разума следует понимать именно как необходимую предпосылку такого настроения ума, которое не было бы лишь кантовским «отодвиганием разума, чтобы освободить место вере», но стало бы приятием веры в самом глубоком соответствии с законами развития самого разума, имея в виду, что такие законы еще должны быть выработаны свободным усилием логической рефлексии, но вовсе не даны нам изначально и просто так, в качестве чего-то «естественного».

Подступы к этому находим в традиции православной мысли. В частности, догматические определения свт. Григория Паламы были, помимо их главной, вероучительной сущности, также и *построением особой логической формы* мышления о Боге.

«Противники Паламы, – отмечает В. Н. Лосский, – утверждавшие совершенное тождество в Боге сущности и энергии, защищали философское понятие божественной простоты... В ответ на их критику свт. Григорий Палама поставил их перед следующей дилеммой: или они должны допустить различие между сущностью и ее действием, но тогда философское понятие божественной простоты принудит их отнести к тварному славу Божию, благодать, свет Преображения; или они должны категорически отрицать это различие, что заставит их отождествлять непостижимое с постижимым, несообщаемое с сообщаемым, сущность с благодатью. И в том и в другом случае обожение человека становится невозможным, как становится невозможным и реальное общение с Богом» [6, с. 260–261].

Построение аргументации свт. Григорием Паламой в первую очередь является внешним выражением особого молитвенно-аскетического опыта богообщения. Но свою убедительную силу этот опыт в данном случае приобретает именно в форме особой логической конструкции, которая становится своего рода катализатором и посредником обнаружения самой возможности такого опыта теми, кто его либо не имеет, либо имеет, но отрефлектировал в адекватной догматической форме. Разум участвует в богообщении не только как «посредник», но и как активная «сущностная сила» человека, стяжающая особую благодать внутреннего преображения. Сама же эта ак-

тивность состоит в экзистенциальном вопрошании о предельном смысле человеческого и мирового бытия, а затем уже в выработке в себе таких логических навыков мысли, которые бы постоянно освобождали ее от иллюзий смертного мира и устремляли к Непостижимому. В таком взыскании разум является вместе с сердцем, как органом духовного познания, активнейшей движущей силой.

Активность разума, взыскующего Бога и на этом пути преодолевающего огромное множество своих субъективных слабостей и иллюзий, является важнейшей предпосылкой его открытости Слову Божию и богообщению – той внутренней «исихии», которая хотя бы в самой минимальной степени должна быть и помниться в опыте верующего, иначе сама вера никогда у него бы не возникла.

На наш взгляд, более широкое по сравнению с его основным, собственно аскетическим смыслом понимание «исихии», как необходимой экзистенциальной предпосылки самой веры, не только возможно, но и необходимо для исследования ранних стадий опыта веры, которые, словно в «зерне», несут в себе возможность ее высших состояний. В частности, принцип «низведения ума в сердце», достигая своей полноты на высших ступенях монашеского молитвенного опыта, в своей «зачаточной» форме действует и на ранних стадиях становления воцерковленного разума, определяя саму суть его устремлений, принципиально отличающуюся от устремлений разума секулярного, отпускающего сердце под власть страстных стихий или же жестко подчиняющего его своей воле. На этих стадиях пока что есть только *процесс* устремленности к «исихии» как внутреннему молчанию разума и сердца, в котором открывается чистый опыт богообщения, но не какое-то устойчиво достигнутое состояние (ощущение достигнутого состояния на этом этапе может быть только соблазном). Но уже сама эта устремленность по действию благодати может становиться устойчивой, преображая разум в его содержательности, формах мысли и самой силе постижения. Эту главную устремленность воцерковляющегося разума преп. Симеон Новый Богослов описывает так:

«Затвори дверь ума и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временно-го... дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу, но, постоянно подвизаясь в деле сем денно и нощно, ты обретешь – о чудо! – непрестанную радость. Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения. Отныне призыванием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет помысел при его появлении, прежде чем тот завершится или сформируется... [Так] ты научишься, с помощью Божией, в хранении ума, держа Иисуса в сердце» [6, с. 23–24].

Описанный образ действия разума и есть то универсальное устремление, которое едино на всех стадиях духовного возрастания, начиная с самых начальных, с той лишь особенностью, что на высших стадиях наступает достижение «исихии» как устойчивого состояния и возникает особый опыт боговидения и богообщения. «Воздух» (с ударением на последнем слоге), т. е. «наше внутреннее небо» (Н. Бердяев), которое «посреди сердца», есть опытно открываемое пространство действия Благодати через сердце на ипостасное начало в человеке, хранящее образ Божий. В этом пространстве «внутреннего неба» разум видит себя уже в преображенном, свободном от порабощения греху состоянии, благодаря которому получает способность побеждать греховные помыслы призыванием имени Иисуса Христа.

С особой точностью роль и функцию разума в устремленности к «исихии» определяет св. Каллист Ангеликуд (Катафигиот) в трактате «Главы обдуманые и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни». Здесь он, в частности, пишет:

«Тремя способами восходит ум к созерцанию Бога: самодвижно, инодвижно и средним между этими способами. Самодвижный способ совершается только природою ума по собственному желанию... пределом его бывает созерцание вещей божественных. Об этом некоторым образом мечтали и сыны эллинов. Второй способ – сверхъестественный, происходящий от хотения и просвещения только одного Бога; поэтому ум в таком случае находится всецело под божественным влиянием, и восхищается до божественных откровений, и вкушает неизреченные тайны Божии, и видит исходы будущего. Средний же – между этими – способ отчасти соприкасается с обоими» [6, с. 31].

Можно сказать, что первый способ есть «взыскание Бога всем существом своим», второй способ соответствует достигнутой «исихии», а «средний» способ – их синергия по Благодати. Св. Каллист также соотносит стадии духовно возрастающего ума с тремя дарами Св. Духа:

«Ум, пользуясь собственным воображением для созерцания невидимого, руководится верою; осияваемый же благодатию, он утверждается надеждою; восхищаемый же божественным светом, он становится сокровищницею любви человеческой, а гораздо более – Божией. Таким образом тройной строй ума и движение в вере, надежде и любви становится совершенным и боготворным, твердым и непреклонным... вследствие пламенного единения и неизреченного соприкосновения ее с Богом» [6, с. 32].

Таким образом, разум здесь понимается как особая ипостасная энергия человеческого существа, в синергии с благодатью Света Христа претворяющаяся в любовь. Таково высшее и предельное назначение человеческого разума, все остальные его функции и способности – ситуативны, производны и преходящи.

Энергийное понимание разума, кратко очерченное выше, требует развертывания своего специфического категориального аппарата в рамках целостного «дискурса энергии». При реконструкции такого дискурса до настоящего времени доминирует проблематика богопознания, рассматриваемая в связи с антиномией, сформулированной свт. Григорием Паламой: «Сущность Божия несообщима и некоторым образом сообщима» [5, с. 258]. Поэтому, как пишет С. С. Хоружий:

«в согласии с паламитским догматом, соединение с Богом может быть только энергийным, т. е. соединением энергий твари с Божественной энергией, благодатью Святого Духа. Так тема Начала, тема творения и тварности органически включается в энергийную онтологию и в ней находит свое неклассическое решение» [10, с. 86].

Нетрудно заметить, что в последнем тезисе прослеживается четкая связь между исходной богословской проблематикой исихазма и проблематикой познания тварного мира. В частности, формулируется совершенно особый принцип, неизвестный европейской гносеологии, мыслящей тварное в модусе простой данности и самодостаточности (например, как «присутствие присутствующего», по М. Хайдеггеру), а не в модусе явленности из Небытия и устремленности к Концу, как того требует библейское мышление.

С. С. Хоружий указывает на особый способ построения «дискурса энергии», в корне отличный от антично-языческого «мышления сущностями», унаследованного европейской метафизикой. В частности, он отмечает:

«в дискурсе энергии реальность утрачивает тотальную эссенциалистскую детерминированность, и ведущую роль приобретают свойства открытости и свободы... Поэтому дискурс энергии есть специфический... “операционный” дискурс, построение которого требует смены установок, от субстанциальности к операциональности» [9, с. 89–90].

Эта «операциональность» мышления о тварном существе (в том числе и о человеческом бытии и сознании в модусе их смертности и конечности) состоит в концептуализации его «безосновности» в абсолютном Начале творения и устремленности к Спасению. В этом модусе всякое тварное существо мыслится предельно динамично – с одной стороны, в своей предельной онтологии *ex nihilo*, с другой стороны, – в своей эсхатологичности, устремленности в Вечность (вечность спасения или гибели).

Таким образом, энергийное понимание разума в ничуть не меньшей степени требует своей разработки и в отношении специфики познания тварного мира. Поэтому стоит вспомнить, что русская философия давно показала *религиозный* характер европейского рационализма и его, как можно выразиться в контексте нашей темы, «варлаамитские» истоки и сущность.

Критика рационализма развита у большинства крупнейших русских философов, но для наиболее концентрированного освещения этой проблематики можно обратиться к статьям Г. В. Флоровского «Хитрость разума» (1921) и «К метафизике суждения» (1925). В первой из них анализируются культурно-религиозные истоки рационализма; во второй – специфическая структура рационалистического способа мышления. Критика рационализма может быть конструктивной только в том случае, если она происходит в «позитивной вненаходимости» (М. М. Бахтин) – т. е. в том случае, если признается адекватность рационализма своей специфической предметности познания, но вместе с тем обосновывается и его принципиальная ограниченность иной предметностью, требующей сверхрациональных путей и способов постижения.

В первой из названных статей рационализм помыслен как «первородный грех Европы», а рационалистическая модель «разума» понята именно как некая экзистенциальная «хитрость», в конце концов обернувшаяся самообманом. По мысли Г. В. Флоровского в основе рационализма лежит своя *скрытая мистика*, особый экзистенциальный выбор и энтузиазм, обычно не осознаваемые самим рационалистическим «разумом».

«Стержень этого рационалистического энтузиазма, – отмечает автор, – образует идея общедоступности познания, своеобразный гносеологический “демократизм”... Истина должна быть именно системой разума, а не открытием... ибо, только стоя превыше всех лиц, не будучи органически сращена с личной жизнью, может она быть доступной каждому и не зависеть от духовного помазания индивида... Из подвига духовного рождения познание превращается то в психофизиологический рефлекс, то в зеркальное отражение “вещей в себе”... Мистика рационализма неизбежно вырождается в натуралистический магизм, человек... становится игрушкой стихийно-причинного предопределения, звеном во всеобъемлющей системе природы» [8, с. 61–62].

Отсюда такие последствия рационализма, как во-первых, агрессия по отношению к «системе природы», что порождает феномен современной техники и техногенной цивилизации (их экзистенциальной предпосылкой является тот же «натуралистический магизм»). Во-вторых, отказ от онтологической свободы познания как «подвига духовного рождения», который компенсируется всяческим расширением эфемерно-натуралистической «свободы» в смысле возможности «делать все, что захочется». Оба названные момента – сущностные основы западной цивилизации. Вскрытие столь глубокой основы рационализма позволило Флоровскому рассматривать и так называемые

«иррационалистические» течения и тенденции в западной мысли как естественные порождения самого рационализма, несколько не преодолевающие его сущностных предпосылок, но лишь выполняющие по отношению к нему своего рода «компенсаторную» функцию.

Вторая статья представляет собой «деконструкцию» кантовского разделения суждений на аналитические и синтетические. «Различие типов суждения “по содержанию” определяется тем, что в качестве подлежащего в одних случаях выступает адекватное понятие, вполне выражающее и *замещающее* предмет, в других – понятие еще находится *in statu nascendi*» [7, с. 237], – отмечает Г. В. Флоровский. Соответственно, названные типы суждений оказываются антиномически соотнесенными *пределами* мышления о предмете; и в любом *реальном* суждении в действительности имеют место *оба* типа, различаемые лишь в абстракции и на уровне формально-логической структуры суждения. Поэтому «всякое суждение – синтетично, требует конструктивного выхода за пределы уединенно взятого подлежащего. Эта синтетическая сторона, однако характеризует суждение как элемент *познания*. Как элемент *знания*, суждение есть *система аналитическая*, лишь “изъясняет” сразу данные на предмете атрибуты» [7, с. 239–240]. Если гипотетически предположить возможность *полноты знания о предмете* (в том числе и о таком «предмете», как сущее в целом) – то «всякое суждение в пределе, в итоге своего развития должно стать аналитическим» [7, с. 237]. Именно эта презумпция и является базовой *логической* предпосылкой рационализма как типа мышления. Если же, наоборот, ввести в мышление презумпцию невозможности полноты знания о каком бы то ни было предмете, неискоренимой «апофатичности» любого познания – то это будет «возможно лишь при условии *ограниченности* “мира” – ограниченности другим для него, лишаящим его имманентного, замкнутого самоопределения... Надо допустить *вне мира* свободную волю» [7, с. 244–245]. Таким образом и здесь, по Флоровскому, рационализм оказывается результатом первичного, уже рационально несколько не мотивированного и не обосновываемого экзистенциального выбора исходной презумпции.

Проведенный Г. В. Флоровским анализ пределов и предпосылок рационалистического мышления как на уровне его культурно-экзистенциального смысла, так и на уровне внутренней логической структуры, очерчивает возможности и предпосылки перехода к сверхрациональному мышлению. В первую очередь, очевидно, что в основе сверхрационального мышления лежат две основные презумпции: 1) о неискоренимой «апофатичности» любого познания; 2) о бы-

тийной причастности познающего познаваемому как основе подлинного познания. Высшим проявлением этого типа мышления и соответствующей ему познавательной деятельности является боговидение.

Боговидение, как сердцевина познания, радикальным образом меняет сущностный характер самопознания и познания тварного мира. Здесь логические формы сверхрационального мышления будут принципиально иными, чем те, которые выработаны рационализмом. Для пояснения далее кратко рассмотрим разработанную А. Ф. Лосевым модель философствования, которая стремится в максимальной степени зафиксировать логику православного понимания познавательной деятельности разума и является одной из наиболее интересных версий «дискурса энергии».

Познание, по А. Ф. Лосеву, изначально в своей основе несет сверхрациональный элемент, – поэтому и принцип тождества бытия и мышления является, как часто думают, не произвольной гегелевской выдумкой, но просто эмпирическим фактом, обеспечивающим саму возможность диалектического мышления. Сам А. Ф. Лосев пишет об этом так:

«В основе всякого познания (а следовательно, и всякой структуры сознания), как бы сложна она ни была... должно лежать то “отношение познаваемого и познающего”, когда то и другое слито в одно онтологическое целое, ибо всякое познание есть проявление известного бытия, а всякое проявление есть воздействие на окружающее, т. е. вступление с ним в новую онтологическую связь. *Уже тот простой факт, что мы познаем вещи... свидетельствует о существовании онтологической связи между сознанием и предметом...* Следовательно, в основе всякого представления и понятия лежит точка абсолютного, онтологического соприкосновения «бытия» и «сознания». Эта точка, с одной стороны, развивается в то, что потом носит название индивидуального сознания, а с другой стороны, – в то, что потом носит название «предмета», в частности внешнего мира... то и другое, имея свои особые центры и развиваясь каждое в своем направлении, фактически не совпадает между собой и онтологически не всегда даже мыслится соизмеримым. Однако где-то в глубине должна крыться точка интимного соприкосновения, и вот эти-то точки, в их взаимном проникновении и отношении мы и называем с точки зрения познания чистым опытом. Всякая же структура сознания есть это ядро непосредственного касания предмету плюс его модификация и – квалификация с той или иной точки зрения» [1, с. 299–300].

По поводу сформулированного принципа возникают два вопроса: 1) как возможно «интимное соприкосновение» онтологически несоизмеримых сущностей, необходимо лежащее в основе всякого опыта?; 2) возможно ли исчерпание «предмета» познания какими-либо познавательными средствами и формами деятельности разума? Концепция

А. Ф. Лосева является развернутым ответом на эти вопросы и утверждает следующее: 1) это возможно благодаря энергичной сопричастности разных сущностей, «встрече энергем» разных сущностей; 2) исчерпание «предмета» познания какими-либо познавательными средствами и формами деятельности разума принципиально невозможно – любое познание апофатично, никогда не исчерпывая «самое само» познаваемой предметности. Оба тезиса являются ничем иным, как последовательной разработкой исихастского учения о познании применительно к познанию тварного мира.

В работах А. Ф. Лосева 1920-х гг. скрывается становление нового типа диалектики, основанной на библейской онтологии. В чисто логическом отношении принципиальный шаг Лосева состоял в раскрытии апофатической глубины диалектического способа мышления. Сущностным истоком самой возможности диалектического познания является, по А. Ф. Лосеву, содержательная неисчерпаемость его предмета: «начало диалектики – *немыслимость*, вышемыслимость, абсолютная единичность, которая не есть ни то, ни то и ни это, вообще никакая отдельная вещь, но – потенция всех вещей и категорий» [1, с. 11]. Поэтому движение диалектического познания приводит не к полному освоению «абсолютной идеи» тотальной действительности и тем самым к мнимому «уравниванию» человеческого разума с Разумом божественным («абсолютным духом») – таков конечный смысл диалектики Гегеля, но, наоборот, к исчерпанию познающим разумом предельных возможностей любых понятийных конструкций для свободного предстояния Открытости и к Откровению изначально-немыслимого Первосущего. Лосев фактически концептуализирует модель познания Псевдо-Дионисия Ареопагита, отчасти на основе использования концептуально-теоретического аппарата, наработанного западноевропейской философией Нового времени, но в первую очередь – на основе платонического символизма в его «византийской», т. е. по сути исихастской интерпретации. Такой «платонизм», представляющий собой естественную предпосылку воцерковления философского разума, как пишет сам Лосев, «резко противоречит всем протестантски-возрожденческим типам “философии понятия”, отличаясь от кантианства – объективизмом, от картезианства – интуитивизмом, от гегельянства – апофатикой и мифологизмом, от неокантианства – фигурным морфологизмом» [2, с. 902].

Соотнесённость с «немыслимой» апофатической «единичностью», несущей в себе потенции всего мыслимого, но не являющейся ими, составляет смысловой «нерв» лосевской диалектики. Эта соотнесённость получает у А. Ф. Лосева конкретную логическую форму в диалектической «тетрактиде», где гегелевские «тезис», «антитезис» и

«синтез» являются производными от главного, четвертого, не сводимого к ним элемента – «факта». Сколько бы «тезисов», «антитезисов» и «синтезов» ни произошло при развёртывании факта – он остается неисчерпаемым, не сводимым к ним, сохраняя в себе своё «самое само» – изначально немислимый и неисчерпаемый источник своего бытия [3].

Введенный А. Ф. Лосевым термин «самое само», подобно хайдеггеровской «непотаенности»-алетейе, не является понятием: его следует отнести к особому классу философских терминов-*энигматизмов*, используемых для условного обозначения предельной смысловой вакансии, центрирующей определенный способ описания мира. «Самое само», осуществляясь в предметном бытии, непосредственно раскрывается как «подвижной покой самотождественного различия», который, в свою очередь, уже может быть до бесконечности расчленяем на любые «тезисы», «антитезисы» и «синтезы», но последние никогда не смогут исчерпать его содержания и ничего не говорят о самом первоисточке всего существующего. Такова, по А. Ф. Лосеву, инвариантная диалектическая структура тварного бытия, полностью раскрывающаяся в каждой его сколь угодно ничтожной элементарной «клеточке». Апофатизм лосевской диалектики имеет самый радикальный и всепроникающий характер: он в равной степени действует как по отношению нетварному Первосущему, так и по отношению к тем предельным основаниям тварного бытия, где происходит принципиально немислимый «переход» нетварных энергий в тварные – немислимо для нас воспроизводится тварное бытие.

Созданный А. Ф. Лосевым тип диалектики является результатом большой последовательности верующего ума, строго избегающего любых небиблейских стереотипов мышления, чего нельзя сказать ни о ком из других философов из предшествовавшей диалектической традиции. Если проблемное «ядро» платоновского типа диалектики состояло в отношениях «Единое – многое», а гегелевской диалектики – в отношениях субъектности и объектности, то лосевский тип концептуализирует отношения мыслимого и Сверхмыслимого, сущего и Сверхсущего, делая своим специфическим предметом уже саму их границу и синергию, являющую чудо и тайну бытия тварного мира.

Список литературы

1. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – С. 6–182.
2. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.

3. Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 299–526.
4. Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие – Имя – Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 613–801.
5. Лосский В. Н. Боговидение // Лосский В. Н. Богословие и боговидение. – М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. – С. 112–272.
6. Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых Отцов-исихастов / общ. ред. А. Г. Дунаева. – М.: Изд. Православного Братства Свт. Филарета Митрополита Московского, 1999. – С. 15–27.
7. Флоровский Г. К метафизике суждения // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – С. 236–245.
8. Флоровский Г. Хитрость разума // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – С. 57–67.
9. Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С. 80–94.
10. Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. – 1994. – № 5. – С. 75–88.

УДК 291.1 (091) (47 + 430) "19"

М. А. Арефьев, А. Г. Давыденкова

**Типология религиозной ментальности
глазами отечественных неокантианцев**

В статье рассмотрены взгляды главы петербургской школы неокантианства Александра Введенского на проблему взаимоотношения религиозных представлений с этической сферой жизнедеятельности людей. Особое внимание уделено философско-этическому обоснованию психологии религии. Психология религии представлена как междисциплинарная наука, базирующаяся на изысканиях в области философии, психологии, этики, социологии и религиоведения.

The article considers the views of the head of St. Petersburg school of neo-Kantianism Alexander Vvedensky on the issue of the relationship of religious beliefs with the ethical sphere of human activity. Special attention is paid to philosophical and ethical study of psychology of religion. Psychology of religion is presented as an interdisciplinary science, based on research in the field of philosophy, psychology, ethics, sociology and religious studies.

Ключевые слова: типология религиозной ментальности, неокантианство, психология и философия религии.

Key words: typology of religious mentality, neo-Kantianism, psychology and philosophy of religion.

В 2016 г. практически незамеченным философской общественностью прошел 160-летний юбилей со дня рождения выдающегося петербургского философа-неокантианца Александра Ивановича Введенского (1856–1925). Александр Иванович – профессор Императорского Санкт-Петербургского университета с 1890 г. по 1925 г. (профессор Петроградского университета). В отечественной философии неокантианская традиция была представлена также именами таких исследователей как Иван Иванович Лапшин (докторскую диссертацию на тему «Законы мышления и формы познания» защитил в 1906 году), Сергей Иосифович Гессен (докторская диссертация «Об индивидуальной причинности» защищена в 1909 г.), Павел Иванович Новгородцев (докторская диссертация «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» защищена в 1903 г.). Введенским в русле неокантианства была выполнена диссертация на степень магистра философии по теме «Опыт построения теории материи на принципах критической философии», которую он защитил в 1888 г. Будучи про-

фессором университета с 1890 г., он не имел докторской степени, но с лихвой восполнил этот пробел многочисленными работами в области логики, физики, социальной психологии и смежных с ними дисциплин. Введенский категорически отрицал общенаучный статус метафизики, понимая под философией логику и гносеологию, однако в то же время видел в метафизике естественный элемент мировоззрения. Саму метафизику он трактовал как «морально обоснованную веру», соединяя в ней ценности духовно-нравственные и религиозные.

В области этики Введенский был последователем Канта, но не в смысле критического неокантианства, а как популяризатор кантовской философии в образовательной и научной среде России. Введенский полагал, что человек, признающий приоритет нравственного закона (в кантовском понятии «категорического императива»), согласно практическому разуму, проникается верой в существование Абсолюта, Бога, бессмертность души и свободной воли [5]. Для понимания соответствия поведения нравственному долгу, по Введенскому, недостаточно тех постулатов практического разума, которые установил Кант. В своем трактате «О пределах и признаках одушевления» Введенский доказывает, что наблюдение телесных процессов не может удостоверить факт чужого одушевления. Поэтому он считает, что нет особого мистического чувства или интуиции.

Обдумывая сегодня кантовский категорический императив, невольно поражаешься, сколь актуален он. Несколько десятилетий тому назад в рассуждениях о призыве «назад к Канту» мы однозначно рассматривали его как один из символов ретроградства, как попытку вернуть прошлое. А вот ныне, как нам кажется, многие подписались бы под лозунгом «назад к Канту» – столь бесчеловечна сегодняшняя политика, особенно политиканство в делах международных. Столь же антигуманна и безнравственна современная экономика, оставляющая многих без средств существования ради экономической выгоды [9]. Нравственное, по Канту, т. е. глубоко человеческое, гуманистичное, отошло далеко назад в реалиях наступившего XXI в.

В своих рассуждениях А. И. Введенский приходит к выводу, что три кантовских постулата практического разума следует дополнить четвертым – убеждением в существовании других «Я». С моральной точки зрения это обосновано верой. Он пишет, что за последние десятилетия «возникало немало попыток и методов для решения метафизических вопросов... Кантовский критицизм выяснил, что они и не могут дать ничего прочного неоспоримого... Ясно поэтому, что в метафизике надо держаться Кантовского метода... изучения явлений нравственной жизни» [2, с. 119].

Введенский стремился избавить точные науки от метафизических построений. Под точными науками он понимал философию как гносеологию и онтологию в своём единстве, психологию как науку по преимуществу экспериментальную, логику как науку о законах непротиворечивого мышления. В работах 90-х гг. позапрошлого столетия, включая сюда и магистерскую диссертацию, мы находим его негативную оценку научной метафизики. В статьях «О Канте действительном и воображаемом» и «Учение Канта о смене душевных явлений» это распространялось им и на краеугольный камень философских построений – гносеологию. Такая позиция была сфокусирована им в следующих выводах:

- в современной науке налицо полный разрыв между знанием и верой, наукой и религией;

- для техницизма характерна аксиома о том, что вера не только не может обладать научной истинностью, но не может даже иметь большую или меньшую степень вероятности;

- наука может быть лишь в виде опытных знаний с дополнением логикой и математикой;

- необходимо расширение области веры за счёт нравственно-этических норм и притяжения «чужого одушевления».

Введенский решительно выступает против современной ему склонности философов в области научного знания противопоставлять знание научное и ненаучное. Он называет это научной метафизикой. Мы бы это определили как технократизм в теории познания. Выводы Введенского основаны на допущении, что практическое сознание не является условием возможности сознания теоретического. Иначе условия, делающие возможным сознание практическое, стали бы обязательными и для сознания теоретического. Исследование этих условий потребовало бы определения характера научности не меньшее, чем исследование условий возможного опыта.

Из кантовского категорического императива Введенский выводит в качестве главного – требование свободы воли. По его мнению, свобода воли обуславливает возможность нравственного долга. Это также даёт возможность поверить в бессмертие души, чужое одушевление и существование Бога. Поэтому, следуя Канту, Введенский предлагает строить метафизику на признании обязательности нравственного долга.

Идеи, намеченные им в трактате «О пределах и признаках одушевления», развиваются затем в работах «О видах веры в ее отношениях к знанию», «Условия допустимости веры в смысле жизни», «Спор о свободе воли перед судом критической философии». Эта

сторона философии Введенского стала наиболее дискуссионной, поскольку затрагивала существенную проблему – роль и место религии в культуре, взаимоотношения науки и религии, веры и знания.

Религиозные вопросы рассматривались Введенским по преимуществу в рамках психологии религии – научной дисциплины, которая складывалась в конце XIX – начале XX в. Следует отметить, что интерес к религии с точки зрения философа и психолога Введенский впервые проявил в 1892 г., когда им была опубликована работа «О пределах и признаках одушевления. Новый психо-физиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики». В этой работе Введенский, анализируя исторические формы философии, особо подчеркивал значение учения И. Канта о нравственном законе и общественной значимости культурной роли религиозной морали. Опираясь на кантовскую «Критику чистого разума», Введенский разработал специфическую форму неокантианства, которую назвал логизмом. В своих философских сочинениях, соединяющих логику и психологию, он развивал идеи, которые потом стали разделяться в психологии религии.

Психология религии реализует в себе как общепсихологический, так и социально-психологический и культурологический подходы к изучению религии. Особое место занимает изучение культурных оснований веры индивида и социальной группы. Психологию религии можно определить как науку, исследующую психологические закономерности возникновения, развития и функционирования религиозных явлений индивидуальной, групповой и общественной психологии (потребностей, чувств, настроений, традиций и т. д.). Современное энциклопедическое издание [8] определяет психологию религии как отрасль психологии, исследующую духовные предпосылки и процессы, связанные с переживаниями при обращении в другую веру, раскаянии, грехе, заповедях и т. п. Содержанием психологии религии является изучение структуры и направленности потребностного ряда, чувств и настроений, определение их места и роли в религиозно-культурном комплексе и влияния на внерелигиозные сферы жизнедеятельности индивида, групп и общества в целом [7]. Психологические процессы, состояния, личностные свойства анализируются в связи с принадлежностью индивидов к определенным общественным системам и культурам: классам и слоям, этносам, демографическим и профессиональным группам, религиозным общностям и общинам.

У истоков научной аналитики психологических оснований религии и выявления типов религиозной ментальности были труды американского психолога и философа У. Джеймса и американского

психолога Э. Старбека. Об этом писал А. И. Введенский в статье «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом», которая была опубликована им в Петрограде в 1922 г. в журнале Петроградского философского общества «Мысль».

С точки зрения Введенского, наиболее привлекательной является методология гештальтпсихологии, утверждавшей, что целое не складывается из суммы «элементов», которые могут быть из него получены изоляцией. Следовательно, те «первозлементы», к которым сводилось в «аналитической интроспекции» наблюдаемое переживание, вообще не есть его реальные «части» как целого. Поэтому возникла необходимость заменить расчленяющую «аналитическую» установку наблюдателя на естественную, «феноменологическую», по мнению Введенского, предполагающую свободное и непредвзятое описание характера переживаемого во всей полноте и конкретности способов, которыми оно обнаруживает себя наблюдателю.

Рассматривая проблемы взаимоотношения науки и религии, Введенский указывает, что при решении этого вопроса особое значение имеет психологический фактор. Религиозная жизнь, по его мнению, как любое духовное явление не подлежит редукции, т. е. сведению к простейшим элементарным формам. Контакт человека с потусторонним миром, как считал Введенский, радикально обогащает человеческий опыт. Религиозная деятельность в целом расширяет сферу понимаемого и воспринимаемого человеком. Религия, таким образом, провозглашается русским философом-неоконтианцем как постулат практического действия, результат свободного выбора, опора человека в борьбе против засилия техницизма и бездуховности.

В своем докладе на заседании Петроградского философского общества «Судьба веры в Бога», и затем в публикации этого доклада под названием «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом» он пишет:

«Научность мирозерцания, во имя которой стараются навязать нам атеизм, еще не требует отречения от веры в Бога. Напротив, нам здесь предоставлена полная свобода, и наше мирозерцание может при надлежащей осторожности оказаться одинаково научным, веруем ли мы в атеизм или в существование Бога. Именно: надо твердо помнить, что и в том, и в другом случаях мы имеем дело не со знанием, а с такой верой, которую нельзя превратить в знание, и что поэтому ни в том, ни в другом случае мы не имеем права навязывать свои взгляды от имени науки. А наряду со всем этим есть такие неискоренимые, правда, ненаучные, а чисто психологические (выделено нами – авт.) причины, которые всегда поддерживают веру в Бога. Надеяться на ее прекращение, это значит пренебрегать всей современной психологией» [3, с. 4].

По Введенскому, с точки зрения психологических особенностей человека, значимую роль в сохранении религии и поддержании религиозной веры играет религиозная ментальность. Как известно, ментальность в современном понимании – это относительно целостная совокупность мыслей, верований и навыков духа, закладывающая единство культурной традиции. Ментальность отражает специфику различных типов культур в их объяснении картины мира, в понимании целей общественного и индивидуального развития. Ментальность находит свое воплощение в основных ценностных ориентациях личности. Как пишет современный культуролог, ментальность выражается не только в особенностях образа мыслей, но и в эмоционально-психической оценке тех или иных событий [1, с. 125].

Современный социальный психолог А. В. Петровский подчеркивает, что ментальность отражает специфические особенности определенного типа культуры, особый образ мыслей, который складывается у тех, кто к данной культуре принадлежит. По его мнению, если вычесть из общественного сознания то, что составляет общечеловеческое начало, то в остатке мы найдем ментальность того или иного общества [6, с. 380]. Ментальность народа или менталитет конкретного индивида в значительной мере зависит также от этнической принадлежности, от особенностей этнокультурного характера [4].

Введенский вводит в научный оборот понятие психологических типов религиозной веры или в современных терминах – что одно и то же – типов религиозной ментальности. По его мнению, каждый из этих типов поддерживается своеобразными и социально детерминированными причинами. Среди всех этих причин на первое место он ставит «психологию веры в Бога». Введенский пишет:

«Причины, поддерживающие эту веру, конечно, довольно разнообразны, но не все они важны для нас. Так многие верят в Бога в силу подражания другим, из-за того, что верующие оказываются в большинстве; другие же из-за любви и уважения к своим верующим родителям; третьи, из-за национального чувства, из-за желания сохранить духовную связь со своей национальностью и т. д. ... Но есть и другие, более прочные причины. Одна из них состоит в том, что немало людей чувствуют или ощущают Бога прямо, непосредственно, т. е. без всяких доводов и рассуждений» [3, с. 10].

Отталкиваясь от приведенного выше суждения, Введенский выделяет *первый религиозно-психологический тип* верующих и определяет таких людей «интуитивно-верующими, потому что их вера основана на интуиции, т. е. на прямом созерцании того, во что они веруют» [3, с. 14]. *Второй тип религиозной ментальности*, по Вве-

денскому, это «морально-верующий». Неокантианская философская традиция, конечно же, дала себя знать при этом анализе типов религиозной ментальности. Для Введенского основным критерием отношения ко второму типу верующих является чутко реагирующая совесть, приверженность к моральным ценностям, практическая философия в целом. Он пишет, что второй тип религиозности характерен для тех, «кто верит в Бога под влиянием одной только чуткой совести» [3, с. 15]. *Третий психологический тип религиозной веры*, по Введенскому, это «эстетически верующий». По его мнению, большое значение имеет «то миросозерцание, или та картина Вселенной, которая рисуется верующими в Бога, гораздо привлекательнее с эстетической точки зрения, гораздо красивее и в то же время отличается большей ценностью и закругленностью» [3, с. 16].

В заключение отметим, что психология религии, – а одной из ее проблем является выявление особенностей ментальности верующего человека, – получила философское обоснование в трудах А. И. Введенского, среди которых особое место занимали работы «Психология без всякой метафизики» (1917) и «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом» (1922).

Список литературы

1. Белик А. А. Культурология. Антропологические теории культур. – М.: Изд-во РГГУ, 1999.
2. Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. – СПб., 1892.
3. Введенский А. И. Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом // Мысль: журнал Петроградского философского общества под редакцией Э. Л. Радлова и Н. О. Лосского. – Пг., 1922. № 2.
4. Еромасова А. А. Русский менталитет: антропо-культурное своеобразие (на материалах Дальнего Востока): дис. ... д-ра философских наук: 09.00.13 – СПб., 2011.
5. Лосский Н. О. История русской философии. – М.: Высшая школа, 1991.
6. Петровский А. В. Введение в психологию. – М.: Академия, 1996.
7. Психология религии: между теорией и эмпирикой / ред.-сост. К. М. Антонов и др. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.
8. Философия. Энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004.
9. Харитоновна М. Е. Связь смысла человеческого существования со смыслом истории: дис. ... канд. философских наук : 09.00.13. – СПб., 2003.

Н. Г. Митина

Культурный проект Н. А. Бердяева

В проекте Н. А. Бердяева проблема пола приобретает крайне мистифицированный и даже трансцендентальный характер. Смысловым ядром утопии является тематизация «жизненного мира» через телесность – андрогинный Эрос. Концепция Бердяева направлена на достижение полагаемого воображением образа совершенства и является культурным проектом с включенными в него социальными чертами.

In this project by N. A. Berdyaev's the problem of sex gets extremely mystified and even transcendental in nature. The semantic kernel of the utopia is the tematization of "the vital world" through corporality – an androgenic Eros. Berdyaev's concept aims at achieving a perfect image created by the imagination and is a cultural project with social traits.

Ключевые слова: утопия, андрогин, Божественный Эрос, маскулинное, феминное, «жизненный мир», социокультурный проект.

Key words: utopia, androgyne, Divine Eros, masculine, feminine, "life-world", a sociocultural project.

Утопия занимает важное место в русской философии как один из способов тематизации «жизненного мира», образный путь его означивания. Являясь продуктом повседневности, утопия объединяет в себе специфику культурных и социальных отношений русской цивилизации. Социально-пространственные отношения в утопических проектах выступают как формы воплощения человеком заложенных в «жизненном мире» возможностей.

Многие философы пытались создать проект нового совершенного общества. «Жизненный мир», как условие бытия субъективности, выступает в модусе целей, потребностей, интересов. Первостепенное для человека значение имеет «модус опыта бытия телом, из которого получает жизнь субъективность человеческой личности», подчеркивает Ю. Хабермас [15, с. 63]. Более того, по мнению В. Подороги, человеческое тело, *«вырванное из своих дополнительных символических измерений и качеств, есть тело, которое не существует и не может существовать»* [11, с. 106–107]. Философ отмечает, что бытие всегда метафорически интерпретировано, а метафора, в свою очередь, явля-

ется базисным элементом языка тела [11, с. 209]. Следовательно, телесность, как природное начало человека, является основанием для социокультурного конструирования.

Среди российских социальных утопий проект Бердяева выделяется особым вниманием к проблеме пола и телесности, что послужило причиной его определения как философия пола и любви. Философ подчеркивает необходимость разрушить молчание вокруг полового вопроса, так как разрешение его связано с самой важной для любого человека ценностью – его жизнью: «Человечество должно наконец сознательно и серьезно отнестись к своему полу, к источнику своей жизни...» [1, с. 216].

Приступая к созданию собственной концепции, Бердяев выстраивает ее в пределах религиозного осмысления вопросов пола и особую роль в данном процессе отводит проблеме греховности человека. Логика рассуждений приводит Бердяева к выводу о причинно-следственной связи между первородным грехом Адама и Евы и нарушенной гармонией отношений между мужчиной и женщиной. В истории человеческого рода мужчина и женщина создают вечный конфликт, выраженный в борьбе за политическое и культурное преобладание того или иного пола. Это неравновесное состояние полов – причина трагедии мира и человека как субъекта истории. Находясь в длительном противостоянии, человечество утратило возможность целостности и достижения вселенского единства.

Таким образом, категория «пол» приобретает в философии Бердяева космическое звучание. Пол есть точка пересечения двух миров в человеке, а точнее, точка пересечения двух самостоятельных космических начал – мужского и женского. Мужское начало – это дух, женское – плоть, мужское – творящее, женское – рождающее. Постигнуть их можно лишь в космическом масштабе как нечто трансцендентное, определяющее сущность человека.

Космический порядок Бердяев проецирует на антропологическую картину мира, конструируя одновременно и структуру социальных отношений. Соответственно космической иерархии, мужчина в концепции Бердяева приобретает значение полноценного человека, женщина же вне связи с мужским не была бы вполне человеком, так как в ней слишком сильна темная природная стихия, «безличная и бессознательная», что делает ее более природой, чем человеком [4, с. 7].

Это уподобление женщины природе, утверждает О. В. Рябов, является «модусом соотнесения феминного с материально-телесным» [13, с. 84]. Как носительница половой стихии, она не осознает и не

вмещает в себя полноту бытия; у нее слабо развито чувство личности; она слишком зависима от времени; она растворяется в одном; ее личность подвержена опасности распада.

Несостоятельность женщины восполняется мужскими достоинствами: мужчина более целостная натура, в нем сильно чувство личности, он независим от времени, он вмещает в себя полноту бытия. Противопоставление мужских и женских качеств наглядно показывает, с одной стороны, огромный разрыв между полами и, с другой, – зависимость одного пола от другого. Вследствие ущербности одного пола зависимость не может быть уничтожена, поскольку предоставление автономии ущербному, «слабому» женскому полу подвергает опасности существование самого женского начала. В то же время соединение мужчины с женщиной позволяет мужскому началу быть связанным с природой.

Для восполнения женской недостаточности общество создает социальные институты брака и семьи, с помощью которых оно пытается частично снять зависимость одного пола от другого. Но ни брак, ни семья не решают проблему расколотости пола. Бердяев подчеркивает различную природу мужчины и женщины, их различные цели и считает это причиной трагического соединения разных начал в семью и причиной несчастных браков. Тело является «формой» для личности, и половые различия у Бердяева, отмечает Н. О. Лосский, определяют раздвоение личности, в то время как «целостная личность не имеет половых признаков, она – гермафродит» [8, с. 273]. Следовательно, надо преодолеть раздвоение и достичь целостности.

Единственный выход из онтологической дихотомии пола, считает Бердяев, заключается в преодолении полового одиночества и восстановлении андрогинного образа человека, соединяющего в себе мужскую и женскую природу. «Андрогин» – это дева-юноша, образ и подобие Божье, в котором снимается ущербность одного и другого пола. В андрогине возрождается «всеобъемлющая» гармония пола, предназначенная быть источником бытия мира и индивида, жизни и смерти одновременно [2, с. 68–70].

Миф об Андрогине Платона, по мнению Г. Д. Гачева, пророчески философичен и показывает, что «цивилизация равно питается развитием Любви ..., как и перекрытием ее каналов – затрудняя любовь и направляя Эрос в иные русла: труда, творчества, политики ...». В процессе развития цивилизации происходит переплетение натуральных и искусственных форм Эроса, складывается национальный Эрос. Специфика русской цивилизации заключается в том, что все возрас-

тает «средний род, бесполой, маложизненный» [7, с. 14–16]. Таким образом, складываются предпосылки для формирования андрогинного Эроса.

Концепция андрогина в утопическом проекте Н. А. Бердяева связана с культурными формами экспликации Эроса на рубеже XIX–XX вв. Данный период является переломным моментом в развитии мировой цивилизации. Происходит изменение культурных и духовных ценностей, продолжается процесс дальнейшего обмирщения культуры, начатый в эпоху позднего Средневековья. Жизненное пространство мира сужается вследствие новых достижений человека, человек обретает все большие возможности для изменения мира, могущество человека-творца растет. Человечество вступает в эпоху мировых войн. В этот период происходит трансформация Эроса, его ослабление, появляются зачатки культуры Унисекса (совмещающей мужское и женское). По мнению Г. Д. Гачева, рассечение первочеловека Андрогина, привело к возникновению гомосексуализма и лесбиянства, в котором андрогинный Эрос пытался достичь целостности. Исследуя развитие цивилизации, он отмечает, что ценностные установки патриархальной цивилизации, подавляющие телесное, женское, обусловили данное стремление мужского к мужскому и женского к женскому [7, с. 14–16].

Бердяев обращает внимание на могущество любви, считая, что в ней происходит преодоление одиночества, «выход себя в другого» [5, с. 280–281]. Онтология пола и любви находится в философии Бердяева в тесной связи с проблемой «личного» и «родового». Род и личность – антагонистические понятия. Пол – жизнь рода, любовь – жизнь личности. Принимая данный тезис, Бердяев усматривает в зависимости пола и жизни, пола и любви причину, по которой индивиду следует разорвать связь с родовой жизнью. Попытка Бердяева разделить любовь на личную и родовую привела его к смешению представлений «пол» и «род», «любовь» и «родовой инстинкт», и, в конечном итоге, к ошибочным выводам. Род и родовой инстинкт, считает Бердяев, – это природная стихия, это то, что сближает человека с животным миром. Здесь нет личной любви, отличающей человека от животного и придающего ему божественный характер.

Следовательно, «родовая половая любовь дробит индивидуальность, стремится к бессмертию рода, к созданию многих несовершенных существ, а не одного совершенного существа, к плохой бесконечности, к вечному возвращению. Истинная любовь, преодолевающая пол, должна направить всю человеческую энергию внутрь и в глубь вечности, а не вовне и вперед во времени» [1, с. 220].

Родовая половая любовь не преодолевает разрыва пола. Его преодолевает пол в любви, осуществляя мистическое слияние и достигая индивидуальности. Все, что соединяет человека с родом, может называться насилием, поэтому конфликты между родом и личностью, родовой и индивидуальной любовью неизбежны. Особенно явственно эти противоречия обнаруживаются в семье – социальном, родовом институте, основой которого является падший пол.

Преодолеть конфликт половых и родовых интересов может только настоящая любовь, но она является большой редкостью. Личность восстает против насилия, инстинктивно понимая, что освободиться от него возможно только через изменение природы пола. «В глубине пола творчество должно победить рождение, личность – род, связь по Духу – природную связь по плоти и крови» [3, с. 12]. Поэтому одна из задач преодоления пола заключается в преобразовании родовых связей и родового материнства в духовные связи и духовное материнство. Решить данную проблему может только любовь – подлинный Эрос.

Бердяев создает различные классификации любви, но среди них наиболее важными считает восходящую и нисходящую любовь. Восходящая любовь – это любовь-влюбленность (эрос), которая шире любви между мужчиной и женщиной. К нисходящей любви он относит любовь-жалость, дающую и ничего не требующую. Однако положительный результат возможен только в результате слияния любви-эроса с любовью-жалостью, иначе любовь-эрос порабощает личность.

Утрата женственной стихии стала для человека потерей свободы. Но душа мира, как и душа человека, стремится к восстановлению девственности, воссоединению с мужским началом. Следовательно, победить рабство пола и достичь истинной целостности может только мужчина, так как более сильное выражение реализации личности является свойством мужской природы. Природно-женское, осуществляемое через женщину рождение – главное препятствие на пути духовно-созидательных преобразований мужчины-человека. Смысл любви в культе мужской любви.

Иная классификация любви в философии Бердяева связана с конкретизацией и индивидуализацией единой любви к Богу, к общей божественной природе в людях. Это любовь к женщине, к брату/сестре, к каждому человеческому существу, но все эти типы любви всего лишь разновидности любви к образу Единого, Вечного, «лестница восхождения к Богу, путь слияния с мировой душой». Источником любви является воплощенный в человечестве Христос – Божественный Эрос [1, с. 244].

Религия, как и индивидуальная любовь, позволит преодолеть разрыв пола, освободить его от родовой необходимости. Царство любви возможно только в теократии – Царстве Божьем, считает Бердяев. «Через женщину – Еву началась греховная власть женственной природы над падшим человеком». Избавление от греховности возможно, считает Бердяев, через нового Адама – Абсолютного человека. Следовательно, необходима новая религия, так как «религия искупления отрицает род, сексуальный акт и создает культ вечной женственности, культ Девы, рождающей лишь от Духа» [3, с. 6–7]. Таким образом, любовь, пол, религия – это понятия, неразрывно связанные друг с другом в философии Бердяева. Он, по сути, провозглашает новую религию любви, приобретающую в его философии вид Божественного Эроса.

Бердяев настаивает на необходимости исследования вопросов пола и половой любви. Они должны занять подобающее место в философии как вопросы, требующие своего разрешения. И, возможно, это и есть богоподобная природа человека, его андрогинность. «С полом и любовью связана тайна разрыва в мире и тайна всякого соединения; с полом и любовью связана также тайна индивидуальности и бессмертия», – отмечает философ [1, с. 213]. Любовь должна победить старую плоть и создать новую, в которой соединение двух «будет осуществлением девственности, т. е. целостности» [2, с. 207–208, 210]. И далее он замечает:

«Мистический смысл половой любви повелевает не механически уравнивать и уподоблять мужчину и женщину, наоборот – высвободить и утверждать начало мужественности и начало женственности и искать личности в слиянии и взаимном дополнении этих полярных начал, тяготеющих друг к другу» [1, с. 236].

При этом каждый пол будет выполнять свое назначение. В этом Бердяев усматривает высшее проявление их равенства.

Постоянное стремление вновь обрести разрушенную целостность объясняет сложность половой жизни человека. Взаимодополнение друг друга, по мнению философа, позволит решить проблему духовного единства, достичь целостности, которая для Бердяева заключается в создании нового андрогинного существа «девы-юноши». Следовательно, для Бердяева семья должна прийти к типу братства, где личность сможет преодолеть родовые связи, а творчество победит рождение, где духовная любовь – преображенный Эрос – победит любовь плотскую. И идея андрогина направлена на решение проблемы преображения мужского Эроса в ювенильность, где женщина должна выполнить свое предназначение – «создать» мужчину, одухотворить его на творчество, восполнить в нем недостающее женское начало и реализоваться через мужчину.

А. В. Митрофанова, рассматривая концепцию Бердяева об андрогине, отмечает, что андрогин у Бердяева «скорее мужчина с женщиной внутри, чем женщина, “впитавшая” в себя мужчину» [9, с. 72]. Отсюда и стремление к непорочности, Вечной Женственности, к ювенильной любви – преображенному Эросу, и негатив по отношению к семье, роду, сексуальности, которые мешают реализации творческого потенциала мужчины. Т. Е. Осипович подчеркивает: «Отрицание рождающего женского пола и утверждение культа девственного андрогина означали гибель женщины, материнства и природного мира» [10, с. 27]. Данная концепция соответствует положениям христианской религии, где женщина как личность может реализоваться только через мужчину и плотская любовь является грехом.

Через преображенный Эрос восстановится андрогинный образ и Богоподобное существо человека – человека будущего общества, человека-творца, способного создавать новую реальность. В культуре Серебряного века, по мнению О. В. Рябова, идея о мужеженственной природе творчества связана с идеей Богочеловечества, а Богочеловеческий процесс творчества находит отражение в теургии, которая творит новое бытие, новый мир [14, с. 173–182].

Смысловым ядром утопии является тематизация «жизненного мира» через телесность – андрогинный Эрос. Очевидно, что в русской философии, в частности, в концепции Бердяева, сложился отличный от западноевропейской традиции подход к оценке и дифференциации маскулинного и феминного.

Как отмечает О. А. Воронина, «в русской теологии пола различия мужского и женского начал рассматриваются как духовный, а не онтологический или гносеологический принцип, что характерно для западной философии. Во-вторых, в русской философии расставлены иные культурно-символические акценты: то, что на Западе ассоциируется с мужским/маскулинным началом (божественное, духовное, истинное), в России и русской культуре ассоциируется – через категорию любви – с женским началом». Именно это и позволяет многим исследователям считать, что в России женское начало оценивается выше мужского. Но, как утверждает далее О.А. Воронина, «это не совсем так... Представления о феминности (софийности)... носят в иррационалистической русской философии пола крайне абстрактный характер. Это скорее аллегория, чем категория, скорее моральное наставление, чем концепция» [6, с. 39]. Поэтому проблема пола приобретает в русской философии крайне мистифицированный и даже трансцендентальный характер.

Отличительной чертой утопии Н. А. Бердяева является попытка создания нового общества на основе философии любви, общества, построенного на принципах свободы, любви и творчества. Экспликацией «жизненного мира» в утопии является телесность. Мужское и женское здесь выступают как субстанциональные характеристики бытия, участ-

вующие в формировании повседневности. Бердяев не детализировал ряд важных для социального проекта вопросов (деторождение, социализация личности). В целом можно отметить направленность утопии Н. А. Бердяева не на решение конкретных жизненных проблем, а на достижение воображаемого образа совершенства.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Метафизика пола и любви // Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. – М.: Канон+, 1999. – С. 213–249.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека: опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Изд-во Республика, 1993. – С. 20–253.
3. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Библиотека «ВЕХИ», 2000. – Глава VIII. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www/vehi.net/berdyaev/tvorch/index.html> (дата обращения: 17.08.16). – 16 с.
4. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Библиотека «ВЕХИ», 2000. – Глава IX. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www/vehi.net/berdyaev/tvorch/index.html> (дата обращения: 17.08.16). – 11 с.
5. Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М.: Изд-во Республика, 1994. – С. 230–316.
6. Воронина О. А. Традиционные философские, социологические и психологические теории пола // Теория и методология гендерных исследований. – М.: МЦГИ – МВШСЭН – МФФ, 2001. – С. 29–49.
7. Гачев Г. Д. Национальный Эрос в культуре // Национальный Эрос и культура: В 2 т. / сост. Г. Д. Гачев, Л. Н. Титова. – Т. 1: Исследования. – М.: Ладомир, 2002. С. 1–38.
8. Лосский Н. О. История русской философии / пер. с англ. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
9. Митрофанова А. В. Мужчина и женщина в философской и общественно-политической мысли России XIX–XX вв. // Введение в гендерные исследования: учеб. пособие / под ред. И. В. Костиковой. – М.: МГУ, 2000. – С. 60–77.
10. Осипович Т. Победа над рождением и смертью, или женофобия русской утопической мысли на рубеже XIX–XX веков // Вестник проекта «Новые возможности для женщин». Женщина и культура. – 1998. – № 14. – С. 21–29.
11. Подорога В. А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков; 2-е изд., перераб. и доп.; ред. Л. Б. Кульчицкая. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – 552 с.
12. Подорога В. А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию (материалы лекционных курсов 1992–1994 годов). – М.: Ad Marginem, 1995. – 340 с.
13. Рябов О. В. «Матушка-Русь»: Опыт гендерного анализа поисков национальной идентичности России в отечественной и западной историософии. – М.: Ладомир, 2001. – 202 с., ил.
14. Рябов О. В. Русская философия женственности (XI–XX века). – Иваново: Юнона, Иванов. гос. ун-т, 1999. – 359 с. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.genderstudies.info/sbornik/sbornik19.htm> (дата обращения: 27.04.16). – 239 с.
15. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / пер. с нем. – М.: Весь Мир, 2002. – 144 с.

Т. А. Чикаева

Родина или Отечество: разграничение понятий

В статье утверждается, что, несмотря на понимание Родины и Отечества как тождественных понятий в обыденном сознании, научно-справочной и философской литературе, представление об этих понятиях, как о понятиях идентичных, не является научно обоснованным. Нельзя согласиться с тем, что это отличие носит только формальный, стилистический характер. Отмечаются проблемы и вопросы, которые сложно или невозможно решить в том случае, если Родина и Отечество рассматриваются как идентичные понятия. Разрешение этих проблем и вопросов, прежде всего, деидеологизация представлений о сущности понятий Родина и Отечество, требует их разграничения. В статье предпринимаются попытки сформулировать и обосновать критерии разграничения понятий Родина и Отечество. По заключению автора понятие Родина обладает более широким объёмом, а понятие Отечество является подчинённым по отношению к нему. В качестве критерия разграничения данных понятий рассматривается их отношение к мужскому и женскому гендеру. Осуществляется анализ взаимосвязи Родины и Отечества с государством, проводится их разграничение по этому критерию.

The article points out that, in spite of the understanding of the motherland and fatherland as identical concepts in ordinary consciousness, scientific reference and philosophical literature, understanding of these concepts as identical is not scientifically justified. We can not agree with the fact that this difference has only a formal, stylistic character. There have been problems and issues that are difficult or impossible to solve treating Motherland and Fatherland as identical concepts. Resolution of these problems and issues, primarily deideologization ideas about the essence of the concepts of Motherland and Fatherland requires their differentiation. The article attempts to formulate and justify the criteria of differentiation of concepts Motherland and Fatherland, the author arguing that the concept of Motherland is semantically wider, the concept of Fatherland being subordinate to it. Their relationship to the male and female gender is considered as a criterion of demarcation of these concepts. The article analyzes the relationship of the Motherland and Fatherland and the state, distinguishing between them according to this criterion.

Ключевые слова: Родина, Отечество, тождественные понятия, разграничение понятий, объём понятия, гендер, государство.

Key words: Motherland, Fatherland, identical concepts, the distinction between the concepts, the concept of volume, gender, state.

Понятия Родина и Отечество обычно рассматриваются как тождественные, идентичные понятия. В ряде языков, например, итальянском, греческом, испанском, латыни, финском, французском, эти понятия обозначаются одним и тем же словом. В русском языке употребление слова Отечество, а не Родина объясняется желанием использовать высокий торжественный стиль [12, с. 54]. Пользователи сети Интернет часто не находят различий между понятиями Родина и Отечество, утверждают, что они либо ничем не отличаются, либо различаются чем-то неважным, несущественным, являются синонимами, означают одно и то же [1; 27].

Аналогичный подход широко представлен в научно-справочной литературе. Так, в «Справочном орфографическом, этимологическом и толковом словаре русского литературного языка», изданном в 1901 г., Отечество толкуется как «государство по отношению к тому, кто в нём родился или сделался подданным, Родина» [33, ст. 1286]. «Большой толковый словарь русского языка», изданный в 2000 г., трактует Отечество как понятие высокого стиля, торжественное обозначение имеющейся сущности. «Отечество – страна, где родился человек и гражданином которой является. Это то же, что и Родина» [7, с. 745]. Тождественность понятий Родина и Отечество поддерживается в «Словаре синонимов русского языка» [18, с. 618]. Аналогичный подход представлен в «Новейшем большом толковом словаре русского языка», где Отечество определяется как синоним Родины в смысле страны, где человек родился и гражданином которой он является [25, с. 745]. Как тождественные понятия Родина и Отечество употребляются в «Большой российской энциклопедии» 2014 г. [6, с. 456]. В словаре Д. Н. Ушакова Родина трактуется как «Отечество, страна, в которой человек родился и гражданином которой он состоит» [35, ст. 1370]. Почти дословная тождественность дефиниций свидетельствует о рассмотрении Отечества и Родины как идентичных, взаимозаменяемых понятий.

Не делают различий между Родиной и Отечеством, рассматривая их в качестве тождественных понятий, известные мыслители прошлого и настоящего. Ещё древнегреческий писатель II в. н. э. Лукиан упоминает Родину, Отечество и Отчизну как идентичные категории [22, с. 45]. Среди отечественных философов и учёных, придерживающихся подобной точки зрения, можно назвать Н.М. Карамзина, А.С. Хомякова, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, В.В. Розанова, А.В. Пешехонова, С.Н. Артановского, Н.И. Губанова, И.И. Сандомирскую, В.Н. Телия и др. [2; 4; 5; 11; 13; 15; 26; 28; 30; 34].

Принимая во внимание научный авторитет вышеназванных авторов, нельзя не указать на то, что тождественность понятий Родина и Отечество рассматривается как априорная, т. е. не требующая доказательств, и аргументация данной точки зрения не приводится.

Отождествление понятий Родины и Отечества порождает ряд вопросов, на которые затруднительно найти ответ. Так, сложно найти объяснение тому, почему в русском языке слово Отечество начало употребляться уже в период существования древнерусского государства в XI–XIII вв. [10; 31; 32], а введение в оборот в аналогичном смысле слова Родина относится к XVIII в. и связывается с творчеством Г. Р. Державина [36, с. 491].

Различие в применении понятий Родина и Отечество невозможно объяснить только наличием или отсутствием пафосности, возвышенности контента употребления. В Конституции Российской Федерации, принятой в 1993 г., упоминается как понятие Родина, так и Отечество [20], при этом в совокупности оба слова упомянуты три раза, т. е. с малой долей вероятности. Это связано с соображениями исключительно стилистического характера.

Общеизвестно то, что в процессе развития язык совершенствуется и сокращает количество обозначений одного и того же объекта, оптимизируясь и рационализируясь. Вместе с тем в русском языке слова Родина и Отечество существуют параллельно уже около трёхсот лет и контекст употребления каждого из них сохраняется.

Тождественность дефиниции понятий Родины и Отечества вызывает сложности и противоречия в анализе взаимоотношения личности и государства. Понимание Родины или Отечества как страны, в которой человек родился и гражданином которой он является, в современных условиях может стать несостоятельным, не имеющим денотата. Во-первых, современные политические процессы приводят к усложнению идентификации человека как гражданина конкретной страны. За последние тридцать лет прекратили своё существование СССР, ГДР, СФРЮ, Чехословакия, их субъекты приобрели статус суверенных государств, процесс становления новых стран идёт и в настоящее время, т. е. реальное содержание понятия Отечество является непостоянным, изменчивым.

Во-вторых, современное законодательство предполагает наличие у личности как одного, так и несколько гражданств, равно как и отсутствие такового. Активная социальная мобильность порождает не только возможность того, что страна, где человек родился, не совпадает со страной, гражданином которой он является, но и сознательную смену Отечества, тогда как изменение места рождения, Родины, невозможно.

В-третьих, определение гражданства в качестве основного фактора связи личности и Родины/Отечества приводит к тому, что оба рассматриваемых понятия идентифицируются с конкретным государством, а любовь к Родине и Отечеству рассматривается как преданность руководству государства. Следствием данного подхода является противопоставление ценностей Родины, Отечества и патриотизма ценностям свободы и развития личности.

Это приводит к тому, что Отечество наделяется признаками, присущими определённому государству, а отношение к нему определяется интересами и задачами социальных групп и классов. В. И. Ленин полагает, что классовое буржуазное государство не может рассматриваться как Отечество рабочим классом, как высшая ценность, утверждая этим тезисом приоритет решения задач классовой борьбы. Только социалистическое Отечество, по его мнению, может быть Отечеством рабочего класса, до установления социализма рабочие «не имеют Отечества» [21, с. 39]. Классовые интересы также определяют вывод В. И. Ленина, относящийся к периоду Первой мировой войны о том, что «нельзя великороссам защищать Отечество иначе, чем желая поражения во всякой войне царизму, как наименьшего зла для 9/10 населения Великороссии» [21, с. 108–109]. Отождествляя Отечество и государственно-бюрократический аппарат, вождь революции не принимает во внимание возможные последствия поражения в войне и опасность усиления классовой эксплуатации национальной.

Сегодня аналогичную позицию занимают современные российские оппозиционеры, видящие в России прежде всего государство, не соответствующее либеральным ценностям и не являющееся демократическим Отечеством. Такие взгляды определяют резко отрицательное отношение к успехам Российской Федерации и приветствие её неудач.

Нивелирование роли Отечества и Родины как ценностей, разделяемых всеми социальными слоями и поэтому являющихся фактором общественного единства, способно усилить угрозу социальных конфликтов и потрясений.

Государство, являясь политическим органом, создаёт и поддерживает систему санкций, направленных на принуждение личности к определённому типу поведения. Отождествление Родины и Отечества в качестве страны, гражданином которой человек является, приводит к тому, что и Отечество, и Родина начинают рассматриваться как инструменты принуждения. Т. Коваль в этой связи указывает на то, что государство, обозначая себя Родиной, подчиняет себе все сферы жизни человека, включая и личную [17, с. 201].

В современных условиях развития общества необходимо признать правоту А. В. Васильева, который утверждает, что понятия государство, Отечество и Родина различаются, они не только не тождественны, т. е. не охватывают одного и того же содержания, но «часто противоречивы, а иногда и непримиримы» [8, с. 3]. Представляется оправданной точка зрения о том, что общество нуждается в выяснении сущности категорий Родина и Отечество, и ссылки на святость их содержания, как повод для требований не начинать полемику, не состоятельны [8, с. 4].

Понимание Родины и Отечества, как объективных сущностей, невозможно без чёткого разграничения содержания данных понятий и определения их социально-философского смысла. Без решения этой задачи понятия Родины и Отечества превращаются в идеологические иконы с неизвестным или фиктивным денотатом [30, с. 18] и служат демагогическим прикрытием для личностного и/или группового корыстного интереса.

Анализ исторического и современного контекста употребления каждого из этих понятий показывает, что вывод об их тождественности не является обоснованным. Напротив, предотвращение ошибочных решений в идеологической, социальной, духовной сферах требует чёткого разграничения понятий Родины и Отечества.

Прежде всего, Родина и Отечество различаются по объёму. Понятие Отечество употребляется исключительно по отношению к человеку, личности, группе лиц или народу. Понятие Родина употребляется по отношению не только к человеку, группе, народу, но и по отношению к неодушевлённым предметам, а также к идеям, концепциям. Во втором случае это понятие пишется, как правило, со строчной буквы: родина новой технологии, родина швейного производства и т. д. Понятие Родины применимо к большему количеству объектов как материальных, так и духовных. Родину нельзя сводить только к географическому месту появления того или иного объекта, это, в первую очередь, духовная ценность, источник возникновения и развития прочих ценностей, идей, явлений культуры. Объём понятия Родины, следовательно, значительно больше объёма понятия Отечества.

Понятие Отечество рассматривается как более объёмное только в том случае, если под Родиной понимается малая Родина, т. е. конкретный город, село, населённый пункт, где родился человек [14, с. 292]. Вместе с тем высказанное рядом отечественных исследователей мнение о том, что Родина является частным случаем Отечества [24, с. 69], представляется необоснованным, поскольку принимает во внимание только одну модификацию Родины.

Понимание под Родиной только малой Родины искажает содержание данного понятия, препятствует рассмотрению Родины как высшей ценности, интегрирующей общество, затрудняет коллективную идентичность. При условии того, что понятие Родина не будет сужаться искусственно, оно охватывает значительно большее количество объектов и явлений, чем понятие Отечество и, следовательно, имеет больший объём.

Основанием разграничения Родины и Отечества является гендерный критерий. В понятиях Родины и Отечества воплотились древние, противоположные, но взаимосвязанные архетипы Богини-Матери и Бога-Отца, мужского и женского начала. О. В. Рябов указывает на то, что гендерное понимание Родины и Отечество широко распространено в отечественной философии [29, с. 47]. О феминности Родины или маскулинности Отечества рассуждают современные исследователи, такие как Н. А. Комлева [19], И. В. Наливайченко [23].

Понятие Отечество можно истолковать как отеческая (отцова) честь, т. е. то, что было создано усилиями предков, земля, которая усилиями предыдущих поколений обрела величие, была устроена в соответствии с базовыми ценностями и является условием для сохранения и развития народа. Согласно Лукиану, Отечество – это отеческое наследие, восходящее к богам, составляющее в первую очередь иерархию духовных ценностей, т. е. то, что надлежит почитать и что составляет смысл жизни человека [22, с. 46].

По отношению к Отечеству, по мнению Г. П. Федотова, требуется разум и воля, направленные на «постоянную реализацию справедливости в несовершенных исторических её проекциях» [37, с. 252]. Отечество, соответственно, обладает мужским гендером, связано с рациональной, активной деятельностью личности.

Женский гендер Родины обуславливает чувственность, эмоциональность её переживания личностью. Родина у Г. П. Федотова наделена характеристиками матери, она для него Родина-мать, связанная с Матерью Землёй [37, с. 252]. И. В. Наливайченко связывает понятие Родина с материнским сознанием, апеллирующим к чувству, бессознательным пластам жизни, выражающемся в природе, языке, родственных связях [23, с. 127].

Материнское начало Родины характеризует бессознательное, иррациональное, эмоционально окрашенное начало нации, находящее отражение в категориях земли, языка, природы. Под Родиной понимается то, что дорого в эмоциональном плане [19, с. 29]. Неслучайно дети школьного возраста ассоциируют понятие Родина с близкими людьми, с особенностями домашнего быта, природой, окружающей средой, т. е. с повседневными элементами обыденного бытия человека [3, с. 201–202].

Родина и Отечество также различаются по тому, является ли обязательным политический атрибут – государство. Родина существует независимо от него, она сохраняется с исчезновением государства. И.А. Ильин доказывает, что, покинув после революции Россию, эмигранты сохраняют свою Родину [13, с. 206].

Исследование С.Г. Воркачева показывает, что Родина ассоциируется в массовом сознании с понятиями «родная природа», «свой народ», «близкие по духу люди», «своя культура», «образ жизни», «родной язык» [9, с. 191]. Родина поэтому прежде всего духовная, но не политическая категория. Следует согласиться с С.Л. Франком в том, что «Родина – это спасение, ... чистый и бесспорный идеал» [38, с. 127]. Она существует для каждого человека, ставшего субъектом духовной деятельности и духовного творчества.

Родина является объективной духовной ценностью, первичной по отношению к личности и обществу, необходимым условием для их развития. Она независима от своей политической формы – государства и может обретаться личностью независимо от её гражданства.

Понятие Отечества, напротив, связано с государством, предполагает его наличие. Г.П. Федотов находит в государстве, т. е. в политическом институте, необходимую характеристику Отечества [37, с. 252]. И. В. Наливайченко соотносит понятие Отечества с сознательным устройством бытия, государственной жизнью, долгом и правом [23, с. 127]. Подтверждением данного тезиса являются также результаты социологического исследования 2015 г., показывающего то, что Отечество ассоциируется в первую очередь с государством, его защитой и жертвенностью [9, с. 192].

Отечество не существует вне политической организации общества, оно возникает там, где личность и государство обладают по отношению друг к другу правами и обязанностями. По мнению отечественного автора А. В. Васильева, только гражданин, имеющий права и обязанности, обладает Отечеством [8, с. 13]. Человек, не имеющий прав, не может считать государство своим Отечеством. А.В. Васильев указывает на то, что рабы Отечеством не обладали [8, с. 12]. Близкой позиции придерживался и консервативный мыслитель М.Н. Катков, который связывал обретение человеком Отечества с тем, насколько государство, гражданином которого он является, станет центром его интересов и надежд [16, с. 236]. Отечество, следовательно, создаётся в процессе правового и политического творчества личности и общества.

Вместе с тем было бы неверным утверждать то, что Отечество конструируется личностью и обществом в соответствии только с субъективными желаниями и возможностями. Источником и условием существования Отечества является Родина как высшая ценность, которая определяет менталитет и поведение личности и общества.

Таким образом, на наш взгляд, разграничение понятий Родина и Отечества по рассмотренным основаниям является целесообразным и актуальным как с точки зрения социальной философии, так и с позиции развития общественного сознания, формирования мировоззрения личности и гражданина.

Список литературы

1. А есть ли разница между Родиной и Отечеством? [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.bolshoyvopros.ru/questions/610853-a-est-li-raznica-mezhdu-rodinoj-i-otechestvom.html> (дата обращения: 25.06.2016).
2. Артановский С. Н. Понятие Родины: современные модификации // Вестн. С-Петербур. гос. ун-та культуры и искусства. – 2012. – № 3. – С. 6–10.
3. Ахметжанова З. А. Интерпретация концепта «Родина» в полиэтнической школе // Уч. зап. Орловского гос. ун-та. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. – 2011. – № 2. – С. 200–203.
4. Бердяев Н. А. Русская идея. – М.: Эксмо; СПб.: МИДГАРД, 2005. – 829 с.
5. Бердяев Н. А. Судьба России. – М.: Советский писатель, 1990. – 346 с.
6. Большая Российская энциклопедия: в 35 т. / пред. науч-ред. совета Ю.С. Осипов; отв. ред. С. Л. Кравец. Т. 25. П – Пертурбационная функция. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2014. – 765 с.
7. Большой толковый словарь русского языка / сост. и гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2000. – 1536 с.
8. Васильев А. В. Что такое Отечество? – Ростов-н/Д.: Донская Речь, 1905. – 63 с.
9. Воркачев С. Г. Идея патриотизма в языковом сознании российской молодежи: социолингвистическое представление // Вестн. Северо-Осетинского гос. ун-та им. Коста Хетагурова. – 2015. – № 3. – С. 190–194.
10. Галицко-Волынская летопись [Электронный ресурс]. – URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4961> (дата обращения: 28.08.2016).
11. Губанов Н. И. Отечество и патриотизм. – М.: Госполитиздат, 1960. – 144 с.
12. Есмурзаева Ж. Б. Концепт «Родина» (в русском и английском языках) в системе ценностных концептов языковой картины мира // Альманах современной науки и образования. – 2008. – № 8–2. – С. 51–54.
13. Ильин И. А. Родина и мы. – Смоленск: Посох, 1995. – 511 с.
14. Ильин М. В. Опыт описания ключевых политических понятий. – М.: РОССПЭН, 1997. – 430 с.
15. Карамзин Н. М. О любви к Отечеству и народной гордости. – М.: Ин-т русской цивилизации, 2013. – 736 с.
16. Катков М. Н. Собр. соч.: в 6 т. Т. 2. – СПб.: Росток, 2011 – 896 с.

17. Коваль Т. Образ Родины в значении «Родина-мать»: патриотический дискурс // Общество и этнополитика: Материалы Второй междунар. науч.-практ. интернет-конференции. СибАГС; под ред. Л. В. Савинова. – Новосибирск, 2009. – С. 199–204.
18. Кожевников А. Ю. Словарь синонимов современного русского языка. Речевые эквиваленты: практический справочник. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2009. – 800 с.
19. Комлева Н. А. Маргинальное отчество. Заметки на полях геополитического процесса // Пространство и время. – 2014. – № 3. – С. 24–33.
20. Конституция Российской Федерации [Электронный ресурс]. – URL: <http://zakonbase.ru/konstitucija-rf> (дата обращения: 02.09.2016).
21. Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 26. – М.: Политиздат, 1969. – 591 с.
22. Лукиан. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – СПб., 2001. – 470 с.
23. Наливайченко И. В. Образ Родины как объект патриотизма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 5. – С. 126–130.
24. Нахушев В. Ш. Советский патриотизм и интернационализация жизни народов. – Черкесск: Ставроп. кн. изд-во, 1985. – 253 с.
25. Новейший большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб.: Норинт; М.: РИПОЛ классик, 2008. – 1536 с.
26. Первая мировая война в оценке современников: власть и российское общество, 1914–1918: в 4 т. Т. 4. – М.: РОССПЭН, 2014. – 591 с.
27. Почему одни говорят Родина, Отчизна другие? [Электронный ресурс]. – URL: <http://otvet.expert/pochemu-odni-govoryat-rodina-otchizna-drugie-1156092> (дата обращения 30.06.2016)
28. Розанов В. В. Уединенное. Т. 2. – М.: Правда, 1990. – 712 с.
29. Рябов О. В. «Матушка-Русь»: Опыт гендерного анализа поисков национальной идентичности России в отечественной и западной историософии. – М.: Ладомир, 2001. – 202 с.
30. Сандомирская И. И. Книга о Родине. Опыт анализа дискурсивных практик. – Wien: Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien, 2001. – 281 с.
31. Сказание и страдание и похвала святым мученикам Борису и Глебу [Электронный ресурс]. – URL: http://www.drevne.ru/lib/boris_gleb_s.htm (дата обращения: 28.08.2016).
32. Сказание о Мамаевом побоище [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.drevne.ru/lib/mamay.htm> (дата обращения: 28.08.2016).
33. Справочный словарь орфографический, этимологический и толковый русского литературного языка / сост. под ред. А. Н. Чудинова. – СПб.: Тип. Исидора Гольдберга, 1901. [2], V, [1], 2208 стб.
34. Телия В. Н. Рефлексы архетипов сознания в культурном концепте «родина» // Славянские этюды. Сб. к юбилею С. М. Толстой. – М.: Индрик, 1999. – С. 466–476.
35. Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова: в 4 т. Т. 3 – М.: Астрель: АСТ, 2000. – 1424 ст.
36. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 3. – М.: Прогресс, 1987. – 831 с.
37. Федотов Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. Т. 2. – СПб.: София, 1992. – 348 с.
38. Франк С. Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 607 с.

Т. Г. Человенко

**О традициях русской религиозно-философской мысли
в современном экзистенциально-феноменологическом дискурсе***

В статье рассматривается религиозоведческий потенциал экзистенциальной феноменологии, рассматриваемой в свете современной философии познания. На примере русской религиозной философии и конкретно философии религии Ильина, анализируются некоторые особенности интегративных стратегий и когнитивных практик, обращенных к религиозному опыту как опыту предельного, где в единстве выступают предикативная и допредикативная сферы суждений, акты веры, практические цели и ценностные ориентации.

The article is devoted to religious studies' potential of existential phenomenology as viewed by modern philosophy of cognition. The author addresses Russian religious philosophy, namely Ilyin's philosophy of religion, and analyzes some peculiarities of integrative strategies and cognitive practices that refer to religious experience as an ultimate experience which combines predicative and ante-predicative spheres of reasoning, an act of faith, practical goals and values.

Ключевые слова: философия познания, религиозоведение, религиозный опыт, русская религиозная философия, экзистенциально-феноменологический дискурс.

Key words: philosophy of cognition, religious studies, religious experience, Russian religious philosophy, existential phenomenological discourse.

Истолкование и обоснование религиозного опыта всегда актуализирует связь ценностного и когнитивного аспектов этого опыта благодаря его включённости в мировоззренческий контекст¹.

© Человенко Т. Г., 2017

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований («"Образ" религии в России: образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности»), проект № 15-23-06002.

¹ Философское осмысление религии сложно провести вне мировоззренческих влияний [26, с. 15–89, здесь с. 64]. Даже кантовское стремление к апофатическому определению трансцендентного начала имеет корни в протестантском мировоззрении, хотя, по нашему мнению, оно скорее связано с западнохристианской традицией апофатизма сущности, который актуализирует в католическом богословии индивидуальное мышление. В любом случае мировоззренческая составляющая не может оставаться без рефлексивного самосознания и самообоснования, понимается ли она при этом как значимый смысловой фон, либо как контекст религиозной традиции, где бытийствует религиозное явление. Мы исходим из того, что, во-первых, решение вопроса о предметности религиозного опыта всегда принадлежит личному выбору субъекта, и, во-вторых, деятельность каждого индивидуального сознания определена контекстуально,

Современное религиоведение, неудовлетворённое формально-логическим подходом к религии, выходит в область религиозного бытия, понятого как бытие «внутреннего человека» [10, с. 340–360], для чего осмысливается такой принцип современного знания, как доверие субъекту как целостному «человеку познающему» [28, с. 52; 11, с. 6–12]. Большое значение придаётся изучению особенностей процесса познания на уровне религиозного сознания [27, с. 54–56], принадлежащего «живой исторической конкретности познающего, его участному мышлению» [28, с. 52]. В то же время в содержании понятия религии фиксируются её наиболее глубинные, фундаментальные качества, которые по выражению И. Н. Яблокова «высвечиваются в сущем, в существовании, в бытовании». Наиболее адекватно их можно отрефлексировать не в парадигме объективного анализа, а обращаясь к возможностям экзистенциально-феноменологического дискурса [22, с. 274–280].

Наш опыт показывает, что при исследованиях религиозного феномена невозможно мыслить в жёсткой матрице предельных абстракций и схем, таких как «рациональное-иррациональное», «когнитивное-ценностное». Для преодоления этого мы обращаемся к философии познания, исходящей из анализа собственно философской природы эпистемологического акта. В этом случае можно разнообразить понятийный аппарат, расширить приёмы абстрагирования и пределы их применимости [12]. Экзистенциально-феноменологическая рефлексия синтеза характеристик, фиксирующих различные стороны религии, имеет свою историю как в зарубежной, так и в русской философии [23, с. 339–346].

Прежде всего, остановимся на некоторых положениях, позволяющих в экзистенциальной феноменологии видеть познавательные перспективы для осмысления пограничных проблем, связанных с рефлексией религиозного опыта.

Современное философское понимание истины как продукта конвенций выводит познание за пределы его логико-методологического прочтения и позволяет включить когнитивный потенциал экзистенциально-антропологической традиции¹ в интегративные стратегии ис-

т. е. соотносительно некоему «миру», определяющему горизонт в принципе доступных религиозному сознанию интенциональных содержаний.

¹ Экзистенциально-антропологическая традиция связана с обоснованием особого типа рациональности, который обращается к феномену жизни. Она важна для развития методологии гуманитарных наук, очевидно её влияние на философию познания в целом, потому что она обобщает опыт таких когнитивных практик, как феноменология, герменевтика, теория эволюции Бергсона, «метафизика созерцания жизни» Г. Зиммеля, морфология культуры Шпенглера и др.; см.: [13, с. 18, 49–57; 18, с. 287].

следования объектов повышенной сложности, к которым относится религия. Проблема ценностей также широко рассматривается философией познания, и это по-новому актуализирует онтогносеологическую проблематику. Меняется «образ науки», он приближается к реальности, к изменяющемуся творческому человеческому познанию, расширяются каноны и принципы научной рациональности, что мы отмечаем и относительно религиоведения [24, с. 238–265].

К сожалению, гуманистическая и когнитивная значимость экзистенциально-антропологической традиции ещё не стала общепризнанной в эпистемологии. Но всё же Лихачёв, Бахтин, Ухтомский и другие представители русской гуманитарно-философской мысли дали блестящий пример онтогносеологического анализа проблемы бытия субъекта, рассматривая обладание истиной не только как его онтологическую характеристику, но и как «условие возможности» его бытия. Поэтому экзистенциально-антропологическая познавательная традиция, на наш взгляд, несёт в себе возможности расширения когнитивных характеристик и религиоведческих исследований.

Ещё П. Рикёр сформулировал важный для нас принцип: «соотнести религиозный феномен с его объектом, как он обозначен и как дан в культуре и в вере, в ритуале и мифе» [15, с. 394]. При таком подходе актуализируются теоретико-методологические проблемы включения в философский дискурс не только социокультурных и исторических факторов, но и личностного уровня восприятия и осмысления религиозного опыта. Здесь востребован экзистенциально-феноменологический дискурс, который исходит из понимания субъекта как целостного человека познающего. Реконструкция последнего, а значит приёмы его познания, сопрягаются не только с культурой и социумом, но и с типическими индивидуально-личностными характеристиками, что особенно важно при изучении религиозного опыта.

Поэтому под экзистенциально-феноменологическим дискурсом, как дискурсом, принадлежащим экзистенциально-антропологической традиции, мы будем понимать *совокупность когнитивных практик, рассматривающий религиозный опыт в единстве понимаемого «смысла» и сверхсмысленного «переживания», «слова» и «события», т. е. не в его психологической эмпирике, а в логике его протекания с учётом его предельных личностных оснований.*

Экзистенциально-феноменологический дискурс расширяет границы реальности, доступной познанию¹ благодаря концептам субъек-

¹ Историю расширения «предельных» условий возможности обретения субъектом объективного опыта можно проследить на изменении трактовки понятия феномен. Если Кант резко разделяет феномен и ноумен, то начиная с Гегеля в западной философии возникает традиция, которая настаивает на содержательном обнаружении в явлении то-

та, жизни, опыта, веры и т. д., содержащим в себе некий феномен, не редуцируемый к строго логической форме, но имеющий культурно-историческое и иное гуманитарное содержание. Если рассматривать концепты как когнитивные сущности, предстающие в виде «смысло-образов» и сложных структурных образований, состоящих в том числе из элементов дологической и довербальной природы (Л.А. Микешина), то можно выйти за границы абстрактных схем и понятий традиционной гносеологии, увлечение которыми приводит к излишней схематизации и теоретизации религиозных явлений, превращая знания о религии, по словам П. Рикёра, в «музей понятий», а всю теорию познания, как считают представители русской религиозной философии, «в игру мёртвыми понятиями и пустые конструкции» [6, с. 148]. В то же время обращение к концептам открывает уникальные возможности развития рациональной модели целостного познания, исключая наукообразные иррационалистические теории магико-герметического толка. Современные исследователи стремятся переосмыслить понимание рациональности в единстве её традиционно универсальных критериев и динамично изменяющихся признаков [9, с. 541, 546]. Присутствующая здесь проблема субъективности интерпретаций решается через поиск конструктивных возможностей релятивных знаний, где само понимание рациональности учитывает ценностные факторы человеческого мироотношения.

Представляется плодотворной идея «парадоксальной» рациональности, поскольку продуктивным считается само противоречие, заложенное в ней:

«...любая точка зрения, претендующая на обобщение (всеобщее), сама моментально опознаётся как особая, укоренённая в контексте (среде) “здесь и теперь”. Границы этой среды задаются многообразием конфликтующих друг с другом и дополняющих друг друга научных и философских претензий на всеобщее» [8, с. 233].

го, что есть сущность. Гуссерль в духе неклассической парадигмы соотносит феномен и сознание, придавая ему онтологическую окраску. Хайдеггер в своей фундаментальной онтологии определяет феномен как структуру индивидуированной экзистенции. Русская религиозная философия, продолжая эти же поиски, выдвигает в качестве приоритетов экзистенциально-онтологические и мистико-софиологические моменты. Она предлагает рассматривать «метафизическое существо» как абсолютную основу всех религиозных явлений: «под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе я разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, т. е. в его собственной подлежательной действительности» [19, с. 212]. Современные авторы в духе посттрансцендентальной онтологии феномена и реалистической феноменологии выходят в область личностного (но не личного) измерения, где познание производится не неким чистым разумом, а лицом, попадающим в ситуации, где возникают задачи, указывающие на феномены; см. [17].

Взаимная дополнительность «претензий на всеобщность» может быть осознана только на метауровне, который «всплывает» по отношению к каждой из рациональных «точек зрения».

Поэтому «”опыт предельного” – это опыт рационального мышления, которое остаётся самим собой благодаря тому, что *трансцендирует*, “превосходит себя”, чтобы создать себе новую перспективу, осознавая “предельность” и этой перспективы, и необходимость нового выхода за её пределы. Эта чередка *умираний* и *воскрешений* рациональности осуществляется через работу индивидуальных сознаний, поэтому она имеет и экзистенциальное измерение» [14, с. 370].

В описании «опыта предельного» мы сталкиваемся с проблемой возможной степени абстрагирования: стремление преодолеть предельную абстрактность логико-гносеологического анализа не должно растворить субъект познания в его конкретных свойствах, но в то же время должно способствовать пониманию религиозного явления.

Это проблема конструктивного взаимодействия конкретных методов исследования с осознанной экспликацией ценностных принципов, экзистенциального обоснования абстракций, а значит – проблема границы, меры или формы синтеза абстрактного и чувственно-конкретного [13]. О фундаментальности этой темы говорит её постоянное присутствие в гуманитарных и философских науках, а также в современных богословско-антропологических и философско-религиоведческих исследованиях [2; 25]. В истории философии и науки она проблематизируется по-разному, поскольку *экзистенция*, как модус человеческого бытия, и *феномен*, как структура индивидуированной экзистенции, раскрывающей смысл бытия, являются не только характеристиками наших глубинных познавательных возможностей, но и теми уровнями бытия, где «высвечивается» пограничное пространство, доступное нашему предельному восприятию реальности.

В экзистенциализме индивидуация и трансценденция взаимодействуют через сопряжение смысла бытия и смысла экзистенции. Отсюда родство теологии и фундаментальной онтологии, которое традиционно мы усматриваем в западноевропейском философском понимании феномена как «само-по-себе-себя-кажущего» (Хайдеггер), но которое присутствует и в русской философии, где религиозный феномен рассматривается как то, что даёт возможность познания «сущего в себе», когда, познавая религиозное явление в его внешних характеристиках, мы имеем некоторое приближение к постижению, «схватыванию» самого сущего. Под абсолютной основой всех религиозных явлений предлагается понимать «метафизическое существо» [19, с. 212].

Обращение к метафизике экзистенциально различно. Например, Хайдеггер, восстанавливая «истинное», досократовское понимание трансценденции, рассматривает её как зияющую пустоту и мрак хаоса. Подобное Ничто вызывает у человека фундаментальное настроение ужаса и тоски, возвращая его даже не к досократовской философии, а к древней хтонической мифологии (С.Н. Нижников). Конфессиональная же определённости русских философов открывает им в пустоте благодать и свет. Качественно меняются экзистенции, к которым они обращаются: не одиночество и страх движут людьми, а позитивные вера, надежда, любовь [3, с. 10].

Для понимания экзистенциально-феноменологического дискурса русской религиозной философии обратимся к концепту веры, который является характерной особенностью экзистенциальной модели взаимодействия теологического и философского знания.

Благодаря данному концепту, русским философам удалось не только придать метафизике персоналистическую окрашенность, но и содержательно соотнести явление с понятием «сущность». Вера, по их мнению, требует от человека усилия воли, определяемого нравственным решением искать то, что имеет ценность [21, с. 80]. Введение нравственной компоненты в познание преодолевает многие общепринятые границы в познавательной деятельности. «Механизм» соотнесения явления и сущности можно описывать через феноменологию морального сознания. Как поток феноменов оно самодостаточно, оно уже «есть», его не надо конструировать, его возможно только реконструировать в различных модусах бытия человека [16, с. 74]. При этом истинная свобода мыслится не только как свобода осознать, знать, помыслить. Она простирается значительно дальше знания, охватывая всю человеческую деятельность, утверждённую на нередуцируемых основаниях, которые не выбираются, а, скорее, принимаются. К таким основаниям относится вера, опираясь на которую русские философы расширяют понимание свободы человека за счёт трансцендирования, «размыкая» тем самым существование человека до акта его спасения.

Человек предопределён не отходить в своих действиях, мыслях, побуждениях от своего конститутивного начала, которое есть интенция, направленная на добро. В противном случае человек теряет самого себя. Это присуще и познавательному акту. На его нравственной ориентации настаивал Соловьёв («добросовестное искание истины до конца» [20, с. 100]), и таким же образом мыслил познавательный акт Ильин.

В творчестве И.А. Ильина мы видим продолжение той интеллектуальной традиции русской философии, которая имела отличный от западноевропейской мысли взгляд на понимание религии и её познания. Это дискурсивно-предельное обоснование религиозных знаний и знаний о религии с опорой на персоналистический характер религиозного бытия, поскольку *личное восприятие* воздействия Бога на человеческую жизнь русская религиозная философия рассматривала, по справедливому замечанию К.М. Антонова [1], как факт не менее достоверный и значимый, чем чувственный опыт.

И.А. Ильин продолжил традицию нравственного отношения к познанию. Для него «добросовестное искание» безусловной (абсолютной) достоверности истины было тем целеполаганием, которое, как и у В.С. Соловьёва, объединяет философию и религию, при том что философия полагает её в форму мышления, а религия – в содержание веры [20, с. 97].

И.А. Ильин говорит, что философия, если её и можно назвать наукой, то наукой, «требующей особого *духовно-религиозного опыта* и особого описательного *художества*» (выд. И.А. Ильина) [6, с. 146]. Главное для философа быть верным своему предмету исследования, «идти» за предметом, описывая и переживая его, и не заботиться о том, что из этого выйдет: «монизм», «дуализм» или «плюрализм», «реализм» или «идеализм», «рационализм» или «интуитивизм»... «Идти» за предметом, соотносясь с требованиями самого предмета, переживать его в состоянии очевидности, несущей нам созерцаемую истину. Очевидность, поясняет Ильин, даётся не в одном теоретическом мышлении:

«она переживается в религии иначе, чем в науке; она слагается в искусстве на других путях, чем в нравственной жизни; да и в различных науках акт очевидности имеет различное строение». «Акт очевидности требует от исследователя дара созерцания, и притом многообразного созерцания, способности к вчувствованию, глубокого чувства ответственности, искусства творческого сомнения и вопрошания, упорной воли к окончательному удостоверению и живой любви к предмету» [6, с. 148, 149].

Такой взгляд Ильина объясняется, видимо, его нравственным отношением к жизни в целом. Внутренняя органическая сопричастность бытию требует, настаивал он, «настоящего пути (или «метода») философа»: «сначала – быть, потом – действовать и лишь затем из осуществлённого бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания – философствовать» [6, с. 155]. Он считает, что невозможно ни восстановить, ни воссоздать «сущее из отвлечённого закона» (А.С. Хомяков), поскольку человек знает не потому, что мыслит, а потому, что живёт. Ильин в своём дискурсе опирается на приоритет жизни над познанием, онтологии над гносеологией.

Нравственный идеал и нравственный опыт нельзя ни понять, ни осуществить вне феномена веры, поскольку человеческой жизнью владеет некий духовный закон: «человек сам постепенно уподобляется тому, во что он верит» [5, с. 48–51]. Рефлексия над этим законом и будет составлять вершину творчества Ильина – «Аксиомы религиозного опыта».

Вера рассматривается Ильиным с точки зрения её ценностной и социокультурной природы. Такой своей позицией Ильин находится, как бы сегодня сказали, в тренде современной философии познания, для которой актуальна проблема когнитивных возможностей веры в понимании культурно-исторической природы познания и субъекта.

Ильин не противопоставляет жёстко веру и знание, потому что то и другое имеют опытный характер. Но в их основе лежат два разных вида опыта, полагает он. Чувственный опыт, служащий научному знанию, дополняется внутренним опытом, из которого вырастает феномен веры. Этот *внутренний опыт* Ильин называет *духовный опыт*, *духовные умения*, *духовная очевидность*. Человеку одновременно с чувственными ощущениями даны «внутренние акты» – «душевные чувствования», переживания, воображение, воля, энергия мысли, духовный опыт. Они являются источником не только религиозной веры, но духовной культуры в целом с её нравственными, жизненными ценностями [5, с. 63–70], пренебрежение ими, подчёркивает Ильин, привело к духовному кризису человечества [5, с. 48].

Ильин тесно связывает веру и жизнь, поскольку ни один человек не освобожден от «неизбежности верить» во что-нибудь. Он понимает веру как базисный феномен человеческой деятельности на пути к истине, что сближает его с У. Джеймсом. Но для религиозного человека вера приобретает другие экзистенциальные смыслы: «вера есть именно уповаемых извещение» [7, с. 165]. Здесь и иная мотивация, выраженная в слове «уповаемых» и иной источник веры, заложенный в слове «извещение», что сродни Благой Вести, Откровению. Эти различные понимания веры соответствуют и различным уровням внутреннего акта, один из которых есть событие душевной, психической жизни, другой – религиозный акт [4, с. 122–123].

Таким образом, универсальный характер веры обусловлен у Ильина общезначимостью того, во что верят: вера всегда участвует в осмыслении фундаментальных основ человеческого бытия, в формулировании мировоззренческих универсалий. Идеи Ильина нашли своё продолжение в современном учении об особом статусе веры как субъективной уверенности [13, с. 276–277], признавшем факт существования этого феномена в познавательной деятельности. В то же время уникальный характер религиозной веры обусловлен, по Ильину, «прак-

тической достоверностью», которую он объясняет следующим образом: «я могу жить, действовать и функционировать, ориентируясь так, что вперёд буду уверен, что такие-то мои действия повлекут за собой такие-то соответствующие последствия в инобытии» [7, с. 164].

Признание фундаментального значения веры в познавательной деятельности оказалось сегодня возможным благодаря учению об истине, в основе которого доверие человеку как целостному субъекту познания. Это всегда отмечала русская религиозная философия, в том числе и Ильин, строя свои дискурсы не так, как было принято в рационалистической и сенсуалистской гносеологии, но в глубоком созерцании субъекта и его познавательной деятельности. В этом случае познание, как заинтересованное понимание, ориентированное на истину, возвращает субъекту его жизненную значимость, возвращает «жизненный мир» как «круг уверенностей», которые настолько апробированы, что превратились в безусловно значимые.

Мы полагаем, что Ильин в своей философии религиозного опыта развивает экзистенциально-феноменологические интенции славянофилов. Если они описали *идеальный тип религиозного человека* в единстве его созерцательности и экзистенциальной практики [1], то дискурсивная рационализация религиозного опыта, проведённая мыслителем с использованием конвенциональных допущений и контекстуальных характеристик, раскрывает его наиболее аутентичным образом.

Таким образом, русская религиозная философия и, в частности, творчество И. А. Ильина, по-своему решают одну из самых острых проблем теории познания: философски размышляя о всеобщем и необходимом, сохраняют «мир живой становящейся человечности».

Список литературы

1. Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
2. Астапов С. Н. Эпистемология религиозного опыта // Научная мысль Кавказа. – 2009. – № 3. – С. 62–66.
3. Гагарин А. С. Феноменологическая топика: смысложизненное пространство экзистенциалов человеческого бытия // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. – 2009. – Вып. 9. – С. 7–26.
4. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. – М.: Рарогъ, 1993.
5. Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1 / сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Русская книга, 1996. – С. 39–284.
6. Ильин И. А. Путь к очевидности. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА; ХРАНИТЕЛЬ, 2007.
7. Ильин И. А. Философия как духовное делание. Собр. соч. / сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
8. Киященко Л. П., Тищенко П. Д. Опыт предельного – стратегия «разрешения парадоксальности в познании» // Синергетическая парадигма: Когнитивно-коммуникативные стратегии научного познания. – М.: Прогресс-Традиция, 2004.

9. Лебедев С. А. *Философия науки: краткая энциклопедия*. – М.: Академический проект, 2008.
10. Лобковиц Н. К вопросу о «внутреннем мире» // *Разум и экзистенция: анализ научных и вненаучных форм мышления*. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 340–360.
11. Микешина Л. А. Размышления о субъекте неклассической эпистемологии // *Вестн. Вятского гос. гум. ун-та*. – 2015. – №1. – С. 6–12.
12. Микешина Л. А. Феноменология и обогащение понятий в эпистемологии // *Вопросы философии*. – 2016. – № 2. – С. 85–94.
13. Микешина Л. А. *Философия познания*. – М.: Прогресс-Традиция, 2002.
14. Порус В. Н. *У края культуры*. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008.
15. Рикёр П. *Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике*. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002.
16. Рубене М., Рубенис А. Необходимость рефлексии и свобода интенции (нравственный аспект феноменологических понятий) // «Мысль изреченная...»: сб. науч. ст. – М.: Изд-во РОУ, 1991. – С. 72–86.
17. Сафронов П. А. *Онтология феномена*. – М.: ИЦ Азбуковник, 2007.
18. Сёмушкин А. В. *Избр. Соч.*: в 2 т. Т. 2. – М.: РУДН, 2009.
19. Соловьёв В. С. *Соч.*: в 2 т. Т. 2. – М.: Наука, 1988.
20. Соловьёв В. С. *Теоретическая философия // Антология реалистической феноменологии*. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – С. 95–104.
21. Франк С. Л. *С нами Бог. Три размышления*. – Париж, 1964.
22. Человенко Т. Г. *Восточно-христианская метафизика в экзистенциально-феноменологическом дискурсе современного религиоведения // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования: сб. / сост. и общ. ред. В. В. Шмидта, И. Н. Яблокова и др. Кн. 1 (I). Религиоведение в России в к. XX – н. XXI в.* – М.: ИД «МедиаПром». 2010. – С. 274–280.
23. Человенко Т. Г. *Русская религиозная философия и западноевропейская феноменология // Личность. Культура. Общество*. – 2008. – Т. X. – Вып. 5–6 (44–45). – С. 339–346.
24. Человенко Т. Г. *Философия Э. Гуссерля как источник феноменологических исследований в религиоведении // Философия науки: актуальные историко-научные и методологические проблемы*. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. – С. 238–265.
25. Человенко Т. Г. *Философская феноменология религии: опыт рефлексии метафизических концептов // Наука и философия: классические, неклассические и постнеклассические парадигмы: участие в монографии*. – Белгород: ИПЦ «ПОЛИТЕРРА», 2008. – С. 391–445.
26. Шохин В. К. *Исторический генезис философии религии: проблема и её наиболее вероятное решение // Философия религии: Альманах 2006–2007*. – М., 2007. – С. 15–89.
27. Яблоков И. Н. *Предметные области философии религии (к дискуссии в современной отечественной литературе) // Вопросы философии*. – 2012. – № 1. – С. 49–59.
28. Яблоков И. Н. *Социология религии: теоретические проблемы*. – М.: МАКС Пресс, 2014.

Т. П. Самсонова

Концепция «поющего сердца» в философии И. А. Ильина

В статье рассматривается концепция «поющего сердца» в философии И. А. Ильина. Эта концепция – не только удачная метафора автора, но осмысление на философском уровне ментальности русского человека на протяжении веков, в пении, выражавшем различные состояния души. В ракурсе данной концепции написана статья И. Ильина «Художественное призвание Шаляпина», где философ даёт тонкие и музыкально точные характеристики выдающемуся русскому певцу.

The article is devoted to the concept of “Singing Heart” in Ivan Ilyin’s philosophy. This concept is not only a good metaphor, but the diachronic reflection on the philosophical level of the Russian people mentality, expressing different states of mind in singing. In his article “Chaliapin’s Artistic Vocation” the philosopher gives a subtle and musically precise analysis of the outstanding Russian singer’s art.

Ключевые слова: Иван Ильин, философия, концепция «поющего сердца», творчество, вокал, театр, опера, культура.

Key words: Ivan Ilyin, philosophy, the concept of “Singing Heart”, creativity, singing, theater, opera, culture.

Выдающийся русский философ И.А. Ильин (1883–1954) разделил судьбу многих учёных, вынужденных покинуть родину в послереволюционные годы [1, с. 74–81]. Имя И.А. Ильина было исключено из советского культурного пространства, на 70 лет на его философское наследие был наложен запрет. Только с изданием полного собрания сочинений И.А. Ильина в 90-х гг. XX в. состоялось возвращение из небытия этого русского философа, историка, религиозного деятеля, поэта, музыкального критика. В октябре 2005 г. прах И.А. Ильина и его жены был перезахоронен в некрополе Донского монастыря в Москве, недалеко от могилы И.С. Шмелёва.

В наследии И.А. Ильина 40 монографий, более 100 статей, и все они посвящены одной главной теме – России. Ключевые вопросы философии Ильина, которые были сформированы в России: «христианская культура», «религия», «дух», «духовность», «патриотизм», «сердечное созерцание», «поющее сердце» – впитали богатый опыт истории русской культуры прошлых веков, опирались на реалии духовной жизни и, в частности, музыкального искусства рубежа XIX и

XX вв. Они выразили сближение философской рефлексии и музыки, так характерное для миропонимания Ильина. Как отмечает Ю.Т. Лисица:

«И. А. Ильин очень любил музыку, был большим знатоком этого искусства. Особенно любил разбирать партитуры русских опер, любовно показывая на рояле своему собеседнику прелесть той или иной модуляции, той или иной гармонии. Был связан личной дружбой с Рахманиновым, о котором рассказывал много интересного» [10, с. 35].

В «Книге тихих созерцаний» Ильина есть примечательные строки о ярких детских впечатлениях, связанных с музыкой, которую будущий философ слышал от своего прадеда, играющего на скрипке:

«Бывало, возьмется за свою скрипку и начнет играть старинные русские песни, одну за другой: «*Верный наш колодец*» и «*Не пой, соловушка*» и еще много других, а я сижу счастливый и слушаю... И все это он навсегда врезал мне в душу. И песни эти я сейчас не могу слышать равнодушно. Эх, сколько свободы и доброты в русском человеке! Какая ширина и глубина, и искренность в его песнях!» [2, с. 278].

Глубинные основы русской культуры, в частности, её вокальной, хоровой, «певучей» способности, были органично впитаны И.А. Ильиным ещё в юности и позднее нашли отражение в его философских рассуждениях: «О совершенном в искусстве» [4, с. 53–181], «О духовности в искусстве» [5, с. 71–81], «О творческом созерцании» [6, с. 91–102], «Книга тихих созерцаний» [2, с. 227–375].

Философия «поющего сердца» изложена во многих работах И.А. Ильина. Имея доминантный смысл, она излагается в свободной, образной и литературно-художественной форме [14, с. 66–85]. Этот жанр не имеет своего чёткого наименования и своими корнями уходит в древние жития христианских святых [15]. В произведениях Ильина философское осмысление жизни направлено прежде всего на человека, на его духовную жизнь, на любовь, которая «*есть главная творческая сила человека*» [2, с. 233].

Философская концепция «поющего сердца» И.А. Ильина – это не только удачно найденная метафора, но осмысление на философском уровне ментальности русского человека, испокон веков в пении выражавшим горе и радость, стремление к ратным подвигам, любовь к Родине. В «Книге тихих созерцаний» Ильин писал:

«И все великое и гениальное, что было создано человеком – было создано из созерцающего и поющего сердца... Только созерцающая любовь открывает человеку его *родину*, т. е. его духовную связь с родным народом, его национальную принадлежность, его душевное и духовное лоно на земле» [2, с. 234].

Рассуждения И.А. Ильина о «поющем сердце» близки современному пониманию ментальности как общей духовной настроенности нации. Через «поющее сердце» философ выстраивал свою картину мира, видел в «поющей» способности русской души основу скрепления культурных традиций.

«Есть только одно истинное «счастье» на земле – *пение человеческого сердца*. Если оно поет, то у человека есть почти все; потому что ему остается позаботиться о том, чтобы сердце его не разочаровалось в любимом предмете и не замолкло. Сердце поет, когда оно любит; оно поет от любви, которая струится живым потоком из некой таинственной глубины и не иссякает; не иссякнет и тогда, когда приходят страдания и муки, когда человека постигает несчастье, или когда близится смерть, или когда злое начало в мире празднует победу за победой и кажется, что сила добра иссякла и что добру суждена гибель. И если сердце все-таки поет, тогда человек владеет истинным «счастьем», которое, строго говоря, заслуживает иного, лучшего наименования... это означает, что началась *новая жизнь* и человек приобщился к *новому бытию*» [2, с. 375].

Концепция «поющего сердца» Ильина многозначна с философской, культурологической и эстетической точки зрения, она опирается на глубокое знание различных видов искусства. При этом в искусстве философ видит высшую форму духовности человека:

«Настоящий художник *отправляет духовное служение*. Он совсем не призван развлекать публику, увеселять её или угождать ей... Он должен находить то «пространство», где живут *духовные содержания*, вступать в него и почерпать в нём предметные медитации... Но для этого ему нужна та внутренняя и внешняя свобода, которая вообще доступна человеку. Ему необходима свобода, чтобы достойно нести свою одинокую ответственность и сполна осуществлять те требования, которые ставит ему творчество» [3, с. 452].

Причем оценочный критерий в области искусства по Ильину должен лежать тоже в духовной плоскости, не сводимой к утилитарным критериям. Критерий художественного совершенства, по его убеждению, содержится в самом художественном предмете, где все органично, т. е. связано друг с другом законом совместного бытия и «взаимоподдержания». Интересны рассуждения Ильина о музыкальном образе, выраженном в тематическом материале. Как отмечал философ:

«...в музыке особое содержание заключено в музыкальной теме, во всей её индивидуальности, видоизменяемости и судьбе, в её *общении* с другими темами..., что составляет “ядро” или “зерно” произведения; ради его художественного “произнесения” ради его “прикровенного показания” всё зачинается, вынашивается и творится... Он есть тот “духовный цветок”, который художник увидел на просторах духа; этот цветок пленил его и он взял его с собою, чтобы подобрать для него художественное одеяние и показать его в таком виде другим людям» [3, с. 458–459].

В этих рассуждениях Ильин выразил эстетические искания своего времени, философские и поэтические поиски «серебряного века». Музыкальные кумиры эпохи, С.В. Рахманинов и А.Н. Скрябин, в новых сочинениях и в своих высказываниях давали для современников богатую пищу для дискуссий, размышлений и философской рефлексии. Рассуждения о «тематическом зерне» можно найти у С.В. Рахманинова: «Мелодия – это музыка, главная основа всей музыки, поскольку совершенная мелодия подразумевает и вызывает к жизни своё гармоническое оформление» [12, с. 71]. Музыкальный «властитель дум» молодежи начала XX в. А.Н. Скрябин облакал свои мысли о «зерне» в изысканные теософские формы: «...материальное тело будет звучать как ядро, а кругом обволакивать его будут астральные туманы, как отзвуки» [13, с. 118].

В философско-эстетических суждениях Ильина присутствует знание «живой» музыки и той реальной культурной среды, которая окружала мыслителя: это художники, композиторы, исполнители-музыканты, актёры. Среди фундаментального корпуса идей и философских размышлений статья И.А. Ильина «Художественное призвание Шаляпина» [8, с. 415–452] занимает скромное место. Однако она представляет несомненный интерес для исследователя. Ильин предстаёт здесь тонким знатоком музыкального искусства, для которого важна этическая сторона творческого процесса с идеалом художественного совершенства, сопряженного со свойствами человеческой личности. Фигура Шаляпина для Ильина – во многом не исследованный феномен, ибо, как отмечал философ:

«Кто хочет говорить и писать о Шаляпине, тот увидит перед собою непочатую целину, не начатое дело; он найдет неточную, недостоверную биографию...то, что о нем писалось при жизни, было всегда: 1) или безмерная хвала его как артиста, 2) или безмерная хула его как человека» [8, с. 416–417].

Ильин воссоздает «внешние вехи» жизненного пути Шаляпина, опираясь на известный афоризм Гегеля: «всякий великий человек обрекает свое потомство на то, чтобы оно истолковывало его и его жизненное дело». «Истолкование» Шаляпина происходит у Ильина в контексте национального русского характера и «национального призвания России». Профессионально, аналитически точно Ильин дает описание шаляпинскому голосу как дару природы:

«Диапазон его был не так велик: прекрасного, полного звучания всего две октавы; это был бас с тяготением к баритону; профундовых нот октавного характера у него не было совсем; уже на нижнем «фа диез» голос его звучал не полно; «фа» и ниже – у него не было никогда. Роли Сусанина, хана Кончака – были ему уже не по голосу; он должен был или брать низовую каденцию вверх или транспонировать; зато басо-баритональные верхние ноты были у него прежде удивительно свободны, красивы и легки – и «фа» и «фа

диез»; он подчас играл ими, перекидывая с верхнего «ре» на верхнее «фа» (как в Фаусте при появлении из-под земли), с тем, чтобы прокатить через полторы октавы до нижнего «ре»; «соль и соль диез» были ему не доступны – Демона он должен был транспонировать и пел всего один раз. То, что делало его голос единственным в своем роде – это его сила, его свобода, его точность и главное его тембр» [8, с. 427–428].

Глубоко и точно И. А. Ильин описывает процесс звуковой «воли» певца, видя в ней художественное совершенство личности Шаляпина. Поразительно вдумчиво Ильин даёт характеристику звуковой «эмиссии» артиста, его способности «лепить звук чувством»:

«... то сдавливая его рыданием, то наливая его черным тяжелым металлом, то приглушая его до блеклости, то давая разлиться на просторе до полной ясности; мечтая звуком, томясь звуком, желая, грозя, дразня, вызывая, отчаиваясь, изнемогая; смеясь, иронизируя. Чувство лилось через дыхание в звук, ежеминутно меняясь и совершая это с такою простотою, что душа слушателя становилась покорной скрипкой в руках этого мастера» [8, с. 430–431].

В этой способности «поющих сердец» творца и слушателей Ильин усматривал природу «национального призвания России», национального характера и менталитета. Ильин обращает внимание на роль слова в пении Шаляпина:

«Точная скульптурная передача захватывала у него и дикцию: слова в его пении чеканились не только в величайшей ясности, но и в величайшей выразительности. Откровенное *a*, гордое *o*, тяжелое *u*, упорное *ы* покорны ему, как нежный пластилин, и готовы всегда видоизменяться и вместить в себя непривычное и неожиданное для них содержание» [8, с. 432].

Философ особо отмечает звучание и согласных звуков у Шаляпина: «Нередко за согласным звуком появляется как бы лёгкая тень его, какой-то намёк на французское *Э мюе*, на недопроизнесённый отблеск; и наш бедный, родной *твердый знак ер*, столь легкомысленно отмененный революцией, вдруг оживает и оправдывается в пении Шаляпина» [8, с. 433]. Ильин образно обозначил дикцию Шаляпина «точностью и выпуклостью увеличительного стекла», отмечая при этом, что в созданной певцом вокально-артистической школе переосмыслена и воплощена не только особая роль слова в пении, но и роль разума в проявлении чувства. Ильин отмечал феноменальность дыхания Шаляпина, его превосходный слух. При этом констатировал и тягостные последствия революции для творчества певца, когда «Шаляпин вышел на рынок международной эстрады со всем её безвкусицей, пестротой, анархией, американизмом и модернизмом – и был предоставлен самому себе... Шаляпин был не просто *он сам*, безошибочный гигант, творческий гений. Он был *рождён Россией* и *вне её был невозможен*» [8, с. 438].

Вместе с тем, сравнивая фигуры Шаляпина и Станиславского, Ильин отмечал, что в природе таланта Шаляпина не было «самоотверженного, жертвенного горения, отдающего и научающего» [8, с. 448]. В отличие от Шаляпина, Станиславский создал сценическую школу, занялся методизацией своего таланта; его человеческие качества – искание, служение, созидание, огонь постижения – снискали ему заслуженную славу и нашли продолжение в последующих поколениях. Сам же Шаляпин в конце жизни писал: «Я искренно думал и думаю, что мой талант, так великодушно признанный современниками, я наполовину зарыл в землю, что Бог отпустил мне много, а сделал я мало. Я хорошо пел. Но где мой театр?» [16, с. 448].

В стихотворении С.Я. Маршака верно отмечен трагический уход Шаляпина из русской музыкальной культуры:

*Печален был его конец.
Скитаясь за границей,
Менял стареющий певец
Столицу за столицей.*

*И все ж ему в предсмертный час
Мерешилось, что снова
Последний раз в Москве у нас
Поет он Годунова.*

*Что умирает царь Борис
И перед ним холсты кулис,
А не чужие стены.*

*И по крутым ступеням вниз
Уходит он со сцены....* [11, с. 173–174].

Ставя высоко этическую сторону творчества в искусстве, Ильин критически констатирует:

«Человек-Шаляпин оказался душевно и духовно недостаточно сильным, чтобы понести великого артиста Шаляпина: этому человеку не хватило духовного характера, чувства духовной ответственности, религиозно-патриотического хребта; ибо именно живая религиозность должна была дать ему силу поставить артистическое призвание выше личных делишек; именно живой патриотизм должен был поставить перед ним вопрос: в этой исторической трагедии, переживаемой Россией, чем я, ею взысканный и обласканный сын, могу и должен послужить ей – духовно и артистически? Какую традицию её соблюсти и прочить? Какое наследие её передать грядущим поколениям?» [8, с. 449].

Итак, анализируя феномен Шаляпина, И.А. Ильин остался верен своей культурологической концепции, в основе которой лежала триада «религия, дух и патриотизм». Указывая на «неверные и соблазнительные пути русского таланта», на опасность растраты божественных даров, философ приходит к «творческой идее нашего будущего», которая состоит в «воспитании в русском народе национального духовного характера». Идея воспитания должна исходить из самой ткани русской души и русской истории. Пример «феномена Шаляпина» для Ильина показателен, и будущее России виделось философу в «национальном самовоспитании», в возможности научить русского человека «духовно быть, самостоятельно творить и отстаивать свою родину» [8, с. 459].

Небольшая статья И.А. Ильина «Художественное призвание Шаляпина» дает возможность современному читателю по-новому взглянуть на хрестоматийный образ великого артиста, а широта философского обобщения Ильина приближает к постижению «поющего сердца» России в контексте музыкальной культуры конца XIX – начала XX в. В способности «поющих сердец» Ильин усматривал природу «национального призвания России», национального характера и менталитета [14, с. 375]. Слова же Ф.И. Шаляпина: «Моя мечта неразрывно связана с Россией, с русской талантливой молодёжью» предсказали вектор блестящего развития русского вокального исполнительского искусства в конце XX – начале XXI в.

Список литературы

1. Демидова О. Р. Эмиграция как проблема философии культуры // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 3. – С. 74–81.
2. Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. – М.: Русская книга, 1994.
3. Ильин И. А. Путь к очевидности // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. – М.: Русская книга, 1994.
4. Ильин И. А. Основы художества. О совершенном в искусстве // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. – М.: Русская книга, 1994.
5. Ильин И. А. О духовности в искусстве // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. – М.: Русская книга, 1994.
6. Ильин И. А. Творческое созерцание // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. – М.: Русская книга, 1994.
7. Ильин И. А. Художественное призвание Шаляпина // Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. – М.: Русская книга, 1998.
8. Ильин И. А. Творческая идея нашего будущего // Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. – М.: Русская книга, 1998.

9. Иван Ильин и художественная культура России // Материалы межвуз. студ. науч.-практ. конф. 21 мая 2008 г., Екатеринбург. – Екатеринбург: ГОУ ВПО РГПСУ, 2008.

10. Лисица Ю. Т. И.А. Ильин: Историко-биографический очерк // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1: Путь духовного обновления: Основы христианской культуры: Кризис безбожия. – М.: Русская книга, 1993.

11. Музыка в зеркале поэзии. Вып. I / сост., вступ. ст. и коммент. Б. Каца. – Л.: Сов. композитор, 1985.

12. Рахманинов С. В. Связь музыки с народным творчеством // Рахманинов С. В. Литературное наследие: в 3 т. Т. 1: Воспоминания. Статьи. Интервью. Письма / сост.- ред., вступ. ст., коммент., указ. З. А. Апетян. – М.: Сов. композитор, 1978.

13. Сабанеев Л. Л. Воспоминания о Скрябине. – М.: Классика-XXI, 2000.

14. Самсонова Т. П. Феномен человека в музыкальной культуре.– СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2007.

15. Тульпе И. А. Искусство в контексте религиоведения // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2012. – Т. 2. – № 3. – С. 192–199.

16. Шаляпин Ф. И. Маска и душа // Федор Иванович Шаляпин: сб. в 2 т. Т. 1. Литературное наследие. Письма. Воспоминания об отце (И. Шаляпина) / ред.-сост. Е. А. Грошева. – М.: Искусство, 1957.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 291.1 : 130.3

Н. С. Андреева

Миф как «словесный слепок» ритуала

В статье исследуется концепция мифа, разработанная английским исследователем Дж. Дж. Фрейзером. Ученый подвергает анализу феномены магии, религии, науки, на основе чего предлагает эволюционную концепцию развития культуры в целом. В сочинениях английского антрополога уделено особое внимание первому, магическому, этапу эволюции культуры, именно в данном контексте он и интерпретирует мифологическую парадигму как феномен, с одной стороны, объясняющий ритуал, с другой же, репрезентирующий и интерпретирующий культуру.

The article explores the concept of myth developed the the English scholar J. G. Frazer. The author pays special attention to the phenomena of magic, religion, and science, offering the evolutionary concept of cultural development on the whole. As is evident from his writings, the English anthropologist was primarily interested in the first, i.e., magic, stage of cultural evolution, interpreting the mythological paradigm as a phenomenon explaining the ritual, on the one hand, and representing and interpreting culture, on the other.

Ключевые слова: Дж. Дж. Фрейзер, эволюционная теория культуры, магия, религия, наука, ритуал, мифология, миф.

Key words: J. G. Frazer, evolutionary theory of culture, magic, religion, science, ritual, mythology, myth.

Мифология – феномен любой культурной среды (от архаичной до современной), привлекающий внимание представителей различных научных школ и направлений [5], многие из которых разработали оригинальные концепции мифа. Плюралистичность определений и интерпретаций мифа иллюстрируется рядом исследовательских мнений, в которых миф выступает в роли «древнейшей поэзии» (А. Н. Афанасьев), «конкретного способа духовного воззрения» и

«условия видения и начала всякого формообразования» (Э. Кассирер), «сакральной истории, повествующей о событии, произошедшем в до-стопамятные времена “начала всех начал”» (М. Элиаде) и т. д. [1, с. 7; 6, с. 17, с. 30; 14, с. 19].

В данной статье рассматривается концепция мифа, предложенная Джеймсом Джорджем Фрейзером, основателем ритуально-мифологической школы, к которой неоднократно обращались различные исследователи [3, 4, 7, 13]. На становление Фрейзера как ученого оказала влияние работа английского этнографа и антрополога Эдуарда Бернетта Тайлора «Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom» (1871; первый русский перевод: Тайлор Э. Первобытная культура, 1872).

Российские исследователи считают именно Фрейзера первым среди ученых-эволюционистов, признавшим мифологию «одним из главных объектов изучения» [2, с. 21]. Убедительным аргументом в пользу подобного взгляда выступает собранный Фрейзером обширный фактический материал (рассказы, записи миссионеров и служащих в колониальных владениях Британской империи), иллюстрирующий различные сферы культурной жизни: магию, мифологию, фольклор, обычаи и др. Систематизация и интерпретация собранных данных, осуществленные Фрейзером на основе сравнительно-исторического метода, были представлены в фундаментальном труде «The Golden Bough» (1890; первый русский перевод: Фрейзер Дж. Дж. Золотая Ветвь, 1928).

Учёный сосредоточил внимание на ритуале как на многоаспектном объекте изучения, включающем функции жрецов и царей, природный фактор жизни племен, обрядовые практики (например, наследование должности жреца – Царя леса) и др.

Многозначный концепт ритуал понимается в статье как некое «священнодействие, основанное на наделении вещей особыми (символическими) свойствами /.../, связанное с установлением или поддержанием вселенской и социальной упорядоченности». Весьма существенно, что подобное определение ритуала допускает принципиальные уточнения в отношении «далеких культур», где он «лежит в основе повседневной трудовой деятельности». Во-первых, в архаическом обществе ритуал есть начальная форма «синкретического действия». Во-вторых, в традиционных культурах более позднего периода он «поддерживает уже прочно установленный порядок» [8, с. 839].

Представляется, что данные уточнения раскрывают не только феноменологический статус ритуала архаичной культуры, который исследует Фрейзер, но и его онтологический статус в традиционных культурах.

Главная цель исследования Фрейзера – аргументированная интерпретация правила конкретного ритуала наследования должности жреца Дианы в Ариции. По существу, целеполагание «Золотой ветви» изначально было явно эмпирического свойства, что отмечено автором в 1922 г. в предисловии к сокращенному изданию сочинения:

«Впервые приступив к изучению этой проблемы более тридцати лет тому назад, я полагал, что решение может быть найдено очень быстро. Однако вскоре обнаружилось, что для того, чтобы найти правдоподобное (и даже просто понятное) решение, необходимо обсудить ряд более общих вопросов, часть которых ранее практически не поднималась» [11, с. 5].

Вклад ученого в постановку и изучение теоретических проблем развития культуры неоспорим (см., например, утверждение Ю. Е. Березкина: «Фрейзер, разделяя идеи классического эволюционизма и предполагая, что человеческая культура в своем развитии везде проходит одинаковые ступени, разработал трехступенчатую теорию развития культуры: магия – религия – наука» [2, с. 21]). По существу, английский антрополог наметил своеобразную систему координат, организующую культуру. Первая координата – «магия», представляющая собой «искаженную систему природных законов и ложный руководящий принцип поведения», она же – «ложная наука и бесплодное искусство» [11, с. 20]. Вторая – «религия», являющаяся «умилованием, умиротворением сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считаются, направляют и контролируют ход явлений природы и человеческой жизни [11, с. 64]. И, наконец, третий ориентир – наука, воспринимаемая как «совокупность очевидных истин, извлеченных из наблюдения природы, истин, которыми люди обладали во все эпохи» [11, с. 849].

В исследуемом тривиуме «магия – религия – наука» Фрейзер более всего внимания уделяет магии – системе представлений и практик колдовства и соответствующих табу:

«Необходимо ближе познакомиться с принципами магии и составить себе некоторое представление о том необычайном влиянии, которое эта древняя система предрассудков во все времена и у всех народов оказывала на человеческий ум» [11, с. 19].

Рассуждение о магии как о системе предрассудков ученый увенчал оригинальной классификацией, каждый из двух компонентов которой опирается на свою основу: *гомеопатическая магия* возвращена на базе закона подобия, *магия контагиозная* порождена законом контакта.

Исследователь, анализирующий взгляды Фрейзера, имеет дело со специфическим стилем изложения «Золотой ветви». Автор, основывая рассуждения о мифе и мифологии на разнообразном фактическом

материале, разворачивая их на уровне образов и представлений, зачастую освобождает себя от обязанности детальной разработки понятий, строгого их определения. Подобную специфику изложения Фрезера важно не только отметить, но и объяснить, от чего зависит отношение к выявленной «свободе» определения понятий – есть ли она достоинство исследования, либо свидетельство его недостатков. Осуществить корректный выбор в границах обозначенной конъюнкции позволяет анализ отношения Фрейзера к статусу научной теории, которая, по его мнению, представляет собой некую систему идей, характеризующуюся разомкнутостью – открытостью к дополнению, уточнению, переосмыслению выдвигаемых формулировок и тезисов. Данная манера изложения, отличающая сочинения английского ученого, отмечена и отечественными исследователями. Так, например, С.А. Токарев обращает внимание на диалектический характер, свободный стиль рассуждений антрополога:

«Фрейзер никогда не держался за единожды построенную им теорию, легко усваивал новые мысли, менял свою точку зрения. Он нисколько не стеснялся открыто в этом признаваться, честно объясняя перемены своего взгляда, а порой даже не противопоставляя новый взгляд прежнему» [10, с. 801].

Найдет ли читатель сочинений Фрейзера строгие, логически корректные определения искомых понятий «миф» и «мифология», которые встречаются в рассуждениях ученого гораздо реже, чем «магия», «религия», «наука»? В определениях указанных феноменов, как и в структуре тривиума, доминирует описательный подход и свободные формулировки. Так, например, мифология рассматривается как некое парадигмальное явление, характеризующееся «не просто ложностью, но нелепостью и абсурдностью» [11, с. 6]. Мифом же автор называет многочисленные «предания, которых в действительности никогда не было» – анализируемые тексты, содержащие информацию о различных сторонах жизни людей изучаемых племен и народностей [12, с. 98]. При этом он делает оговорку, которая, если и не противоречит предложенному пониманию мифа, все же не позволяет его абсолютизировать: «Но хотя сказания о подобных страшных катаклизмах почти несомненно являются легендарными, все же вполне возможно и даже вероятно, что многие из них под мифической оболочкой содержат зерно истины» [12, с. 96].

Свободные, опирающиеся на многочисленные примеры-представления формулировки искомых понятий не являются некорректными. Выявить сущностные характеристики мифа и мифологии, их феноменологическую природу позволяет определение контекста, в котором Фрейзер упоминает указанные феномены.

К интерпретации мифологической парадигмы Фрейзер обращается в процессе анализа магии, религии, соответствующих им ритуалов и культовых практик. Так, например, о преданиях, объясняющих происхождение культа Дианы Немийской, он пишет, что они «явно принадлежат к разряду распространенных мифов, которые измышляются с целью объяснить происхождение того или иного религиозного культа» [11, с. 12]. Здесь очевидна констатация главной, первоочередной функции мифа как по отношению к ритуалу, так и по отношению к культуре в целом. Миф, являясь «кратким пересказом» ритуала, религиозного культа, выступает элементом вторичным, порожденным ими. Но для участников данного ритуала, он – элемент первичный:

«Наибольшей выразительности и точности в деталях миф достигает в том случае, когда он служит, так сказать, либретто для спектакля, который разыгрывают участники священного обряда» [11, с. 725].

В связи с этим закономерно возникает вопрос об однозначности и предначертанности отношения «первичное – вторичное» между ритуалом и мифом. Очевидно, что для Фрейзера ритуал необходимо первичен, а миф порождает им, но важно отметить изотропность мифологических репрезентаций-интерпретаций ритуала:

«Миф уступает по древности обычаю», являясь «текстом» ритуала, он «изменяется, в то время как обычай остается неизменным, и люди следуют обычаям своих предков, хотя причины, по которым предки эти обычаи соблюдали, давным-давно пришли в забвение» [11, с. 568].

Логическое развитие данного тезиса приводит к постановке принципиального вопроса: что есть фактор или совокупность факторов, влияющих на изменчивость мифа, если ритуал по природе своей неизменен? Скорее всего, искомое детерминационное пространство расширяется до границ культуры в целом, а миф выступает ее инвариантом и репрезентантом.

Воззрения Фрейзера на ритуал, религию, мифологию раскрывают содержание построенной им теории культуры как оригинальной эволюционной концепции, выделяющей три этапа развития культуры: магию, религию, науку [9, с. 66–68]. Фрейзер определяет особую объясняющую роль изменчивого многовариантного мифа в культуре, и это позволяет утверждать, что, по мнению ученого, миф есть «словесный слепок» ритуала, являющийся для него текстовой основой и кратким содержанием, тогда как для культуры он – наиважнейший инвариантный элемент, раскрывающий ее содержание.

Список литературы

1. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: в 3 т. – Т. 1. – М.: Академический проект, 2013. – 383 с.
2. Березкин Ю. Е. Из Старого в Новый Свет. Мифы народов мира – М.: АСТ: Астрель, 2009. – 448 с.
3. Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Фрэзера / пер. З. А. Сокулер // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1990. – С. 251–268.
4. Делюмо Ж. Идентификация ужаса / пер. А. Александров, Н. Епифанцева, М. Рыклин, С. Фокин, И. Иткин – М.: Алгоритм, 2009. – 240 с.
5. Демидова О. Р. Гуманитаристика, гуманитарное знание, гуманитарные науки // Universum: Вестник Герценовского университета. – СПб., 2009. – № 11 (73). – С. 7–11.
6. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. – Т. 1 Язык / пер. с нем. С. А. Ромашко. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 272 с.
7. Обрядовая теория мифа: сб. науч. тр. / сост., пер., предисл. и примеч. А.Ю. Рахманина. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003. – 216 с.
8. Ритуал // Новейший философский словарь / сост. и гл. научн. ред. А.А. Грицанов. – Минск: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
9. Смирнов М. Ю. Магия, религия и мифологическое сознание // Смыслы мифа: Мифология в истории и культуре. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 66–68. [Электронный ресурс]. – URL: http://anthropology.ru/ru/texts/smirnov_mi/misl8_12.html
10. Токарев С. А. Послесловие // Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. – М.: Политиздат. 1980. – 832 с. – С. 794–804.
11. Фрейзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклин – М.: Академический Проект, 2012. – 854 с.
12. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете / пер. с англ. – 2-е изд., испр. – М.: Политиздат, 1989. – 542 с.
13. Хюбнер К. Истина мифа / пер. с нем. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
14. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.П. Большакова. – 5-е изд. – М.: Академический проект, 2014. – 235 с.

К. И. Савина

**Некоторые проблемы отечественного источниковедения
начального этапа становления христианского учения и церкви (II в.)**

В статье рассматривается проблема полноты набора используемых источников по истории развития христианского учения и церковного устройства и системы рассмотрения данных источников современными гуманитарными дисциплинами. Приводится авторская патрологическая периодизация (II век – от Игнатия Антиохийского до Климента Александрийского) с поименной детализацией. Предлагаются принципы исторического исследования применительно к истории раннего христианства.

The article deals with the problem of usefulness of the set of early Christian historical sources, used in the modern humanities and with the problem of historical periodization of early Christian theology. The author offers an original periodization (II century – from Ignatius of Antioch to Clement of Alexandria) with specification, as well as new principles of historical study of early Christianity.

Ключевые слова: историография, источниковедение, раннее христианство, апологетика, патристика, патрология, богословие.

Key words: historiography, source study, Early Christianity, Apologetics, Patristic, Patrology, theology.

Введение

Период истории, именуемый Античностью, несмотря на все синтезирующие элементы (языки, набор мировоззренческих «идиом» и пр.), неоднороден. Почти посередине этого периода расположен рубеж, произведенный христианством, – явлением ровно настолько же *не* античным, насколько и античным. Христианство стало потрясением для всего периода Античности, на всех уровнях: от индивидуального через семейный и общественный до, наконец, государственного.

Предметом рассмотрения в статье является историческое осмысление христианского учения и христианской церковности II в. н. э. По мнению автора, именно христианство делало в этот век, как и в последующие с нарастающим успехом, решительные шаги в своем развитии, в отличие от окружающего его Античного мира, медленно клонившегося к закату. Конечно, множество процессов государственного, экономического, социального характера имеет для нас значение,

однако во вторую очередь. Первостепенным представляется анализ состояния христианских учения и церкви в рассматриваемый период.

Российская наука располагает прекрасной источниковедческой базой раннехристианской церковной истории. Однако, по мнению автора, отечественная гуманитаристика в трудах по истории религий, истории философии, религиоведению оставила источниковедческие изыскания в интересующей нас сфере (критику, периодизацию, изучение вклада в становление догматики) без должного внимания. Согласно светскому консенсусу, эта предметная область составляет внутрцерковную проблематику.

Тем временем статус христианства как исторического явления, включая его свидетельство о себе, – актуальный предмет исторического исследования. История же по преимуществу представляет собой развернутое источниковедение, снабженное комментаторским корпусом. Поскольку предмет нашего исследования есть вопрос не политический или экономический, но исключительно ментальный, т. е. вопрос развития учений, то и вернейшим нашим источником могут считаться собственные труды религиозных деятелей рассматриваемого периода. В данном случае – мужей апостольских, отцов и учителей церкви, церковных писателей (об этом делении далее будет сказано специально). Причем с упором на их мнение по относительно ограниченному кругу *тем*, определенному не столько задачами исследования, сколько исторической целесообразностью (каждая такая *тема* вводится пересечением большинства интересов различных участников исторического процесса того или иного отрезка времени). Впрочем, последнее имеет смысл только для авторов плодовитых, коих в избранном веке немало, но век уж слишком далек, потому иметь дело нам придется с вполне обозримым числом памятников античной литературы.

Предлагаемое источниковедческое рассуждение автора не имеет целью классическое обнаружение оригинального извода того или иного текста. Нет, представленный далее очерк критического источниковедения означает составление специального перечня собственно источников и оценку степени и характера использования данного перечня отечественными исследователями.

Вышеперечисленные задачи разрешаются следующим путем.

Первое – опираясь на труды по церковной истории (Россия, вторая половина XIX в.), необходимо составить проспект «персонального» массива рассматриваемого периода.

Второе – требуется качественно оценить получившийся проспект.

Третье – следует взять наиболее общим планом картину отечественного источниковедения в области начального этапа формирования христианского учения и церкви и определить характер использования этого источниковедения в современной российской гуманитаристике, наследовавшей советским наукам.

Казалось бы, очевидны сомнения в методологической всеохватности примененного автором критерия отбора источников – чисто хронологического. Однако такой подход обусловлен определенным пониманием исторического процесса, а именно рассмотрением истории как движения не разрозненной массы различных сторон жизни человечества, но интегрированной целостности, с ярко выраженной доминантой духовной составляющей – учений, интеллектуальных течений и т. п.¹

Полагая верным для части то, что верно для целого, развитие христианства автор видит цельным процессом, имеющим ясно различимое начало и продолжающимся по сей день. Следовательно, не называя заранее никаких рубежей, не вступая в долгую полемику о них, выбирая условно и произвольно любой отрезок времени недалеко от начала (коль скоро интересуется раннее христианство), исследователь может зафиксировать это развитие, просто подвергнув историческому анализу *все* источники, сохраненные исторической памятью и относимые к раннему христианству (уточним, что *христианскими* тексты могут называться только христианами, потому предание имеет для нас важное значение).

Здесь необходимо оговорить допускаемые значения употребляемого понятия «источник» – это и непосредственно авторы, именуемые так нераздельно со своими произведениями, и существующие сведения о подобных авторах у других «источников» [1; 2; 3; 4]. В каждом отдельном случае понимание будет уточняться, если не будет ясно из окружающего контекста.

¹ Таковые явления имеют свою инерцию – передовая их часть подчас пребывает в тени, а становясь достоянием широкой общественности, утрачивает характер авангарда; любая тенденция может быть представлена всего одним индивидом. Эти обстоятельства усложняют дело историка мысли, состоящее в оценке значения той или иной совокупности событий, что, впрочем, не столько препятствие, сколько подспорье для более интенсивной работы.

I

Во II в. христианство укоренилось достаточно, чтобы не опасаться за свое продолжение. Паства надежна и не прекращает численно расти повсеместно. Христианскому сообществу, существующему памятью о пройденных испытаниях, еще предстоят напряженные столкновения с внутренними и внешними препятствиями. Из уст в уста передаются слова учения, растет слава деяний и слов наставления благовестников (мучеников в подавляющем большинстве). Процесс христианского самопознания ещё в зачатке, он обозначен безыскусной и не знающей никакого инакомыслия, никаких внутренних противоречий манифестацией. Ко II в. ставшее крепко на свои твердыни христианство полнится новыми силами, все больше и ближе вступая в новые отношения с миром.

Не производя никаких выводов относительно демонстрируемого положения дел, мы хронологически перечислим источники раннехристианского учения. Каждый из них будет сопровожден следующей информацией: биографические сведения (индивидуально отличающиеся, характеризующие христианских авторов как жителей Римской империи II в.) и известные труды, доступные русскоязычному исследователю.

Прежде всего, при обозрении названного отрезка времени, после обнаружения какого бы то ни было славного имени в истории христианского учения, необходимо обозначить некоторые группы по совокупности разнородных признаков: 1) время (первая, вторая, третья трети исследуемого периода), 2) направление литературной и организационной деятельности, 3) рассмотрение вместе или по отдельности, 4) территориальное расположение общин и школ, 5) масштаб ученой деятельности. Принятые классификации, как светские так и церковные, нас интересуют в последнюю очередь (что не отменяет признания за последними законного авторитета).

Итак, предлагается выделить три больших раздела, с внутренним делением каждого из них, по которым группируются христианские авторы.

Первая треть:

Мужи апостольские: Игнатий Антиохийский.

Апологеты: контакт с образованной средой; контакт с кругом властей предрежащих; контакт с необращенным населением (Кодрат, Марциан Аристид, Послание к Диогнету).

Вторая треть:

Мужи апостольские: Поликарп Смирнский, Папий Иерапольский. Апологеты: контакт с образованной средой (Иустин Философ, Мильтиад, Афинагор).

Третья треть:

Апологеты: контакт с образованной средой. Преодоление последствий контакта – толки и рост численности (постановка вопросов антигностицизма и каноники): Аполлинарий Иерапольский, Мелитон Сардийский, Ириней Лионский, Ермий Философ, Марк Минуций Феликс.

Малоазийская, сирийская и египетская школы («восточные» фигуры не столько по месту обитания, сколько по специфике): Татиан, Феофил Антиохийский, Пантен Александрийский, Серапион Антиохийский.

Отдельно: Феодот Кожевник, Маркион и Монтан (sic)¹. Значительные фигуры: Тертуллиан, Климент Александрийский.

Самого беглого взгляда достаточно, чтобы понять: II в. – поразительно богатый для христианства век. Теперь предложим более детальное описание каждой группы или автора.

II

• Игнатий Антиохийский (Игнатий Богоносец). Деятель и автор общехристианского значения, пастырь и вдовый, но прежде всего человек, принявший благовестие, явивший силу веры и сумевший передать ее другим членам церкви. Претерпел мученическую смерть ок. 110 г., в царствование императора Траяна² в Риме. Место епископства – Антиохия. Свой путь к тому, чтобы стать «семенем» христианства, Игнатий сохранил в своих посланиях к общинам тех городов, через которые его везли в Рим. Слава его была прочна и без того, поскольку он, вне всяких сомнений, мог иметь общение с апостолами или с их непосредственными учениками и епископскую кафедру занял вторым или третьим после апостола Петра.

¹ Маркион и Монтан – авторы с минимальным отличием от Кельса, относящегося ко второй трети периода, но не участника списка **христианских** авторов, и они также не участники списка христианских авторов.

² Того Траяна, который своим ответом на письмо наместника Вифинии узаконил общеразделяемое отношение к христианам как к *неприемлемому* обществу для Империи, во всей полноте её процветания, интеллектуального наследия, политических и культурных основоположений. В чем, как правитель античного сообщества, был прав. «...Указ по смыслу своему объявлял христианство религиею запрещенною...» [7, с. 45], а указ этот издал император, «...уже прежде прославившийся своими военными подвигами, он своими гражданскими качествами превзошел свою военную славу...» [5, с. 60, 61].

• Кодрат (Квадрат). Первый апологет, написавший слово в защиту христиан императору Адриану в 120-х гг. Кодрат – вероятно, апостольский ученик [1], сам видевший «следы» чудес Спасителя и свидетельствовавший о том в своей апологии. Возможно, малоазиец, путешествовавший с благой вестью по всей империи, особенно – по Греции. Текст не сохранился.

• Марциан Аристид. Апологет, младший современник Кодрата, адресовавший свое слово также императору Римской империи (возможно, Адриану, возможно, Антонину Пию). 130–140 гг. – время «публикации». Апология, славная во всех отношениях: философская аргументация позиции христиан, бесстрастное обозрение исторической религиозной ситуации, осознание христианином христианства как явления античного (современного ему) мира, признание братьев (известны знакомство с произведением Аристида большинства последующих апологетов и большая популярность в среде христиан-читателей).

• Послание к Диогнету. Середина II в. Произведение, написанное для римлянина, с честностью и ясностью изложения, достойными христианина. Представляет собой ответ некоему Диогнету, интересующемуся с негодованием – что за новое явление есть христианство. Неизвестный христианин предлагает посмотреть на представления самих людей римского мира – на идолы и на существующую развитую философскую мысль, указывая на несовместимость последних. Христиане, с его слов, тем временем живут как люди наидостойнейшие, как сокровища своего века и всего рода людского. Послание – несомненный памятник раннехристианской литературы.

• Поликарп Смирнский. Пастырь, мученик. Мученичество принял посреди века (155 г./165 г.), при наличии и относительно широком хождении апологий и постоянном укрупнении общины. Это мученичество всеми признанного Отца Церкви покрыто благоговейным воспоминанием чудес, его сопровождавших. Послание о мученичестве Поликарпа Смирнского послужило образцом правоверного отношения к перспективе смерти, в противовес монтанистскому.

Поликарп Смирнский, подобно Игнатию Антиохийскому, оставил после себя не столько корпус текстов, углубляющих самосознание христианства, сколько славную жизнь как завещание христианина готовящимся стать христианами.

• Папий Иерапольский. Епископ Иераполя во Фригии. Современник Поликарпа Смирнского – те же годы смерти. Автор примечательного памятника раннехристианского учения – «Истолкование

Господних изречений», в котором содержится свидетельство непрерывности предания от апостолов к евангелистам, основание авторитета создателей Евангелий, ставших единственными для Церкви. Папий Иерапольский утверждал, что православные тексты его времени есть те, каковых придерживались и христиане ранней Церкви (не без борьбы с заблуждениями). Однако важнее сам факт внимания автора первой половины второго века к изустно полученному преданию, являющемуся естественной и неотъемлемой чертой христианства.

• Иустин Философ. Крупнейшая фигура апологетики. Глава школы богословия в Риме. Автор знаменитых «Апологии» (150-е гг.) и «Диалога Трифона с иудеем». Сын римских колонистов Палестины, в христианство обратился в ходе получения философского образования, до 130-х гг. Прекрасный образчик образованного христианина, Иустин обращает защитное слово к императору Антонину Пию и описывает собственное становление христианином как автор, знакомый со всеми античными культурными традициями в ведении дискуссии и обосновании своей позиции (выбирая жанр – философское сочинение¹). Наследие Иустина позволяет вести разговор не о проникновении греко-римской модели интеллектуальной деятельности в христианство, а о возникновении христианства как явления в пространстве греко-римской интеллектуальной деятельности. При всем том у него интересна и аргументация иного происхождения – собственно христианская, семитическая – моральный приоритет последователей и адресата поклонения, сбывшиеся предсказания и т. п. Современник и противник Маркиона, учитель Татиана и, наконец, мученик, пострадавший в 160-е гг.

• Мильтиад. Автор, известный упоминаниями о его литературной деятельности, направленной на уяснение и размежевание позиций раннего христианства со всем, его окружающим (как прежним – иудеи, эллины, власти, так и настоящим – монтанисты, гностики). Время литературной деятельности известно условно – 160-е гг.

• Афинагор Афинский. Апологет, адресовавший свое слово императору Марку Аврелию, ок. 176 г. Сохранившееся «Прошение о христианах» демонстрирует тот путь аргументации, который у Тертуллиана [4] будет доведен до совершенства. По Афинагору христиане – жители империи и мыслящие человеческие существа; *poen ipsum* (само название) не основание для наказания. Все действия христиан, именуемые неблагочестивыми, продиктованы их воззрениями,

¹ Исследователи просматривают наличие знания философских литературных образцов [6].

которые нужно принимать во внимание. Афинагор предлагает античному обществу также рассуждение о специфическом положении нового учения – о воскресении мертвых.

- Аполлинарий Иерапольский. Епископ Иераполя, после Папия. Борец против монтанизма (представил общее послание азийских пастырей) и участник пасхальных прений, также уместно именуемых календарными. Автор несохранившейся апологии Марку Аврелию (170-е гг.).

- Мелитон Сардийский. Епископ лидийских Сард, высокочтимый в III в. пастырь. Прекрасный представитель апологетики. Сохранившиеся фрагменты его слова в защиту христиан [1, с. 183], представленного императору Марку Аврелию (170-е гг.), отличает изящная риторика. Мелитон Сардийский взывает к *justitia* римского сознания – справедливый правитель не обрушивает наказания на невинных, христиане же ни в чем не виновны, напротив – они приносят своим учением благоденствие империи (*sic!*). Труд Мелитона – единственный источник сведений о некоторой «законотворческой» деятельности Марка Аврелия против христиан [10].

- Иринеи Лионский. Отец и учитель Церкви. Один из крупнейших авторов II в. Малоазиец, с конца 170-х гг. окормлявший христиан Галлии. Ученик Поликарпа Смирнского. Знаменитый борец против гностицизма. Автор положения о возможности Церкви подтвердить непрерывность преемства учения от апостолов до епископов (что исключало гностицизм из явлений христианского мира) и узаконивший право Церкви толковать благуя весть. Составитель первого систематического «преддогматического» богословия христианства по множеству вопросов (христология, сотериология). Иринеи Лионский сформулировал одну из важнейших составляющих христианской веры, подтверждая свои слова знанием всего корпуса книг Нового Завета в его каноническом виде, – идею спасения через воплощение. Человеческая природа, «пройдя» через божественную природу Слова, Иисуса Христа, отныне может быть избавлена от смерти. Ко всему прочему в конце жизни (в последние десятилетия второго века) Иринеи выступил хранителем церковного единства в остро наметившемся вновь календарном споре.

- Ермий Философ. Автор одного дошедшего произведения – «Осмеяние посторонних <христианству> философов», подписанного им самим. Текст на греческом языке представляет собой не лишнюю остроумия демонстрацию противоречивости и практической бесполезности воззрений известных философских авторитетов и

написан, по-видимому, ок. 180-х гг. образованным христианином в лучших традициях античного интеллектуального упражнения в обезоруживании противника.

• Марк Минуций Феликс. Весьма интересный церковный писатель, один из первых представителей латинской патристики. Прекрасно образованный христианин, римский адвокат Марк Минуций в период с 180 по 190 гг. создает произведение «Октавий» в рамках жанра раннехристианской апологии, отличающееся строгостью и последовательностью изложения аргументов в защиту христианства¹. Христианство в лице «Октавия» просит «античного человека» проявить высоко им самим ценимые рассудительность и благородство при оценке христианства – обратить внимание на образ жизни христиан, свидетельствующий об их достоинстве и разумности. Марк Минуций умело использует в апологетических целях и космологический аргумент, вводя таким образом в диспут об основании существования христианское учение. Кроме того, до христианства философские рассуждения не приходили ни в какое существенное соприкосновение с религиозной практикой античного человека и традицией, а в лице христианства собственно религия впервые получила основания в разумном постижении человека.

• Татиан. Эллинистически образованный сириец, ученик Иустина Мученика, глава философской школы в Риме, к концу жизни (в 170-е гг.) уклонившийся от христианства. Татиан – автор полемического и апологетического сочинения «Речь к эллинам», обыкновенно используемого для изображения грубой «антиантичной» позиции христиан. Тем временем это живая речь образованного ратора-христианина, отбросившего язычество как «детские бредни» и избравшего «варварскую» [3, с. 36] философию – христианство. Этот апологет резок в разыскивании компрометирующих античность сторон мифологии и философии, в критике теории и практики религиозного почитания и образа жизни античного человека (индивидуального и общественно-го). Но это по преимуществу свидетельствует о глубине разрыва с прежним [12, с. 384], разрыва, который необходимо обосновать для родной интеллектуальной среды. Известно, что Татиан – автор долгое время широко используемой в Сирии гармонии четырех Евангелий – «Диатессарона». Данное произведение – несохранившийся в оригинале замечательный памятник раннехристианской литературы, подтверждающий несомненное оформление канона задолго до соборного узаконивания.

¹ Ясно просматривается знакомство с «De natura deorum» Цицерона [13].

• Феофил Антиохийский. Отец Церкви. Сириец, шестой епископ Антиохии, сознательно пришедший к христианству эллинистически образованный язычник, заслуживший положение своими знаниями и верностью. Гонитель ересей и охранитель Церкви. Весьма оригинальный автор, из наследия которого сохранились три книги послания «к Автолику» (третья написана ок. 182 г.). Это не одно произведение, а три сохранившихся сочинения Феофила, адресованных Автолику, некоему его близкому из числа язычников. Автолик насмешлив и стремится выставить христиан безумными и бесчестными. Феофил, демонстрируя изящность языка, опровергает напрасные обвинения – учение христиан не так неразумно, как пытаются его представить (оно стоит на тысячелетнем учении иудеев, на высоком авторитете пророков), жизнь христиан и жизнь Церкви – это образчик благой жизни (незамутненные неблагочестивыми деяниями, кроткие, они способны знать Бога, не подобного языческим богам).

• Пантен Александрийский. Известен главным образом как глава Александрийской христианской философской школы [1, с. 218] и учитель Климента Александрийского. Пантен начал действовать в Египте ок. 180 г. как образованный философ-стоик, обратившийся в христианство, и как ревностный христианин, миссионер. Ни одно произведение не сохранилось.

• Серапион Антиохийский. Епископ Антиохии (190-е гг.). Известен как яростный гонитель монтанизма и обличитель апокрифического евангелия [1, с. 231, 262].

• Василид, Валентин – учителя гностицизма (130-е гг.); Маркион – противник «Библии» (150-е гг.); Монтан – основатель харизматической и радикально-ригористической ереси монтанизма (начало распространения в Сирии – 150–170 гг.); Феодот Кожевник (конец II в.) – учитель динамического монархианства [5], в будущем ставшего ересью, названной именем Павла Самосатского (III в.).

• Тертуллиан. Один из крупнейших раннехристианских авторов, отец латинского богословия (тринитарное богословие, христология), апологет, возведший апологию от прошения и увещания к юридическому требованию признания христианства, борец против гностицизма. Тертуллиан, сын знатного африканца, римский юрист, опубликовал большую часть своих произведений вскоре после обращения, в конце 190-х гг., а уже в конце 200-х гг. обратился в монтанизм и покинул христианство. Произведения Тертуллиана «К язычникам», «Апология», «О прескрипции [против] еретиков», «Против Гермогена», «О плоти Христа» (порядок написания см. [4, с. 19]) – источник как латинских христианских догматических формул, так и

сентенций, используемых в современной исследовательской литературе для характеристики христианского мировоззрения и состояния христианской жизни в её отношении к язычеству.

• Климент Александрийский. Основоположник греческого богословия, первый систематизатор христианского учения, глава Александрийской богословской школы с последнего десятилетия II в. Знатный грек, завершивший свое образование в Египте знакомством с христианством и обращением в эту религию. Школьная деятельность Климента отражена в сохранившемся троекнижии: «Протрептик», «Педагог», «Строматы».

Первое сочинение есть апология нового образца – призыв к язычникам позволить христианству преобразить их жизнь, просветить и возвысить, очистить прежнюю от заблуждений. Христианство, таким образом, в полной силе выступает как новая философия, способная разрешить все философские противоречия философов Античности.

Второе сочинение есть описание преображенной жизни после принятия Христа как Спасителя – как того, кто освободил от смерти, будучи Сыном ставший человеком. Первые два сочинения, вероятно, составляют одно задуманное произведение, третья часть которого не была написана.

Третье сочинение представляет собой собрание различных фрагментов христианского системного богословия – «ковер» соображений об истинной философии. В «Строматах» Климент развивает доказательства преимущества и неподражаемого верховенства христианского учения перед и над всеми существующими учениями, не отрицая их стремления к тому же знанию и приближения к нему. Античная философия становится для христианина, таким образом, подготовительной ступенью к принятию христианства, поскольку содержит те или иные отголоски истины.

III

Ограниченный отрезок времени (II в.) показал нам богатейший спектр интеллектуальной деятельности раннего христианства, многонаправленной и интенсивной. Представляется, что нет никаких оснований выделять то или иное направление, чтобы сконструировать некую линию последовательности христианской мысли. Реальная последовательность определяется как многовекторная, но объединенная нерасторжимо деятельностью христианских авторов. Единство, неизменность – характеристики этой деятельности и именно это необходимо обнаружить и оценить.

Поскольку история есть не что иное, как исследование прошлого, уместно применить методологическое подобие изучению собственно-го индивидуального прошлого человека. Полагаем, что в процессе осмысления собственного прошлого человек не разыскивает специально в себе изменение, скажем, отношения к любви и её понимания, но рассматривает тот или иной возраст и его комплексные преобразования (физические и психологические, интеллектуальные и эмоциональные) в их отношении к любви и пониманию любви. Различные отношения и понимания в комплексе являются при таком взгляде характеристиками возраста (читай – периода), преобладание же той или иной составляющей позволяет характеризовать возраст (период) в целом.

Иными словами, например, рассмотрение Иустина *независимо* от Поликарпа и Послания к Диогнету представляется неправомерной аналитической операцией в ходе исторического исследования.

По убеждению автора такую неправомерную аналитическую операцию осуществляли советские, а вслед за ними и современные представители гуманитарных дисциплин, прямо или косвенно соприкасающиеся с ранней христианской мыслью, развивая различные концепции первоначального христианства в рамках истории античности, истории философии, религиоведения.

Отечественные исторические исследования раннего христианства говорят о движении христианской мысли от мужей апостольских к апологетам и к богословам как о превращении арамейского евангелия в греческую и латинскую догматику, дополняя это характеристиками первого как примитивного, второго как конъюнктурного. Для подтверждения этого из заранее определенной картины берутся христианские авторы, по тематике составляющие некоторую группу, без особого внимания к их реальному хронологическому последованию в истории.

История философии затрагивает апологетов и богословов по своим нуждам, избирая для рассмотрения тех из них, каковых заподозрит в принадлежности к философии. Что же касается отечественных трудов по истории религий и религиоведению, то автор находит их отношение совершенно некритическим, всегда оценочным, когда они говорят о сущности христианства, пользуясь конструктами исторических исследований.

Конфессиональные авторы хранят предание и находятся в пространстве иных приоритетов [8; 9, 11]. Тем не менее и образованные из них повторяют западное по происхождению деление (мужи апостольские – апологеты – богословы).

Автор данной статьи не принимает описание разных направлений интеллектуальной деятельности раннего христианства, подчиненное этому делению, а также и линейную его последовательность (распределение). При этом считаем вполне уместным сохранение самих наименований известных групп и подтверждаем наличие черт, позволяющих объединять под тем или иным именем.

Научной проблемой автор считает необходимость ясного понимания «оси» движения христианской мысли, объяснение становления единого и полного интеллектуального христианского движения в раннем соборном периоде из «разнородицы» послеапостольского и доникейского периода.

Должны быть обнаружены система развития христианства, его основание и этапы. Следует определить причины спецификации, устранить противоречия, ибо в истории ничто не противоречиво. В противоречиях происходящее предстает для современника, но никак не для историка.

Исследователь способен видеть через время и пространство, знать одновременно о тех, кто не знал друг о друге, как к ним отнесутся и сразу после смерти и через тысячу лет после нее. Все обстоятельства, слагающие некоторое исследуемое поле, составляют одну историческую картину, сам вид каковой обнаруживает периодичность и цельность.

Делая оценку состояния интеграции раннего христианства в античное общество, исследователь, пользуясь описанным построением (мужи апостольские – апологеты – богословы), практически всегда имеет неполноценный образ предмета исследования и не может сделать верных выводов. Имеем в виду, что нет христианского философа без христианского епископа, без христианского мученика и т. д.

Как в таком случае должно выглядеть изложение – вопрос не этой краткой статьи (впрочем, периодически оговариваемый на ее протяжении).

Список литературы

Источники

1. Евсевий Памфил, еп. Церковная история. – М.: ПСТГУ, 2016. – 608 с.
2. Писания мужей апостольских / сост., пер. с древнегреч. и лат., предисл., коммент., библиогр. указ.: А. Г. Дунаев и др. – М.: Издат. совет Русской Православной Церкви, 2008. – 672 с.
3. Сочинения древних христианских апологетов. В рус. пер. со введениями и примеч. прот. П. Преображенского. 2-е изд. – СПб.: Изд. И. Л. Тузова, 1895. – 272 с.
4. Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. с лат.; общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М.: Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1994. – 448 с.

Исследования

5. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. II. История церкви в период до Константина Великого / Посмертное изд. под ред. А. Бриллиантова. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1910. – 474 с.

6. Зуева Е. В. Исторический факт и литературный прием в «Диалоге с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа (II в.) // Вестн. ПСТГУ. III: Филология. – 2011. – Вып. 2 (24). – С. 27–31.

7. Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. Репринт. воспр. изд.: СПб., 1910. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. – 400 с.

8. Лебедев А. П. Христианский мир и эллино-римская цивилизация. Исследования по истории Древней Церкви. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – 352 с.

9. Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). – Брюссель: Изд-во. «Жизнь с Богом», 1964. – 614 с.

10. Ренан Э. Марк Аврелий и конец Античного мира. Репринтн. воспр. – Ярославль: Терра, 1991. – 350 с.

11. Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века / под общ. и науч. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. – М.: Издат. совет Русской Православной Церкви, 2004. – 796 с.

12. Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по Патрологии (с приложениями). – СПб.: Воскресение, 2004. – 1216 с.

13. Спасский А. А. Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период христианской истории (150–254). – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. – 360 с.

В. Л. Селивёрстов

Corpus Christi: онтология и эстетика в памятниках ранней христианской письменности

Современные исследования памятников ранней христианской письменности (II–III вв.) ограничиваются либо структурно-организационными и этическими вопросами, либо рассматривают литургическое содержание. Статья посвящена онтологической специфике мышления в памятниках христианской агиографической и литургической письменности, которая редко становится объектом философской критики.

Modern studies of early Christian literature (II–III centuries) are limited to either structural and organizational and ethical issues, or noted to the liturgical content. The article is devoted to the specificity of ontological thinking in Christian liturgical and hagiographical literature, which rarely becomes an object of philosophical consideration.

Ключевые слова: онтология, эстетика раннее христианство, мученичество, евхаристическая жертва, тело Христово, воскресение.

Key words: ontology, aesthetic, Early Christianity, martyrdom, the Eucharistic sacrifice, Corpus Christi, the Resurrection.

Благодаря основательным протестантским библейским штудиям XIX–XX вв. в научном мире укоренилось мнение об относительной тематической бедности или даже интеллектуальной «паузе» в эпоху раннего периода христианской мысли, последовавшей сразу за веком новозаветной письменности. Большинство отечественных исследователей и критиков в общих исторических обзорах рассматривают творчество второго поколения христиан через призму богословских и философских достижений апологетики II–III вв., а то и более позднего IV в. и, не находя развернутой христологической или триадологической проблематики, просто отставляют этот период без особого внимания. Также и сегодня поводом для проявления интереса к ранней истории христианства оказывается публикация вновь открытых и изданных памятников письменности этого периода с филологическими и историческими комментариями.

«Христианской науки» (в общепринятом значении, по словам М.Э. Поснова [9]) и каких-то вершин спекулятивного богословия в патристической мысли раннего периода, разумеется, нет. Поэтому эпоха мужей апостольских редко удостоивается подробного исследования именно с философской стороны, по крайней мере, в отечественной критике. Чаще всего речь идет либо об устройстве ранней христианской общины с указанием первенства среди равных Римской кафедры, что существенно для Римско-католической Церкви, а потому является предметом особого внимания западной эkkлезиологической науки [3; 12], либо акцент делается на литургическом единстве в развитии древнего и средневекового обрядов, что значительно важнее для восточных православных церквей [1; 4].

Наши заметки ни в коем случае не претендуют ни на восполнение интеллектуального пробела в спекулятивной теологии, ни на продолжение известных изысканий догматического/литургического содержания. Попробуем, однако, показать определенную ценность специфической формы отдельных памятников письменности первых христиан, которые, несомненно, имеют *онтологическое* и – шире – *философское* значение и стоят в одном ряду с писаниями апостольского века и последующих поколений христиан по глубине и точности эkkлезиологического и христологического сознания. Речь идет об особой онтологической реальности бытия человека в Боге, для которого зарождающаяся христианская интеллектуальная культура пытается найти образный и символический способ высказывания в образах литургического единства с Богом и в Боге.

Впрочем, и сегодня не всегда бывает возможным дать однозначное и простое объяснение словам *Corpus Christi*, Тело Христово для тех, кто не желает в этом видеть пути к подлинной реальности для человеческой природы. Христианская онтология XIX–XX вв., будучи вполне самостоятельным явлением, всякий раз оказывается в формальной зависимости от светского философского дискурса, который служит внешним «раздражителем» для нее. Возможно, поэтому складывается (именно внешнее) впечатление о «вторичности» дела философии в самом христианском интеллектуальном поле деятельности (см. по этому поводу дельное замечание в [6, с. 5–21]). Некоторое «запаздывание», а точнее будет сказать, обдуманый ответ на злобу дня требует времени, как требует усилий восприятия то, что не всегда точно по форме ответа совпадает с запросом общества.

Письменное наследие второго за апостолами поколения христиан, как известно, не имеет большого тематического разнообразия. Наиболее характерными были памятники, названные «литературой двух путей» – пути со Христом в исполнении Его заповедей и ожидания близкого Второго пришествия или, напротив, пути следования земным ценностям и соглашательству с миром, лежащим во зле. Эти памятники не многочисленны и довольно подробно изучены (*Дидахи, Пастырь Ерма, Послание псевдо Варнавы, VII книга Апостольских постановлений* и др.). В них ярко и точно выражались эсхатологические ожидания близкого конца земной истории и наступления Царства Мессии для еще общего иудео-христианского мира. Развернутого логического суждения о Церкви как новой онтологической реальности в них практически нет, ибо первые христиане не чувствовали в этом необходимости. Некоторым исключением можно считать отдельные образы христианского сообщества в *Пастыре Ерма*. Церковь старше тварного мира и потому может предстать в образе старицы, седой и немощной от нравственной нечистоты и греха христиан. Но она и самая юная и непорочная – ибо таков замысел о ней Творца. «Старчество» и «юность» – образы предельного возраста конца и начала жизни, но расположенные в обратной временной перспективе, что означает особую внемирную природу Церкви, основания и завершение которой находятся за пределами вещественного и телесного мира. То же утверждение присутствует и во *Втором послании*, приписываемом Клименту Римскому [5].

Тематически несколько отдельно рассматривается другой пласт древних христианских памятников – многочисленные *Акты мучеников (Мартирологи)*. Многие из них основаны на протоколах допросов христиан, т. е. имеют вполне ясную документальную основу. Свидетельства мучеников были впоследствии включены в общие своды истории Церкви. Древние *Акты мучеников* содержат многочисленные примеры проявления христианского мужества и святости. Это исторические сведения, которые сначала упоминают христианские апологеты (Иустин Мученик, Тертуллиан, Ориген и др.), а после легализации христианской Церкви в IV в. они будут собраны в сборники житийного характера, исторические хроники и *Церковные истории* Лактанцием, Евсевием Кесарийским, Иеронимом Стридонским, Павлом Орозием и др.

Разумеется, о стойком поведении узников и о казнях христиан ходили легенды, многие из которых отражены в ранних апокрифах II–

VI вв. и в житийной литературе позднейшего времени (VI–VIII вв.). Всеми авторами отмечаются общие черты вполне определенного не только этического, но и эстетического восприятия этого явления самими христианами.

Благодаря христианам, технический термин «мученик» (свидетель, *греч.* μάρτυς) обрел более глубокое значение: обвиняемый (у христиан не было адвокатов) мог свидетельствовать в свою пользу только поступком, стойкостью и мужественным поведением как в суде, так и во время казни. Первые христианские подвижники в мужественном принятии смерти подражали Иисусу Христу, которого судили неправым судом и казнили самой позорной казнью того времени, что в итоге оборачивалось актом самообличения мира язычников в собственной неправоте. По удачному высказыванию прот. Георгия (Флоровского) [13], они были ведóмы «эросом мученичества», жаждой быть со-телесниками Христа в Его страданиях смерти и Воскресении.

Вряд ли можно считать случайным выбор жанра описания исторического события мученичества и формы его исполнения. Какого рода эстетическая канва изложения выбирается авторами? Рассмотрим один из примеров подхода к этому вопросу в современной западной критике.

С легкой подачи У. Френдса [18] утвердилось мнение о библейском прототипе описаний мученичеств. Так, помимо ясно прочитываемой истории-прообраза о трех отроках, не сгорающих в огненной печи, из Книги пророка Даниила (Дан. 3:20–94) и образа самого пророка, брошенного в ров со львами (Дан. 6:16–24), в формировании общего типа рассказа о мучениках для латинской части Церкви имело большое значение описание мужества Маккавейских иудейских мучеников за веру (2 Макк. 6:18–31; 7:1–42; 14:37–46; 4 Макк. 6: 24–29) [см. также: 15, р. 577–627; 16; 19]. Если первый пример прообраза трех поющих в огненной печи юношей для христиан был действительно весьма важен, поскольку в нем появлялась фигура ангела, «подобная Сыну Божию» (Дан. 3:92), то влияние второго вряд ли имело большое семантическое значение для ранних памятников. Скорее, это могло, как утверждает критика, повлиять на форму жизнеописаний, которые составлял блаженный Иероним (*О знаменитых мужах*, *De viris illustribus*).

У. Френд замечает, ссылаясь на Тертуллиана (*К мученикам* 1, 3), что для западной части свидетельств, в противоположность восточным, характерен пафос присутствия Св. Духа в самих мучениках [17, р. 825–826]. Это, прежде всего, свидетельство стойкости и несгибае-

мости веры христиан, а в итоге – непобедимости Св. Духа, присутствие которого в душах христиан-мучеников подтверждается их мужеством и отсутствием страха перед телесными страданиями и смертью.

Вместе с тем для того же Тертуллиана проливаемая кровь христианских мучеников – это семя, которое, будучи пожатым, со временем возрастет и умножится. И в этом христианине «приносят *благодарность*» (курсив наш – В.С.) язычникам за возможность искупления грехов ценой крови и получения Божией благодати (*Апологетик* 50, 13–16) [11]. Причем сказанное – не просто риторическая фигура, но, скорее, точно понятый евангельский образ смерти и воскресения со Христом. Кто телесно причастен Христу здесь, на земле в крестном пути страданий, тот будет с Ним и по Воскресении. Залог понимания преображенного единства человека с Богом должен был быть явлен еще в земной жизни мучеников.

В группе восточных памятников, связанных по жанру с литературой мучеников, можно прямо усмотреть *евхаристический* смысл и, весьма вероятно, что эти свидетельства зачитывались Древней Церковью во время богослужения. Это своего рода практическое богословие, которое впоследствии будет раскрыто теоретически в IV–VI вв.

Телесные страдания Сына Божия – продолжение единого христианского пасхального действия, явленного в первой Евхаристии, Распятии, Субботнем покое и в Воскресении. На этом пути следование за Христом может быть отмечено или засвидетельствовано многообразными способами. Отождествление своего тела со страдающим телом Христа – один из главных мотивов посланий св. Игнатия епископа Антиохийского (ум. ок. 107 или 117) и св. Поликарпа, епископа Смирнского (ум. после 140). В этом отождествлении христианин достигает подлинного единения с Телом Христовым и Вселенской Церковью.

Вряд ли это случайность, поскольку именно в малоазийской Церкви, следовавшей традиции ап. Иоанна, пасхальная Тайная Вечеря произошла в Великий Четверг (так называемая «Пасха скорби», за которой должны последовать события несправедного мирского суда, Голгофы и Воскресения). Последние дни мира уже сочтены и важно не то, насколько благополучно ты сможешь их прожить, а будешь ли причастен жизни вечной со Христом. Причастность страданиям Христа здесь на земле – залог спасения человека в веке будущем и свидетельство уже состоявшегося единства со Христом.

Из семи посланий Игнатия, которые считаются подлинными, особенно литургически содержательно *Послание к Римлянам*. В нем епископ Антиохии убеждает римскую общину христиан не препятствовать казни в цирке, чтобы он смог стать жертвенным евхаристическим хлебом:

«Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я *пшеница Божия*: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом *Христовым*. Тогда я буду поистине учеником Христа, когда даже тела моего мир не будет видеть. <...> если пострадаю, – буду отпущенником Иисуса и *воскресну* в Нем свободным» (гл. 4). Образ зерна здесь понят как евхаристический хлеб – Тело Христово, прежде крестной казни подаваемое апостолам (ср.: «Если пшеничное зерно... умрет, то принесет много плода» Ин. 12:24).

В *Послании к магнезийцам* прослеживается примерно тот же мотив со-телесного участия в Жертве Христовой: «Если мы добровольно не умерщвляемся во образ страдания Христа, то жизни Его нет в нас» (гл. 5). В другом месте он говорит: «Евхаристический хлеб есть лекарство бессмертия, залог бессмертия в вечной жизни в Иисусе Христе» (*Послание к Ефесянам*, 20). Примечательно, что довольно внимательный исследователь Ален Брент [3], так же как и Глен Бауэрсок [16, р. 76], прошли мимо пасхального евхаристического понимания жертвенности Игнатия.

В *Мученичестве Поликарпа* (по распространенным в древности вариантам этого памятника) дополнительные детали описания обстановки казни направляют мысль слушателя в нужную сторону: она произойдет именно в Великую Субботу – день покоя Господнего во гробе, а из пронзенного кинжалом тела мученика Христова выльется столько жидкости, что огонь погаснет. Перед казнью св. Поликарп произносит слова, которые имеют точный евхаристический смысл: «Ты удостоил меня в день сей и час стать причастным числу мучеников Твоих и чаше Христа Твоего, для воскресения в жизнь вечную души и тела в нетлении Святого Духа» (гл. 14, 2) [8]. Зримо и осязаемо для свидетелей казни св. Поликарп становится причастником Тела Христова, буквально уподобляясь Ему:

«Огонь, приняв вид свода, подобно корабельному парусу, надутому ветром, оградил вокруг тело мученика, и оно, находясь посередине, было не как тело сожигаемое, но как *испекаемый хлеб* или как золото и серебро, разжигаемое в горниле. Мы чувствовали такое благоухание, как будто пахло ладаном или другим драгоценным ароматом» (гл. 15, 2) [8].

Современный издатель добавляет в приложении характерную и, разумеется, позднюю рецепцию из московской рукописи мученичества, в которой сохранена смысловая переключка обоих мученичеств: якобы св. Игнатий, будучи в это время в Риме, узнает о мученической кончине св. Поликарпа от «гласа, исходившего словно из трубы» [8, с. 426]¹.

Позднее евхаристический мотив жертвенности слабеет и едва прочитывается в отдельных деталях описаний. Впрочем, ранних сведений о жизни и кончине основателя Малоазийской Церкви св. ап. Иоанна практически нет, а позднейшие – не столь достоверны. Возможно, он подвергался казни в котле с кипящей смолой, но огонь погас прежде, чем причинил вред апостолу. В части позднейших описаний (IV–V вв.) кончины св. Иоанна содержатся любопытные подробности о некоем целебном «прахе» или даже «манне», собираемой на его могиле под Эфесом, тогда как самого тела в ней «не нашли». Можно сделать вывод о специфической малоазийской традиции именно такого понимания единства мученика со Христом для первых поколений христиан².

Отдаленные отголоски веры в то, что христианская жертва Богу принимается свыше, можно усмотреть и в других описаниях более позднего происхождения. Акт казни превращается в акт прославления мученика. Так, в описании казни Пелагии Тарсийской, казненной в начале IV в., говорится, что тело ее «растаяло, как воск» и из медного сицилийского быка – древнего орудия казни – разлилось благоухание по всей округе. Примерно такие же подробности описаны в истязаниях лионских мучеников. Это вполне цельное и законченное эстетическое восприятие христианского подвига, и, судя по всему, вполне независимое от привходящих влияний. В недавно открытых текстах Мелитона Сардийского (ум. ок. 190), которые, очевидно, были написаны для чтения в церкви за литургией, можно встретить созвучный пасхальный мотив телесного со-страдания и со-воскресения со Христом [7].

¹ См. современное издание [8, с. 426], а также подробный литургический анализ текста мученичества у В. В. Василика [4].

² Не только в критической литературе XIX–XX вв. (В. В. Болотов, Г. Флоровский, И. Мейендорф и др.), но и в начале XXI в. малоазийские общины апостола и евангелиста Иоанна воспринимаются как отдельное явление [см., напр.: 14, p. 125 etc.].

Понимание телесного единства в со-погребении и со-воскресении можно заметить не только в древней агиографической литературе, но и в позднейших средневековых русских житиях. Так, насельники Киево-Печерской лавры, а потом и Псково-Печерского монастыря предпочитали захоронения именно в пещерах. Для христианского сознания это, по-видимому, имело особое значение, поскольку за этимологической родственностью понятий (слова «пещера» (печера) и «печь» происходят от глагола – «*печь* [в огне]») стоит символ погребения в Субботний покой со Христом¹. Это своего рода залог воскресения со Христом в жизнь будущего века в День Воскресный. Своего рода символ будущего воскресения прочитывался нашими предками и в погребении заживо семи эфесских отроков в пещере, очнувшихся от сна спустя два века (воскресших для свидетельства о возможности телесного воскресения), когда пещеру вновь случайно открыли.

Созидание тела или телесного единства Вселенской Христовой Церкви до сего дня имеет смысл буквального участия в этом строительстве всех призванных к этому. Вряд ли случайной прихотью архитектора и строителя можно считать иконографическое пространственное расположение фресковых образов чина христианских мучеников на центральных столбах в классической крестово-купольной архитектурной композиции русского средневекового храма XII–XVII вв. Они буквально держат на себе центральный купол и символически становятся теми камнями-мучениками в основании здания Церкви Христовой вместе с апостолами из подобию *Пастыря* Ерма. Это вполне точно перекликается с христологическими суждениями IV и позднейших веков о со-телесности христиан Христу, но не в отточенных догматических формулах, а пока только в непосредственной символике зримого образа и в литургическом образе вхождения в общение с вечностью.

Список литературы

1. Акимов В. В. Литургический аспект раннего христианского мученичества // [Электронный ресурс] – URL: <http://minds.by/news/143>
2. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви: в 4 т. Т. 2. / Репринт. – М.: Астра семь, 1994.
3. Брент А. Игнатий Антиохийский. Епископ-мученик и происхождение епископата. – М.: ББИ, 2012.

¹ Одно из возможных толкований этимологии слово «пещера/печера» именно «печи» [см.: 10, с. 38–39].

-
4. Василик В. В. Мученичество и молитва // [Электронный ресурс] – URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/49711.htm>
 5. Керн К. Э. (архим. Киприан). Патрология. Т. 1. Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже. – М.; Париж, 1996.
 6. Коциянчич Г. Введение в христианскую философию. Опосредования / пер. П. Рака, М. Кузнецовой, П. Кузнецова. – СПб.: Алетейя; ТО Ступени, 2009.
 7. Мелитон Сардийский. О Пасхе / пер. с греч. В. В. Василика // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. – М., 1998. № 3.
 8. Писания мужей апостольских / пер. прот. П. Преображенского, А. Г. Дунаева. – М.: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2008.
 9. Поснов М. Э. История христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.). – Киев, 1992.
 10. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 15. – М.: Наука, 1989. С. 38–39.
 11. Тертуллиан. Апологетик. К Скапуле. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.
 12. Федосик В. А., Яновский О. А., Яновская В. В., Торканевский А. А. Рим и христианские мученики (реалии античности и духовная традиция). – Минск: Изд-во БГУ, 2012.
 13. Флоровский Г., прот. Отцы первых веков. – Кировоград: Изд-во «Без таэмниць», 1993.
 14. Attridge H. W. *Johannine Christianity* // *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 1: *Origins to Constantine*. – Cambridge University Press, 2008.
 15. Boyarin D. *Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* // *Journal of Early Christian Studies*. 1998. Winter. Vol. 6. No. 4. P. 577–627.
 16. Bowersock G. W. *Martyrdom and Rome*. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995.
 17. Frend W. H. C. *Martyrdom and its Jewish Legacy* // *The Early Christian World*. Vol. I–II / ed. by P. F. Esler. – London and New York: Routledge, 2002.
 18. Frend W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. – Oxford: Blackwell, 1965.
 19. Henten J. W., van. *Martyrdom* // *Oxford Bibliographies Online 2010* // [Электронный ресурс] – URL: <http://oxfordbibliographiesonline.com>

Д. С. Курдыбайло

О понятии символа в трудах Евагрия Понтийского*

В статье обсуждается понятие символа в корпусе сочинений Евагрия Понтийского (IV в.) на основе контекстного анализа словоупотреблений. Показаны основные контексты, в которых возникает необходимость символизма, различные символы в космологии, психологии, библейской экзегезе, а также обсуждаются литургические символы. Уделено внимание метафоре, уподобляющей весь космос написанному Богом письму, как образной манифестации символического принципа в основе религиозной онтологии. Показаны степень преемства Евагрием символизма Оригена и черты символизма, которые впоследствии унаследованы корпусом Ареопагитик.

The term "symbol" as presented in the writings of Evagrius Ponticus (4th cent. AD) is analyzed, the author using the contextual method. The most important contexts are discussed, including the cosmological, anthropological symbols and symbolism of Biblical exegesis ones; special attention is paid to liturgical symbols. The metaphor of the whole world compared to a God-written letter is considered to be an iconic manifestation of symbolism grounding the religious ontology of Evagrius. The dependency of Evagrian symbolism on Origen's one is revealed, as well as its influence on the symbolism of *Corpus Areopagiticum*.

Ключевые слова: Евагрий Понтийский, Ориген, Дионисий Ареопагит, символ, логос, экзегетика, метафизика, история философии, философия языка.

Key words: Evagrius Ponticus, Origen, Dionysius the Areopagite, symbol, *logos*, exegetics, metaphysics, history of philosophy, philosophy of language.

Данный текст продолжает серию исследований автора, посвящённых понятию символа и особенностям символизма в александрийской богословской традиции [19; 20]. Евагрий Понтийский формально не принадлежит линии преемства Александрийского училища, но рецепция им наследия Оригена и его творческая переработка были явны уже для его современников [16, с. 410–412; 13, р. XI–XX; ср.: 22, с. 52–53]. После осуждения вместе с Оригеном на Латеранском, VI Вселенском и Трулльском соборах [23, с. 577] сочинения Евагрия уничтожались, из-за чего часть их дошла до нас лишь в сирийском и армянском переводах, а часть по-гречески, но надписанная именами других подвижников, прежде всего, прп. Нила Анкирского

© Курдыбайло Д. С., 2017

* Статья подготовлена при поддержке гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских учёных МК-3031.2015.6 «Символизм и онтология символа в восточно-христианском неоплатонизме».

(об используемых далее источниках см.: [22, с. 13–23; 1, р. 23–35; 13, р. XX–XXIX]). Но несмотря на остающиеся сложности в определении точных границ корпуса сочинений Евагрия,¹ доступные нам тексты представляют многие примеры символизма и разнообразие тем, в рамках которых употребляется понятие *σύμβολον*.

Одна из примечательных концепций Евагрия Понтийского – метафора письма, прилагаемая ко всему творению: всё оно «уподобляется письменным знакам, которые служат разумной твари (т. е. человеку прежде всего) для познания Бога» [16, с. 403–404]. Эта метафора развёртывается только в «Послании к Мелании»,² но зато очень подробно:

Все, что происходит при помощи письменных знаков (*γράμματα*)³, есть ещё и образ (*τύπος*) того, что по истине случается с теми, кто далёк от Бога – они далеки от Бога потому, что их нечестивые дела отделяют их от их Творца. Но Бог по Своей любви обратил творения в посредников – они были установлены как письменные знаки через Его силу и мудрость, т. е. через Сына и Духа, являя Его любовь к ним [людям], дабы они поняли и приблизились [к Нему] (*Melan. 5*, [18, с. 478]).

...Ибо [письменными] знаками для творений духовных и бестелесных служат творения видимые и телесные, так же как видимые вещи являются образами (*τύπος*) вещей невидимых. Поэтому нам и необходимо, как творениям разумным, которые <...> связаны с этими видимыми творениями, заботиться о том, чтобы через видимые вещи приближаться к постижению вещей, которые не видимы. Но сделать это мы не в состоянии до тех пор, пока не сможем понять значение всего чувственно воспринимаемого (*Melan. 12–13* [18, с. 480–481]).

Этим «пониманием значения» у Евагрия, по всей видимости, обозначается познание логосов сущего, или «естественное созерцание». В другом месте связь чувственных вещей и их духовных логосов обозначается с помощью понятия «символ»:

Путём долгого наблюдения мы познали различие между помыслами ангельскими, человеческими и бесовскими, а именно: <...> ангельские [помыслы] прежде всего усердно взыскуют естество вещей и отыскивают их духовные смыслы (*πνευματικὸς λογισμὸς*). Например, они взыскуют, ради чего создано золото и почему оно рассеяно в виде песка где-то в недрах земли, отыскиваемое здесь с большим усилием и трудом? Почему, найденное, оно промывается водой и предаётся огню <...> Бесовский же помысел не ведаёт и не знает этого, но только лишь бесстыдно внушает [желание]

¹ Ср., напр., мнения о принадлежности Евагрию комментария на Евангелие от Луки в [23, с. 565] и [1, р. 153–155]; также нет уверенности в атрибуции Евагрию сочинения «Об учителях и учениках» [2].

² Есть, впрочем, краткая параллель [8, § 92], [22, с. 110].

³ Здесь и далее приводятся греческие лексемы, реконструируемые по сирийскому тексту, см. сноски ad loc.

обладать чувственным золотом, предсказывая, что [оно] принесёт роскошь и славу. А человеческий помысел ни стяжания золота не ищет и не исследует, символом чего является оно (τίνος περιεργάζεται σύμβολον ὁ χρυσός), но только вносит в мысль простой образ золота (μορφὴν ψιλὴν), вне всякой связи со страстью корыстолюбия. То же самое рассуждение можно распространить и на другие вещи... [3, §7, 1209.4–29; 17, с. 404–406]

Иными словами, человеческий помысел противопоставляется как бесовскому, так и ангельскому: в отличие от первого, он не ищет стяжания или корысти, в отличие же от второго – не ищет символического значения, что тождественно «отыскиванию духовных логосов». Выходит, во-первых, что чувственный мир находится в символическом отношении к умопостигаемому миру логосов и, во-вторых, что тот, кто познаёт их, возвышается над своим человеческим естеством и уподобляется ангелам – надо полагать, это прерогатива прежде всего монашеского делания.

Сами логосы и их познание имеют множество символических указаний в Св. Писании, о чём Евагрий пишет многократно. Таковы «ширина», «высота», «глубина» и «длина» из Еф. 3:17–18, символизирующие «землю», «небо», «бездну» и «испускающую влагу тучу» (в истолкование Притч. 3:20), которые все вместе «суть символы словесного естества (λογικῶν φύσεων), отличающиеся от мирского и телесного по аналогии» [5, 80.19–81.3; 10, 33.1–7]. «Олень» и «жеребёнок» в Притч. 5:19 – соответственно, символы «созерцания» и «бесстрастия» [5, 84.11–13; 10, 65.1–6]; муравей и пчела в Притч. 6:6–8b изображают «путь деятельной [добродетели]» и «[естественное] созерцание сущего и его сотворения», почему «воск [есть] удержание от созерцания логосов вещей, сохраняемых символом мёда» и тут же переход в эсхатологическое измерение: «воск [растает и] утечёт, ибо сказано, что небо и земля прейдут, но мёд не утечёт, ибо не прейдут логосы Спасителя нашего Христа» [5, 85.16–22; 10, 72.1–14]. Символом «познания Бога и всего от Него возникшего» выступает земля обетованная [5, 95.9–14; 10, 153.12–23], «где течёт молоко и мёд» (Исх. 3:8, 17 и др.), причём «молоко» обозначает «вторичное естественное созерцание», а «мёд» – «первичное» [7, 3.67; 13, р. 180] (т. е. относящееся к логосам), подобным образом истолковываются и две чаши, которые смешивает Премудрость (Притч. 9:2–5):¹ из них одна, наполненная вином, символизирует познание умопостигаемого, а вторая, наполненная водой, – созерцание вещественных тел [7, 5.32; 13, р. 273]. Наконец, читаем, что «умное естество символизируется деревом, а поскольку деревья растут из воды, то ведение справедливо названо „духовной водой“» [7, 5.67; 13, р. 304].

¹ Ср. с IX посланием пс.-Дионисия Ареопагита (*Epist.* 9.4).

Символизм практической добродетели и относящихся к ней понятий менее разнообразен. Так о её символе вместе с символом чувственного космоса говорится в истолковании Притч. 31:24 [5, 122.17–23; 10, 379.1–11], символом того же «деятельного любомудрия» выступают и «руки» в Еккл. 4:5 [9, 26.1–4]. «Поле» и «трава» в Притч. 27:25 обозначают, соответственно ум и потенциально (*κατὰ δύναμιν*) содержащиеся в нём добродетели: «что же касается заботы о сборе трав, то это символ вѣдения Бога, которое также именуется горным пастбищем. Горное же пастбище есть сила священного вѣдения, упорядочивающая самые бессловесные состояния души» [5, 117.21–24; 10, 341.1–6]. Символами добродетели и «ободрения от пламени страстей» выступают стан в Елиме и двенадцать источников (Исх. 15:27; Числ. 33:9) [2, II. 35–43]. «Жезл» служит символом «наставления, и тот, кто держит его, переходит через Иордан [земной] жизни» (*De octo spiritibus...* 23 [15, p. 89]). Схожее этическое значение имеют «дурные поступки», символизируемые северным ветром (Бореем) [5, 83.1–4; 10, 53.1–6] и розга как символ обрезания [5, 115.14–17; 10, 319.1], которое, в свою очередь может мыслиться в отношении души как ограничение и усмирение её желательной и яростной частей¹.

Евагрий находит и символы отдельно взятых страстей, причём не только в тексте Писания, но и у «внешних мудрецов»: «желчный пузырь есть [символ] гнева, а бѣдра – символ неразумной похоти»²; «ехидна» же – символ беса печали, так как её яд, «даваемый человеку в умеренных дозах, уничтожает яды других зверей, а принятый в неумеренном количестве губит само живое существо» [3, §13, 1216.5–16; 17, с. 415], что свойственно и печали по отношению к другим страстям и самой душе.

Отдельная группа «символов» – внешние проявления, по которым можно судить о духовном состоянии подвижника. В начале рассуждения принимается учение о трёхчастном строении души:

И [для излечения] яростного начала [души] требуется больше лекарств, чем [для излечения] желательного начала. Потому любовь и называется большей (1Кор.13:13), что она является уздой ярости. И святой Моисей в сочинении, посвящённом естественному созерцанию, символически именует любовь офиомахом (Лев.11:22) [8, 38.3–7; 22, с. 102].

¹ Евагрий принимает трихотомию человеческой души на ἐπιθυμία, θυμός и λογισμός (последняя также τὸ ἡγεμονικόν), примеры см. ниже.

² Евагрий отсылает к утверждению Менандра о том, что эти части тела животного несъедобны для богов [11, 4.27.46–47]; возможно, этот текст дошёл до Евагрия в цитате Климента Александрийского (Strom. 7.6.31.1). Цит. место Евагрия: [3, §5, 1205.47–52; 17, с. 399–400].

Евагрий объясняет, как по отчётливости образов сновидений определить степень здоровья души – здесь $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ имеет значение скорее «признака» или «указания» [8, 55.1–5; 22, с. 105]. Восемь глав «Практика» (63–70) объединены подзаголовком: «О символах бесстрастия», в самом их тексте $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ не употреблён ни разу и лишь однажды – $\tau\epsilon\kappa\mu\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ («признак»), выступающий в этом контексте синонимом «символа». Также находим два общих рассуждения о том, что бесы «не знают сердца нашего» [3, 1232.20; 17, с. 467] и «один только Бог, сотворивший нас, знает ум наш, и Он не нуждается во [внешних] символах, чтобы ведать сокровенное в сердце» [8, 47.5–7; 22, с. 104]. Бесы же «познают многие из тех умопредставлений, которые находятся в сердце, по произнесенным словам и определённым телесным движениям» и «исходя из таких [внешних] символов, [бесы] <...> берут это [познание] за основу [своей брани] против нас» [3, § 37, 1232.23–38; 17, с. 467–468].

Если в этом «психологическом» контексте $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ обозначает направления выражения «изнутри» души во внешний чувственный мир, то для обратного направления – восприятия впечатлений чувственного мира – Евагрий использует понятие $\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$. Почти 2/3 употреблений этого слова в корпусе сочинений Евагрия сосредоточены в 24-й (в рус. перев. в 41-й) главе «О помыслах», где подробно различаются «умопредставления» ($\nu\omicron\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$), оставляющие «отпечатки»- $\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\iota$ в словесной части души ($\tau\omicron\ \acute{\eta}\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\omicron\nu$, владычественное начало) и неоставляющие.

Если попытаться сформулировать критерий такого различения, которое Евагрием даётся только на примерах, то можно сказать, что такое «отпечатление» происходит, когда созерцается вещественный предмет, имеющий отчётливую форму, или совершается действие с таким предметом в пространстве. Когда же речь идёт об умопостигаемых предметах (либо о предметах, могущих иметь форму, но она неизвестна), то $\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$ в душе образоваться не может. Ещё шесть употреблений $\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$ в главах «О помыслах» имеют ту же семантику и добавляются рассуждением о том, как бесы могут вносить в душу образы- $\tau\acute{\upsilon}\lambda\omicron\iota$ (§ 2, [3, 1201.25–29; 17, с. 392–393]) вещественных предметов – во сне (§ 4, [3, 1204.40–49; 17, с. 396]) и наяву (§ 23, [3, 1225.37–42; 17, с. 438–439]). Отдельно стоит отметить мотив «запечатления» в душе добродетели (напр., воздержания), которое может

быть настолько устойчивым, что уже не поддаётся воздействиям бесов (§ 25, [3, 1229.23–25; 17, с. 463]) – здесь *τύπος* уже имеет значение такого оформления, которое принадлежит уже самой душе и не изглаживается под воздействием извне¹.

Обозначим ещё несколько типов символов у Евагрия, для которых имеется малое число примеров, но которые тем менее значимы с той или иной точки зрения. Во-первых, это касается эсхатологии, которой посвящено немало мест в библейских толкованиях Евагрия. В этом контексте символ связывает чувственный предмет не с умопостигаемым первообразом, а с чем-либо, пребывающим в эсхатоне (хотя, насколько мы можем реконструировать эсхатологию Евагрия, «жизнь будущего века» для него мыслится совершенно бестелесной и невещественной): таковы, например, города, отданные в управление верным рабам их господином в притче Лук. 9:11–27, символизирующие умопостигаемые небесные города, подобные горному Иерусалиму – по логике Евагрия, горный Иерусалим не исчерпывает всего горного мира, в котором найдётся место и для других городов [1, р. 157]. Другой пример – восьмой день как символ всеобщего воскресения, и здесь Евагрий строит целый символический «силлогизм»: если при этом воскресение есть Христос, то те, кто обрезываются в восьмой день, обрезываются во Христа [7, 6.7; 13, р. 320]. Ещё одно пророчество касается будущих событий нынешнего века, т. е. в историческое время – речь идёт о событиях, последовавших за смертью Христа на кресте: землетрясение, воскресение мёртвых, померкшее солнце – все они были «знаком и символом будущих событий, которые сбылись», как напр., землетрясение – отвращение язычников от политеизма и обращение в христианство (*Comm. in Luc.* 23:44–47 [1, р. 160–161]).

Но возможен и другой подход: «обычные» символы, соотносящие видимый нами мир с умопостигаемым, вводятся в такое соотношение, которое уже будет свидетельствовать об эсхатоне: «если пшеница – символ добродетели, а плевелы – символ порока, то грядущий мир – символ янтаря, который привлечёт к себе все плевелы» [7, 2.26; 13, р. 106]. Подобная схема выстраивается и с символикой звёзд, где даётся астрономический образ апокатастасиса [7, 3.60; 13, р. 175].

¹ Ср. со схожим мотивом у Оригена, говорящим о «следах (*τύποι*) ран на [нашей] душе, образующихся посредством слова, которое в каждом [из нас] есть Христос» (*Contra Celsum* 6.9.17–20) и сравнивающим то, как человеческая душа принимает форму и очертания добродетелей или пороков, с ваянием статуи [19, с. 58–60].

Ещё один важный тип символов можно – по аналогии с таковым в корпусе Ареопагитик – назвать символами литургическими [14, р. 27 ff.]. Здесь мы находим оборот, очень схожий с интонациями ареопагитического трактата «О церковной иерархии»:

Только священникам, и притом лучшим из них, когда они вопрошают тебя, отвечай [и говори] относительно символического смысла совершаемых ими таинств, которые очищают внутреннего человека. [Согласно такому символическому смыслу], священные сосуды, которые воспринимают эти [таинства], означают страстную и разумную части души, нераздельное смешение их – силу каждой части и действие их, направленное к единой цели. Говори им также о Том, образом Которого является свершающий таинства, и о тех [небесных Силах], которые вместе с Ним отбрасывают прочь [бесов], препятствующих чистому житию [6, §14 (Frb 547); 22, с. 114].

Сюда же примыкает мотив так называемого евхаристического символизма в комментарии на Еккл. 2:25: *яко кто яст и пьет, кроме Его?* «Кто же без Христа сможет есть Его Тело или пить Его Кровь, которые суть [соответственно] символы добродетели и вѣдения?» [9, 13.1–3; 1, р. 134].

Символическое истолкование евхаристических Даров находит параллели в упомянутом трактате «О церковной иерархии» 3.9 [12, 89.6–8] и затем у прп. Максима Исповедника (*Quaestiones ad Thalassium* 35).

К литургическому символизму можно отнести и истолкование значения частей монашеского облачения в прологе «Практика». Так куколь – это «символ благодати Спасителя и Бога нашего, лелеющей младенчество [монахов] во Христе», а аналав – «символ веры во Христа, поддерживающей кротких, сдерживающей всегда то, что мешает им» [8, prol. 8–9 & 29–32; 22, с. 94 и 95].

Стоит отметить, что Ориген избегает использовать понятия *σύμβολον* и *τύπος* по отношению к Самому Богу [19, с. 60–61 и 66]. Возможно, следуя этому принципу, Евагрий также нигде не говорит о символах Бога¹ – за исключением одного случая, когда утверждает, что «святая вода – это символ Св. Троицы, а древо жизни – Христос, пьющий её» [7, 5.69; 13, р. 305]. Также находим единственное аналогичное высказывание с *τύπος*: «Адам – образ Христа, а Ева – словесной природы (*τὰ λογικά*), так как из-за неё Христос изшёл из Своего

¹ Ср. правило самого Евагрия: «Не богословствуй необдуманно и никогда не определяй (*ὀρίζου*) Божество, ибо определения приложимы [лишь к вещам] тварным и сложным» ([6, § 27; 22, с. 116], ср. там же § 41).

рая»¹ [7, 5.1; 13, р. 247]. Но представление о Христе как втором Адаме, имплицитное сравнение двух Адамов, Ветхого и Нового, широко разработанное Оригеном и прочно вошедшее в традицию, основано на аналогии по человеческой природе, а не по божественной, что не противоречит принципу несимволизируемости (и неизобразимости) Бога Отца. По всей видимости, это один из немногих случаев, когда понятие *τύπος* было уже устойчиво связано традицией с истолковываемым контекстом. Кроме указанных мест, *τύπος* у Евагрия имеет семантику сколь-нибудь близкую с *σύμβολον* ещё лишь однажды: «псалмопение – образ (*τύπος*) многообразной премудрости» [4, 1185.25–27; 22, с. 86] (сюда же относится и цитата из *Melan.* 12–13 в начале статьи).

В целом символизм Евагрия Понтийского при всей пестроте внешних форм – однажды он пишет даже о символизме чисел, в которых различает как «букву и дух» количество и качество [4, 1165.27–43; 22, с. 76–77], чем-то напоминая стиль трактата Плотина «О числах» и «Теологумены арифметики» – он сконцентрирован преимущественно вокруг нескольких тем. Это символы умной природы как таковой (*τὰ λογικά*, в том числе и умные силы – ангелы); триада «практическая добродетель – естественное созерцание – таинственное богословие», в которой последний член почти не затрагивается (к этой ступени, пожалуй, можно отнести только упомянутые символы Бога). Первые два члена предстают также в виде пары «добродетель – ведение», а сама собирательная «добродетель» может конкретизироваться в символах частных добродетелей или пороков.

В целом, однако, можно предположить, что как и во многих других случаях Евагрий весьма осмотрителен при сообщении на письме знаний, открывающихся при длительном духовном труде, и вполне вероятно, что кажущееся однообразие истолкований, часто не выходящих за рамки схемы «деятельная добродетель – естественное созерцание», намеренно скрывает дальнейшие подробности в познании умного мира. Кроме того, чувственному миру, в котором открывается пестрота символов, свойственно множество и разнообразие, тогда как умопостигаемая иерархия направлена к простоте и единству (ср.: Ps.-Dion. Areop. *De eccl. hier.* 1.4 [12, 66.20–67.6]), что также может выражаться «однообразием» толкований, которое по сути есть выражение умного *единообразия*.

¹ Илария Рамелли поясняет смысл второй части высказывания: Христос «покидает Свой рай», т. е. его вечное сопребывание со Отцом, из-за отпадения умных сил и дальнейшего образования чувственного мира и человечества, ради которого Он и становится Спасителем (коммент. к цит. месту).

Онтология символа у Евагрия чаще всего предстаёт в дуалистическом отношении «духа» и «буквы», умного и чувственного, логосов и вещей. Главные контексты, в которых оно появляется, – экзегетика Писания, космология и антропология. Среди них, по всей видимости, главнейший – именно экзегетический контекст. Не только потому, что всё зримое творение описывается метафорой письма и чтения, но и потому, что значительная часть космологических и психологических символов истолковывается на основании Писания же, хотя оно и не единственный источник для построения толкований.

Человеческая душа становится таким же предметом экзегезы, как и библейский текст: наше сознание воспринимает состояние души не во всей его полноте, но руководствуясь отдельными ощущениями, во многом обусловленными внешними проявлениями или образами и представлениями, отпечатывающимися в τὸ φανταστικόν. Познание самого себя или своего рода «диагностика» отклонений души от здорового состояния осуществляется таким же экзегетическим методом, каким раскрывается дух библейского повествования через исследования смысла его «буквы».

При этом ум подвижника, исследуя символы, восходит к логосам предметов, имеющих символическое значение, чтобы извлечь духовный смысл их существования и их взаимных отношений. Познание логосов есть бесконечное восхождение к Богу и к первому Логосу:

«для каждой твари имеется <...> множество логосов и они соответствуют каждой твари. Святые Силы постигают истинные логосы вещей, но они не постигают первый Логос, который ведом одному только Христу» [6, § 40 (Frb 551); 22, с. 117].

В отличие от экзегезы Оригена, Евагрий почти всюду пользуется понятием σύμβολον, когда речь идёт о выраженности умного в чувственном, а также будущего в прошлом, относись это «будущее» к историческому времени или же к эсхатону. Напротив, τύπος обозначает преимущественно отображение чувственного в умном, а именно в словесной (высшей) части человеческой души.

Таким образом, у Евагрия символ как таковой имеет только манифестирующую функцию, выражая бытие умного мира, и может служить предметом естественного созерцания, своеобразной эпистемологической «ступенькой» для восхождения к логосам сущего. Но сам по себе символ не имеет силы возводить созерцающий ум к такому восхождения, оставаясь в этом смысле пассивным – в ярком контрасте с анагогической функцией ареопагитического символа, когда церковные таинства, доступные чувствам через посредство символов, сами возводят ум к горнему миру [21, с. 338].

Впрочем, здесь проступает ещё одно, гораздо более значимое различие между псевдо Дионисием и Евагрием: будучи диаконом [23, с. 558], Евагрий считает возможным поучать иереев и изъяснять им смысл таинств (см. выше цит. из *Gnosticus* 14), тогда как для псевдо Дионисия степень духовного ведения жёстко связана с чином в церковной иерархии, исключая возможность учительства или наставничества меньших по чину над большими (*Epist.* 8).

Образно говоря, в иерархической системе Ареопагитик для Евагрия Понтийского, каким мы его знаем, места бы принципиально не нашлось. Возможность существования харизматичного учителя без иерархического посвящения тесно связана с пониманием роли человеческой воли и действия в умозрении: для Ареопагита действителен сам символ и таинство, так что человек воспринимает через него действие Бога в соответствии со своим чином; для Евагрия же символ пассивен, и восхождение зависит более от самого созерцающего ума, его опыта и близости к Богу, чем от факта посвящения в тот или иной чин.

И всё же, несмотря на эти различия, на наш взгляд, в символизме аввы Евагрия нельзя не видеть логически необходимый пункт в истории богословия символа на пути от Оригена к корпусу Ареопагитик.

Список литературы

1. Casiday A. M. *Evagrius Ponticus*. – NY: Routledge, 2006. XII + 252 p.
2. *Evagrius Ponticus. De magistris et discipulis (sub nomine Nili Ancyran)* (fragmenta e codd. Paris. gr. 1188 + 1066) / Ed. P. van den Ven // *Un opuscule inédit attribué à S. Nil. Mélanges Godefroid Kurth, vol. 2*. – Liège: Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 1908. P. 76–80. TLG 4110 043
3. *Evagrius Ponticus. De malignis cogitationibus (sub nomine Nili Ancyran)* // PG t. 79, col. 1200–1233. TLG 4110 022
4. *Evagrius Ponticus. De oratione (sub nomine Nili Ancyran)* // PG t. 79, col. 1165–1200. TLG 4110 024
5. *Evagrius Ponticus. Expositio in Proverbia Salomonis* / Ed. C. Tischendorf. *Notitia editionis codicis biblicorum Sinaitici*. – Leipzig, 1860. 76–122. TLG 4110 028
6. *Evagrius Ponticus. Gnosticus* / Tr. L. Dysinger, ed. A. & C. Guillaumont, W. Frankenberg. [Электронный ресурс] – URL: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm
7. *Evagrius Ponticus. Kephalaia Gnostica* / Tr. L. Dysinger; ed. A. & C. Guillaumont, W. Frankenberg, I. Hausherr, J. Muyldermans, P. Géhin. [Электронный ресурс] – URL: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm
8. *Evagrius Ponticus. Practicus (capita centum)* // *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine, vol. 2* / Ed. A. Guillaumont, C. Guillaumont [Sources chrétiennes 171]. – Paris: Cerf, 1971. P. 482–712. TLG 4110 001
9. *Evagrius Ponticus. Scholia in Ecclesiasten (fragmenta e catenis)* // *Évagre le Pontique. Scholies à l'Ecclésiaste* / Ed. P. Géhin. [SC 397] – Paris: Cerf, 1993. P. 58–176. TLG 4410 031

10. Evagrius Ponticus. Scholia in Proverbia (fragmenta e catenis) // *Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes* / Ed. P. Géhin. [SC 340]. – Paris: Cerf, 1987. P. 90–474. TLG 4410 030
11. Menander. Dyscolus // *Menandri reliquiae selectae* / Ed. F.H. Sandbach. – Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 47-91. TLG 0541 007
12. Pseudo-Dionysius Areopagita. De cœlesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistolæ / Hrsg. Heil G., Ritter A. M. 2. Aufl. – Berlin, Boston: de Gruyter, 2012. XVI + 300 S.
13. Ramelli I. L. E. (ed., tr.) Evagrius's Kephalaia gnostika : a new translation of the unreformed text from the Syriac. – Atlanta: SBL Press, 2015. LXXXVIII + 420 p.
14. Rorem P. Biblical and liturgical symbols within the Pseudo-Dionysian synthesis. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984. X + 176 p.
15. Sinkewicz R. E. (ed., tr.) Evagrius of Pontus : The Greek ascetic corpus. – Oxford University Press, 2003. XL + 370 p.
16. Беневи́ч Г. И. О некоторых философско-богословских аспектах учения оригенистов IV–V вв. и полемики с ними // М-лы XXIV науч. конф. «Универсум Платоновской мысли»: «Платон и современность». Санкт-Петербург, 22–23 июня 2016 г. / Отв. ред. А. А. Галат. – СПб.: ЦСО, 2016. – С. 400–412.
17. Евагрий Понтийский. О помыслах // У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / Ред. и перев. А. И. Сидоров. – М.: Паломник, 2002. – С. 387–477.
18. Евагрий Понтийский. Послание к Мелании / пер., примеч. Ю. Н. Аржанова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия : в 2 т. Т. 1. – М., СПб.: «Никея» – РХГА, 2009. – С. 477–497.
19. Курдыбайло Д. С. О символе и символизме в трактате Оригена «Против Кельса» // Вестн. Православного Свято-Тихоновского гум. ун-та. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. – № 1 (63). – С. 53–68.
20. Курдыбайло Д. С., Герасимов И. А. О некоторых особенностях символизма в сочинениях Климента Александрийского // *Σχολή* : Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. – Т. 10. – Вып. 2. – С. 592–607.
21. Петров В. В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // Богословские труды, 43–44. – М.: Изд. Моск. Патриархии РПЦ, 2012. – С. 305–341.
22. Творения аввы Евагрия : Аскетические и богословские трактаты / пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 1994. – 364 с.
23. Фокин А. Р. Евагрий Понтийский // Православная энциклопедия. Т. 16. – М., 2007. – С. 557–579.

Е. О. Бабинцев

**Философско-богословская концепция Нормандского Анонима
в контексте дискуссий о сакральном характере королевской власти**

С статье исследуются взгляды Нормандского Анонима – философа и богослова XI–XII вв., отстаивавшего королевские интересы в борьбе за инвеституру. Автор рассматривает его теорию сакральной королевской власти, а также исторический и идейный контекст, в котором она возникла. Отправной точкой рассуждений Нормандского Анонима служит его интерпретация королевского помазания, которое он воспринимает как обряд, делающий монарха земным подобием Христа. Кроме того, он признает квази-священнический статус короля, а также возвышает царское достоинство над священническим, тем самым оправдывая притязания правителей на вмешательства в дела Церкви. Таким образом, в дискуссии о сакральном характере королевской власти Аноним занимает радикальную промонархическую позицию. И хотя его теория не оказала влияния на философию будущих веков, она представляет собой интересный пример политической теологии Средневековья.

This article presents a study of the views of the Norman Anonymous, a philosopher and theologian of the XI–XII centuries, who defended royal interests in the investiture controversy. The author examines his theory of sacred royal power, as well as the historical and ideological context in which it had originated. The Norman Anonymous started with his interpretation of the royal unction, which he considered as a rite of making the monarch earthly likeness of Christ. In addition, he confirmed the semi-priestly state of the king and even exalted the royal dignity over the priesthood thereby justifying the claims of rulers to influence church life. Thus, in the discussion about the sacred nature of royal power the Anonymous takes a radical royalist position. Although his theory did not influence the philosophy of the future centuries, it was a remarkable example of the Middle Ages political theology.

Ключевые слова: Нормандский Аноним, богословие, политическая философия, сакрализация власти, помазание, королевский сан, борьба за инвеституру.

Key words: the Norman Anonymous, theology, political philosophy, sacralization of power, unction, royal dignity, investiture controversy.

Вторая половина XI в. была отмечена усилением противостояния между римскими папами и императорами Священной Римской империи, вылившемся в так называемую борьбу за инвеституру (посл. четв. XI – перв. четв. XII в.), в ходе которой обе стороны конфликта стремились закрепить за собой право на назначение епископов и аб-

батов. Подобный конфликт развернулся и на территории Английского королевства. Идеологической основой претензий монархов на вмешательство в церковные дела послужили представления о сакральном характере их власти. Споры по данному поводу разворачивались преимущественно на территории империи, не затрагивая богословскую и политическую мысль Англии и Франции, за исключением одного автора – Нормандского Анонима – философа и богослова, который выступал ярким сторонником королевских притязаний. В данной статье мы проанализируем его концепцию сакральной власти, предварительно рассмотрев основные вехи дискуссий по данному вопросу среди его современников.

В основе представлений о сакральном характере королевской власти лежал обряд помазания, появившийся в Европе в VII в.¹ По происхождению помазание государей представляет собой литературное заимствование из Ветхого Завета, образцом для которого послужило помазание царей: Саула (1Цар. 10:1), Давида (1Цар. 16:13) и Соломона (3Цар. 1:34). Библейский обряд описывается следующим образом: на голову посвящаемого выливают елей, после чего на него, как предполагается, нисходит Дух Господень. При описании помазания Саула также указывается, что в результате обряда он сделался *иным человеком*. (1Цар. 10:6). В Ветхом Завете говорится не только о царском, но и о священническом помазании, которое восходит к помазанию Аарона (Исх. 28:41, 29:7, 30:30) и стало прообразом для рукоположения священников и епископов.

В средневековой Европе существовало два вида помазания: клириков (священников и епископов) и монархов (королей и императора). Сходство этих двух обрядов привело к их смешению в общественном сознании². Вследствие этого помазание монарха начало восприниматься как *таинство*, которое сообщает коронуемому особую благодать, делая его иным человеком. Кроме того, в глазах современников король приобретал *квазисвященнический статус*, что оправдывало вмешательство светской власти в церковные дела, обосновывало светскую инвеституру и давало почву для появления и укрепления представлений о целительной силе королей. Папский пре-

¹ Впервые в Европе помазание появляется в VII в. в королевстве вестготов, затем в VIII веке в королевстве франков (по-видимому, без всякой связи с вестготским обрядом), а далее этот ритуал распространяется по всей Западной Европе [1, с. 281–372, 616–636; 3, с. 5–33].

² Подобное смешение было возможным не только благодаря сходству двух обрядов и отсутствию четкого разграничения двух видов помазания в библейских текстах, но также и по причине отсутствия кодификации учения о таинствах вплоть до XIII в. [1, с. 294].

стол решительно отвергал любые попытки смешения священнического и королевского помазания, однако некоторые церковные интеллектуалы встали на защиту интересов государей. К их числу относится и интересующий нас автор – Нормандский Аноним.

Нормандский Аноним является автором тридцати пяти трактатов, посвященных проблемам экклесиологии, политики и канонического права. Его личность не установлена, однако известно, что он жил в Нормандии на рубеже XI и XII вв. и принадлежал к высшему духовенству герцогства [11, р. 24–87]. В своих трактатах он пользовался широким кругом источников по каноническому праву (такими как *Collectio hispana* и *Collectio hibernensis*, а также Лжеисидоровыми декреталями), трудами отцов Церкви, историческими сочинениями.¹ Традиционно Аноним воспринимается как промонархически настроенный полемист и политический философ, выступающий против григорианских реформ. В современной научной литературе присутствует точка зрения, согласно которой его политическая ангажированность преувеличена, поскольку он в первую очередь сосредоточен на богословских проблемах, а рассуждения о королевской власти занимают не более четверти его наследия [7, р. 142–144]. Тем не менее интересующая нас проблематика занимает видное место в трудах Нормандского Анонима и привлекает наибольшее внимание исследователей со времен публикации трактатов в 1899 г. Главный трактат Нормандского Анонима, посвященный проблемам королевской власти, носит название «*De consecratione pontificum et regum*» («О посвящении епископов и королей»). Проанализируем основные идеи, содержащиеся в данном тексте.

В основе философско-теологической концепции Нормандского Анонима лежат его оригинальные христологические воззрения. Исходной точкой его рассуждений было учение о двух природах Иисуса Христа – божественной и человеческой. Аноним считал, что будучи Богом, Иисус Христос является Христом по природе (*Christus per naturam*), и одновременно, будучи человеком, является Христом по благодати (*Christus per gratiam*)². Христом по природе он является в силу

¹ Подробнее об источниках, которыми пользовался Нормандский Аноним см. [10; 12]. Круг источников неизвестного автора трактатов во многом позволил идентифицировать регион, в котором он жил, а также проследить идейные истоки его творчества.

² Нормандский Аноним комментирует это так: «Поскольку только Христос, сын Божий и сын человеческий, обладает этим [именем; т. е. именуется Христом] и по благодати, и по природе. Ибо природа есть Бог и никем не обожествлена; природа свята – и никем не освящена. Но поэтому я сказал: «и по благодати», поскольку, будучи человеком, он обожествлен и освящен Отцом» («*Quia solus Christus, filius Dei et filius hominis, hoc habet et per gratiam et per naturam. Natura enim Deus est, et a nullo est deificatus; natura*

Воплощения, тогда как Христом по благодати становится в результате крещения в водах реки Иордан (данный эпизод в Средние века интерпретировался как помазание и даже «коронация» Христа) [2, с. 51].

Согласно христианской доктрине, Иисус Христос является царем (*rex*) и священником (*sacerdos*). Нормандский Аноним подчеркивает, что Иисус Христос является священником по чину Мельхиседека, т. е. Царя справедливости (*rex iusticie*), а не по чину левитов (*ordo leviticum*). Поэтому и сам Христос является Царем справедливости, который будет царить вечно (*in eternum et ultra*, досл. пер.: в вечности и за ее пределами), тогда как священником он будет не навсегда (*in eternum, non ultra*, досл. пер.: в вечности, но не за ее пределами), поскольку священство не является необходимым в вечности¹. Соответственно, Аноним отстаивает тезис о том, что вечная царская функция Христа выше и важнее временной священнической. Кроме того, он связывает царскую функцию Христа с его божественной природой, а священническую – с человеческой [9, р. 666]. Таким образом, центральным моментом христологии Нормандского Анонима стало различие «двух Христов»: *Christus Rex* (Христос, по своему божеству являющийся царем) и *christus sacerdos* (христос, по своему человечеству являющийся священником)². На основе этого разделения автор выстраивает политическую теорию, которую уместно назвать политической теологией³.

Нормандский Аноним начинает рассмотрение сакрального характера власти с анализа библейских текстов, а именно с анализа обряда помазания и его воздействия на человека. Он указывает, что в Ветхом

sanctus est et a nullo sanctificatus. Sed ideo dixi et per gratiam, quia secundum hominem dedicatus est et a Patre sanctificatus») [9, р. 665].

¹ «Поскольку и сам Христос – царь справедливости, который царит от вечности и будет царить во веки веков, который называется священником в вечности, но не за ее пределами. Ибо не будет священство необходимым в вечности или за пределами вечности» («*Quoniam et ipse Christus rex est iusticie, qui ab eterno regnat, et regnabit in eternum et ultra. Qui sacerdos dicitur in eterno, non ultra. Neque enim in eterno vel ultra eternum sacerdotium erit necessarium*») [9, р. 663].

² Подробнее о христологии Нормандского Анонима см. [11, р. 128–132]. Во втором случае слово «христос» («*christus*») пишется со строчный буквы, поскольку обозначает человека, принявшего помазание (в случае Иисуса Христа – его освященную человеческую природу). Таким же образом это слово фиксируют в своих трудах Дж. Уильямс и Э. Канторович. Перевод слова «*christus*» как «помазанник» не представляется нам корректным в данном контексте, так как это исказило бы концепцию Нормандского Анонима, построенную на антитезе двух «христов». Он же последовательно пользуется термином «*christus*», никогда не заменяя его на «*unctus*» («помазанник») и тому подобные синонимы.

³ О средневековой политической теологии и проблеме противопоставления природы и благодати в политическом контексте см. статью Э. Канторовича [8].

Завете говорится о двух персонах, царе (*rex*) и священнике (*sacerdos*¹), призванных управлять народом и принявших посвящение путем помазания святым елеем. Через помазание и божественное благословение на них нисходит Дух Господа и обожествляющая сила (*virtus deificans*), благодаря которой они становятся подобием и образом Христа (*Christi figura et imago*) и превращаются в других людей. В своем лице (*in persona*) они остаются теми, кем они были, однако в духе и силе (*in spiritu et virtute*) они становятся христами.

Так Нормандский Аноним приходит к концепции «удвоенного лица» («*gemina persona*»), составляющей ядро его учения и построенной по той христологической модели, на которую было указано выше. Здесь следует привести цитату, емко раскрывающую эту концепцию и, пожалуй, наиболее известную из всего наследия автора:

«Таким образом подразумевается, что в каждом из них присутствует удвоенное лицо: одно [происходит] из природы, другое – из благодати; одно [состоит] в человеческом своеобразии, другое – в духа и силе; одно соответствует другим людям по условию природы, другое превосходит всех прочих благодаря совершенству обожения и силе таинства. Ибо в одном он является по природе отдельным человеком, а в другом по благодати является Христом, то есть Богочеловеком»².

Это суждение кажется необычно смелым на фоне традиционных представлений о воздействии помазания, которые не предполагали удвоение лиц посвящаемого, отождествления помазания клириков и королей и тем более обожения (*deificatio*) помазанника. Восприятие помазания как обожествления Аноним обосновывает в том числе и этимологически: в отличие от латинского «*consecratio*» (посвящение – термин, используемый для возведения в сан и королей, и клириков), его греческий аналог – «*apotheosis*» – происходит от слова «обожение» (соответственно, «*theosis*»). Тезис об обожествлении помазанников Аноним повторяет многократно, причем в формулировке, исключаяющей двусмысленность: он пишет, что и царь, и священник становится по благодати богом (!) и христом Господа (*deus et christus Domini*) [9, p. 665].

¹ Нормандский Аноним использует термин «*sacerdos*» в широком смысле, распространяя его не только на ветхозаветных священников, но и на всех клириков, в том числе и на современных ему епископов.

² «Itaque in unoquoque gemina intelligitur fuisse persona: una ex natura, altera ex gratia; una in hominis proprietate, altera in spiritu et uirtute; una, qua per conditionem naturę ceteris hominibus congrueret, altera, qua per eminentiam deificationis et uim sacramenti cunctis aliis precelleret. In una quippe erat naturaliter indiuiduus homo, in altera per gratiam Christus, id est: Deus-homo» [9, p. 664].

Концепцию обожествленных царей Нормандский Аноним распространяет и на ветхозаветных правителей, и на современных ему королей, однако с некоторыми поправками. Ветхозаветные цари были прообразами, провозвестниками Христа, тогда как после заключения Нового Завета короли стали его «воплотителями» и представителями на земле. Э. Канторович отмечает, что между Христом и его земным отображением есть только одно сущностное различие, хотя и крайне важное: «царь приобретает “богоподобие” на короткий промежуток времени силой благодати, в то время как небесный Царь вечно является Богом по самой своей природе» [2, с. 46].

С самого начала трактата Нормандский Аноним ставит знак тождества между царским и священническим помазанием, говоря о нем как о едином обряде. Уже это утверждение вполне обосновывает право королей на вмешательство в церковные дела, однако автор идет дальше и выдвигает еще более смелый тезис – о превосходстве королевского сана над епископским. Он аргументирует свое суждение тем, что король является образом царской, божественной природы Христа, тогда как епископ – его священнической, человеческой природы. А поскольку королевский сан соответствует «высшей природе [Христа], которая равна Богу-Отцу» («superiorem, qua equalis est Deo Patri»), то его носитель вполне логично стоит выше, нежели епископ, который соответствует «низшей природе, которая меньше Отца» («inferiorem, quę minor est Patre») [9, p. 666].

Второй довод, который предлагает Аноним, заключаются в следующем: король стоит выше епископов, поскольку его помазание установлено по образцу помазания Иисуса Христа, тогда как помазание епископов сделано по примеру благословения апостолов.

«Ибо помазание и освящение священников установлено по образцу Аарона, которого Моисей помазал и освятил, и более того, по образцу апостолов, которых помазал Бог-Отец духовным помазанием и благодатью Духа Святого. Помазание же царей установлено по образцу того, кого Бог-Отец помазал прежде веков, прежде всех своих соучастников, Иисуса Христа, Господа нашего» («Nam unctio quidem et sanctificatio sacerdotum ad exemplum Aaron instituta est, quem Moyses unxit et sanctificavit, et quod maius est, ad exemplum apostolorum, quos unxit Deus Pater unctioe spirituali et gratia Spiritus Sancti. Regis uero unctio instituta est ad exemplum illius, quem Deus Pater unxit ante secula, prę omnibus participibus suis, Iesu Christi, Domini nostril») [9, p. 669].

Такое утверждение напрямую отсылает нас к идее господства короля над церковью в своей стране. Есть в трактате и прямые подтверждения права королей на церковную инвеституру: «Воистину, если

священники назначаются королем, то они назначаются не властью человека, но властью Бога. Ибо власть короля – это власть Бога»¹. Далее Аноним пишет, что епископы получают от короля не только владения, но также его покровительство и власть над христианским народом [9, р. 668].

В трактате присутствует и другая линия аргументации в пользу господства короля над церковью. Аноним пишет, что короли обретают свой сан ради правления христианским народом. Однако христианский народ и есть святая церковь Бога. «Ибо разве церковь Бога есть нечто иное, чем община верных христиан в одной вере, надежде и любви, живущих совместно в доме Бога?»² – задает Аноним риторический вопрос в подтверждение своих слов. Со ссылкой на папу Геласия автор пишет, что этот мир управляется авторитетом (*auctoritas*) священников и властью (*potestas*) королей. Следом он отвергает представления о том, что королю принадлежит первенство в правлении телами, тогда как клирикам – в правлении душами, поскольку нельзя править душами без тел, а телами без душ. В силу этого король не может быть исключен из управления церковью, которая нуждается в его поддержке и защите [9, р. 663–664]. Несмотря на то, что Нормандский Аноним признает лидерскую роль монарха в христианской общине и даже употребляет по отношению к королю термин «*sacerdos*», он нигде не приписывает королю право на совершение таинств и исполнение священнических функций [7, р. 162]. Таким образом, участие короля в церковной жизни ограничивается административными функциями, такими, как инвеститура духовенства и обеспечение единства и благополучия церкви.

Нам остается проанализировать лишь один сюжет из трактата, не являющийся центральным в концепции Нормандского Анонима, однако ярко характеризующий его политические и богословские взгляды. Речь идет об интерпретации известной Евангельской истории о динарии кесаря (Мф. 22:15–22; Лк. 20:20–26; Мк. 12:13–17). Ответ Иисуса Христа на вопрос о необходимости платить подати императору – «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» – многократно подвергался толкованиям и, как правило, интерпретировался в качестве призыва к покорности земным властям. Нормандский Аноним объясняет слова Христа в том же ключе, однако приходит к достаточно не-

¹ «Verum, si sacerdos per regem instituitur, non per potestatem hominis instituitur, sed per potestatem Dei. Potestas enim regis potestas Dei est» [9, р. 667].

² «Ecclesia quippe Dei quid aliud est, quam congregatio fidelium christianorum in una fide spe et caritate, in domo Dei cohabitantium?» [9, р. 663].

обычному выводу: Иисус, будучи человеком, призывал подчиняться императору как носителю божественной власти. Он пишет:

«Он [Иисус] говорит, отдавайте кесарю кесарево, а не Тиберию Тибериено. Отдавайте власти, а не лицу: ибо лицо не стоит ничего, а власть справедлива; Тиберий несправедлив, но кесарь благ. Поэтому отдавайте не недостойному лицу, не несправедливому Тиберию, но справедливой власти и благому кесарю отдавайте то, что им принадлежит. <...> Он говорит [Петру], дай за меня и за себя, справедливой власти и благому кесарю, которому мы подчинены, будучи людьми»¹.

Кроме того, Аноним ставит императора выше (!) Иисуса Христа, говоря: «Ибо было справедливо, чтобы человеческая слабость подчинилась божественной власти. Поскольку Христос, будучи человеком, был в то время слабым, тогда как власть кесаря была божественной»². Аноним считает Тиберия помазанником, «удвоенным лицом»³, т. е. христом и царем по благодати, и этим объясняет необходимость подчинения ему всех людей, в том числе и Иисуса Христа по своему человечеству (*secundum hominem*). Разбирая эту идею Нормандского Анонима, Дж. Уильямс отмечает, что Иисус, будучи человеком, был священником (*christus sacerdos*) и поэтому подчинялся Тиберию, который был царем (*christus rex*) [11, 132] (о царской и священнической функциях Христа см. выше). Э. Канторович считает, что в интерпретации этого евангельского сюжета Аноним доводит идею божественности власти до крайности, «когда он ставит превыше человечества Богочеловека божественность Цезаря, проявляющуюся в человеке Тиберии» [2, с. 54]. Данный эпизод лишний раз подчеркивает идею, пронизывающую весь трактат, – о сакральном характере королевской власти и о превосходстве ее носителя над всеми прочими людьми, как мирянами, так и клириками.

Сделаем выводы. В начале статьи мы отметили несколько дискуссионных моментов, касающихся королевского статуса в религиозной сфере. Во-первых, это вопрос о признании помазания короля таинством, во-вторых, – вопрос о квазисвященническом статусе мо-

¹ «Reddite, inquit, quę sunt cęsarıs, cęsarı, non quę sunt Tyberıı, Tyberıo. Reddite potestati, non personę: persona enim nequam, sed iusta potestas; iniquus Tyberıus, sed bonus cęsar. Reddite ergo non personę nequam, non iniquo Tyberıo, sed iuste potestati, et bono cęsarı, quę sua sunt. <...> Da, inquit, pro me et te, iuste potenti et bono cesarı, cui secundum hominem subditi sumus» [9, p. 671].

² «Iustum quippe erat, ut humana infirmitas diuine subderetur potestati. Christus namque secundum hominem tunc infirmus erat, cęsarıs uero potestas diuina» [9, p. 671].

³ По версии Э. Канторовича, Нормандский Аноним считает Тиберия «помазанником» в том же смысле, в котором в Книге Исаяи «помазанником» назван персидский царь Кир (Ис. 45:1), т. е. как правителя, призванного к власти Богом [2, с. 52].

нарха, и в-третьих, – претензии монарха на церковную инвеституру. При обсуждении всех этих проблем Нормандский Аноним отстаивает права короля. Более того, он выступает с крайне роялистских позиций, возвышая королевское достоинство радикальным образом. В рамках концепции Анонима помазание не просто дарует королю благодать, но делает его Христом по благодати; королевский сан не только сопоставим со священническим, но возвышается даже над епископским саном. Король предстает не просто наместником Христа, но его образом и подобием и становится воплощением Бога на земле.

Несмотря на глубину идей и оригинальность мысли Нормандского Анонима, они не оказали существенного влияния на теологические и политические учения последующих веков. Это объясняется как фактической победой папства в борьбе за инвеституру, так и стремлением новых территориальных государств найти обоснование сакральности монарха в светском праве, а не в ритуалах [2, с. 58].

В конце требуется сказать несколько слов о проблеме королевского помазания, которой Аноним уделил столь пристальное внимание. Вопрос смешения двух видов помазания сохранял свою актуальность вплоть до конца XIII в. – об этом свидетельствуют буллы Иннокентия III и Александра IV, в которых понтифики стремились развести священническое и королевское помазание как можно более далеко¹. Окончательно ситуация изменилась после кодификации учения о таинствах: так, в письме папы Иоанна XXII английскому королю Эдуарду II мы читаем, что «помазание королей никак не запечатлевается в душе»² (т. е. не является таинством). Таким образом, к XIV столетию проблема королевского помазания и дискуссии о его интерпретации стали достоянием прошлого.

Список литературы

1. Блок М. Короли-чудотворцы / пер. с фр. В. А. Мильчиной. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 712 с.
2. Канторович Эрнст Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / пер. с англ. – М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2013. – 744 с.
3. Успенский Б. А. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 144 с.
4. Baronius C., Raynaldus O. *Annales ecclesiastici*. V. 22. Ed. A. Theiner – Paris, 1870. – 589 p.

¹ Имеются в виду булла папы Иннокентия III от 1204 г. [5, р. 131–134] и булла папы Александра IV от 1260 г. [4, р. 56].

² «Tum quia Regalis unctio in anima quicquam non imprimit» [6, р. 72].

5. *Corpus Iuris Canonici*. – Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959. V. 1. – 1468 p.
6. *English Coronation Records*. / Ed. by L.G.Wickham Legg. – Westminster: A. Constable & co., ltd., 1901. – lxxxviii + 413 p.
7. Ginther James R. *Between Plena Caritas and Plenitudo Legis: The Ecclesiology of the Norman Anonymous*. // *The Haskins Society Journal* 22. – Woodbridge: Boydell & Brewer, Boydell Press, 2012. – P. 141–162.
8. Kantorowicz Ernst H. *Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology*. // *The Harvard Theological Review*. – Vol. 45. – No. 4 (Oct., 1952). – P. 253–277.
9. *Monumenta Germaniae Historica. Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum. Tomus III*. – Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1897. – 775 p.
10. Reynolds Roger E. *The Unidentified Sources of the Norman Anonymous: C.C.C.C.MS.415*. // *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*. – Vol. 5. – No. 2 (1970). – P. 122–131.
11. Williams George H. *The Norman Anonymous of 1000 A.D.: Toward the Identification and Evaluation of the So-called Anonymous of York (Harvard Theological Studies, XVIII)*. – New York: Kraus Reprint Co., 1969. – 236 p.
12. Woody Kennerly M. *Marginalia on the Norman Anonymous*. // *The Harvard Theological Review*. – Vol. 66. – No. 2 (Apr., 1973), Cambridge University Press. – P. 273–288.

УДК 2(091) "04/14" : 930.2 (47 57) "1960/1990"

В. Д. Карандашов, А. О. Карпова

**Тема религиозного сознания средневекового
западноевропейского общества в отечественных исследованиях
второй половины 1960-х – начала 1990-х гг.**

В статье рассматриваются основные проблемы и методы исследования религиозного сознания западноевропейского средневекового общества в трудах отечественных исследователей. Вычленяются источники, темы и проблемы исследований. Автор анализирует основные подходы к изучению «народной культуры» и религиозного сознания масс.

The article considers the basic problems and research methods of the religious consciousness of Western European medieval society in the works of Russian scholars. Sources, topics and questions of the researches are defined. The author analyzes the main approaches to the study of “popular culture” and religious consciousness of the masses.

Ключевые слова: ментальная история, религиозное сознание, культура Средневековья, католицизм, историография.

Key words: mental history, religious consciousness, culture of the Middle Ages, Catholicism, historiography.

Гуманитарные науки советского времени к 60-м гг. XX столетия накопили огромный фактический материал, зачастую не вписывающийся в пятичленную схему исторического процесса [25], что привело к пониманию сложности и противоречивости общественного развития, к осознанию важности личности и личностных отношений, значимости религиозных и правовых традиций, отличия средневекового мышления и мировоззрения от современного.

Начиная со второй половины 60-х гг. XX в. изучение средневековой ментальности в отечественной науке постепенно выходит на качественно иной уровень, происходит отказ от некоторых стереотипов, существенная корректировка научной парадигмы [26]. На прошедшей в мае-июне 1966 г. научной сессии «Итоги и задачи изучения генезиса феодализма в Западной Европе» исследователи-медиевисты нового поколения, ученики Е.А. Косминского, А.И. Неусыхина, С.Д. Сказкина, такие как А.Я. Гуревич, М.А. Барг, Ю.Л. Бессмертный, Л.В. Данилова, Е.М. Штаерман, призвав к творческому развитию идеологии марксизма, предложили новое видение феодализма и формационной теории.

В частности, авторы докладов отмечали, что вследствие замены реального хода истории абстрактно-логической схемой последовательности формаций в этой схеме выделялись только «чистые» формационные признаки и нивелировалась неравномерность историко-исторического развития. Творческое переосмысление марксизма, в свою очередь, привело к поиску новой проблематики. В 1968 г. вышел сборник «Проблемы истории докапиталистических обществ», в котором были широко представлены мнения «творческих марксистов».

В это время в исторической науке начинают использоваться междисциплинарные методы исследования, в первую очередь методы психологии и социологии. Целесообразность взаимодействия истории и психологии в медиевистике отстаивал Б. Ф. Поршнев [22]. Вслед за ним необходимость обращения к методам социальной психологии подчеркивал А. Я. Гуревич, выступивший в апреле 1964 г. на конференции в секторе истории средних веков ИИ АН СССР с докладом «Общественно-историческая психология» [13]. Однако Б. Ф. Поршнев не вышел за рамки подхода, распространенного в 50-е гг. XX в., применяя методы социологии для исследования исключительно идеологических представлений средневекового человека в процессе классовой борьбы.

В 70-е гг. XX в. произошло потепление в отношениях с Западом, «железный занавес» приоткрылся. В это время становится традицией участие советских историков в международных конгрессах как в России, так и за рубежом. Разумеется, советские ученые и ранее посещали подобные мероприятия, однако попасть в делегацию было довольно сложно, а порой и невозможно. Кроме того, такие визиты были весьма непродолжительны. По меткому выражению Е.В. Гутновой, эти поездки советские историки совершали в качестве «научных туристов» [19, с. 293]. В 1970-е гг. советские исследователи выезжают на Запад уже не только для участия в конференциях, но и для работы в библиотеках, чтения лекций. Благодаря этим взаимным визитам расширяются личные контакты с западными специалистами [8, с. 384].

Надо сказать, встречи советских и западных медиевистов происходили и ранее. Так в 50-х гг. XX в. по приглашению Е.А. Косминского в СССР приезжали английские историки Р. Хилтон, К. Хилл, Э. Хобсбаум, а в конце 50-х гг. Москву посетил Ф. Бродель [19, с. 313–314]. Однако это были все еще встречи противоборствующих историографий, между которыми едва только наметился диалог.

В результате этих процессов в конце 1960-х гг. ряд советских медиевистов оказывается готовым воспринимать и даже пропагандировать идеи и концепции зарубежных историков. Так, большой вклад в популяризацию школы «Анналов», особенно трудов М. Блока и Л. Февра, внес А. Я. Гуревич, при непосредственном участии которого в 1973 г. был опубликован перевод «Апологии истории» М. Блока. В начале 1970-х гг. А. Я. Гуревич одним из первых стал публиковаться в журнале «Анналы» [10, с. 188]. Ряд исследователей сосредоточил свое внимание на работах Ф. Броделя.

В 70–80-е гг. XX в. выходят четыре основных монографии А.Я. Гуревича (Категории средневековой культуры, 1972; Проблемы средневековой народной культуры, 1981; Культура и общество средневековой Европы глазами современников, 1989; Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства, 1990), ознаменовавшие качественно новый этап в исследовании ментальности человека эпохи Средневековья и во многом определившие характер отечественной истории ментальностей. Итогом исследований 1960-х гг. стала вышедшая в свет в 1970 г. работа «Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе», в которой А.Я. Гуревич предложил новое понимание феодализма с учетом личностных отношений в обществе [14]. Работа подверглась серьезной критике за применение «буржуазного» метода социологических моделей и отклонения от марксистской линии.

Новый взгляд на народную религиозную культуру эпохи средних веков предложил М.М. Бахтин в монографии, посвященной творчеству Ф. Рабле и вопросам неофициальной культуры средних веков и Ренессанса [14]. Суть этой культуры, по мнению исследователя, характеризуется понятиями «гротеск» и «карнавал», способностью увидеть мир через призму смеха, уничижающего и уничтожающего повседневность [2, с. 79]. Эта неофициальная народная жизнь соседствовала с официальным христианством, причем «...средневековые люди были равно причастны к двум жизням – официальной и карнавальной, двум аспектам мира – благоговейно-серьезному и смеховому. Эти два аспекта сосуществовали в их сознании...» [2, с. 17]. Средневековый человек, по М.М. Бахтину, обладал сложным, неоднородным сознанием, жил одновременно в двух мирах – официальной церковной культуры и народной смеховой культуры.

В 80-х гг. XX столетия к проблеме религиозного сознания средневекового общества обращается Е.В. Гутнова. Ее основная работа «Классовая борьба и общественное сознание крестьянства» хронологически охватывает XI–XV вв. на территории главным образом Франции и Германии. Е.В. Гутнова анализирует английскую героическую, лирическую, а также политическую поэзию (поэма «О Петре Пахаре» У. Легленда, «Песня землепашца», «Страна Кокейн»), рассматривает

программы и хартии крестьянских войн и восстаний, проповеди, протоколы инквизиции, крестьянские утопии, прокламации Джона Бола, «покаянные книги». Столкнувшись с проблемой отсутствия собственно крестьянских источников, Гутнова следует предложенному А.Я. Гуревичем методу источниковедческого анализа, который предполагает выявление народных представлений, отраженных в официальных источниках, написанных для использования в простонародной среде, с применением языка и образов, доступных крестьянской аудитории.

Обращаясь к новым для отечественной медиевистики того времени проблемам и методам, Е.В. Гутнова тем не менее не выходит за рамки традиционной методологии, постулирующей верховенство идеи классовой борьбы как движущей силы истории. Однако исследовательница анализирует предпосылки классового антагонизма Средневековья уже не только в политической и социально-экономической сфере, но и в ментальной. Рассматривая идеологию как единый мировоззренческий комплекс, Гутнова тем не менее четко разграничивает идеологию и психологию. Идеологическую составляющую мировоззрения, по мнению историка, составляют социально-политические взгляды, в то время как к сфере обыденного сознания или социальной психологии автор относит религиозные, этические и эстетические представления.

Е.В. Гутнова предлагает следующую схему изучения идеологии средневекового крестьянства: 1) материальный срез (экономическое и правовое положение крестьян, формы эксплуатации, характер классовой борьбы); 2) социально-бытовой срез (повседневная жизнь деревни, деятельность феодала и общины как социального органа, роль церкви и приходского священника, специфика обрядов и праздников); 3) психологический срез (этические, религиозные, эстетические представления).

Надо отметить, что даже обращаясь к социально-психологическому срезу крестьянского сознания, Е.В. Гутнова соотносит его с идейными, классовыми представлениями, именно через их призму трактуя события средневековой истории. Автор признает, что «идейная жизнь средневекового крестьянина не может быть сведена к ее отдельным проявлениям в моменты революционных взрывов». И поясняет:

«На складывание крестьянского мировоззрения наряду с крупными восстаниями влияли другие многочисленные и разнообразные факторы: будничная, повседневная классовая борьба, политическая и религиозная борьба эпохи, религиозные воззрения, взаимоотношения с другими классами и т. д.» [18, с. 72].

Таким образом, даже в повседневной жизни крестьянства звучат мотивы классовой борьбы, а религиозность сознания рассматривается как результат негативной роли церкви, которая использовала невежество крестьян, проповедуя «идею о всеблагое Боге», что порождало лишь «злоупотребление символами, образами и выражениями из священного писания» [17, с. 72].

Несмотря на то, что основная тема рассмотрения Е. В. Гутновой – классовая борьба, исследовательница, анализируя ее условия и предпосылки, делает ряд важных выводов относительно особенностей средневекового крестьянского сознания, выделяя ряд присущих ему характеристик:

- 1) религиозный характер мировоззрения;
- 2) консерватизм и традиционность мышления;
- 3) неразвитость абстрактных представлений, конкретность мышления;
- 4) монархические иллюзии (вера в «доброе» короля);
- 5) противоречие между консерватизмом крестьянского сознания и «революционным бунтарством» [18, с. 59].

Однако не всегда обоснованным представляется противопоставление автором крестьянского мировоззрения и мировоззрения сеньоров. Акцентируя внимание на их противоборстве, Е.В. Гутнова не учитывает, что ряд категорий и характеристик сознания имели надклассовый характер и были присущи представителям всех слоев общества.

Роль церкви и религии в повседневной жизни средневекового человека оценивается исследовательницей преимущественно отрицательно. По её мнению, в XII в.:

«церковно-феодалное мировоззрение в своих наиболее примитивных модификациях, по-видимому, еще владело умами и душами крестьян. И это не удивительно, поскольку их главную духовную пищу составляли поучения и проповеди приходского священника, обычно пользовавшегося в деревне большим авторитетом. Он усердно внедрял в сознание безграмотных, суеверных крестьян систему ортодоксальных религиозных и социальных ценностей... Выступая в качестве единственных учителей в сельских школах, они с детства внушали своим прихожанам кротость, терпение, безупречность поведения – качества, необходимые крестьянину с точки зрения феодалов, чтобы безропотно сносить свою тяжелую судьбу» [17, с. 85].

Церковь, будучи крупным феодалом, безусловно, стремилась погасить классовый антагонизм, однако, представляется, что Гутнова недооценивает роль прихода в повседневности средневекового человека, вся жизнь которого была проникнута религиозными представлениями, символами и обрядами. Тем не менее Е.В. Гутнова признает тотальность религиозного мировоззрения средневекового человека.

Психологические аспекты крестьянской культуры затронуты и в работах В. П. Даркевича. Вслед за М. М. Бахтиным исследователь обращается к праздничной, карнавальной культуре Средних веков. В качестве источников В. П. Даркевич рассматривает произведения искусства IX–XVI вв.: миниатюры, барельефы, работы резчиков и ювелиров, «маргиналии» (рисунки по ходу готического текста), отмечая, что в сознании человека того времени будничное и праздничное мировосприятие сосуществуют.

Говоря о праздничном мировосприятии, В. П. Даркевич постулирует антиномичность средневекового религиозного сознания, в котором сосуществуют возвышенное и низменное:

«Непримиримые, на первый взгляд, категории «верха» и «низа» – дух и плоть, аскеза и чувственность, небесная благодать и адская пропасть – существовали, как равно необходимые аспекты целостной структуры сознания» [20, с. 188].

Исследователь отмечает, что подобный дуализм мировосприятия наглядно просматривается в отношении средневекового человека к смеху. Официальная церковь, с одной стороны, отрицала смех как явление, не достойное христианина, с другой стороны, – допускала его и даже считала необходимым. Автор находит оправдание смеха и актерской игры даже в трудах Фомы Аквинского [20, с. 213]. Со стороны же народной культуры смеховое мировосприятие выражалось в форме «гротеска» – цинично-сатирической интерпретации идеала. Причем прежде всего смеховое восприятие распространялось на церковь, религию, религиозную символику и обрядность.

Так, например, В. П. Даркевич анализирует «Фаблио» о жонглере, который при жизни был заядлым картежником и, попав в ад после смерти, получил задание поддерживать огонь под котлом, в котором мучились другие грешники (воры, монахи, попы и рыцари). Жонглер, изначально справлявшийся с этим заданием, как только сатана отлучился из ада, проиграл все вверенные ему души в карты апостолу Петру и был изгнан из ада в рай. И в этом В. П. Даркевич видит пример мировоззренческого дуализма, амбивалентного отношения к смеху [20, с. 212].

Любопытно, что этот же источник ранее рассматривала в своей работе Н. А. Сидорова [24]. Однако исследовательница иначе трактует праздничную культуру Средневековья и, анализируя тот же текст, приходит к другим выводам. Она находит в тексте проявления классового самосознания, отмечая, что жонглер резко противопоставлен другим грешникам, а именно попам, рыцарям и монахам.

Таким образом, исследователи в разное время задают источнику разные вопросы и приходят к соответствующим выводам. Очевидно, что постепенно акцент с идеологической составляющей народной культуры смещается в область психологических трактовок и анализа повседневности и народной религиозности.

К проблемам ментальной истории Средневековья обращается и Ю. Л. Бессмертный. Исследователь рассматривает народную культуру через такие категории, как семья и брак, жизнь и смерть, молодость и старость, на материале демографической ситуации во Франции IX–XVIII вв. [3]. Автор освещает такие вопросы, как понятие семьи и брака, восприятие детства и статус женщины, продолжительность жизни и численное соотношение полов, отношение к возрасту, старости, смерти. Своей основной целью исследователь считает «увидеть в демографической динамике Средневековья не только сухой баланс числа рождений и смертей, но и исполненное внутреннего драматизма бечение интенций живых людей» [3, с. 222].

Ю.Л. Бессмертный отмечает, что во Франции вплоть до XIV–XV вв. наряду с церковным браком существуют и другие формы супружества. «Альтернативная церковному браку форма супружеского союза выступала во Франции XII–XIII вв. то как антитеза ему (в первую очередь в среде молодежи и клириков), то как дополнение к нему (внебрачные связи), то как преддверие (добрачные связи)» [4, с. 107]. Важно отметить, что в ту эпоху все эти формы признавались правом, общественной моралью и церковью, вполне на равных конкурируя с официальными церковными браками. В инструкциях для проповедников, пенитенциалиях и даже в высказываниях богословов присутствует вполне терпимое отношение к добрачным и внебрачным связям, причем «...если женщина незамужняя или если тот, кто ее познает, холост, то это меньший грех, если женат – больший грех» [4, с. 101]. При определенных обстоятельствах могут считаться законными и дети, рожденные вне брака [4, с. 98–99].

Неоформленные церковью брачные союзы практиковались и в среде простолюдинов. «В нарративном, актовом материале мы узнаем о беременных крестьянках, не имеющих законных супругов, и о назначении им таковых сеньором, в грамотах упоминаются крестьянские дети, рожденные от тайных брачных союзов» [4, с. 103]. Объясняя подобную практику, Ю.Л. Бессмертный называет три основных причины. Во-первых, обряд церковного бракосочетания был дорог и «громоздок сам по себе»; во-вторых, церковные правила ограничивали «круг брачующихся»; в-третьих, еще прочны были варварские обычаи, «которые ориентировались не столько на церковные каноны,

сколько на дохристианские социокультурные нормы, принятые высшей светской аристократией» [4, с. 105].

Ю.Л. Бессмертный приходит к важным выводам, касающимся отношения к смерти в Средние века. Исследователь отмечает, что постепенно все более усиливается мотив признания «самоценности» жизни. Это, по мнению автора, было связано в первую очередь с отказом от пассивного, фатального восприятия смерти. Человек отказывается от смирения перед лицом смерти и начинает активно ей противодействовать, утверждая жизнь как «самоценность».

В качестве доказательства данной тенденции Бессмертный приводит «медицинский бум» во Франции XII–XIII вв., когда вследствие появления информации о болезнях и методах их лечения люди убеждаются в том, что болезни преодолимы и, значит, смерть можно победить. Кроме того, именно в это время возрастает внимание к старости и старческим недугам, уважение к старикам, сочетающееся с признанием их физической и интеллектуальной немощи.

В большинстве текстов конца X – начала XII вв., отмечает исследователь, подчеркнутое внимание уделяется прежде всего физиологическим симптомам приближающейся смерти. О психологических муках умирающих, об их сопротивлении приближающейся смерти речи не идет. Основное внимание уделяется заботам о душевном спасении, политическим последствиям кончины того или иного знатного человека, а также публичному изъяснению скорби. А вот в романах XIII в. уже считается само собой разумеющимся, что герой сопротивляется смерти. Сколь ни желанно грядущее спасение, все – и сам герой, и его близкие – озабочены в первую очередь продлением земного существования. Самоценность жизни рыцаря не вызывает ни у кого сомнений. Характерно, что сама смерть выступает не столько как орудие Господа, сколько как самостоятельная сила, с которой человек вправе бороться. Фатализм в решении последних вопросов бытия при таком подходе существенно ограничивается. Впрочем, наряду с этой новой тенденцией продолжает существовать пессимистическое отношение к смерти, усилившееся в XIV–XV вв. в связи с эпидемией чумы.

Ю.Л. Бессмертный отмечает, что изменения в отношении к смерти повлекли за собой изменение поведенческой практики средневековых людей. С одной стороны, люди бережнее стали относиться к своему здоровью и здоровью близких, с другой стороны, похоронные процедуры все более усложняются, причем «земные почести брэнному телу теснят ныне заботы о потустороннем блаженстве» [4, с. 110]. Еще одно важное изменение, отмеченное Бессмертным, – распростра-

нение практики завещаний. Все эти тенденции, смещение акцентов на земное существование, безусловно, отражают определенные сдвиги религиозного сознания средневекового человека.

Таким образом, к концу 80-х гг. XX в. интерес к западной исторической науке, в первую очередь к школе «Анналов», становится устойчивым явлением. Отечественные исследователи постепенно отходят от критики трудов западных коллег в пользу их теоретического осмысления, организуют конференции и совместные встречи, все чаще публикуются переводы наиболее значимых работ западных исследователей, выходят в свет историографические работы, обобщающие опыт изучения повседневности Средних веков, появляются статьи и разделы в монографиях, посвященные персоналиям. В 1987 г. при Научном совете по истории мировой культуры Президиума АН СССР начинает работу семинар по исторической психологии под руководством А.Я. Гуревича. В 1989 г. выходит первый выпуск ежегодника «Одиссей» – специализированного издания антропологически ориентированной истории [21].

К концу 80-х гг. XX в. окончательно сложились два основных подхода к исследованию «народной культуры» Средневековья. К первому можно отнести авторов, сосредоточившихся на изучении классового, идейного уровня народной культуры с акцентом на идеологических представлениях, таких как С.Д. Сказкин, Б.Ф. Поршнев, Н.А. Сидорова, Ю.М. Сапрыкин, А.Д. Люблинская, Е.В. Гутнова. Эти исследователи занимались преимущественно изучением социальной истории средних веков через призму классовой борьбы и, соответственно, анализировали главным образом те элементы народного сознания, которые задевались в периоды социальных взрывов. Авторы сходились в отрицательной оценке феодального государства и католической церкви как «охранителей существующего порядка», а «народную культуру» крестьянства и горожан противопоставляли мировоззрению господствующего класса.

Для второго подхода характерен анализ социально-психологического аспекта «народной культуры» через выделение неярких мировоззренческих категорий (М.М. Бахтин, В.П. Даркевич, А.Я. Гуревич), исследование, по большей части надклассовых категорий повседневного сознания: представлений о жизни и смерти, пространстве и времени и т. д. Акцент в этих исследованиях делался на изучении религиозного сознания, на особенностях смехового мировосприятия и «народной религиозности». Представители данного направления вводят в широкий научный оборот сравнительно новые источники: «пенитенциалии», «видения», «Exempla» и по-новому

анализируют источники, уже ставшие традиционными в отечественной медиевистике (богословские трактаты, жития святых), обнаруживая в них пласт образов и представлений, целью которых была адаптация текста к познавательным способностям простолюдин, и зачастую отличающихся по своему содержанию от официальных церковных трактовок.

В целом вторая половина 1960-х – начало 1990-х гг. – особый этап в изучении религиозного сознания средневекового западноевропейского общества. Целый ряд изменений, таких как ослабление идеологического контроля и творческое переосмысление марксизма, антропологический сдвиг в западной медиевистике и расширение научных связей отечественных и зарубежных ученых, междисциплинарный характер исследований, позволил отечественным ученым по-новому взглянуть на проблемы средневекового религиозного мирозерцания.

Список литературы

1. Барг М. А. О некоторых предпосылках формализации исторического исследования // Проблемы всеобщей истории. Вып. 1. – Казань, 1967.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990.
3. Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в средние века. Очерки демографической истории Франции. – М., 1991.
4. Бессмертный Ю. Л. К изучению матримониального поведения во Франции XII–XIII вв. // Одиссей. Человек в истории. 1989. – М., 1989.
5. Бессмертный Ю. Л. Система внутриклассовых отношений среди сеньоров Северной Франции и Западной Германии XIII в. // Средние века. Вып. 30. – М., 1967.
6. Грабски А. Ф. Ф. Бродель: вопросы методологии истории // Новая и новейшая история. – 1990. – № 5.
7. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М., 1990.
8. Гуревич А. Я. Историк среди руин. Попытка критического прочтения мемуаров Е. В. Гутновой // Средние века. Вып. 63. – М., 2002.
9. Гуревич А. Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. – 1988. – № 1.
10. Гуревич А. Я. История историка. – М., 2004.
11. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972.
12. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М., 1989.
13. Гуревич А. Я. Некоторые аспекты изучения социальной истории // Вопросы истории. – 1964. – № 10.
14. Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. – М., 1970.

-
15. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981.
 16. Гуревич А. Я. Социальная история и историческая наука // Вопросы философии. – 1990. – № 4.
 17. Гутнова Е. В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средние века в Западной Европе (XI-XV вв.). – М., 1984.
 18. Гутнова Е. В. Некоторые проблемы идеологии крестьянства эпохи средневековья // Вопросы истории. – 1966. – № 4.
 19. Гутнова Е. В. Пережитое. – М., 2001.
 20. Даркевич В. П. Народная культура средневековья. – М., 1988.
 21. Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. – М., 1989.
 22. Поршнева Б. Ф. Социальная психология и история. – М., 1966.
 23. Проблемы истории докапиталистических обществ. – М., 1968.
 24. Сидорова Н. А. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. К вопросу о реакционной роли католической церкви в развитии средневековой культуры. – М., 1953.
 25. Харитоновна М. Е. Связь смысла человеческого существования со смыслом истории: моногр. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2007. – 104 с.
 26. Штаерман Е. М. К проблеме структурного анализа в истории // Вопросы истории. – 1968. – № 6.

В. А. Сливкина

**Католические общины в российском мегаполисе:
к вопросу о методологии социологического исследования**

В предложенной статье анализируются возможности изучения католических общин в российском мегаполисе. Представленная тема рассматривается на примере социального анализа локальных католических общин и их стратегий включения в российское общество. Основная идея работы заключается в исследовании проблемы институализации этнорелигиозного неравенства, сфокусированном на двух вопросах: практиках сохранения религиозной идентичности и анализе социально-демографического профиля локальной католической общины города.

В более специфическом смысле такого рода анализ помогает глубже понять процессы социальной трансформации и принятия прав человека в постсоветском контексте. Исследование способствует развитию научных моделей коллективных религиозных прав и культурного признания религиозных меньшинств в постсоветском контексте.

The paper discusses the state of the catholic communities in a Russian metropolis. This topic can be considered through the social analysis of local Catholic communities and their strategies of inclusion within the Russian Federation. The main idea is to explore the emerging problem of the institutionalization of ethno-religious inequality, focusing on two questions: practices of keeping, or protecting, religious identity and analysis of socio-demographic profile of a local religious community.

In a more specific sense, such an analysis helps us look at the process of social transformation and of recognition, if any, of human rights within the post-Soviet context. It also helps us in developing appropriate academic models of cultural recognition and of the acknowledgement of collective religious rights.

Ключевые слова: католические общины, постсоветские общества, права человека, свобода совести, религиозная идентичность, межрелигиозные отношения, адаптация, демократия, этнорелигиозное неравенство, признание коллективных религиозных прав.

Key words: catholic communities, post-Soviet societies, human rights, freedom of conscience, religious identity, inter-religious relations, adaptation, democracy, ethno-religious inequality, acknowledgement of collective religious rights.

В отечественной научной мысли существует не так много работ, посвященных анализу католических общин в российских городах, предпринятому в социологическом ракурсе. При изучении российско-

го католицизма академический дискурс, как правило, ориентирован на исторический, институциональный и биографический анализ. За рамками исследований остаются социально-демографические, культурологические и социологические аспекты повседневной жизни католического сообщества. В то же время именно такого рода исследование дает нам необходимый набор эмпирических данных, которые помогают увидеть динамику изучаемого объекта и понять феномен так называемого западного христианства в социально-политическом и национальном контексте современного российского общества.

Методологически в данной статье представляется целесообразным выделить два возможных уровня социологического исследования религии: (1) институционально-правовой анализ, в рамках которого Римско-католическая церковь рассматривается как социально-политическая структура, поднимаются вопросы о культурном признании и встраивании российского католицизма в систему государственно-церковных отношений в современном российском обществе; (2) социально-демографический анализ, в рамках которого появляется возможность восполнить пробелы статистики российской религиозности [10].

Рассмотрим институционально-правовой контекст с целью построения аналитической схемы исследования католической традиции в российском обществе. Прежде всего, обратимся к истокам такого понятия, как религиозное меньшинство, и посмотрим, как оно работает в западном и российском социально-политических контекстах.

Исторически в общественных науках под меньшинством понимаются отношения субординации различных групп в обществе, характеризующиеся социально отличимыми признаками: этничность, религия, язык, гендер. Несмотря на отсутствие международного согласия, которое обеспечивает единое правовое определение понятия меньшинства, Организация Объединенных Наций в своей практике соотносит его с набором как субъективных факторов (групповая принадлежность и идентичность), так и объективных (общий язык, этничность, религиозная принадлежность). Согласно декларации «О правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам», принятой резолюцией 47/135 Генеральной Ассамблеей ООН в 1992 г., группы меньшинств характеризуются особой идентичностью:

...провозглашая настоящую декларацию о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным или языковым меньшинствам: государства охраняют на их соответствующих территориях существование

и самобытность [identity] национальных или этнических, культурных или языковых меньшинств и поощряют создание условий для развития этой самобытности [identity] [19].

Обратим внимание, что в русском переводе текста декларации западному термину «идентичность» соответствует понятие «самобытность». Тогда как в западной политической традиции именно «идентичность» является базовым инструментом либерально-демократических политик.

В сравнении с российской практикой интеграции религиозных меньшинств в национальное общество, в государствах-участниках ЕС можно наблюдать достаточно гибкую социально-правовую систему государственно-церковных отношений. Более того, речь идет о религиозном плюрализме как нормативном принципе «сосуществования множества религиозных объединений различных вероисповеданий, независимых друг от друга, отделенных от государства и равных перед законом» [6, с. 120]. В частности, многие европейские государства законодательно определяют статус религиозных организаций, механизмы их соглашений с государством, возможности финансовой помощи и налоговых льгот для религиозных организаций, статус института капелланов в армиях, тюрьмах, госпиталях, статус религиозных школ; условия взаимодействия между религиозной организацией и СМИ [13]¹.

В данном ключе представляется наиболее интересным правовая рефлексия о коллективных религиозных правах, разработанная Л. Блосс в исследовании «Европейское религиозное законодательство: организационный и институциональный анализ национальных систем и их имплекация в будущее европейского интеграционного процесса» [12]. Л. Блосс анализирует модели государственно-церковных отношений в таких европейских государствах, как Германия, Испания, Великобритания и Франция. В своем исследовании автор ставит вопрос о коллективных правах религиозных групп и о так называемой позитивной дискриминации, т. е. о проблеме сохранения баланса между гарантией индивидуальных прав и защитой особого

¹ Приведем пример Итальянской Республики, в которой Конституция 1947 г. определяет отношения между государством и католической церковью как независимые и суверенные, которые регулируются на основании Латеранских соглашений [14]. Это означает, что если государство в одностороннем порядке захочет изменить данную систему отношений, оно может это сделать только в случае пересмотра собственной Конституции. Пример Италии интересен еще и потому, что Конституция Итальянской Республики предоставляет право конфессиям создавать свои организации на основе собственных уставов, не противоречащих действующему итальянскому законодательству.

статуса групп меньшинств¹. В данном случае под коллективными религиозными правами автор понимает не сумму гарантий и признаний индивидуальных свобод, а набор прав, относящихся к статусу всего религиозного сообщества в целом и к религиозному меньшинству в частности, как в случае образования или налогов [12].

Блосс указывает, что в практическом смысле такая реализация принципа коллективных прав религиозных групп в первую очередь непосредственно связана с юридическим статусом религиозного объединения, его правоспособностью действовать от собственного имени, принимать на себя обязательства и нести ответственность как юридическое лицо внутри государства.

К сожалению, в российской законодательно-правовой практике еще не сложилась единая система реализации принципа свободы совести, позволяющая малочисленным в статистическом отношении религиозным объединениям безболезненно интегрироваться в российский социально-политический контекст. Рассмотрим три ключевых проблемы, с которыми сталкивается российское общество и католические общины в России.

Прежде всего, это проблема религиозной статистики и религиозной демографии в Российской Федерации. Как отмечают С. Филатов и Р. Лункин:

«Оценка численности последователей религии или конфессий, в отличие от оценки числа сторонников политических партий, профсоюзов или общественных движений, гораздо менее однозначна» [10].

Вторая проблема в том, что религиозные меньшинства в российском обществе с формально правовой точки зрения не признаны меньшинствами, т. е. не обладают каким-либо социальным или правовым статусом [18]. Российское законодательство отделяет религиозные объединения от государства и запрещает религиозным институтам участвовать в создании политических партий [17].

Третья проблема видится в том, что российское общество демонстрирует строгую корреляцию между этнической социальной структурой и религиозной принадлежностью. Постсоветская политическая модель тяготеет к использованию религиозного фактора как источника национальной консолидации.

¹ В российском научном дискурсе данная проблематика представлена в работе А.И. Куропятника «Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ» [2].

Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», принятый в 1997 г., фактически восстанавливал иерархию конфессий, подчеркивая в преамбуле особую роль православия [18].

В свою очередь, «основное отличие Федерального закона от законодательства о Церкви в зарубежных странах состоит в том, что данный закон закрепил превентивные полномочия правоохранительных органов, тогда как зарубежное законодательство исключает любые формы воздействия исполнительной власти на конфессиональные объединения» [4, с. 332].

Таким образом, в долгосрочной исследовательской перспективе мы сталкиваемся с проблемой институционализации этнорелигиозного неравенства, в контексте которой национальная идентичность легитимируется доминирующей формой религии.

Теперь перейдем от общего к особенному и рассмотрим с социологической точки зрения состояние католической общины в российском городе на примере социально-демографического профиля общины св. Екатерины Александрийской в Санкт-Петербурге¹.

В условиях формального равноправия религиозных организаций в структуре правовых отношений российского общества католики латинского обряда статистически представляют численное меньшинство, обладающее специфическим культурным статусом. Традиционно к католикам латинского обряда в России относятся поляки, немцы, литовцы, армяне. Но и среди русского населения «существует хотя и не большой, но статистически значимый слой людей, связывающих себя с западной христианской и именно католической традицией» [16]. В 1990-е гг. на уровне публичного дискурса официальная позиция возрождающейся Римско-католической церкви была выражена епископом Т. Кондрусевичем следующим образом: «Мы меньшинство, но меньшинство, имеющее полное право на жизнь здесь». В этот период утверждение апостольских администратур, как временных структур управления Римско-католической церковью, происходит параллельно с возрождением католических духовных и монашеских структур, традиционно связанных с российским обществом².

¹ В качестве важного ресурса представляется необходимым обратить внимание на работу Е. А. Смысловской «Метрические книги Римско-католической церкви Святой Екатерины Александрийской как источник по истории католической общины Санкт-Петербурга в первой половине XVIII в» [7], в которой автор конструирует аналитические модели метрических записей. Данного рода анализ позволяет получить первичные статистические данные внутриконфессиональной статистики и дать характеристику демографического профиля католического прихода.

² В 1991 г. «Святой Престол установил две Апостольские администратуры, т. е. временные структуры, статус которых может быть изменен в последующем, с нормализа-

Деятельность церкви возобновляется в духе миссионерского посыла II Ватиканского собора Римско-католической церкви, полного надежд на духовное возрождение России. В 1991 г. на Всемирный день молодежи в Польше собирается первая группа российских паломников. Со слов о. Л. Вишневого ОР, священника-доминиканца, первого vicaria прихода св. Екатерины Александрийской, на встречу с Папой отправилось до 2000 человек:

«Я прекрасно осознавал, что решительное большинство этой молодежи даже не крещена. Некоторые вообще не слышали о Христе. Я думал, что может в этой атмосфере, которая там будет, в атмосфере общения молодежи со всего мира, в этой атмосфере встречи с Папой эти люди что-нибудь поймут.(...) Мне было важно, чтобы российская молодежь почувствовала доброту другого славянского народа. (...) Никто из этих людей никогда не выезжал за границу. Мне хотелось открыть мир для этих людей» [9].

В российских городах первые католические общины, вдохновленные призывом папы Иоанна Павла II, часто организовывались спонтанно. В полуразрушенные храмы приходила молодежь, увлеченная медиевистикой, с живым интересом к средневековой интеллектуальной и музыкальной традиции, к западной литературе и переводам. Наиболее цитируемыми в католической среде авторами становятся Г. Честертон, Л. Кэрролл, Д. Анж, Ж. Ванье и представители русского православия А. Мень, Г. Чистяков, митрополит Антоний (Сурожский).

В то же время, со слов информанта:

«Католическая церковь была не готова к реализации своей миссии на территории России, когда стало возможным работать здесь. Поэтому модель католической церкви изначально выстраивалась здесь сообразно польскому духу и с опорой на поляков. Это дало возможность существовать и работать Церкви на территории России, хотя и имело свои недостатки»¹.

Формально переломным моментом для самоопределения Римско-католической церкви в России становится 2002 г., связанный с реорганизацией апостольских администратур и созданием четырех епархий (архиепархия Божьей Матери в Москве; епархия св. Климента в Саратове; Преображенская епархия в Новосибирске; епархия св. Иосифа в Иркутске) [1, с. 487]. Католичество перестает быть «видимой» группой, уходит в разряд культурно-номинального присут-

цией положения католической церкви в стране пребывания, и назначил управлять ими двух апостольских администраторов в сане епископов» [1, с. 472–473].

¹ Информант – священник Римско-католической церкви в Санкт-Петербурге, приход св. Станислава [архив автора].

ствия¹. Такая ориентация складывается в условиях острой доктринальной полемики с представителями Русской православной церкви о «канонической территории» и «канонических прихожанах».

В рамках круглого стола «Католичество в России: субкультура или контркультура» в редакции интернет-портала «Религия и СМИ» очень точно обозначаются проблемы, с которыми сталкиваются католики к 2003 г.: «польский вопрос», рост антикатолического настроения, легитимность присутствия в публичном пространстве, «диаспоризация» и возрастающая тенденция к самоизоляции:

«Действительно Римско-католическая церковь сегодня ощущает себя в определенном гетто (...) Российские католики оказались сегодня в условиях, что обрекло их на заикленность на собственных проблемах, превратив их в своего рода диаспору, или во внутренних эмигрантов. В результате, католики в России лишены сегодня возможности видеть себя критически, а веская критика со стороны воспринимается ими крайне болезненно. Я полагаю, что здесь отчасти виновата сама католическая община. Ей явно не хватило интеллектуальных возможностей и сил для того, чтобы повернуть процесс изоляции вспять или хотя бы затормозить его» [11].

Кризисное на первый взгляд положение католиков в России отражает более глубокие процессы, происходящие в российском общественном сознании, а частности, процесс формирования национальной идентичности и осмысления социально-политической роли Русской православной церкви. Так, например, часть исследователей утверждают, что в России религиозное возрождение 1990-х, вопреки общепринятому мнению, имеет «поверхностный и идеологический характер, не затрагивающий более глубоких слоев сознания», и «в современной России понятие “православный” не является частью более широкого понятия “верующий”, а скорее, наоборот, понятие “верующий” является частью понятия “православный”» [8].

Далее обратимся к анализу данных опроса общины св. Екатерины Александрийской в Санкт-Петербурге, проведенного в 2003 г.² В этот период взаимоотношение русскоязычной и польской частей общины

¹ В социологии существует понятие «третий статус группы» (нейтральный): «Если в классическом понимании “другой”, “чужой” ассоциируются с областями исключения и воспринимаются как возможный источник опасности (...), то в современных обществах категория “чужого” все больше поглощается (или замещается) неким новым понятием, определяющим появление “третьего статуса” – соседа, “бывшего чужого”, “знакомое чужого”, по отношению к которому формируется новая коммуникативная стратегия – индифферентность» [3, с. 22].

² В статье анализируются данные социологического опроса, полученные в рамках исследовательского проекта под руководством М. Косьяненко. Опрос проводился 30 марта 2003 г. (воскресенье) после Богослужений, которые совершались в этот день по стандартному расписанию.

и языковая проблематика были наиболее конфликтными областями внутри общин города [15]. Из 206 анкет 16 заполнено детьми (до 16 лет); к анализу взяты 190 анкет, что составляет 76,3 % от общего числа присутствующих человек. Среди опрошенных всего: мужчин – 52, женщин – 138.

По данным таблицы «Половозрастной состав на 2003 г.» (табл. 1) видно, что самой большой возрастной группой прихожан среди женщин является группа, относящаяся к возрастному интервалу больше 60 лет, и группа мужчин 30–35 лет.

Таблица 1

Половозрастной состав на 2003 г.

Респонденты	Возраст							
	16-20	21-25	26-30	30-35	36-40	40-50	50-60	Больше 60
Мужчины	6	9	4	10	8	2	4	9
Женщины	17	4	7	12	11	22	26	39

Наиболее малочисленные возрастные группы – среди женщин 21–25 лет и среди мужчин 40–50 лет.

Таблица 2

Половозрастной состав в процентном соотношении к общей численности респондентов

Респонденты	Возраст							
	16-20	21-25	26-30	30-35	36-40	40-50	50-60	Больше 60
Мужчины	3,2	4,7	2,1	5,3	4,2	1,1	2,1	4,7
Женщины	8,9	2,1	3,7	6,3	5,8	11,6	13,7	20,5
Всего:	12,1	6,5	5,8	11,6	10	12,7	15,8	25,2

Наибольшая возрастная группа опрошенных относится к лицам, старше 60 лет – 25,2 %. Это видно по таблице «Половозрастной состав в процентном соотношении к общей численности респондентов» (табл. 2). Причем в основном это женщины – 20,5 % от общего числа респондентов. Можно заметить, что женщины в возрастных группах 16–20 лет и 40–50 лет представлены примерно в равном соотношении – соответственно 8,9,1 и 11,6 %. Самая малочисленная группа женщин относится к возрастному интервалу от 21 до 30 лет. Для мужчин картина несколько иная. Так, наибольший процент мужчин выпадает на группы в возрасте 30–35 лет (5,3 %) и на группу лиц, старше 60 (4,7 %). Самыми малочисленными же группами стали мужчины, относящиеся к возрастному интервалу 40–50 лет (1,1 %), 50–60 лет (2,1 %) и 26–30 (2,1 %). Такое распределение может обозначить возрастной интервал 21–30 лет как наиболее рискованную, нестабильную группу, что должно стать, с одной стороны, объектом пастырского внимания, а с другой стороны, можно сделать предположение об отсутствии влияния религиозной традиции.

Таблица 3

Этнический состав общины (графа «национальности» обозначалась в таблице при условии, что ее указали два и больше респондентов)

Респонденты	Национальность							
	Русский	Поляк	Литовец	Армянин	Белорус	Украинец	Еврей	Другие
Мужчины	33	10	-	1	-	1	2	5
Женщины	79	42	5	3	3	2	-	4

По данным таблицы «Этнический состав общины» (табл. 3) видно, что самая многочисленная этническая группа в общине русские, причем женщины составляют здесь подавляющее большинство. Второй по численности является группа польских женщин.

Таблица 4

Этнический состав в процентном соотношении к общей численности респондентов

Респонденты	Национальность							
	Русский	Поляк	Литовец	Армянин	Белорус	Украинец	Еврей	Другие
Мужчины	17,4	5,3	-	0,5	-	0,5	1	2,6
Женщины	41,6	22,1	2,6	1,6	1,6	1,1	-	2,1
Всего	59	27,4	2,6	2,1	1,6	1,5	1	4,7

В таблице «Этнический состав в процентном соотношении к общей численности респондентов» (табл. 4) показано, что русская часть общины превышает польскую на 31,6 % и составляет 59 % от общего числа опрошенных респондентов, из которых 41,6 % женщины и 17,4 % мужчины. Польская часть общины составила 27,4 %, из которых 22,1 % женщины и 5,3 % мужчины.

При анализе информации была выявлена корреляционная связь между показателями пола, возраста и национальности респондента. Так, например, в большинстве случаев женщины старше 50 лет относили себя к «нерусской» национальности (чаще к польской). Тогда как женщины 16–20 лет и 40–50 лет чаще указывали свою национальную принадлежность как русская, и для большинства из них было характерно то, что они крещены в православии. В целом представленная картина дает возможность сделать предположение, что этнические границы «нерусских» групп условны, поэтому этничность может принимать ситуативный характер и зависит от контекста взаимодействия. Более того, в данном контексте «примордиальный характер этничности только видимость, но не сущность» [5, с. 28].

Рассматривая образовательный состав общины (табл. 5, 6), можно выделить две основные группы респондентов: респонденты с высшим образованием и ученой степенью и респонденты со средним специальным образованием.

Таблица 5

Образовательный состав

Респонденты	Образование					
	Неполное среднее	Среднее	Среднее специальное	Незаконченное высшее	Высшее	Ученая степень
Мужчины	1	9	10	9	18	5
Женщины	14	14	32	13	58	7

По данным табл. 6 видно, что 40 % от общего числа респондентов имеют высшее образование. Среди них 30,5 % женщин от общего числа опрошенных и 9,5 % мужчин. Среднее специальное образование имеют 22,2 % опрошенных респондента, вместе с группой лиц, имеющих среднее образование, они составляют треть всех опрошенных (33,3 %).

Таблица 6

Образовательный состав в процентном соотношении к общей численности респондентов

Респонденты	Образование					
	Неполное среднее	Среднее	Среднее специальное	Незаконченное высшее	Высшее	Ученая степень
Мужчины	0,5	4,7	5,3	4,7	9,5	2,6
Женщины	7,4	7,4	16,9	6,8	30,5	3,7
Всего:	7,9	12,1	22,2	11,5	40	6,3

Табл. 7 показывает основные конфессиональные данные. Здесь, естественно, наиболее многочисленной группой являются женщины и мужчины, крещенные в католической церкви. К таким респондентам относится 65,8 % от общего числа опрошенных.

Таблица 7

Крещение

Респонденты	Крещены в католической церкви	Крещены в православной церкви	Крещены в других конфессиях
Мужчины	31	15	6
Женщины	94	39	5

В процентном соотношении число крещенных в православной церкви и, соответственно, совершивших переход в латинский обряд, составило 28,4 % от общего числа респондентов (табл. 8).

Таблица 8

Крещение в процентном соотношении к общей численности респондентов

Респонденты	Крещены в католической церкви	Крещены в православной церкви	Крещены в других конфессиях
Мужчины	16,3	7,9	3,2
Женщины	49,5	20,5	2,6
Всего:	65,8	28,4	5,8

Таким образом, самой многочисленной группой прихода являются женщины, в процентном соотношении составляющие чуть больше 70 % от общего числа опрошенных респондентов. Самой большой возрастной группой прихожан среди женщин является группа старше 60 лет, а среди мужчин в интервале 30–35 лет. Самые малочисленные возрастные группы прихожан – среди женщин 21–25 лет и среди мужчин 40–50 лет. В национальном отношении этнические русские составляют большую часть общины – 59 % от общего числа опрошенных респондентов, из которых 41,6 % женщины и 17,4 % мужчины. Польская часть общины составила 27,4 %, из которых 22,1 % женщины и 5,3 % мужчины. При этом русская часть общины больше польской на треть. Высшее образование имеют 40% респондентов. Среди них 30,5 % женщин и 9,5 % мужчин. Среднее специальное образование имеют 22,2 %, и среднее – 12,1 % опрошенных. 65,8 % от общего числа респондентов крещены в католической церкви, тогда как 28,4 % совершили переход из православия. При анализе информации была выявлена корреляционная связь между показателями пола, возраста и национальности респондента. Так, например, в большинстве случаев женщины старше 50 лет относили себя к «нерусской» национальности. Тогда как женщины 16–20 и 40–50 чаще указывали свою национальную принадлежность как русские и для большинства из них было характерно то, что они крещены в православии.

Характеристика русской части опрошенных респондентов показывает, что наибольшая половозрастная группа среди них – это женщины 40–50 лет. При сравнении с данными по половозрастному составу опрошенных очевидно, что большая часть респондентов в возрасте старше 60 лет относится к этнически ориентированным

группам (т. е не к «русским»). Среди русской части общины самой многочисленной возрастной группой являются респонденты 16–20 лет – 17 %, из которых 11,6 % женщины и 5,4 % мужчины. Вторая по численности группа относится к возрастному интервалу 40–50 лет – 16,1 %, из которых 14,3 % женщин и 1,8 % мужчин.

Самой многочисленной группой русской части опрошенных респондентов являются женщины с высшим образованием, второй по численности группой являются мужчины с высшим образованием и женщины со средним образованием. Женщины с высшим образованием составляют 34,8 % от общего числа русских респондентов. В сравнении с общими данными по образовательному составу респондентов, русские женщины, имеющие высшее образование, составляют 70,9 % от общего числа женщин с высшим образованием. Всего 65,7 % от общего числа респондентов с высшим образованием относятся к русской части опрошенных. 57,1 % русской части респондентов были крещены в католической церкви, тогда как крещенных в православной церкви – 38,4 %. Среди них мужчины в большинстве случаев не практиковали в других конфессиях до перехода в католическую церковь. Разница между практиковавшими и непрактиковавшими женщинами составила 0,9 %. К незамужней части русских женщин относится 37,5 %, что составляет 30,4 % от общего числа опрошенных женщин.

Данные этого исследования подтверждают три важных тезиса: (1) в католических общинах можно проследить явную тенденцию русификации этнических групп внутри общины; механизм изменения связан в первую очередь с медленным процессом ассимиляции этнически ориентированных идентичностей и их поглощения культурой большинства; (2) в рамках повседневного взаимодействия важным становится не столько сам факт этнического происхождения, сколько стандарты воспроизводимой культурной нормы, эталон отношений, оценок, память; (3) можно сделать предположение, что при явном изменении количественного состава общины значимые качественные показатели дифференциации остаются прежними. Было бы также уместным предположить (со ссылкой на нормы канонического права), что базовой статистической единицей, позволяющей выстроить демографический профиль католического прихода, является семейная пара.

Проблема социального и политического воплощения религии в контексте постмодернизма/постсекуляризма требует дальнейшего теоретического осмысления. В российской научно-аналитической практике такая постановка вопроса открывает соответствующее поле исследования. Поэтому корректное методологическое понимание

данной проблематики позволяет глубже понять социальную историю религиозных объединений в российском социуме и выстроить соответствующие академические модели коллективных прав, отвечающих международным нормативно-правовым стандартам.

Список литературы

1. Козлов-Струтинский С., Парфентьев П. История Католической Церкви в России. – СПб., 2014.
2. Куропятник А. И. Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ. – СПб., 2000.
3. Куропятник М. С. Коренные народы в процессе социальных изменений. – СПб., 2005.
4. Лиценбергер О. А. Римско-католическая Церковь в России: история и правовое положение. – Саратов, 2001.
5. Скворцов Н. Г. Социальная природа этничности: социологические и социально-антропологические аспекты. – СПб., 1997.
6. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. – СПб., 2013.
7. Смысловская Е. А. Метрические книги Римско-Католической Церкви Святой Екатерины Александрийской как источник по истории католической общины Санкт-Петербурга в первой половине XVIII в. [Электронный ресурс]. – URL: <http://online-science.ru/userfiles/file/7zkxuqismzqr7vr79vj6ub95jdy0cz.pdf> (дата обращения: 10.12.2016).
8. Сова. Информационно-Аналитический Центр. Сколько Верующих. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/about/> (дата обращения: 10.12.2016).
9. Фатеев М. Интервью от 20.06.2011. Вишневецкий Л. ОР: Я себя героем не считаю. [Электронный ресурс]. – URL: http://catherine.spb.ru/index.php/blog/comments/wisniewski_interview (дата обращения: 10.12.2016).
10. Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность (2005). [Электронный ресурс]. – URL: http://ecsocman.hse.ru/data/967/921/1216/35-Filatovx2c_Lunkin.pdf (дата обращения: 10.12.2016).
11. Щипков А., Юдин А., Хруль В., Власов Д., Смирно М., Ковалевский И. Круглый стол от 30.12.2003. Католичество в России: субкультура или контр-культура. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.religare.ru/2_7799.html (дата обращения: 10.12.2016).
12. Bloss L. European Law of Religion – Organizational and Institutional Analysis of National Systems and their Implications for the Future European Integration Process (2003). [Электронный ресурс]. – URL: https://www.researchgate.net/publication/5015483_European_Law_of_Religion_-_organizational_and_institutional_analysis_of_national_systems_and_their_implications_for_the_future_European_Integration_Process (дата обращения: 01.07.2016).
13. Burova E. Context of State-Confessional Relations in the Republic of Kazakhstan. (2013). [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.osce.org/odihr/105728?download=true> (дата обращения: 18.11.2016)

-
14. .Costituzione della Repubblica Italiana. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.senato.it/documenti/repository/istituzione/costituzione.pdf> (дата обращения: 18.11.2016).
15. Filatov S., Vorontsova L. Russian Catholicism: Relic or Reality? // John Witte Jr., Michael Bordeaux. Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for Souls. – New York, 1999. p. 98.
16. Filatov, S and Roman Lunkin 2006. Statistics on Religion in Russia: the Reality behind the Figures. Religion, State and Society. Vol. 34, N 1, March 2006. [Электронный ресурс]. – URL: http://biblicalstudies.org.uk/pdf/rss/34-1_033.pdf (дата обращения: 18.11.2016)
17. The Federal Law N95-FL. On Political Parties of the Russian Federation (2001). [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-REF\(2012\)001-e](http://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-REF(2012)001-e) (дата обращения 22.11.2016)
18. The Federal Law N125-FZ. Law on Freedom of Conscience and Religious Associations of the Russian Federation (1997). [Электронный ресурс]. – URL: <http://www2.stetson.edu/~psteeves/relnews/freedomofconscienceeng.html> Last Accessed 22.11.2016
19. United Nations. The UN Declaration on the Rights of Personal Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities. – Geneva, Switzerland: United Nations A/RES/47/135 (1992). [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.un.org/documents/ga/res/47/a47r135.htm> (дата обращения: 01.07.2016).

Е. И. Гришаева, В. А. Шумкова

**Консервативная модель православной идентичности:
на материале анализа конфессиональных массмедиа¹**

В статье авторы анализируют основные элементы консервативной религиозной идентичности в современном православном сообществе. Исследование построено на методологии дискурс-анализа. Дискурсивная идентичность представляет собой роль, которую играет субъект в дискурсе. Она формируется через интернализацию дискурсивных значений в процессе коммуникации. Конфессиональные массмедиа транслируют и отчасти формируют различные цепочки значений, существующие в конкурирующих группах религиозного сообщества. Поэтому для описания модели православной идентичности, конструируемой внутри консервативной группы православного сообщества, мы обратились к анализу консервативных православных массмедиа. В результате анализа материалов массмедиа, нами было выделено два вектора формирования консервативной православной идентичности. Первый вектор формирует «образец для подражания». Второй вектор характеризует то, каким образом консервативная группа православного сообщества адаптируется к реалиям секулярного общества.

The paper describes the key elements of conservative type of religious identity in modern Orthodox community. Discourse analysis is the main methodological framework of the study. Discourse identity is a subject position, which is formed through internalization of discursive meanings by various communication genres. Two types of meanings constitute religious identity: (1) meanings, which come from the interpretation of religious doctrine; (2) ideological meanings, which represent goals of religious community in current socio-political context. Faith-based mass media broadcast and partly form chains of meanings, which various competing groups elaborate within certain religious community. Therefore, to describe conservative Orthodox identity, we turned to the analysis of the conservative Orthodox mass media as a mirror of discourse. The analysis of mass media materials reveals two vectors of conservative Orthodox identity. The first vector constitutes a "role model" for Orthodox believers. The second one characterizes the way a group of conservative Orthodox community adapts to the realities of the secular society.

Ключевые слова: дискурсивная идентичность, религиозная идентичность, православие, Русская православная церковь, консерватизм, массмедиа, дискурс-анализ.

Key words: discourse identity, religious identity, Orthodoxy, Russian Orthodox Church, conservatism, mass media, discourse analysis.

Медиатизация культуры связана с проникновением медиа в нашу жизнь [11]. Раньше основной коммуникативной практикой в религиозном сообществе было участие в ритуалах [1; 2]. Ритуалы, как форма общения лицом к лицу, имели решающее значение для формирования религиозной идентичности. В настоящее время коммуникация внутри религиозного сообщества в значительной степени опосредована массмедиа, так как сообщество многочисленно и территориально разобцено. Массмедиа играют важную роль в распространении религиозной доктрины, религиозных ценностей и норм поведения.

Массмедиа могут рассматриваться как одна из коммуникативных практик, которые конституируют православное сообщество. Медиа формируют границы сообщества через актуализацию тех ценностей, которые отличают его от других. Они транслируют набор тем и проблем, которые определенные группы религиозного сообщества признают актуальными.

Но медиа не являются тем инструментом, который в одностороннем порядке формирует картину реальности. Автор медийного сообщения рассказывает те истории, которые интересны читателям, которые схожи с их опытом. В этом случае медиа актуализируют опыт своих читателей. Они выступают зеркалом, отражающим ценности, нормы и проблемы, существующие внутри сообщества. Таким образом, медиа вовлечены в процесс формирования религиозной идентичности через отбор ценностей, тематики, проблем, через процесс рассказывания историй.

В данной статье мы проанализируем основные моменты конструирования консервативной религиозной идентичности в современном православном сообществе. Мы руководствуемся дискурсивным пониманием идентичности как принятия системы ценностей и норм дискурса в ходе различных коммуникативных практик. Методологией исследования является дискурс-анализ. Эмпирическую базу исследования составили материалы с православного веб-сайта pravoslavie.ru (17 статей), а также семь выпусков «Православной газеты» (Екатеринбург), и шесть – газеты «Колокольный звон» (Тамбов).

*Методология дискурс-анализа
и исследование православных идентичностей*

Существуют различные понимания того, что такое дискурс [13]. В данном исследовании мы придерживаемся понимания дискурса, предложенного Холлом:

«Дискурсы – это способы указания на или конструирования знания об определенном аспекте практики: это кластер идей, образов и практик, которые обосновывают способы говорения, формы знания и поведение, связанное с некоторым аспектом, социальной активностью или институтом в обществе» [10, с. 4].

Православный церковный дискурс сформирован системой верований, ценностей, норм, установленных религиозным институтом, а также системой ритуалов и других практик, действующих внутри сообщества (например, обмен подарками между участниками сообщества, способы материальной взаимопомощи и др.).

В дискурс-анализе идентичность связывается с занятием субъектной позиции (subject position) в дискурсе [9]. Идентичность – это формирование субъектом представления о самом себе через ценности, предписания, коммуникативные практики, действующие внутри дискурса [4; 5]. Субъект принимает и выполняет дискурсивную роль как нечто естественное, обязательное, не замечая ее дискурсивной природы. Фуко понимает субъект дискурса двояко: во-первых, это тот, кого контролируют, и тот, кто зависит от власти дискурса; во-вторых, тот, кто осознает свою идентичность через сознание и знание о самом себе [9]. Субъект не пассивен в отношении дискурса, а способен к его интерпретации и изменению.

Дискурс представляет собой дисперсную структуру. Знаки и значения дискурса сгруппированы в цепочки, а узловые точки (nodal points) частично фиксируют значения. В дисперсной структуре с отсутствующим центром значение означающих не может быть закреплено окончательно. Фиксация окончательных значений (ultimate meaning) невозможна, не существует трансцендентальных означающих вне дискурсивных систем. С точки зрения Э. Лакло и Ш. Муфф, в дискурсе идентичность артикулируется через цепочки значений, которые определяют, чем субъект является и чем не является [12, с. 113].

В православном церковном дискурсе мы выделяем два типа значений: (1) значения, связанные с «первичными текстами», с религиозной доктриной; (2) элементы идеологий, предлагающие интерпретацию и адаптацию религиозной доктрины к реалиям секулярного общества. Наиболее значимы те элементы доктрины, которые

позволяют определить специфику религиозного сообщества [15, с. 560], подчеркивают неизменность религиозной традиции, позволяют верующим найти решение житейских вопросов [7].

Примером идеологий внутри дискурса является православный консерватизм. Идеология представляет собой цепочку значений, где узловыми точками являются элементы доктрины. Идеология формируется как интерпретация элементов доктрины, которая учитывает интересы сообщества в существующем историческом, социально-политическом контекстах. Общество выступает как значимый Другой, в отношении к которому коллективный субъект православного сообщества определяет себя. Выбор преобладающих духовных и моральных значений доктрины тесно связан с процессами, происходящими в обществе (идеологии нестабильны, открыты к переопределению).

Консервативная религиозная идентичность формируется на основе интернализации двух типов значений: (1) духовных и моральных смыслов, содержащихся в религиозной доктрине; (2) идеологических значений. Религиозная идентичность включает в себя два вектора: интернализация религиозной доктрины, адаптация к секулярному обществу религиозной модели жизни.

Коммуникативные практики имеют важное значение для формирования дискурсивной идентичности, так как значения воспроизводятся в повседневной коммуникации. Для членов религиозной общины важно создавать и рассказывать истории, где актуализируется изложенная в доктрине система представлений и ценностей. Рассказывание истории позволяет поддерживать религиозную идентичность, актуализировать связь между религиозной традицией и современностью [6].

Религиозные идентичности формируются и эксплицируются через коммуникативные практики. Исследование идентичности в православном дискурсе может быть проведено на основе анализа публикаций в массмедиа. Массмедиа являются источником «естественных данных» (*naturally occurring data*) [16, с. 29]. Эти данные созданы участниками дискурса; они не несут отпечаток влияния установок исследователя, в отличие от данных интервью.

Массмедиа оказывает большое влияние на жизнь общества по сравнению с другими коммуникативными жанрами [14]. Массмедиа выражают взгляды доминирующих групп и служат установлению гегемонии. В публикациях конфессиональные массмедиа конструируют желаемые для сообщества идеалы, своего рода модель для подражания, обладающую авторитетом для рядовых членов. Для этого дей-

ствуют практики отбора материалов: внутренняя и внешняя цензура, редакционная политика. Эту же функцию выполняет способ организации и презентации материала в массмедиа, а также лексическое содержание и форма нарратива опубликованных текстов.

В качестве стратегии эмпирического анализа мы будем руководствоваться подходом, разработанным Ричардсоном. Он дополняет критический дискурс-анализ Фэркло, детально проработанной стратегией эмпирического анализа газетных статей. Анализ сообщений православных массмедиа основан на выявлении стратегий указания на субъекта (*referential strategies*), предикативных стратегий (*predicational strategies*), отношений транзитивности [14, с. 54], использования модальности [14, с. 59], риторических тропов.

Исходя из знаний об объекте исследования и методологии, мы отбирали те материалы, которые являются релевантными данной проблематике. Мы исходили из того, что исследование является процессом со-творчества исследователя и изучаемых людей (авторов материалов СМИ) [8, с. 152]. Большинство отобранных статей не были классическими новостными историями, но имели характер размышлений. Поэтому, помимо анализа стратегий именовании и описания субъектов (героев сюжетов), мы фиксировали то, как описываются различные концепты, значимые для понимания православного сообщества и секулярного общества. Мы фиксировали структуру нарратива, особое внимание обращали на модальность сообщения.

Консервативная модель православия в конфессиональных медиа

Консервативная модель православной идентичности представлена в региональных и федеральных массмедиа. Далее мы рассмотрим основные элементы этой модели.

«Православная газета» («ПГ») является официальным еженедельным изданием Екатеринбургской епархии. Объем газеты – около 48 страниц, тираж – 30 тыс. экземпляров. Освещаемые события в новостных рубриках связаны с жизнью и деятельностью церкви: акцент ставится на культурных и просветительских мероприятиях, событиях, связанных со строительством храмов и социальным служением церкви.

Издание «Колокольный звон» («КЗ») обозначается как ежемесячная тамбовская областная общественно-церковная православная газета. Тираж и объем газеты сравнительно малы: 4 тыс. экземпляров, 8 страниц. «КЗ» не является официальным изданием Тамбовской епархии (учредитель – ИД «Тамбовский курьер»); однако подготовка выпуска осуществляется с участием епархиального отдела религиозного

образования, катехизации и миссионерства. Примечательно, что если первые страницы «ПГ» посвящены проповедям и обращениям Патриарха Кирилла, то в «КЗ» публикуются описания местных событий, при этом слова митрополита Феодосия пересказываются авторами.

Сайт Православие.Ru – проект Московского Сретенского монастыря. На этом сайте в основном публикуются катехизические и культурологические материалы; большое внимание уделяется идеям патриотизма и традиционных ценностей. Сайт считается площадкой для изложения умеренно-консервативных взглядов православного общества.

Важным вектором формирования религиозной идентичности является отбор значений, составляющих содержание религиозной доктрины. Эти значения определяют выбор качеств, которые авторы понимают как важные и желательные для православного христианина. Православный верующий характеризуется как человек, который «призван отразить в себе достоинства Мироздателя»¹; он «борется со страстями», «любит врагов», «честен» и «доброжелателен»; он «критичен к себе <...> его представление о себе включает осознание своего несовершенства и необходимости изменений»².

Способом моделирования того, каким должен быть православный, являются биографические истории. Они создают образец для подражания через описание качеств человека, его ценностей, мотивов и поведения в определенных ситуациях. К этой же категории относятся истории святых и мучеников. В этих материалах высоко оцениваются следующие качества: самостоятельность, ответственность, трудолюбивость; забота о других, готовность к самопожертвованию, мужество и стойкость в претерпевании трудностей. («Он бросал все и старался человека успокоить, утешить или дать дельный совет. Это качество я старался от него перенять, потому что пастырь должен быть отцом»³; «Незаконно ночью подрабатывал, чтобы прокормить семью, и делил заработанные средства между семьей и своими подчиненными бойцами. Вот это самопожертвование я видел, такое служение самозабвенное»⁴).

¹ Кудрячов Л. Сладкая правда и горькая ложь // Православие.Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/99811.html>

² Рогозянский А. Эго, эгоист, эгоиссимо // Православие.Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/74174.html>

³ Образ в памяти // Колокольный звон. 2016. № 4. С. 5.

⁴ Вологжанина М. «Мы считали нужным быть там, где тяжелее всего России» [Беседа с майором Алексеем Климовым] // Православие.Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/93259.html>

Воплощение в жизни православного идеала, исповедание христианства часто раскрывается через «героический дискурс». Православная жизнь – это «очень тяжелый, сложный и опасный путь»¹; православный человек автоматически занимает позицию нонконформиста: «в каком-то смысле христианин всегда идет против общего течения. Сам Господь призвал нас идти узким, а не широким путем»². В условиях распространения технологий и большого числа факторов, отвлекающих от духовной жизни, современные верующие приравниваются к подвижникам церкви³.

Для конструирования идентичности часто используются предложения императивной и дебитивной модальности (долженствования, возможности). Дебитивная модальность выражается при помощи слов «никогда», «обязательно», «необходимо», «нужно», «должно».

Другим вектором конструирования консервативной модели религиозной идентичности является оппозиция «свои/чужие». Так, форма нарратива большинства материалов, анализируемых медиа, дихотомична: разделяются «мы», т. е. «Церковь», «православные христиане», и «они» – «секулярное общество». Для портала Православие.Ru и «ПГ» характерно открытое противопоставление «православной» и «секулярной» моделей как истинной и ложной. В «ПГ» активно используется негативная образность в описании секулярного мира и современности как «страшных», «опасных», «тлетворных». Менее жестко дихотомия представлена в «КЗ»: секулярное и православное противопоставляются, но не вступают в конфликт. Смысловое поле, связанное с православием, Богом и духовностью описывается с помощью таких слов, как «возвышенное», «вдохновенное», «глубокое», «благоговейное» и пр.; секулярное же – «суетное», «мирское», «материальное», «жизненное», «физическое»: в описании секулярного нет негативной оценочности.

В контексте консервативного дискурса «светское» и «современное» часто отождествляются. Светское общество обозначается как «общество», «современное общество», «мир», «современность» и пр.; приводятся также примеры отрицательных героев, олицетворяющих «светскую логику». Современное общество характеризуется как циничное и эгоистичное, утратившее свою связь с «духовными истока-

¹ У меня очень интересная жизнь [Беседа с народной артисткой России Ж. Бичевской] // Православная газета. 2016. № 20. С. 45.

² Пасхальное послание митрополита Тамбовского и Рассказовского Феодосия // Колокольный звон. 2016. № 4. С. 2.

³ Душа молитвы – внимание [Беседа с архимандритом Мелхиседеком (Артюхиным)] // Православная газета. 2016. № 25. С. 22.

ми» и «исконными традициями». Светские люди руководствуются ценностями гедонизма, «идолами», «ложными мифами» и представлениями; светский образ жизни приравнивается к животному существованию: «Уверенные в том, что у них есть право наслаждаться любой ценой»¹; «желание идти в ногу со временем, эти ложные мифы, бытующие в сознании родителей, и являются <...> причиной того, что дети, оставленные <...> с монстром, который называется киберзависимость, так меняются»². Секуляризация расценивается как «духовная эпидемия»; как причина революции 1917 г. в ретроспективе и причина большинства социальных проблем настоящего времени (разрушения семейных отношений, экономического неравенства, войн, легализации аборт): мир «пуст и несчастлив, потому что перестал молиться»³.

Современный мир в освещении рассматриваемых медиа ирреален, поскольку люди чрезмерно увлечены технологиями, живут в виртуальной реальности. Критика общества и современности может принимать эсхатологический характер: «мир, как на лыжах с горы, катится в сторону какого-то нового Содома»; «люди пытаются пировать, если не во время, то накануне чумы. А на горизонте уже черно от приближающихся наказаний»⁴; «Почему мы сейчас наблюдаем массовое явление, когда исчезают дети? <...> в последние времена истории, перед приходом антихриста на земле не будет детей. <...> не будет именно чистых неиспорченных созданий»⁵. Таким образом, через негативное описание современности и общества создается анти-модель, образ значимого Другого – часто как врага – через оппозицию которому конструируется непосредственно православная идентичность.

Особенностью консервативной модели идентичности является то, что авторы материалов подчеркивают недопустимость компромисса между православным и светским миром, критикуют христиан, которые пытаются совместить православие и «мирские» ценности «вольной жизни, комфорта и счастья»: «верные готовы были лучше умереть, чем согрешить и попать заповедь Божию»⁶; «если молитва подкреплена жизнью и делами, она будет услышана, а когда человек

¹ Ткачев А. С любимыми не расставайтесь // Православие.Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/99846.html>

² Что мешает детскому счастью? [Беседа с протоиереем Дмитрием Беженарем] // Православная газета. 2016. № 28. С. 40.

³ Ладыгин А. Особая сила материнской молитвы // Православная газета. 2016. № 14. С. 43.

⁴ Ткачев А. С любимыми не расставайтесь. URL: <http://www.pravoslavie.ru/99846.html>

⁵ Что мешает детскому счастью? // Православная газета. 2016. № 28. С. 40.

⁶ Шишкин Д. Катастрофа // Православие.Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/95464.html>

молится об одном, совершает совсем другое, а думает третье, тогда ни о какой силе молитвы речи идти не может. Сильная молитва была у святых, поэтому сначала святость жизни, а потом и сила молитвы»¹. Вместо поиска компромисса предлагается следовать идеалу монашеской жизни, основанного на святоотеческой традиции; при этом игнорируется изменившийся социокультурный контекст.

Транслируемая в анализируемых медиа модель отношений внутри православного сообщества основана на идее соборности: христиане составляют «новое органическое единство. Вы – тело Христово, а порознь – члены (1 Кор 12:27)»². В данном контексте актуализируются ценности самопожертвования и заботы о ближних; эта модель противостоит эгоизму и индивидуализму секулярного общества: «Человек постиндустриальной эпохи ощущает себя вполне самодостаточным. Как “человек в коконе”, он сопротивляется близким отношениям и отталкивает любого, кто вторгается в его личное пространство»³.

Следствием конфликта с секулярным обществом и одновременно способом его разрешения является значительная политизация консервативной идентичности. Христианская деятельная любовь к ближнему в ряде материалов понимается как общественно-политическая активность. Слияние святоотеческой традиции и социально-политических концепций, сформировавшихся внутри сообщества, обнаруживается в контексте «внешних» взаимодействий и отношения к людям, находящимся вне Церкви. Идеализированное прошлое, «духовные истоки» и «исконные традиции», с которыми якобы утратило связь современное общество, отождествляются с Церковью. Выстраивается смысловой ряд: русский народ – культура и традиции – православие: «часто в прошлом именно с Россией, с русским народом, православным народом, воспринявшим от Византийской империи ответственность за православный мир, связывалась спокойная, мирная жизнь и на Святой Горе»; «“русский” и “православный”, “церковный” – это почти синонимы. “Русский народный характер воспитывался в течение целых веков под руководством Церкви”»⁴. Предполагается, что укоренение в обществе православия, восстановление авторитета

¹ Душа молитвы – внимание // Православная газета. 2016. № 25. С. 23.

² Рогозянский А. Эго, эгоист, эгоиссимо // Православие.Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/74174.html>

³ Рогозянский А. Эго, эгоист, эгоиссимо // Православие.Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/74174.html>.

⁴ Горбачев А. Актуальность подвига священномученика Илариона (Троицкого) для нашего времени // Православие.Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/99779.html>

Церкви и, как следствие, возрождение духовности станет решением любых социальных конфликтов, условием процветания страны («мы должны как христиане собраться и молиться за этот мир. Пытаться все сделать для того, чтобы положить конец вражде между народами»¹; «через возрождение духа возродится и все остальное. Тогда не будет никакого пессимизма, никакого критического отношения к месту своего проживания, никакой утраты перспектив»²). Характерно, что ответственность за «спасение» секулярного мира лежит не на индивидууме, а на Церкви как едином организме: «[Церковь] стремится исправить то, что как бы перешло в некую деградирующую стадию. Это функция излечения, которую выполняет Церковь, в принципе делает Церковь не общественной»; «Церковь принимает политическое сообщество как данность, как бы получает его из рук государства – для того, чтобы вести дальше»³. В данном случае Церковь является метафорой, указывающей на приоритет общественных интересов над частными.

Значимой категорией в этом контексте является патриотизм, который в консервативном дискурсе встраивается в систему православных ценностей. Образуется логическая цепочка: любить Бога → быть православным, частью Церкви → любить Россию. Некоторые авторы определяют патриотизм как любовь к Богу и наоборот: «Если человек православный, то он обязательно патриот»⁴; любовь к Родине, любование русскими пейзажами описывается как религиозное переживание⁵.

В «КЗ» тематика любви к родине представлена в форме локального патриотизма. Локальный патриотизм выражается в смещении фокуса с национальных событий и фигур к региональным. Так, например, в пяти выпусках «КЗ» митрополит Феодосий упоминается 25 раз, а Патриарх Кирилл – девять. Подчеркивается первостепенное значение любви к «малой родине» по отношению к стране в целом: «воспитание человека, испытывающего гордость за свою страну, начинается с углубленного познания своей малой родины»; «моя малая родина окрест осенена особой благодатью»⁶.

¹ Савва (Мажуко). О войнах // Православная газета. 2016. № 19. С. 5.

² Кирилл, патриарх Московский и Всея Руси. Без верности не может быть и веры // Православная газета. 2016. № 27. С. 3.

³ Рафаил (Попов). Что может стать нашей национальной идеей? [Беседа с историком Павлом Кузенковым] // Православие.Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/93342.html>

⁴ У меня очень интересная жизнь // Православная газета. 2016. № 20. С. 45.

⁵ Совместима ли любовь к Родине с любовью к Богу? Ответы пастырей // Православие.Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/95011.html>

⁶ Солопова Н. Лучится благодать окрест... // Колокольный звон. 2016. № 4. С. 4.

Заключение

В представленном анализе конфессиональных массмедиа мы исходили из дискурсивного понимания идентичности как роли, которую играет субъект в дискурсе и которая формируется через интернализацию дискурсивных значений в процессе коммуникации. Религиозная идентичность конструируется через два типа значений: (1) значения, полученные в ходе интерпретации «первичных текстов» религиозной доктрины; (2) идеологические значения, формирующиеся через осмысление религиозным сообществом своих интересов в существующем социально-политическом контексте. Конфессиональные массмедиа фиксируют и транслируют различные цепочки значений, существующие в конкурирующих группах религиозного сообщества. В связи с этим для описания модели православной идентичности, конструируемой консервативной группой православного сообщества, мы обратились к анализу православных массмедиа, редакционная политика которых соответствует идеям консерватизма. В результате анализа медийных материалов нами было выделено два вектора формирования консервативной православной идентичности. Первый вектор направлен на формирование «образца для подражания»: это набор качеств, которые желательны для православного; они напрямую связаны с ценностями и смыслами христианской доктрины. Данные качества можно разделить на две группы: аффирмативные – положительные качества, отражающие образ Бога в человеке, и негативные, подчеркивающие греховность человека и необходимость смирения, покаяния, самокритичности.

Второй вектор характеризует то, каким образом консервативная группа православного сообщества адаптируется к реалиям секулярного общества. Эта группа осознает себя через противопоставление негативному образу секулярного общества. Свою миссию православные консерваторы видят в нравственном воспитании светского общества. Этим объясняется значительная политизация консервативной модели религиозной идентичности.

Список литературы

1. Батанова (Врублевская) П. В. О грядущих основаниях солидарности: религия и мораль в социологической теории Эмиля Дюркгейма // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – № 4 (66). – С. 67–83.
2. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Классики мирового религиоведения. Антология: Т. 2 / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 174–230.

3. Филлипс Л., Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод. – Харьков: Гуманитарный центр, 2008. – 354 с.
4. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. – Киев: Дух и литература; М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с.
5. Фуко М. Технологии себя // Логос. – 2008. – № 2 (65). – С. 96–122.
6. Arbuckle G. A., von. Catholic Identity or Identities? Refounding Ministries in Chaotic Times. – Collegeville: Liturgical Press, 2013. – 272 p.
7. Breakwell, G. Coping with Threatened Identities. – London: Methuen, 1986. – 222 p.
8. Burr V. Social Constructionism. – London: Routledge, 2003. – 240 p.
9. Foucault M. The Subject and Power // Critical Inquiry. – 1982. – Vol. 8. – № 4. – P. 777–795.
10. Hall S. Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. – London: Sage Publications, 1997. – 408 p.
11. Hjarvard S. The Mediatization of Culture and Society. – London: Routledge, 2013. – 173 p.
12. Laclau E., Mouffe C. Hegemony and Socialist Strategy. – London: Verso, 2001. – 256 p.
13. Moberg M. First-, second-, and third-level discourse analytic approaches in the study of religion: moving from meta-theoretical reflection to implementation in practice // Religion. – 2013. – Vol. 43 (1). – P. 4–25.
14. Richardson J. E. Analyzing Newspapers. An Approach from Critical Discourse Analysis. – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. – 268 p.
15. Seul J.R. ‘Ours is the Way of God’: Religion, Identity, And Intergroup Conflict // Journal of Peace Research. – 1999. – Vol. 36. – № 5. – P. 553–569.
16. Taira T. Making space for discursive study in religious studies // Religion. – 2013. – Vol. 43. – Iss. 1. – P. 26–45.

В. Э. Орлова

Проблема восприятия новых религиозных движений

В статье описывается феномен новых религиозных движений в России. Автор анализирует особенности существования НРД и наиболее частые причины негативного отношения в обществе к их религиозной идеологии и религиозным практикам. Рассматривается вопрос об объективных и субъективных основаниях общественной обеспокоенности новыми религиозными движениями.

The article discusses the phenomenon of new religious movements in Russia. The author analyzes the peculiarities of the existence of NRM and the most common reasons for a negative attitude in society to their religious ideology and religious practices; discusses the objective and subjective grounds of public perception of new religious movements

Ключевые слова: религия, общество, новые религиозные движения в России, объективность, деструктивность, психологическое воздействие.

Key words: religion, society, new religious movements in Russia, objectivity, destructiveness, the psychological manipulation.

Тема объективного отношения к деятельности новых религиозных движений (НРД) является достаточно полемической. Ослабление критичного отношения к вопросу веры, большой поток различных событий, связанных с религиозной тематикой в 1990-е гг. на территории России, а также отсутствие аргументированной и достоверной информации в СМИ породили массу предрассудков в отношении к НРД, причинам их возникновения и существования.

В данной статье будем исходить из того, что НРД – это феномен, возникший во второй половине XX в., представляющий собой эклектическую смесь, составленную из элементов вероучений разных исторически сложившихся религий, и одновременно выражающий новое мироощущение, порожденное реалиями глобализирующегося мира и созвучное религиозным потребностям определенной части современного общества [4, с. 41]. Формированию НРД способствовало много причин. Это и разочарование в «великих идеях», последовавшее после Второй мировой войны, и повышение уровня индивидуализации и «отделения от толпы», и появление большей заинтересованности в личных проблемах, и процесс глобализации со всеми его положительными и негативными последствиями.

После ослабления государственного контроля за религиозной жизнью граждан в СССР с середины 1980-х гг. начали проникать миссионеры уже оформившихся за рубежом НРД [5]. Восприятие этих религиозных новообразований было неоднозначным. Активная пропаганда НРД их последователями с помощью радиопередач, приглашений на курсы, раздачи листовок, лекций на общественных мероприятиях и ярких действий в общественных местах (например, звучание мантровых пений на улицах) – все это способствовало не только повышению интереса к новым явлениям, но и повышению уровня тревожности. При поиске информации первое, что попадало в поле зрения, были криминальные ситуации (вроде массовых самоубийств в некоторых странах), что способствовало росту резко негативного отношения к НРД. Это, в свою очередь, вело к нарушению объективности восприятия – многообразие НРД стало рассматриваться недифференцированно, как источник угрозы, когда какие-то действительные или приписанные антисоциальные проявления участников конкретных сообществ ассоциировались со всеми НРД.

Проблема объективного отношения является одной из ключевых в вопросе восприятия НРД. Исследуя данную проблему, мы должны различать акты индивидуального поведения последователей НРД и общее состояние движения, умонастроения и поступки всех его участников. При сопоставлении НРД с другими религиями можно обнаружить резонансные случаи совершения противозаконных действий разной степени тяжести и представителями, например, православного или католического духовенства, однако это не делает плохим христианство. Инциденты являются ответственностью отдельного человека или небольшой группы лиц, но не относятся к представляемой лицами религии. В этом ракурсе НРД не являются исключением.

Рассматривая наиболее частые причины негативного отношения к НРД, можно выделить несколько существенных позиций.

1. Выход за пределы «нормы». Во всяком обществе существуют определенные стандарты внутренних взаимоотношений. Эти стандарты поддерживаются и в ряде случаев контролируются государством, исполняются большинством членов социальной системы и классифицируются как «нормальность». Но в случае невыполнения общепринятых норм некоторым меньшинством (даже если это допустимо по закону) у большинства в обществе возникает ощущение, что людям, чья жизнь не соответствует «нормальной» прогрессии через стадии образования, профессиональной занятости, потребления, сексуальных отношений, досуга и благосостояния, каким-то образом удалось из-

бежать обычных устройств для обнаружения сбоев в системе и что-то не так с их аппаратом «нормализации» [11]. Это чувство вызывает у общественного большинства ощущение дискомфорта, ведь «что-то идет не так».

К религиозной подозрительности и нетерпимости в данной случае примешивается и политический аспект. По словам М.Ю. Смирнова, религиозные новообразования состоят из граждан государства, объединяющихся в трудноконтролируемые и потому трудноуправляемые сообщества; их поведение сложно предсказывать и еще сложнее на него влиять. Собственно, именно ускользание от контроля и есть главный момент «деструктивности», вменяемой НРД и «культам» [10, с. 142].

2. Случаи причинение вреда здоровью последователей НРД. На протяжении последней трети XX в. в ряде НРД произошла серия самоубийств различного масштаба. Это, безусловно, большая трагедия. Но было бы неправильным утверждать, что покончивший с собой член какого-либо НРД сделал это исключительно вследствие своей причастности к движению. К тому же нельзя забывать о людях (их немало), которые признают, что были потенциальными самоубийцами и до встречи с движением, придавшим их жизни новый смысл и направление [2]. Можно задаться вопросом: так ли сильно динамика самоубийств представителей НРД отличается от самоубийств представителей иных религий? Массовые убийства в военные, да и мирные времена известны и среди христиан и среди мусульман. То же можно сказать и о действиях приверженцев каких-то светских идеологий. Эти ситуации объединяет манера оправдания, а именно совершение акта во имя великой цели, которая во все времена оправдывала использование в любом масштабе любых ресурсов, в том числе и человеческих.

3. Психологическое манипулирование. Прежде чем комментировать данный пункт, надо уточнить следующий момент: необходимо признать наличие не только собственно НРД, но и организаций, прикрывающихся религиозной риторикой и преследующих деструктивные цели различной направленности. Говоря исключительно об НРД, мы можем отметить, что большей частью обвинения их в психологическом воздействии не аргументированы, напоминают «охоту на ведьм».

В качестве наиболее частых обвинительных аргументов приводят в пример то, что многие НРД используют такие методики, как ограничение круга общения, жесткий распорядок дня, одинаковая одежда, строгий пост, ограничение в сне, безоговорочное послушание «гуру» [1]. Однако данные методики не являются новыми. Они присутствуют

в различных религиях на протяжении всего времени их существования и не являются изобретением НРД. Само определение «манипуляции сознанием» можно сформулировать как скрытое управление личностью, такое психологическое воздействие на человека, которое призвано обеспечить негласное получение манипулятором односторонних преимуществ, но так, чтобы у партнера сохранялась иллюзия самостоятельности принятых решений [3]. Мы не можем сказать об убедительности сведений, в которых было бы явно указано на получение односторонних преимуществ в НРД. Однако именно этот пункт является наиболее обсуждаемым в проблеме восприятия НРД, и по нему на данный момент ведутся острые споры.

4. Несформированность доктрины. Обычно в качестве доказательства «религиозной несостоятельности» НРД приводятся примеры совмещения в их учениях понятий из разных религий, отсутствие оригинальных идей, использование практик из разных религиозных систем без знания истории их происхождения, расплывчатость вероучительных положений.

Так, скажем, в учении Церкви Божьей Матери Державная доктринальная составляющая за время существования этого сообщества менялась несколько раз. Изначально В. Я. Береславский и окружавшие его епископы и священники считали, что все должны быть «героями веры», монахами, обязанными и способными выдерживать тяжесть аскетического подвига. С середины 1990-х гг. происходит отказ от жесткого аскетизма, практики авторитарного старчества и женоненавистничества, усиливаются демократические начала. В то же время все сильнее проявляется отдаление от традиционного православия. Вероучение, каждый год прирастающее одним-двумя томами пророчеств архиепископа Иоанна, становится вполне автономным религиозным феноменом. А после 2000 г. в вероучении и богослужебной практике появляются многочисленные заимствования и интерпретации религиозных и художественных сюжетов западноевропейского происхождения [8].

Следует заметить, что несформированность и эклектичность доктрин многих НРД связана в какой-то мере с непродолжительным временем их существования. Для формирования учения, четко проработанной доктрины требуется гораздо больше времени, чем существует любое из ныне действующих НРД. Кроме того, в эклектике учений и религиозных практик заложен и момент привлекательности НРД – они могут стать приемлемыми и доступными для людей разно-

го уровня образованности, духовных и социальных запросов, когда каждый получает реальную или воображаемую возможность найти что-то знакомое, а значит и близкое себе [9, с. 202].

Указанные обстоятельства являются, по всей видимости, весьма распространенными при возникновении необъективного восприятия НРД. Ситуацию усугубляют также и действия СМИ, зачастую пользующиеся недостоверными сведениями и непрофессиональными мнениями, игнорируя экспертные оценки специалистов-религиоведов. В средствах массовой информации природа новых религиозных движений предельно упрощается и чаще всего сводится к одной из разновидностей криминальных образований.

В восприятии НРД организациями исторически более «древних» конфессий обнаруживается трактовка этих движений как псевдорелигий или лжеучений [7]. Несмотря на то, что в ряде случаев НРД удастся оправдать свое честное имя путем обращения в различные инстанции (судебные или общественные правозащитные), недостоверная информация о них устойчиво воспроизводится перед аудиторией СМИ.

Примером может служить выпуск двух репортажей о церкви Саентологии на телеканале «Петербург – Пятый канал» под общим названием «Потрошители душ» (10 и 17 июля 2016 г.). По заявлению церкви Саентологии передачи содержали недостоверные и ложные сведения. Приняв и рассмотрев данное обращение, на 152-м заседании Общественной коллегии по жалобам на прессу коллегия вынесла вердикт, в котором помимо всего прочего фигурирует следующий пункт:

«Коллегия находит, что значительная часть заведомо негативной, диффамационной информации, сообщаемой телезрителю в “специальном репортаже”, носит характер сообщений (утверждений, предположений, личных свидетельств), не опирающихся на подлежащие четкой идентификации телезрителем документальные основания» [6].

По нашему мнению, ситуация с необъективным восприятием НРД может несколько измениться в положительную сторону. Но для этого необходимо длительное время существования НРД, их открытость и прозрачность действий, отсутствие случаев нарушения здоровья и финансового благополучия граждан. Пока же уровень предубеждения к НРД в обществе остается значительным, и это вызвано не только политико-идеологическим поощрением антикультизма так называемых «традиционных религий», но и устойчивостью в массовом сознании стереотипных образов «иногo» как враждебного.

Список литературы

1. Астахова Л. С., Токранов А. В. Деструктивность в религиозном поведении: к вопросу о методологии изучения новых религиозных движений [Электронный ресурс]. – URL: <https://m.cyberleninka.ru/article/n/destruktivnost-v-religioznom-povedenii-k-voprosu-o-metodologii-izucheniya-novyh-religioznyh-dvizheniy> (дата обращения: 22.01.17).
2. Баркер А. Новые религиозные движения [Электронный ресурс]. – URL: http://www.krotov.info/history/20/1990/berker_07.htm (дата обращения: 01.02.17).
3. Битянова М. Р. Социальная психология: учеб. пособие. 2-е изд. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.twirpx.com/file/204447/> (дата обращения: 12.01.17).
4. Бокова О. А. Религиоведение: учеб.-метод. пособие. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2015.
5. Быков Р. А. Исторические условия формирования новых религиозных движений // Вестн. Томского гос. ун-та. – 2012. – № 360 [Электронный ресурс]. – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskie-usloviya-formirovaniya-novyh-religioznyh-dvizheniy-v-rossii> (дата обращения: 10.12.16).
6. Казаков Ю. В. Жалоба на репортажи «Потрошители душ» Пятого канала - Решение Коллегии, г. Москва, 21 декабря 2016 г. № 154 [Электронный ресурс]. – URL: <http://presscouncil.ru/index.php/praktika/rassmotrennye-zhaloby/5598-zhaloba-na-reportazhi-potroshiteli-dush-telekanala-sankt-peterburg?showall=&start=7> (дата обращения: 07.01.17).
7. Кантеров И. Я. Новые религиозные движения (введение в основные концепции и термины) [Электронный ресурс]. – URL: <http://e.lib.vlsu.ru/bitstream/123456789/1183/1/886.pdf> (дата обращения: 19.01.17).
8. Лункин Р. Н. Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков [Электронный ресурс]. – URL: <http://polit.ru/article/2009/09/28/religiya/> (дата обращения: 14.01.17)
9. Смирнов М. Ю. Перспективы религии // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 194–206.
10. Смирнов М. Ю. Религия и религиоведения в России. – СПб.: Изд-во РХГА, 2013.
11. James A. Backford, The continuum between “cults” and “normal” religion // Cults and new religious movements / ed. Lorne L Dawson [Электронный ресурс]. – URL: https://vk.com/doc97704249_437617667?hash=2073c5a1118bf73d36&dl=3ccb8742e1f3048402 (дата обращения: 27.01.17).

Е. Г. Стрельцов

Предпосылки возникновения «нового атеизма»

Автор рассматривает причины и предпосылки возникновения феномена «нового атеизма» в странах Запада, мировоззренческие, социальные и политические факторы, влияющие на формирование идей «нового атеизма». В статье приведен анализ трудов представителей изучаемого феномена. Автор использует материалы из мультимедийных материалов дискуссий, интервью и публичных лекций «новых атеистов» и их оппонентов.

The author examines the causes and conditions of the occurrence of the phenomenon of the “new atheism” in Western countries, the ideological, social and political factors that influence the formation of its ideas. The article presents the analysis of the works of the representatives of the “new atheism”. The author used the materials of multimedia discussions, interviews and public lectures of the “new atheists” and their opponents.

Ключевые слова: новый атеизм, Р. Докинз, С. Харрис, К. Хитченс, В. Стенджер.

Key words: new atheism, R. Dawkins, S. Harris, C. Hitchens, V. Stenger.

Термин «новый атеизм» появился в середине 2000-х гг. под влиянием некоторых западных ученых и публицистов, резко критикующих религию. К основным идеям «новых атеистов» можно отнести тезисы о негативном влиянии религиозной веры на общество и о противоположности науки и религии. Публикации представителей этого направления имеют выраженный сциентистский характер. Отмечается, что «новый атеизм» является продуктом современного англо-американского свободомыслия [8, с. 112].

После событий 11 сентября 2001 г. американский публицист Сэм Харрис издает книгу «Конец веры: Религия, террор и будущее разума», получившую в 2005 г. награду PEN/Martha Albrand Award. В своем труде С. Харрис выступает с критикой религиозной веры, акцентируя внимание на возникновении цивилизационных конфликтов, вызванных религиозными разногласиями. В 2006 г. выходит бестселлер английского биолога Ричарда Докинза «Бог как иллюзия». Позже издаются книги американского философа Дэниэла Деннита «Разрушение заклания. Религия как природное явление», физика Виктора Стенджера «Бог: неудачная гипотеза», журналиста Кристофера Хитченса «Бог – не любовь: Как религия всё отравляет». Обще-

ственная дискуссия, разгоревшаяся после выхода вышеперечисленных книг и других публикаций, критикующих религиозную веру, условно назвала их авторов «новыми атеистами».

Целью данной статьи является выявление идейных, социальных, политических причин и предпосылок возникновения в странах Запада «нового атеизма» как современного мировоззренческого направления. Используя описательный и сравнительный методы, автор намерен рассмотреть основные публицистические труды, интервью, публичные лекции и общественные дискуссии «новых атеистов».

Одной из основных причин возникновения «нового атеизма», по словам многих исследователей, является развитие радикального ислама. В книге Сэма Харриса «Конец веры: Религия, террор и будущее разума» ссылка на террористические акты 2001 г. в США стала главным аргументом в критике ислама. Харрис указывает на то, что исламские экстремисты испытывают чувство ненависти, источником которого является вера, а их нравственную позицию определяют религиозные убеждения [10, с. 14].

Американский публицист Кристофер Хитченс в своей книге «Бог – не любовь: Как религия всё отравляет» подвергает резкой критике исламизацию Ближнего Востока и Западной Европы, указывая на неприятие исламом устоявшихся общественных порядков Европы. Также он приводит некоторые примеры отрицания исламскими лидерами достижений современной науки и медицины. Например, указывает на издание фетвы, в которой вакцинация объявлялась тайной атакой Соединенных Штатов и ООН против ислама [11, с. 22]. Хитченс приравнивает исламский фатализм, согласно которому Аллах предрешил все заранее, к тоталитаризму и полному отрицанию автономии и свободы личности [11, с. 112].

Можно сказать, что тезисы и идеи «новых атеистов» строятся на озабоченности негативными процессами, вызванными усилением исламизации в мире. «Новые атеисты» часто оценивают деятельность исламских лидеров как нетолерантную по отношению к неисламскому сообществу. Отметим, что представители мусульманской общности видят в таких публикациях проявление исламофобии [6].

Наряду с реакцией на исламизацию (так называемый исламский радикализм) причинами возникновения «нового атеизма» стали проблемы миграции и мультикультурализма в Европейском союзе и США. В работах «новых атеистов» подчеркивается проблема неприятия иммигрантами западной модели общественного устройства, включающей некоторые свободы, запрещенные исламом (прежде всего современные либеральные ценности, гендерное равенство, отношение к семейному устройству).

Следующей важной проблемой, являющейся предпосылкой для формулировки тезисов «новых атеистов», стала дискуссия о генезисе войн. В трудах Ричарда Докинза подчеркивается главенствующая роль религии в развязывании войн [4; 5]. Такая же характеристика встречается у С. Харриса, К. Хитченса и других «новых атеистов». Для примера ими приводятся Крестовые походы, религиозные войны, израильско-палестинский конфликт, раздел Индии, конфликт конца XX в. на Балканах и другие кровопролитные события в истории человечества, где оказывается заметным религиозный фактор.

Рассматривая тезисы «новых атеистов» касательно генезиса войн, можно обратить внимание на то, что в их работах почти не затрагиваются национальные, идеологические и экономические аспекты возникновения вооруженных столкновений, делается упор лишь на негативном влиянии религии на причины военных конфликтов в мировой истории.

Впрочем, может встретиться и сопряжение религиозного и идеологического факторов. Кристофер Хитченс, например, видит религиозную подоплеку не только в немецком фашизме, но и в советском сталинизме, указывая на устоявшуюся в России политическую культуру с высокой долей авторитаризма, имеющего корни в самодержавии, которое опиралось на Православную Российскую Церковь [11, с. 117].

«Новый атеизм», как феномен западного общества, имеет свои корни также в дискуссии о креационизме, активно продвигаемом протестантским сообществом в США и некоторых странах Европейского союза [7]. В медиапространстве широко представлена полемика об эволюционной теории, продвижение идей разумного замысла и креационизма. В религиозно-культурной литературе можно найти тезис о том, что такого рода дискуссии свидетельствуют об обострении фундаменталистских настроений в религиозной среде [2, с. 48; 9, с. 204].

Научным сообществом креационизм рассматривается как псевдонаучный феномен, не соответствующий критериям научности, таким как верифицируемость и фальсифицируемость [1]. Критика креационизма, помимо естественнонаучной дискуссии, строится также на внутренних противоречиях библейских текстов, а также на акцентировании безнравственности (в современном понимании морали) ветхозаветных персонажей [3]. Критикуются буквалистское понимание Библии и принцип «Sola Scriptura».

В произведениях «новых атеистов» особая роль отведена теории эволюции как противовесу теории разумного замысла. Полемика о креационизме широко освещена в медиапространстве. В сети Интернет существует большое количество форумов с обсуждениями на

данную тематику¹, видеохостинги размещают множество дискуссий между представителями атеистического сообщества и протестантами, а также освещаются дискуссии с представителями ислама.

«Новые атеисты» открыто называют приверженцев теории разумного замысла фундаменталистами и обскурантистами. Можно сказать, что «новый атеизм» выстраивает свою антирелигиозную концепцию с позиции эволюционизма, борьбы с христианским фундаментализмом и в противовес распространению идей креационизма.

Другим фактором, формирующим идеи «новых атеистов», является критика роста политического влияния отдельных религиозных групп в странах Запада и особенно в США. Американский физик и философ Виктор Стенджер указывает на принятие правительством США важных решений под действием религиозной идеологии [14]. В литературе и медиaprостранстве широко освещена дискуссия о воздействии протестантизма на политику в США и о проблеме «школ веры» в Великобритании. Одним из часто обсуждаемых вопросов является влияние религиозных групп в странах Запада на принятие решений по вопросам введения теории разумного замысла в школах, применения абортa, клонирования, эвтанази, суррогатного материнства, легализации гомосексуальных браков и др.

Процессы десекуляризации, которые протекают в некоторых странах, вызывают обеспокоенность у представителей «нового атеизма». Рост новых религиозных движений, распространение псевдонаучных публикаций и мультимедийных продуктов вызывают критику с их стороны. Чаще всего эта критика проявляется в интервью и дискуссиях, размещенных в сети Интернет и популярных видеохостингах.

В этой связи отметим, что популяризация науки в современном мире и сциентистская ориентация представителей рассматриваемого феномена также является одним из факторов возникновения и развития «нового атеизма». Доверие к науке, научным достижениям придает авторитет распространителям атеистических настроений. Научно-популярный стиль подачи информации имеет большой успех в продвижении идей «новых атеистов».

В настоящее время среди значительной части населения стало популярным получение информации из коротких, емких посланий, публикаций и видеороликов, которые имеют эмоциональный окрас. Такой стиль подачи информации также используют «новые атеисты» в распространении идей своей мировоззренческой системы.

¹ Укажем некоторые из них: www.atheism.ru; www.humanism.ru; www.islam.ru; www.transhuman.ru; www.vk.com/richard_dawkins_sam_harries; www.youtube.com/channel/UC8kkOiLZsfbW4OnjRVYcTNA; www.zdravomyslie.info.

Подводя итог, можно отметить, что феномен «нового атеизма» является продуктом англо-американской атеистической научной среды, который появился как реакция на десекуляризацию, исламизацию, влияние религиозных групп на политические процессы, дискуссию о креационизме и негативное влияние религии на общественные процессы. Распространение и популяризация идей «новых атеистов» проходит при помощи научно-популярного стиля подачи информации при высоком социальном авторитете науки.

Список литературы

1. Алексеев В. Научный креационизм: наука ли это? I. Классические критерии демаркации [Электронный ресурс]. – URL: <http://realis.org/ru/publications/about-creation/171-nauchnyy-kreatsionizm-nauka-li-eto-i-klassicheskie-kriterii-demarkatsii> (дата обращения: 13.02.2017).
2. Бокова О. А. Религиоведение: учеб.-метод. пособие. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2015. – 68 с.
3. Дженкинс Ф. Войны за Бога. Насилие в Библии / пер. с англ. М.И. Завалова. – М., 2013.
4. Докинз Р. Бог как иллюзия / пер с англ. Н. Смелкова. – М.: КоЛибри, 2008. – 560 с.
5. Докинз Р. Капеллан дьявола: Размышления о надежде, лжи, науке и любви / пер. с англ. П. Петрова. – М.: CORPUS, 2013. – 416 с.
6. Идеологи мирового атеизма перешли к антиисламскому популизму. Статья информационно-аналитического канала «Ансар.Ру» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.ansar.ru/sobcor/ideologi-mirovogo-ateizma-pereshli-k-antiislamskomu-populizmu> (дата обращения: 13.02.2017).
7. Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.
8. Слепцова В. В. Теологическая критика «нового атеизма» // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – № 3 (65). – С. 112–125.
9. Смирнов М. Ю. Перспективы религии // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 194–206.
10. Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума / пер. с англ. – М.: Эксмо, 2011. – 496 с.
11. Хитченс К. Бог не любовь: Как религия всё отравляет / пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 365 с.
12. Храмов А. Что нового в «новом атеизме». [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.russ.ru/layout/set/print/Mirovaya-povestka/CHto-novogo-v-novom-ateizme> (дата обращения: 14.02.2017).
13. Худиев С. «Новые атеисты». Интернет-версия статьи из журнала «Фома». [Электронный ресурс]. – URL: <http://radonezh.ru/monitoring/novye-ateisty-sergey-khudiev-foma-20740.html> (дата обращения: 13.02.2017).
14. Stenger V. J. God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist. – New York: Prometheus Books, 2008. – 310 p.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2 : 111.12

А. С. Мамзин, В. П. Щербаков

Культура и природа человека

В статье на основе анализа достижений современной науки раскрываются некоторые аспекты взаимоотношения культуры и природы человека. В науке, как в сфере познания природы, в отличие от культуры неприменимы оценочные суждения и этико-эстетические подходы. Противопоставление культуры и науки, человека и природы нашло свое отражение в толковании взаимоотношений естественного и искусственного, природы и культуры как двух абсолютно противостоящих и противоборствующих миров. Однако их противостояние не абсолютно, а относительно.

The article on the basis of analysis of achievements of modern science reveals some aspects of the relationship between culture and human nature. In science as in the field of knowledge of nature, unlike in culture, value judgments and ethic-aesthetic approaches are not applicable. The juxtaposition of culture and science, of man and nature is reflected in the interpretation of the relationship of the natural and the artificial, nature and culture as two completely opposing and antagonistic worlds. However, their opposition is not absolute but relative.

Ключевые слова: естественное, искусственное, культура, наука, природа, этика.

Key words: natural, artificial, culture, science, nature, ethics.

В настоящей работе нет необходимости специально анализировать широкий спектр разнообразных трактовок культуры в современной научной литературе. Существующие издания вполне помогают ориентироваться в многообразии этих трактовок [1]. Наличие споров и дискуссий о понимании сущности и форм культуры не исключает общности мнений в констатации основных теоретических направле-

ний, сложившихся в философии культуры [4, с. 277–286]. Приведем в связи с этим некоторые высказывания известного отечественного культуролога.

«В современном языке термин культура употребляется очень часто преимущественно в двух значениях – широком и узком. В широком смысле к культуре относятся все общепринятые, утвердившиеся в обществе формы жизни – обычаи, нормы, институты, включая государство и экономику. В узком смысле границы культуры совпадают с границами сферы духовного творчества, с искусством, нравственностью, интеллектуальной деятельностью». «В газетных статьях встречаются выражения “экономика и культура”, “политика и культура”, “наука и культура”, “религия и культура”. Подразумевается, что наука, политика, религия стоят как бы “вне культуры”, в рамках которой остаются в таком случае только искусство, клубы и дома культуры. Это, конечно, неверно. Политика, экономика, право – не менее “культурны”, чем искусство, философия и образование. Но все же есть определенный смысл в разграничении устойчивой среды существования, определяемой материализованными и твердо закрепленными формами жизни, и творческой сферы духа. Смешивать их – неправильно и опасно». «Культура – способ жизни человека, продукт его творчества и необходимая среда обитания. Понять культуру нельзя, не поняв человека» [8, с. 22, 26, 35].

Исследователи культуры подчеркивают интегративный характер этого понятия, что не исключает многообразия конкретных форм и проявлений культуры – нравственной и физической культуры, культуры производства и управления, материальной и духовной культуры и т. п. Интегративно же культура проявляется как *преображение человеком природы по законам общества* [3, с. 45–46].

Нас должно интересовать прежде всего, что же представляют собой социальная действительность и реальный человек как конкретные явления жизни, а не те абстрактные представления, которые вокруг них создаются. Необходимые предпосылки для уяснения этого заключены в обоснованных ответах на вопросы о том, какова должна быть методология этого рассмотрения, как, каким путем следует рассматривать человека и общество, какие методы и в каком сочетании следует при этом использовать, дабы не исказить реальную картину социальной действительности и человека.

Методологию нередко толкуют главным образом как область, производную от гносеологии. Тем самым отдается должное *активности человека, активности процесса познания*. При этом оставляют в тени *активность природы*, ярко проявляющуюся в ее ответных (в подавляющем большинстве негативных) реакциях на антропогенные воздействия. Между тем современные кризисные ситуации требуют большего внимания к *онтологическим* (бытийным, может быть, луч-

ше сказать, к *онтическим*) аспектам методологии. Сегодня в противовес односторонне истолкованному марксистскому тезису – «Бытие определяет сознание» – выдвигают не менее односторонний – «Сознание определяет бытие». Однако сознание необходимости блага для народа, его благосостояния, преуспевания, здоровья, а равным образом и разговоры об этом, сами по себе не способны удовлетворить ни материальные, ни духовные потребности. Мысли и отвлеченные разговоры об этом есть занятия такого рода, которыми, согласно известному изречению, «дорога в ад вымощена».

Плодотворность и действенность методологии выражаются в ее способности на основе осмысления закономерностей актуальной действительности прогнозировать и проектировать возможные будущие состояния развивающихся систем. В этом смысле методология близка к технологии. Это и есть своего рода технология творческого мышления.

Методология, таким образом, есть совокупность методов данной области, плюс учение об их возможностях и взаимодействии, плюс учение о соотношении возможного и действительного, плюс учение о соотношении объективного и субъективного, реально достижимого и желаемого. Характеризуя в общем плане методологию, следует подчеркнуть необходимость обратиться к рассмотрению *современности* от желаемого к *наличному*, от идеалов и норм к *действительности*.

Следует далее признать, что человек как активное социальное существо не просто приспосабливается к своему окружению, а создает цивилизованную среду своего обитания, приспособлявая окружающий мир к своим нуждам.

Долгое время казалось, что в науке как в сфере познания природы, в отличие от культуры неприменимы оценочные суждения и этико-эстетические подходы. Противопоставление культуры и науки, человека и природы нашло свое отражение в толковании взаимоотношений естественного и искусственного, природы и культуры как двух абсолютно противостоящих и противоборствующих миров [9]. Однако их противостояние не абсолютно, а относительно.

Не только культура воздействует на развитие науки, но и развитие науки влияет на состояние культуры, на формирование в ней новых идей и представлений. Результаты естественнонаучных исследований (например, в молекулярной биологии и биотехнологии) могут быть применены к человеку. И тогда этико-эстетические подходы и оценки входят в самую ткань естествознания, становятся предметом рассмотрения политиков, юристов, привлекают внимание СМИ.

Скажем, взаимодействие биологии с разными сферами культуры порождает новые области знания – биоэтику, биополитику, биоэстетику и др. Существенный интерес представляет также выяснение роли биологии в решении различных аспектов проблемы человека (вопросы соотношения биологического и социального в онто- и филогенезе человека, проблемы пола, любви, семьи и брака) [5].

Из истории познания живой природы известно, что на развитие представлений о строении и функциях живых существ, о сущности жизни, о высшей нервной деятельности, о «механизмах» наследственности и эволюции, о природе человека активное воздействие оказывали уровень развития материальной культуры, социально-экономические условия и идеи различных исторических эпох, доминирующие философские и религиозные воззрения, достижения в сопредельных науках, литература и искусство [10]. Достаточно сослаться на такие примеры, как воздействие развития приборной техники и методов исследования (световая и электронная микроскопия, «меченые» атомы и др.) на изменение исторических форм витализма и механицизма, влияние гуманитарных и социально-экономических идей на формирование биологических концепций (Мальтус, Дарвин).

Абсолютизация противостояния культуры и науки, естественного и искусственного связана с некорректным пониманием как культуры, так и науки. При таком подходе культура понимается как нечто стихийное и гармоничное, близкое девственной природе; наука, сознание и деятельность рассматриваются в этом случае как нарушители гармонии, источники вольного или невольного зла.

Между тем в природе отнюдь не все гармонично и ладно, наряду с гармонией в ней существуют внутренний разлад, дисгармонии и коллизии; гармония складывается через борьбу, естественный отбор и т. д. Гармония в природе достигается за счет того, что происходит «погашение» одних «возмущающихся» явлений другими. Вероятно, человечеству следует действовать подобным же образом в поисках путей устойчивого развития.

Насколько человечество к этому способно – один из актуальнейших вопросов современной философской антропологии. Поиски ответа на этот вопрос неизбежно возвращают исследователей к традиционной теме природы человека, соотношения в нём социального и духовного начал. Можно сказать, что ныне к теоретическому звучанию этой темы добавляется и заметный «конфликт интерпретаций» философии и естественных наук.

Представления о природе человека, казалось бы, изначально относятся к сфере научного знания, которое традиционно ориентировано на выявление эмпирически достоверных и фиксируемых фактов человеческого естества. Науки о духе были отграничены от наук о природе и методологически, и иерархически, неся на себе отчетливую печать спекулятивности и метафизичности, ставящих под сомнение научность гуманитарных рассуждений о духовности человеческой сущности. Однако современные научные представления о человеке не исчерпываются природной, физической составляющей его бытия, не в меньшей мере включая в себя социальное, культурное и историческое измерения человеческой жизни. Другими словами, «природа» человека сложно-составна и многомерна, но охватить ее в рамках одной науки практически невозможно, несмотря на заявляемый комплексный и междисциплинарный характер современных антропологических исследований.

Тема биосоциальности человека в отечественной гуманитарной науке долгое время находила свое выражение в основном в так называемых «философских проблемах антропогенеза», которые были представлены в десятках обширных монографий и множестве статей и разделов в учебной литературе [7]. В подавляющем большинстве этого массива исследований антропогенез рассматривался как процесс биологической эволюции, представляющий собой «превращение обезьяны в человека». Проблема возникновения человека была плотно вписана в контекст диалектического и исторического материализма, концептуально оформляясь в терминах «диалектических законов развития» и «социально-исторической сущности человека». Однако после «упразднения» диалектического материализма, вместо ожидаемой ревизии устоявшихся взглядов на возникновение и становление человека, произошло неожиданное исключение этой проблемы из разряда актуальных философских тем. По умолчанию в учебных курсах по философии продолжают воспроизводиться устаревшие и зачастую не соответствующие современным исследованиям представления, нуждающиеся в дополнении и коррекции. Академическое оформление философской антропологии практически не произвело никаких изменений, поскольку в различных вариантах антропологий – социальной, культурной, психологической – не находится места антропогенетической проблематике, которая стала невидимкой на фоне возрождения религиозных идеалов человечности и духовности, не совместимых не только с прежними философскими установками, но и с современными научными представлениями о человеке, его происхождении и сущности. Предпринимаются даже попытки исключить преподавание дарвиновской эволюционной теории из школьного курса биологии.

Отвергнутая философами проблема практически полностью перешла в ведение биологов. Для них человек оказывается звеном эволюции, движимой механизмами изменчивости и естественного отбора. Но, успешно разбирая механизмы изменчивости и естественного отбора, биология в нерешительности останавливается перед освященными христианской культурой категориями духовности и свободы, разрывая существование человека на две несводимые друг к другу сферы – сферу природного существования и сферу духовной культуры. Результатом такого удвоения сущности становится своего рода шизофреническое раздвоение самосознания современного человека, стремящегося усидеть сразу на двух стульях – природной причинности и культурной целесообразности. Забота о теле и забота о душе становятся разнонаправленными и, в то же самое время, равноправными тенденциями современной европейской культуры, что вызывает не только коллизии культурологического порядка, проявляющиеся в столкновениях «храма и рынка» [6], но и психологические конфликты в личностном плане существования человека. Фигура психоаналитика неслучайно становится органичным элементом интерьера современности.

Поэтому совершенно необходим как пересмотр прежних философских позиций, так и выработка новых подходов в исследовании становления человека как разумного существа, наделенного способностью устанавливать и поддерживать принципы собственного существования в системе взаимодействия с себе подобными. Для достижения этой цели необходимо не только учесть результаты исследований круга «наук о человеке» – психологии, социологии, этнографии и антропологии, но и попытаться усвоить уроки биологического понимания человека, указывающего на ту сторону его существования, которая стыдливо замалчивалась в философии, главным образом обращенной к «чистым» его аспектам – воле, разуму и рассудку, и оставлявшей без внимания факты иной природы – желание, сексуальность, инстинкт и психический автоматизм.

Исследования этологов и биологов-эволюционистов предлагают принципиально иное видение человека, позволяющее иначе сформулировать проблему человека. Если для философии свойственно утверждение инобытия и внеприродной сущности человека и связанные с этим поиски сущностных отличий человека и животного, то для этологии существенным является признание имманентной природности человека, направленное на его примирение со своей «подлинной» природой и отказ от «выдуманной».

Ориентация на возвращение человека природе стала главным моментом биологического его понимания, которое берет начало в работах основоположника эволюционной теории Ч. Дарвина. С момента признания этой теории человек превращается в объект «наук о природе» и рассматривается исключительно с точки зрения формы. Проблема антропогенеза становится разделом теории эволюции и рассматривается как морфогенез – возникновение и закрепление признаков, отличающих собственно человека от его дочеловеческих предков. Очарование простотой и наглядностью морфологического определения человека достигает максимума в генетических исследованиях, когда человек окончательно превращается в «объективную реальность», оформленную в виде генома, осуществляющего трансляцию фенотипа. Натурализация форм человеческого существования становится сегодня уже не соблазнительной целью, а реальностью и задачей научного исследования. Поведение человека сводится к генетически детерминированной программе, реализация которой не должна входить в противоречие с условностями культурного бытия. Возвращение к природе обретает далеко не романтические черты, свойственные рассуждениям Руссо, а вполне технологический облик «исправления и коррекции» не только тела человека, отклонившегося от биологической программы, но и отношений между людьми. Посещение генетической консультации стало уже реальностью и даже необходимостью во многих европейских государствах, а поведение людей все чаще интерпретируется даже на быденном уровне с позиций биологической целесообразности [2].

Оборотной стороной биологического понимания человека является признание его природной устойчивости. Предполагается, что, выйдя из-под давления естественного отбора и укрывшись под защитой рациональных практик культуры, человек обретает видовую стабильность, оборачивающуюся моделью своего рода вечного человека, наделенного неизменными способностями – умелостью, разумностью, языком. Представление о подобной «онтологической» укорененности становится основанием опасной самоуспокоенности и самоуверенности человека относительно оснований собственного существования, которые видятся ему исключительно как набор внешних угроз, в первую очередь экологических, эпидемиологических, космических.

Оставляя без внимания социокультурные основания своей жизни, человечество, на наш взгляд, подвергает себя гораздо большей опасности, поскольку технологий разрешения этого типа проблем пока не существует. Уверенность в своем вневременном бытии, абсолютиза-

ция сущностных характеристик создают предпосылки для формирования статичной, «константной» модели человека, очерченной категориями самосознания, индивида и личности.

Реконструкция этого процесса, «археологический» поиск оснований человеческого существования является актуальной задачей, от решения которой зависит не только построение непротиворечивой теории антропогенеза, но и решение множества актуальных проблем современности, связанных с симптомами деградации и вырождения человеческих качеств и способностей, прежде считавшихся субстанциональными. В контексте этих проблем не менее актуальным представляется создание междисциплинарного теоретического пространства, которое бы позволило объединить многочисленные знания о человеке в единый исследовательский проект.

Список литературы

1. Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры / редкол.: Л. А. Мостова (отв. ред. и сост.) и др. – СПб.: Университетская книга, 1997.
2. Вишняцкий Л. Б. Человек в лабиринте эволюции. – М.: Весь Мир, 2004.
3. Каган М. С. Философия культуры. – СПб.: Петрополис, 1996.
4. Касьянов Г. А. Проблема определения культуры в русскоязычной учебной литературе // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 277–286.
5. Мамзин А. С. Природа человека и проблема взаимосвязи биологического и социального // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. – № 4. – С. 56–65.
6. Марков Б. В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб.: Алетейя, 1999.
7. Плюснин Ю. М. Проблема биосоциальной эволюции. – Новосибирск: Наука, 1990
8. Соколов Э. В. Культурология. Очерки теорий культуры. – М.: Интерпракс, 1994.
9. Харитонова М. Е. Связь смысла человеческого существования со смыслом истории: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – СПб., 2003.
10. Царева Е. С. Проблема соотношения биологического и социального в философии и науке: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб., 2011.

Е. Б. Хромова

**О некоторых подходах к исследованию феномена «менталитет»
в социально-гуманитарном знании**

В статье описываются наиболее значимые подходы в исследовании феномена «менталитет», изучение которого продолжает привлекать внимание учёных-гуманитариев уже продолжительное время. Автор статьи рассматривает категорию менталитет в системе родственных понятий духовной культуры, пытаясь точнее определить его природу и сущность.

The article deals with the most important approaches to the investigation of the phenomenon of 'mentality', the study of which has for a long time been attracting the scholars' attention. The author studies the category of mentality in the system of related concepts of spiritual culture, trying to define more precisely its nature and essence.

Ключевые слова: психологический, историко-антропологический, философский подходы; мышление; архетип; национальный характер; традиция; понимающая социология.

Key words: psychological, historical, anthropological, philosophical approaches; thinking; archetype; national character; tradition; understanding sociology.

Исследования феномена, получившего название «менталитет», продолжают оставаться актуальными уже продолжительное время. В современном гуманитарном знании его границы до сих пор не определены. Многие российские исследователи менталитета среди наиболее значимых подходов в изучении данного феномена выделяют *психологический, историко-антропологический, философский*. Остановимся на них подробнее, попытаюсь выяснить место понятия «менталитет» в системе родственных понятий, что позволит определить его смысл через призму социально-гуманитарных знаний.

В рамках *психологического подхода* акцентируется внимание на той сфере психической реальности, которая связана с функционированием ментальности, делается попытка вписать термин в существующую систему психологических категорий, например, «мышление», «архетипы», «ценности», «стереотипы» и другие, причём зачастую происходит отождествление перечисленных терминов с термином «менталитет». Попробуем разобраться.

Мышление связано с процессом отражения объективной действительности, с познанием. Менталитет же – это способ понимания мира, его истолкования, а не его познания. Человек, познавая мир, создает систему логических категорий. А создавая «модель мира», стремясь к пониманию его сути, человек использует для этого неотрефлексированные впечатления, совокупность представлений и образов – это и есть менталитет [10, с. 5]. Различия между мышлением и менталитетом достаточно тонкие – и вместе с тем существенные. Если мышление – процесс познания мира, то менталитет – это форма воплощения, реализации мышления, склад и своеобразие мышления. Это эмоциональные и ценностные ориентации, коллективная психология, образ мышления каждого человека и коллектива в целом.

Для уточнения разницы между мышлением и менталитетом Л.Н. Пушкарев приводит соотношение между понятиями «религия» и «религиозность» [11, с. 159]. Если религия – система твердо установленных догм и постулатов, имеющих доктринальное и организационное закрепление, то религиозность – это совокупность таких отношений к миру, которые предполагают веру в существование высшей силы, руководящей поведением человека, его мыслями и чувствами. Религиозность проявляется в образах и стремлении прибегнуть к защите высшего существа, наделенного сверхъестественной силой. Потому можно определить, что религиозность – это состояние души человека, когда весь окружающий мир окрашивается бессознательной верой в те или иные идеалы, стремление к которым придает человеку силы и руководит им.

Согласно французскому словарю философских терминов, «менталитет – это склад мышления, комплекс мнений или предрассудков, которые создают базу и управляют мышлением индивида или группы» [цит. по: 11, с. 166]. В данном определении четко прослеживается соотношение мышления и менталитета, а также подчеркнута активная роль менталитета. Менталитет – не только призма, сквозь которую человек воспринимает мир. Менталитет управляет мышлением и индивида, и группы. В «Большом словаре Ларусса» читаем:

«Менталитет – это совокупность (система) умственных привычек, верований, психологических установок, характерных для какой-либо общности или группы...это совокупность манер поведения, мышления, суждения о чем-либо, моральные установки, склад мышления» [цит. по: 11, с. 166].

Авторы употребляют не слово «система», а именно «совокупность» явлений духовной жизни как нечто многоликое и многообразное, менее строгое и упорядоченное, подчеркивая не системный характер менталитета (что характерно, например, для мировоззрения).

Доминирование психологического аспекта прослеживается в определениях современных словарей. Менталитет трактуется, например, как «склад ума; мироощущение, мировосприятие; психология»; или как «своеобразный склад различных человеческих, психических свойств и качеств, особенности их проявлений» [12, с. 175]. В связи с этим невозможно не упомянуть статью И. Г. Дубова «Феномен менталитета» в журнале «Вопросы психологии». На основании анализа определений, содержащихся в работах как российских, так и зарубежных ученых, синтезируя наиболее существенные признаки менталитета, И.Г. Дубов приводит следующую психологическую характеристику данного феномена:

«Менталитет как специфика психологической жизни людей раскрывается через систему взглядов, оценок, норм и унастроенностей, основывающихся на имеющихся в данном обществе знаниях и верованиях и задающую вместе с доминирующими потребностями и архетипами коллективного бессознательного иерархию ценностей, а значит, и характерные для представителей данной общности убеждения, идеалы, склонности, интересы и др. социальные установки, отличающие указанную общность от других» [5].

Авторы многих психологических публикаций сходятся на том, что менталитет – это некая интегральная характеристика людей конкретной культуры, которая позволяет описать своеобразие видения этими людьми картины окружающего мира и объяснить специфику их реагирования на него. На первый план, таким образом, выступает рефлексия человека над внешней действительностью, своеобразное восприятие этой действительности через призму соответствующей культурной среды. Пытаясь обнаружить элементы, создающие это своеобразное восприятие, исследователи-психологи выходят на понятие «*архетип*».

Сравнивая «менталитет» и «архетип», можно увидеть, что общим у них является то, что они представляют собой групповые представления людей, их своеобразную память, и расположены в бессознательном слое психики человека. Однако между ними существует и различие: если архетипы, как их понимал К. Юнг, это неизменные образы мира, унаследованные людьми от исторических предков и одинаковые у всех индивидов и социальных групп, то менталитет более динамичен и имеет дифференцированный характер поскольку каждая

социальная общность обладает специфическим менталитетом [15, с. 93–94].

«Культурные архетипы складываются «in factum» и носят полностью неосознанный характер. Менталитет же может частично осознаваться, это система символов и смыслов, формирующихся «post factum» и обладающая тенденцией к развитию. Культурный архетип – более консервативная и устойчивая система. По-видимому, можно говорить об общности культурных архетипов различных цивилизаций, тогда как об общности ментальностей – нет» [14, с. 94].

Поскольку бессознательность и вместе с тем устойчивость архетипов не вызывает споров, а менталитет рассматривается как более динамичная и даже развивающаяся структура, то мы не отождествляем смыслы этих понятий, а лишь признаём архетипы (коллективное бессознательное) одним из уровней менталитета.

В этнологических, этнопсихологических исследованиях в самом общем виде менталитет определяется как некая характерная для данной конкретной культуры (субкультуры) специфика психической жизни представляющих данную культуру (субкультуру) людей, обусловленная экономическими и политическими условиями жизни в историческом аспекте. В этом плане «менталитет» как понятие пересекается с понятием «национальный характер».

Проблема национального характера относится к числу наиболее сложных и спорных. А.А. Мельникова считает, что культурологи и антропологи начали все шире использовать понятие «ментальность», потерпев неудачу в попытках определить национальный характер [9, с. 16]. Г.Д. Гачев утверждает, что национальный характер, несомненно, существует, но его сущность уловить рационально очень сложно, поскольку это – очень хитрая и «трудноуловимая» материя» [1, с. 55]. Исследователь В. К. Трофимов под национальным характером понимает «доминирующие у членов той или иной этнической группы представления (стремления, чувствования, установки, особенности мышления), которые соответствуют базовым ценностям и нормам национальной социокультурной среды. Внешним проявлением национального характера являются специфические черты поведения и образа жизни народа» [15, с. 86]. Национальный характер имеет сложную структуру и включает, по мнению разных авторов, следующие компоненты: привычки и поведение, ценностные ориентации, потребности и вкусы, нравственные качества, интересы и идеалы. Эти структурные элементы пронизывают все «этажи» человеческой психики, определяя, в конечном счёте, направленность и своеобразие национального характера.

Некоторые авторы указывают на тождество понятий менталитета и национального характера. По мнению Т.Г. Стефаненко, понятие «ментальность» пришло на смену понятию «национальный характер» для обозначения психологических особенностей этнической общностей [13, с. 139]. По убеждению В. К. Трофимова, термин «менталитет» и близкое ему по значению понятие «ментальность», по сути своей, «есть фактически ни что иное, как современный научный эквивалент категории “социальный характер”, а словам “национальный характер” соответствует понятие “национальный менталитет”» [15, с. 88]. Понятия «национальный характер», «национальный менталитет» в современной гуманитаристике используются для описания родственных духовных аспектов жизни этносов и нации, и поэтому их применяют чаще всего в качестве синонимичных терминов.

Тем не менее, на содержательную близость, но не тождественность понятий «менталитет» и «национальный характер» обращает внимание И.Г. Дубов. Он полагает, что национальный характер, понимаемый как специфическое сочетание устойчивых личностных черт представителей конкретного этноса или как доминирующие в данном обществе ценности и установки, является лишь частью менталитета как интегральной характеристики психологических особенностей людей, принадлежащих к изучаемой культуре. Аналогичной точки зрения придерживается Н.С. Южалина. Структуры национального характера, по её мнению, являются составляющими элементами феномена «менталитет». В менталитете присутствуют такие пласты сознания, которые недоступны рациональному осмыслению. Возможно, они и являются сущностными, следовательно, менталитет фундаментален по отношению к национальному характеру и взаимосвязан с ним по принципу базового и производного [18, с. 63–69].

В этнопсихологическом контексте менталитет как специфическая форма коллективного сознания вполне отождествим с понятием «национальной (культурной) традиции». Действительно, традиция, как система связей настоящего с прошлым, выполняет функцию отбора, стереотипизации культурного опыта, способствуя его сохранению. В основе традиции лежит опыт определенного социального коллектива, выработанный в ходе истории. Опыт социума фиксируется и стабилизируется в иерархии стереотипов. Это и стереотипы поведения, и стереотипы мировосприятия, и нормативные стереотипы.

То есть культурная традиция – «это выраженная в социально-организованных стереотипах коллективная память, которая активно, длительно и многократно аккумулируется, передается и воспроизводится в различных человеческих сообществах» [18, с. 66].

Нельзя не заметить, что содержание понятия «традиция» согласуется с концепцией менталитета как адаптивно-регулирующего механизма культуры. С.В. Лурье, размышляя о соотношении понятий «традиция» и «менталитет», пишет, что «традиция выражается в менталитете народа, или точнее: менталитет – нематериализуемая составляющая часть традиции. Более того – актуализированная составляющая традиции» [7, с. 151]. Констатируется близость, но не тождественность данных понятий. Н.С. Южалина также считает, что понятие «культурная традиция» неполно описывает сущность менталитета:

«Характер и содержание традиции, темпы ее обновления, способы распространения, хранения и фиксации напрямую обусловлены содержанием менталитета, который, в отличие от традиции, выполняет роль и социальной, и биологической памяти» [18, с. 69].

Следовательно, менталитет можно принять за каркас культурной традиции. Традиция же выражается через ментальные структуры (индивида или общества). Это позволяет говорить о том, что национальная или культурная традиция, как и национальный характер, тесно взаимосвязаны с феноменом «менталитет». Таким образом, национальный менталитет является фундаментом «здания» национального характера, а также каркасом национальной традиции.

Нередко менталитет используют как метафору для обозначения *ценностей, ценностных ориентаций и установок*. Как известно, ценностная ориентация – избирательное отношение человека к материальным и духовным явлениям, система его установок, убеждений, предпочтений. Поэтому представление о менталитете как системе ценностей видится несколько упрощенным. Ценности можно рассматривать в качестве одной из структурных частей менталитета. Система ценностей лишь закрепляет относительную устойчивость сложившегося типа менталитета.

«Менталитет как способ когнитивной и поведенческой ориентации не содержит в себе ценностей как таковых, но вбирает их в совокупность схем собственного восприятия, оценивания и освоения реальности... Всякого рода ценностные ориентации служат одновременно защитной оболочкой и средством вмешательства в традиционные структуры коллективного мышления, а также методом закрепления соответствующего стиля мышления, традиций, форм так называемого правильного поведения и т. п.» [6, с. 35–36].

Менталитет отличается от ценностных ориентаций более устойчивым характером; он включает в себя ценностные ориентации, но не исчерпывается ими, поскольку характеризует собой глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания.

Историко-антропологический подход связан с французской исторической школой «Анналов». Именно она сделала ментальность главным предметом своего анализа. Ж. Ле Гофф, ярчайший представитель школы, пытаясь определить предмет истории ментальностей, писал, что это – «история замедлений в истории» [19]. Немецкий историк Ф. Граус, которому принадлежит одна из самых обстоятельных попыток объяснить понятие «менталитет» применительно к исторической науке, определил его как «сумму механизмов реакций и базовых представлений, характерных для ограниченных групп на заданном отрезке времени» [цит. по: 4, с. 98]. Таким образом, ментальность обозначает особенности мировосприятия, объединяющие представителей той или иной человеческой общности в определенный исторический период времени. А.Я. Гуревич отмечал, что в центре исследователя ментальностей оказывается образ мира (картина мира), который заложен культурой в сознание людей данного общества. При анализе картины мира, лежащей в основе действий людей той или иной социально-культурной общности, исследователь менталитета стремится понять внутреннюю позицию этих людей, реконструировать их представления.

«Смыслы, которые мы пытаемся раскрывать, изучая человеческие деяния прошлого, суть их особые смыслы. Они присущи каждому отдельному обществу и специфичны для каждого периода истории. Они исторически изменчивы, а потому понять их можно, лишь изучая в контексте данной культуры» [3, с. 20]. Поэтому ментальность не может не становиться проблемой любого исторического исследования. «...Лишь при условии, что историк построил предварительную рабочую модель ментальности данной эпохи, возможно изучение собственно темы, которая непосредственно занимает историка. Ибо любой исторический феномен надлежит рассматривать как бы погруженным в тот повсюду разлитый эфир, который образует ментальность эпохи» [3].

Менталитет в рамках данного подхода – есть взаимодействие и взаимозависимость коллективного сознания и человеческой деятельности, обусловленные историческим развитием общества.

Философский подход рассматривает менталитет как некую модель сознания. Ведь именно проблема сознания является одной из центральных философских проблем. В этой «упрощённой модели сознания господствующим центром выступает реальность, к тому же смоделированная по образцам инструментального и целерационального действия» [8, с. 80].

Опираясь на некоторые из вышеприведенных дефиниций менталитета, можно отметить его определенную общность с понятием мас-

сового сознания. Сходство менталитета и массового сознания объясняется общими факторами внешней среды. Множество аспектов действительности: географическая среда данной социальной общности, ее историческое прошлое, уровень ее материальной жизни и характер потребления, условия трудовой деятельности, культура и идеология, политические институты и формы общественно-политической жизни, политическая обстановка в стране и мире и др., переплетаясь и взаимодействуя, образуют объективную почву массового сознания. Сходство также объясняется наличием в структуре менталитета «мыслительного» уровня, напрямую связанного с массовым сознанием, а также психологизмом сравниваемых компонентов.

А в чем же тогда отличие? Подобным вопросом задается и Б.А. Грушин в своем философском исследовании «Массовое сознание» [2], формулируя его как вопрос о «соседях» массового сознания «справа» и «слева» в структуре духовной жизни общества. Автор приводит таблицу составляющих массового сознания. Исследователь менталитета обратит внимание лишь на некоторые ячейки таблицы: чувственные, рациональные, когнитивные и на некоторые иррациональные составляющие, отражающие действительность и возникающие спонтанно стихийным путем. Все эти составляющие присутствуют и в менталитете.

Следовательно, «менталитет занимает сравнительно небольшую часть объема массового сознания, но способ осознания своего природного и социального окружения является как бы фундаментом всей системы общественного сознания» [16, с. 55].

В рамках данного подхода считаем также уместным обратиться к мысли О. Н. Стрельник, проводящей аналогию между структурой индивидуальной субъективности и сферой духовной культуры. Данный автор предлагает, ссылаясь на известную структуру субъективности (сознание – подсознание – бессознательное), следующую аналогичную структуризацию мира коллективного: общественное сознание – коллективное бессознательное – коллективное подсознание (или ментальность). Аналогию можно провести и на уровне определений: подсознание в индивидуальной психологии определяется как совокупность автоматизмов, которые могут частично осознаваться и переходить в план сознания и, напротив, сформировавшись на сознательном уровне, переходить в сферу подсознательного.

«Ментальность, согласно наиболее внятому определению, представляет собой совокупность стереотипов мышления и поведения, совокупность не до конца осознаваемых знаний о мире и человеке, выражаемых в символической форме и закрепляемых в процессе общения» [14, с. 95].

Согласимся с мнением О. Н. Стрельник, считающей, что «уместно и теоретически плодотворно рассматривать ментальность как “подсознание” культуры, хотя подобное определение лишь указывает на место ментальности в духовной культуре, но не проясняет ни ее природы, ни содержания» [14, с. 95]. Именно тот факт, что ментальность занимает промежуточное положение между коллективным сознанием и коллективным бессознательным, сливаясь с ними на границе, провоцирует неясность в определении термина «менталитет». Но необходимость выделения этого фрагмента духовной культуры была вызвана недостаточностью двух категорий, которые не описывают всего многообразия культурно-исторической реальности. По-видимому, введение понятия «менталитет» и его явный междисциплинарный статус позволило заполнить лауну между коллективным бессознательным и коллективным сознанием, позволив объединить данные различных сфер гуманитарного знания.

Во всех перечисленных подходах явно прослеживается *социологическая составляющая*. Причём исследователи менталитета единодушно считают это понятие социологическим, закономерно полагая, что феномен менталитета должен быть объектом социологического анализа. На этот факт, в частности, обращает внимание М. А. Шими-на [17]. Но она видит некий парадокс в том факте, что социологи практически не используют данное понятие ни в области теории, ни в области эмпирии. По её мнению, социологи обходят понятие «менталитет» стороной, используя более удобные понятия. Пытаясь определить пути интериоризации понятия «менталитет» в структуру социогуманитарного знания, мы, согласившись с вышеупомянутым автором, считаем продуктивным использование понятия «менталитет» в рамках феноменологической парадигмы: «Для обнаружения холистических структур ментальности необходимо погрузиться в пучину повседневности и обратиться к арсеналу понимающей социологии» [17, с. 115]. Тогда исследовательский интерес акцентируется на понимании целей и смысла социального действия, «смысловой связи поведения» (М. Вебер), что способствует наиболее полному пониманию реальности.

Список литературы

1. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. – М.: Академия, 1998. – 448 с.
2. Грушин Б. А. Массовое сознание. – М.: Политиздат, 1987. – 368 с.
3. Гуревич А. Я. От истории ментальностей к историческому синтезу // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки во-

круг французской школы «Анналов» / гл. ред. Ю. Л. Бессмертный. – М.: ИВИ РАН, 1993. – 208 с.

4. Динцельбахер П. История ментальности в Европе // История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М.: ИВИ РАН; РГГУ, 1996.

5. Дубов И. Г. Феномен менталитета: психологический анализ // Вопросы психологии. – 1993. – № 5. – С. 20–29.

6. Козловский В. В. Понятие ментальности в социологической перспективе // Социология и социальная антропология: межвуз. сб. ст. / под ред. В. Д. Виноградова, В. В. Козловского. – СПб.: Алтейя, 1997. – С. 32–43.

7. Лурье С. В. Культурная антропология в России и на Западе: концептуальные различия // Общественные науки и современность. – 1997. – № 2. – С. 146–159.

8. Марков Б. В. Разум и сердце: история и теория менталитета. – СПб.: Изд-во С-Петербур. ун-та, 1993. – 232 с.

9. Мельникова А. А. Язык и национальный характер. – СПб.: Речь, 2003. – 318 с.

10. Менталитет и культура предпринимателей России XVII–XIX вв. – М.: ИРИ, 1996. – 216 с.

11. Пушкарев Л. Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // Отечественная история. – 1995. – № 3. – С. 158–166.

12. Социологический энциклопедический словарь на рус., англ., нем., фр., чеш. языках / ред.-координатор акад. РАН Г. В. Осипов. – М.: Норма, 2000. – 488 с.

13. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. – Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 320 с.

14. Стрельник О. Н. Ментальность как предмет философского анализа // Проблемы дидактики и содержания: М-лы Всерос. научно-практич. конф. – Калуга, 2000. – 153 с.

15. Трофимов В. К. Генезис и сущность русского национального менталитета. – Ижевск: Шеп, 2000. – 286 с.

16. Шевяков М. Ю. Менталитет: сущность и особенности функционирования: дис. ... канд. филос. наук. – Волгоград, 1994. – 134 с.

17. Шимица М. А. Менталитет как социологическая категория // Вестн. Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского. Сер. Социальные науки. – 2007. – № 2 (7). – С. 112–117.

18. Южалина Н. С. Менталитет как социокультурная целостность: дис. ... канд. культурологии. – Челябинск, 2003. – 185 с.

19. Le Goff J. Les mentalités. Une histoire ambiguë // Faire de l'histoire: Nouveaux problèmes. – Paris: Gallimard, 1974. – P. 76–94.

О. Р. Демидова

**«Философия веры» как культурно-антропологическая константа
русской межвоенной эмиграции**

В статье, основанной на обширном опубликованном и архивном материалах, детально воссоздается структура складывавшейся в диаспоре «парадигмы веры», причины и механизмы ее формирования и различные варианты ее отображения в публицистическом и художественном творчестве эмиграции. Учитывая литературоцентричность как одну из основных российских культурно-антропологических констант, автор сосредоточивает внимание на писательской среде эмиграции, рассматривая полный спектр представленных в ней религиозных верований, поисков и практик, получивших отражение в эмигрантской журналистике, художественной, мемуарной и дневниковой прозе и эпистолярии.

The article, based on an extensive bulk of both published and archival texts, offers a detailed reconstruction of the structure of the «faith paradigm» that was being formed in the diaspora, the reasons of its appearance, its functional mechanisms and various variants of its reflection in émigré non-fictional and fictional texts. Since literature as the center of culture is one of Russian basic cultural and anthropological constants, the main focus of the author's interest is the complete range of religious beliefs, quests and practices of Russian first wave émigré writers as well as the reflection of the above mentioned in émigré journalism, fiction, memoirs, diaries, and epistolaria.

Ключевые слова: эмиграция, культурно-антропологические характеристики, литература, вера, религиозные искания, религиозные практики, христианство, разочарование, отчаяние, экзистенциальное одиночество, Бог, русское религиозное возрождение.

Key words: emigration, cultural and anthropological characteristic features, literature, faith, religious quest, Christianity, disillusionment, frustration, existential loneliness, God, Russian religious revival.

*Русский народ, как народ апокалиптический,
не может осуществлять срединного гуманистического царства, он может осуществлять или братство во Христе, или товарищество в антихристе.*

Н. А. Бердяев. Новое средневековье

Религиозные настроения, верования и практики в русской эмиграции первой волны образовывали достаточно широкую парадигму, замыкающуюся двумя полюсами: православием и обращением к православной церкви как к «вечной и нерушимой святыне потерянной страны отцов» [3, с. 23], и утратой доверия к православию, к церкви,

утратой веры и вызванным ею ощущением богооставленности и богоотрешенности, что выражалось в поисках новой / иной / лучшей веры. В промежутке между этими полюсами находилось место многочисленным а-, вне- и собственно религиозным убеждениям, от радикального атеизма и агностицизма до выраженной приверженности как к христианским, так и к нехристианским вариантам веры. Вера, равно в позитивном и негативном выражении, переживалась и осознавалась не только как основание для повседневной жизненной практики, но и как существенный конституирующий антропологический фактор, способствуя формированию и экспликации индивидуальной и групповой эмигрантской идентичности, единой в своем многообразии – «эмигрантский человек»/«русские вне России».

Квинтэссенцию отмеченного единства как по сути, так и по значимости для эмиграции представлял собой конфессиональный спектр писательской составляющей диаспоры. Это объяснялось плотностью эмигрантской писательской среды и литературоцентричностью русской культуры, в силу которой писателю в общественном сознании привычно отводилась роль учителя и пророка. Литературное сообщество представляло собой пространство, в котором на условиях динамического равновесия сосуществовали самые различные конфессиональные пристрастия, случалось, менявшиеся с течением времени и под влиянием жизненных обстоятельств.

Происходивший из киевской еврейской семьи Марк Алданов на протяжении всей жизни был убежденным агностиком; выходец из московского еврейства, активный общественник, эсер, один из основателей самого влиятельного журнала эмиграции «Современные записки» Илья Фондаминский с дореволюционных времен тяготел к православию, в эмиграции стал одним из основателей парижского центра социальной помощи – кружка «Православное дело». Вспоминая Фондаминского 1930-х гг., Василий Яновский писал: «Не знаю точно, когда началось его увлечение православием, но к этому времени он уже говел в русской церкви» [21, с. 129].

Поэтесса, прозаик, активный член партии социалистов-революционеров Елизавета Кузьмина-Караваева в годы эмиграции сделалась монахиней в миру под именем матери Марии, а ее первый муж – юрист, общественный деятель, социал-демократ Дмитрий Кузьмин-Караваев в эмиграции перешел в католичество и стал католическим священником. В годы немецкой оккупации Парижа русская православная монахиня мать Мария была арестована за укрывательство евреев и отправлена в Равенсбрюк, где погибла в газовой камере; Фондаминский был арестован как еврей, отправлен сначала в Компьен, затем в Освенцим, где перед смертью принял крещение.

Старшая дочь композитора Александра Скрябина от его гражданской жены Татьяны Шлецер Ариадна в 1940 г. в Париже третьим браком вышла замуж за поэта Довида Кнута и через несколько дней после церемонии приняла гиюр под именем Сарры; в годы немецкой оккупации Франции была организатором и активным деятелем еврейского Сопротивления, погибла незадолго до падения вишистского режима. Поэт Александр Гингер перешел в буддизм; дочь последнего российского посла во Франции прозаик и мемуаристка Елена Извольская и прозаик «незамеченного поколения», оставивший воспоминания о межвоенной жизни русского Парижа «Поля Елисейские: Книга памяти», Василий Яновский сделали активными приверженцами экуменизма.

Особый случай – «роман с Богом» самого талантливого из молодых парижских поэтов Бориса Поплавского («царства монпарнасского царевич»), избравшего путь добровольной аскезы и медитации как способ возможного обретения Бога. Свой опыт он зафиксировал в дневниках и воссоздал в романе «Домой с небес», в первой главе которого утверждал, что «каждый человек абсолютно в плену у своего сна о Боге» [15, с. 230]. Олег, автобиографический герой романа, в отраженном варианте повторяет путь духовных исканий Поплавского и проговаривает его мысли:

«Аскеза есть насильственное пробуждение от мировой сонливости воображения бытия, пробуждение сознательное, дополняющее, внезапное, мгновенное, невольное, потрясающее пробуждение от боли, когда разом в остолбенении разлуки тысячецветная ткань разрывается и все мироздание обрушивается в ничто. /.../ Снова как до начала мира. Ничто глазами человека с продавленного дивана смотрит в лицо Виновника всякой боли, то есть жизни... Лицом к лицу на умопомрачительной высоте... /.../ Самосознание трансцендентального субъекта невозможно, значит, Ничто говорит с Богом. .. Но почему Бог должен отвечать... Оторвавшись от семьи, народа, истории, Олег стремительно полетел в то чистое отсутствие, из которого Бог пытался сначала сотворить небо и землю, но не смог окончательно преодолеть его в его средоточии, вот сперва от боли, а потом титаническим ослепительным мужеством аскезы оно сбросило с себя, проснулось вдруг от всех форм неба и земли... Олег теперь чувствует, видит телом, мимирует всю музыку творения /.../ И вот теперь это Ничто-Никогда-Никто ныло, выло, стонало, молило Бога вернуть его во время, в историю, в семью, в память, в жизнь. /.../ Наконец он неловко слезает с дивана и на коленях, мокрый, грязный, всклокоченный, дико указывает рукою на какое-то место на стене: «Вот, Ты здесь, Ты здесь. Будь благословен, это я Тебя благословляю. Живи, живи, живи всегда» [15, с. 2, 311, 312].

Размышляя о дневниковых записях Поплавского, Георгий Адамович писал в двадцать третьем фрагменте «Комментариев»:

«Дневник Поплавского /.../ "Боже, Боже, не оставляй меня. Боже, дай мне силы..." Постоянное мое недоумение. Как можно так писать? Если это действительно обращение к Богу, зачем бумага, чернила, слова, – будто прошение министру? Если это молитва, как не вывалилось перо из рук? /.../ Не могу представить себе состояние, которое оправдывало бы переписку с Богом» [1, с. 39].

И «уклон в православие», и отказ от веры были экспликацией «крушения кумиров» (политики, культуры, нравственного идеализма) и реакцией на события российской истории начала двадцатого столетия, завершившиеся братоубийственной гражданской войной и массовым исходом из страны. Причем за редким исключением виновных в происшедшем принято было искать среди иудеев и западных интеллектуалов-католиков, а не среди российских единоверцев. Неслучайно Яновский писал о Георгии Федотове, что «это был единственный современный религиозный философ из близко знакомых мне, который в основном признавал ответственность православия за русскую историю» [21, с. 93]. В основе «уклона в православие» лежало глубокое разочарование в западной либеральной идеологии, давшей начало идеалам русской интеллигенции, которую считали главной виновницей российской трагедии, что естественным образом способствовало росту монархических и тесно связанных с ними религиозных настроений. По мнению прозаика «незамеченного поколения» Владимира Варшавского:

«сознание, что все страшные события последних лет произошли из-за того, что люди забыли Бога, было многим тогда близко. Обращению к религии способствовали и тоска по родине, и обострившееся национальное чувство. Для бесправного эмигранта все двери в окружающую иностранную жизнь были закрыты. Русский храм – вот единственное место, где он чувствовал себя дома. Здесь все напоминало счастье прежней жизни на родине» [3, с. 121].

Именно поэтому русское религиозно-философское возрождение начала XX века «продолжалось в эмиграции, приобретя здесь, может быть, даже большую способность вербовать души людей. Измученным бездомным изгнанникам, видевшим гибель всего дорогого, всего составлявшего смысл жизни, нужна была опора в чем-то большем, чем смерть» [3, с. 23].

Развившееся в диаспоре в 1920–1930-х гг. так называемое «пореволюционное сознание», при всех идейно-политических различиях образующих его течений (евразийцы, национал-максималисты, младороссы, утвержденцы и др. [3; 14; 26]), рассматривало православие как одну из обязательных составляющих идейного и государственно-

го устройства будущей России, историческое призвание которой определялось как «осуществление в мире христианской правды и справедливости». Причем христианская правда понималась как правда социальная (см., напр., устав «Объединения пореволюционных течений» (ОПТ), принятый в июле 1933 г. на первом объединенном съезде национал-максималистов, утвержденных, неodemократов, националистов-христиан, четверороссов и русских национал-социалистов [3, с. 49]). На первом Всеобщем съезде национально мыслящей русской молодежи (Мюнхен, 1923 г.) был провозглашен лозунг «БОГ. ЦАРЬ. РОДИНА», а в принятой съездом декларации утверждалось:

«Мы знаем, что недалек тот час, когда народ наш, наказанный огнем, кровью и смертельными муками и просветленный Всевышним, вернется в лоно Православной церкви и призовет на родной престол законного царя» [3, с. 53].

Другой, значительно более редкий вариант – попытка сочетания православной идеи с демократической, как свидетельствовала практика, мог бы стать привлекательной для многих альтернативой фундаменталистски понимаемому православию. В главе «Полей Елисейских», посвященных Федотову, Яновский пишет:

«К разряду редких явлений относилась также исповедуемая Федотовым идея демократии. Впервые в русской мысли православие сопрягалось, в идеале, с формальной демократией, доказывая этим на деле, что нет никаких канонических причин обязательно цепляться за кесаря, наместника или главу. Чем могло бы стать такое православие, свидетельствует тот факт, что в Париже тех лет почти все кинулись в лоно русской церкви. И не только равнодушные, коренные скептики, но и французские католики, русские еврейского вероисповедания, даже воинствующие атеисты» [21, с. 93–94].

Вместе с тем, разочарование в православии, о котором с тревогой писали многие представители эмигрантской культуры, было связано, среди прочего, с внутрицерковными дразгами, с той ролью, которую церковь вынужденно и/или добровольно играла в разного рода политических противостояниях как в эмиграции, так и в советской России, с одной стороны, и со сведением религиозности (веры) исключительно к обрядовости, с другой. Все это, по мнению «болеющих за христианство», свидетельствовало о кризисе православия, о чем неоднократно писали многие авторы. Яновский включает православные церкви в развернутый ряд враждующих образований эмиграции самого различного порядка: «В Париже были разные группы антропософов, враждующие между собою, как православные церкви, объединения монархистов, демократов, врачей, инженеров, казаков, наконец» [21, с. 163]. На страницах «Вестника Русского христианского движения» развернулась широкая полемика по этому поводу, в ко-

торой участвовали представители обоих поколений эмиграции (аналитический обзор полемики см. в: [3, с. 140–146]). Адамович писал в одиннадцатом фрагменте «Комментариев»:

«Как можно не видеть, что христианство уходит из мира? /.../ Испускает дух, выдыхается, изошло за два тысячелетия всеми своими силами и всей страстью. Сейчас мы смотрим *вслед* ему – смотрим, и не можем оторвать глаз. "О, свет вечерний!" Единственный свет, никогда такого не было, надо бы на колени стать, провожая его» [1, с. 22, 24–25] (курсив Адамовича – О.Д.).

Особую остроту вопрос о кризисе православия приобрел в эмигрантской провинции [20]. О злободневности проблемы свидетельствуют, в частности, варшавские письма Дмитрия Философова к Зинаиде Гиппиус второй половины 1920-х гг.¹:

«Не знаю, обратила ли ты, напр<имер>, внимание на “раскол” в здешней православной церкви. Он очень интересен как показатель падения православия. Спорят о пустяках, занимаются политиканством, а о православии как о религии не думают. Думают как о *быте*, напоминающем быт “доброе старое времени”» (19 июня 1925 г.) [22].

«Наши “разумники” с автокефалией делают глупости и здесь, и в Париже. Когда Милоковы становятся “полонистами”, просто смешно, особенно когда в России патриарха нет и вряд ли будет. Поляки отлично понимают, что вся эта возня с полонизмом есть просто средство для борьбы с ними. Помоему, средство неудачное. Наоборот, именно признав автокефалию, можно было бы спасти в Польше православие и обороняться от католиков и большевиков, чему польское правительство было бы радо, потому что боится и тех, и других. /.../ В Вильне сидит очень милый “старя” архиеп. Феодосий. /.../ И “старя” с гневом как-то сказал: «Да, я признал польскую власть, предпочитаю ее большевицкой, которую признал Тихон. А что же Вы хотите, чтобы я по улицам с красной тряпкой ходил?» (30 июня 1925 г.) [22].

«Церковно-религиозные вопросы стали у нас очень злободневными. /.../ Ведь мы здесь ультраправославные, кроме православной культуры ничего не признаем! И наш “сенатор” Богданович (бывший преподаватель Виленской семинарии, серый бурсак и притом дурак) /.../ борется за “каноничность” и против автокефалии. /.../ Если у вас православие по-прежнему делают орудием монархистов, то у нас его делают орудием национализма, причем наши левые грудью стоят за ортодоксальность, и самые религиозные типы считают<ся> опасными не потому, что религия “опиум” (как было прежде), а потому, что сенатор Богданович ультраправослав<ный>, а этого идиота надо *политически* поддерживать. Господи! До революции нельзя было говорить о религии. Теперь опять то же самое. А когда говоришь, то тебя обвиняют или в мракобесии, или в подрыве “русского дела”» (28 июня 1926 г.) [23].

¹ Фрагменты всех цитируемых писем Философова публикуются впервые по любезному разрешению хранителя архива Русского центра в Амхерсте д-ра Стэнли Рабиновича.

«”Епископский «конфликт”! (подробнее о епископском конфликте см. [16; 25] – О.Д.) Какой тут, черт, конфликт, когда *православие* разваливается во всем мире. Какая разница между Антонием и Евлогием? Никакой по существу. Оба великие разрушители церкви. Только Антоний честнее и умнее. Он понимает связь правосл. с самодерж. и защищает эту связь. А Евлогий по мелкому оппортунизму (церковн. Милюков) прикидывается не самодержцем и по глупости подменяет самодерж. безобидным «монархизмом». /.../ Милюков велит защищать Евлогия, может быть, и тут его повеление свято?» (15 сентября 1926 г.; курсив во всех случаях Философова – О.Д.) [23].

Об этом же пишет евразиец Дмитрий Мирский Петру Сувчинскому 19 февраля 1927 г.:

«Был вчера на собеседовании арх. Серафима о церковных настроениях. Очень тяжелое впечатление, и по-моему безвыходное. Миряне делают судьями в вопросах канонических, о которых они не имеют понятия, – очевидно миряне должны выбирать между Евлогием и Карловцами не из соображений их канонической правоты или не правоты, а по крайнему своему разумению, т.е. или по личной вере в того или в других, или по соображениям чисто практическим» [26, с. 75]; (орфография и пунктуация Мирского – О.Д.).

В письме от 9 августа 1929 г., одном из последних в переписке с Гиппиус, Философов подводит печальный итог не только положению дел в эмиграции, но и всему предшествующему дореволюционному опыту церковного «делания», который связывал его с Мережковскими:

«Всю нашу сознательную жизнь боролись мы с тобой и с Дмитрием за торжество правды на *земле*, не только на *небе*. Ругали “монахов” и всех помиравшихся с тем, что мир во зле лежит, и что охладает любовь. А на поверку вышло, что, кроме “монастыря”, и податься некуда. А монастырей уже нет. Разве у католиков. Поразительное ощущение богооставленности и богоотрешенности» [24] (курсив Философова – О.Д.).

Особую значимость вопросы веры и неверия, утраты и обретения веры приобретали, когда дело касалось воспитания эмигрантской молодежи, в том числе молодежи литературной, которой предстояло хранить ценности русской культуры после ухода из жизни представителей старшего поколения. Именно в этой среде, особенно в парижской (монпарнасской) ее части были особенно сильны настроения «экзистенциального одиночества» и богооставленности: Варшавский называл «эмигрантского молодого человека» голым человеком на голой земле; Поплавский в опубликованном посмертно романе «Домой с небес» писал, что это – «человек другой, чем повсюду, породы <...> голый человек, вырванный из земли, как мандрагора, смертельно остроумный, апокалипсически одинокий»» [2, с. 296].

Все основные периодические издания эмиграции в той или иной мере обращались к данной проблематике; вопросы веры обсуждались на многочисленных литературных диспутах, собиравших довольно широкую и не только литературную аудиторию. Кроме того, в диаспоре существовал целый ряд изданий и объединений, полностью или частично посвященных религиозным вопросам либо рассматривавших эти вопросы в рамках более широкой общекультурной тематики.

Первым изданием подобного рода стал «Вестник русского христианского движения (ВРХД)», религиозно-философский, политический и литературный журнал, основанный как орган Русского студенческого христианского движения в 1925 г. в Париже и вышедший до 1939 г. (возобновлен в 1945 г. под названием «Вестник церковной жизни»; подробнее о нем см.: [3, с. 121–162; 11, с. 57–61]). Движение возникло как организация православной молодежи в Пшехове в 1923 г.; во главе его стояли Николай Бердяев, прот. Сергей Булгаков, Василий Зеньковский, Антон Карташев, Николай Зернов и др., впоследствии вошедшие в редколлегия журнала. В Уставе, принятом общим съездом в 1927 г. в Клермоне, цель движения определялась следующим образом:

«Русское Студенческое Христианское Движение за Рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа неверующих. Оно стремится помочь своим членам и ставит своей задачей подготавливать защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом» [3, с. 122].

В журнале сложилось направление, которое принято было называть «православным литературоведением», призванное не только информировать читателя и п(р)обуждать его мысль, но, главным образом, наставлять его. Оценки творчества Льва Толстого, Достоевского, Гоголя, Бунина и др., предложенные в статьях Зеньковского, Зернова, Владимира Ильина носили явно выраженный конфессиональный характер: произведения классиков русской литературы и современных писателей анализировались с церковно-православных позиций, о чем нередко свидетельствовали как названия статей, так и общекультурный контекст, на фоне которого разворачивался анализ [6; 7; 8; 9]. Весьма показательна, в частности, оценка, данная Ильиным Пушкину и Лермонтову: «Райский поэт – Пушкин. Ангельский поэт – Лермонтов», однако «мучительная тяжесть непросветленной плоти Лермонтова была безобразным негативом ангельского духа» [10, с. 9, 12].

В 1927 г. в Париже возникло литературное общество «Зеленая лампа», созданное на основе «литературных воскресений» у Мережковских и продолжавшее традицию петербургских религиозно-философских собраний. По воспоминаниям Яновского, в двадцатых годах и в начале тридцатых гостиная Мережковских была «местом встречи всего зарубежного литературного мира. Причем молодых писателей там даже предпочитали маститым, объяснялось это многими причинами. Тут и снобизм, и жажда открывать таланты, и любовь к свеженькому, и потребность обольщать учеников» [21, с. 200].

Название общества вполне очевидным образом отсылало к отечественной литературной традиции, однако речь в заседаниях должна была идти не только о вопросах сугубо литературных, поскольку, по утверждению Мережковского, «существо русской литературы в том, что она не только литература, а что в ней есть элемент религиозный; еще прямее сказать, элемент христианский» [19, с. 80]. На заседаниях наряду с литературными звучали «имена св. Терезы маленькой или св. Иоанна Креста <...> спорили о Третьем Завете, о Прусте, о доктрине трубадуров», о первородном грехе [21, с. 206, 207, 211]. Основатели рассматривали «Лампу» как духовную «лабораторию», в пространстве которой собравшимся предстояло выработать программу жизни и исканий эмиграции, прежде всего – литературных и религиозно-философских. В докладе «Русская литература в изгнании», сделанном на втором собрании, Гиппиус заявила: «На прошлом заседании Мережковский сказал, что «Зеленая лампа» – лаборатория. Да, между прочим, и лаборатория. Некоторыми исследованиями хорошо бы заняться. Например – исследованием духовного состояния нашей эмиграции» [13, с. 36]. Стенограммы первых пяти заседаний публиковались в основанном Мережковскими совместно с молодыми литераторами журнале «Новый корабль» (подробнее о «Зеленой лампе» и «Новом корабле» см. [11, с. 167–174, 266–270]).

Откликаясь на доклад Адамовича «Толстой и большевизм», прочитанный на заседании 18 февраля 1928 г., Гиппиус еще раз подчеркнула, что «Зеленая лампа» занимается «не только литературой», но «всем» и что «каждый доклад можно взять с любой стороны: литературной, политической или религиозной». Двенадцать из пятидесяти двух заседаний «Лампы» 1927–1939 гг. были посвящены исключительно религиозной тематике (см., напр., «Апокалипсис нашего времени» (10 апреля 1928 г.), «Который же из нас (Иудаизм и христианство)» (22 апреля 1928 г.), «Противоречия между иудаизмом и христианством» (12 июня 1928 г.), «Умирает ли христианство?» (15 и 20 апреля 1928 г.) и др. [11, с. 170–173]). Кроме того, по воспоминаниям участников, обсуждение вопросов экзистенциального, эти-

ческого, эстетического, художественного и даже политического порядка, происходившее на других заседаниях, неизбежно разворачивалось в сторону религии.

В 1931 г. в Париже возник религиозно-философский журнал «Новый град», задуманный одним из редакторов самого влиятельного толстого журнала эмиграции «Современные записки» Фондаминским. Активная христианская позиция нового издания в осмыслении русской катастрофы противопоставлялась индифферентности толстого журнала (подробнее о «Новом Граде» и «Современных записках» см.: [11, с. 261–263, 443–451]. К Фондаминскому присоединились Федотов и Степун, разделявшие убежденность Фондаминского в необходимости противопоставить «целостному социально-активному материалистически-атеистическому мировоззрению большевиков ... столь же целостное социально активное христианское мировоззрение» [11, с. 261]. В журнале публиковались статьи и рецензии как представителей старшего (Бердяев, Петр Бицилли, Булгаков, Лосский), так и среднего и младшего (Владимир Вейдле, Юрий Иваск, Константин Мочульский, мать Мария, Яновский) поколений эмигрантских философов и литераторов. Точнее всех отношение новоградцев к литературе выражено в формуле Степуна, понимавшего литературу как «ответственное служение и умное делание: духовное домостроительство национальной и общечеловеческой культуры» [17, с. 20].

В 1935 г. Фондаминский организовал литературное общество «Круг», в которое в основном вошли молодые прозаики и поэты. В «Новом граде» было помещено следующее объявление:

«Парижский отдел редакции “Нового града” сделал опыт образования кружка, где сотрудники “Нового града” встречались бы с молодыми поэтами и прозаиками эмиграции. Впрочем, “Новому граду” принадлежит лишь почин этих встреч, которые носят название “Круга”. Писатели-художники в нем далеко преобладают над «общественниками» нашего журнала» [12, с. 132].

Из молодых литераторов постоянными участниками встреч «Круга» были Анатолий Алферов, Варшавский, Борис Вильде, Леонид Зуров, Лазарь Кельберин, Антонин Ладинский, Виктор Мамченко, Георгий Раевский, Юрий Софиев, Юрий Терапиано, Юрий Фельзен, Лидия Червинская, Сергей Шаршун, Яновский и др.; из литераторов среднего поколения – Адамович, Вейдле, Георгий Иванов, Елизавета Скобцова (мать Мария); из «отцов-общественников» и философов – Бердяев, Федотов, Фондаминский.

По утверждению Глеба Струве, намерением Фондаминского было «обратить души молодых поэтов» [18, с. 231]. Один из постоянных участников Яновский вспоминает «Круг» как «нечто вроде литературно-философско-религиозных бесед», в которых впервые в эми-

грантской истории соединились «силы уже подросшего нового поколения с начинающими стареть интеллектуальными бонзами эмиграции» [21, с. 56], как «место встречи отцов и детей, – где спорили и беседовали на религиозно-философские и литературные темы» [21, с. 127]. В этих спорах, «где мистики сражались с агностиками и скептиками», Фондаминский был «неизменно на стороне верующих (с упором на социальную справедливость» [21, с. 132]. По мнению мемуариста, «Круг» стал последней эмигрантской попыткой оправдать «вопреки всему русскую культуру, утвердить ее в сознании как европейскую, христианскую, родственную Западу. И на этом поприще одинаково подвизались наши прустинцы и почвенники, евразийцы и славянофилы» [21, с. 147–148].

Кроме того, «Круг» был попыткой возродить в эмиграции столь дорогой Фондаминскому «орден» русской интеллигенции, к которому, как утверждает Яновский, в представлении Фондаминского, принадлежали «и Новиков, и Ленин, Чернышевский, Достоевский и Федоров, Чаадаев и протопоп Аввакум. Всех их объединял жертвенный гуманизм; все они страдали за свою веру. Рыцарский орден, неорганизованно действовавший в истории... Иногда совершенно открыто, иногда под влиянием насилия уходивший в подполье. И опять наступает время, когда тайный духовный орден сможет спасти основные ценности христианской цивилизации. Это, пожалуй, учение Фондаминского» [21, с. 153].

Однако самую существенную роль в преодолении молодыми «экзистенциального одиночества», ощущения богооставленности и в понимании того, чем была и чем должна быть русская литература, сыграл все же не Фондаминский – эта заслуга принадлежала Адамовичу, создавшему то, что теперь принято называть «парижской нотой» или – шире – «парижской школой» русской литературы как литературы глубоко христианской, но при этом внутренне свободной и равноправной с литературой Запада. По мнению Яновского:

«если бы требовалось одним словом определить вклад Адамовича в жизнь нашей литературы, я бы сказал: «Свобода!» Как ни странно, не Бердяев, и даже не Федотов с Фондаминским, и еще меньше Милюков – Керенский, Бунин – Шмелев с Деникиным – Красновым помогли нам усвоить и полюбить этот редкий французский воздух свободы, питаться им, ассимилироваться, перерабатывать наново в продукт живительный, хотя и непривычный для русских легких» [21, с. 169].

Варшавский цитирует фрагмент статьи Адамовича «Несостоявшаяся прогулка» (1935), ставшей манифестом русского Монпарнаса и поворотным пунктом в мироощущении «эмигрантского молодого человека», образ которого Поплавский создал в романе «Домой с небес» в режиме тотального отрицания: «Никто... Никого... Ничто... Никако-

го народа... Никакого социального происхождения... Политической партии... вероисповедания» [15, с. 339; отточия Поплавского – О.Д.]:

«Возвращаясь к литературе, я ничуть не настаиваю на том, что во всем, написанном "нами", есть след непосредственных встреч с Богом, смертью и другими великими мировыми представлениями. Подлинные встречи редки и трагичны: они наперечет. Но заражен воздух, отзвук чужих, огромных катастроф докатился до всех, и мелкая разменная монета этого рода – в кармане каждого здешнего романиста или поэта. Похоже на то, будто какие-то отважные и гениальные аргонавты оторвались от земли, и, пространствовав в «мирах иных», вернулись сюда, – правда только для того, чтобы умереть истерзанными, измученными /.../ Но перед смертью они успели кое-что рассказать. А людям становилось уже скучно и страшно, рассказы пришлось по сердцу, возникли бесчисленные их переложения. Ничего другого слушать больше никто не хотел» [3, с. 180].

Далее Варшавский ссылается на знаменитый двадцать восьмой фрагмент из «Комментариев» Адамовича, непосредственным поводом к написанию которого послужила прочитанная критиком во французской газете заметка о мадам Гранье, богатой молодой женщине, в короткий срок потерявшей мужа и детей, размышлявшей о самоубийстве и нашедшей в себе силы жить лишь для того, чтобы быть кому-нибудь полезной. Услышав об одинокой нищенке-старухе, страдающей от рака лица, мадам Гранье пошла проведать ее и нашла в подвале на гниющей соломе «живой труп, издающий нестерпимое зловоние». Промыв старухе лицо, мадам Гранье привезла ее в госпиталь и долго «убеждала, просила, умоляла» врачей и сиделок, не желавших иметь дело с больной, принять ее; наконец, чуть не плача, мадам Гранье сказала: “Да что с вами? чего вы боитесь? посмотрите, как она улыбается” – и прижалась к старухе щекой к щеке, – к гнойной багровой язве, – а потом поцеловала ее в губы» [1, с. 47]. В завершающем фрагмент пассаже Адамович размышляет:

«Я прочел рассказ о мадам Гранье и подумал: искусство должно быть похоже на то, что сделала она. Не в сострадании дело. А в победе над материей, в освобождении. Скрипки Моцарта поют об этом. И Павлова иногда была об этом, сама ничего не зная и не понимая. “Бессмертья, может быть, залог”: иначе не скажешь» [1, с. 47–48].

По глубокому убеждению Варшавского, этот отрывок является «одним из самых важных текстов не только эмигрантской, но и всей русской литературы», поскольку, если бы не было того, что вдохновляло сердце мадам Гранье, «то не было бы и всего великого европейского искусства и, в частности, не было бы русской литературы» девятнадцатого века, которая, как со всей определенностью утверждал на одном из литературных собраний Адамович, «была как бы новым взрывом сил, вошедших в мир с христианством» [3, с. 182].

Список литературы

1. Адамович Г. В. Комментарии. – СПб.: Алетейя, 2000.
2. Варшавский В. С. О прозе «младших» эмигрантских писателей // Со-временные записки. – Париж. – 1936. – № 61. – С. 409–414.
3. Варшавский В. С. Незамеченное поколение. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956.
4. Варшавский В. С. Монпарнасские разговоры // Русская мысль. – Париж. 1977. – 21 апреля.
5. Возрождение. – Париж. – 1928. – 27 февраля.
6. Зеньковский В. Новые герои советской литературы // ВРХД. – Париж. – 1927. – № 12.
7. Зеньковский В., прот. Л. Н. Толстой как религиозный тип // ВРХД. – Париж. – 1936. – № 1-2.
8. Зеньковский В. Памяти А.С. Пушкина // ВРХД. – Париж. – 1937. – № 1-2.
9. Ильин В. Н. Этюды о русской культуре // ВРХД. – Париж. – 1931. – № 1, 3, 4, 5–6, 7–9, 11.
10. Ильин В. Н. Печаль души молодой // ВРХД. – Париж. – 1932. – № 1.
11. Литература русского зарубежья 1918–1940: в 4 т. Т. 2. – М.: РОССПЭН, 2000.
12. Новый град. – Париж. – 1935. – № 10.
13. Новый корабль. – Париж. – 1927. – № 1.
14. Омельченко Н.А. В поисках России: общественно-политическая мысль русского зарубежья о революции 1917 г., большевизме и будущих судьбах рос-сийской государственности. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1996.
15. Поплавский Б. Ю. Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. – М.: Согласие, 2000.
16. Раев М. Россия за рубежом. – М.: Прогресс – Академия, 1994.
17. Степун Ф. Пореволюционное сознание и задачи эмигрантской литера-туры // Новый град. – Париж. – 1935. – № 10.
18. Струве Г. Русская литература в изгнании. – Париж; М.: YMCA-Press; Русский путь, 1996.
19. Терапиано Ю. Встречи. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953.
20. Шкаровский М. В. История русской церковной эмиграции. – СПб.: Алетейя, 2009.
21. Яновский В. С. Поля Елисейские: Книга памяти. – М.: Астрель, 2012.
22. Amherst Center for Russian Culture. Gippius / Merezhkovsky Papers. Series 1. Correspondence – Incoming. Box 1. Folder 66.
23. Amherst Center for Russian Culture. Gippius / Merezhkovsky Papers. Series 1. Correspondence – Incoming. Box 1. Folder 67.
24. Amherst Center for Russian Culture. Gippius / Merezhkovsky Papers. Series 1. Correspondence – Incoming. Box 1. Folder 69.
25. Pospelovsky D. The Russian Church under the Soviet Regime 1917–1982. Vol. 1-2. –New York: St Wladimir Seminary Press, 1984.
26. Smith G. S. The Letters of D. S. Mirsky to P. P. Suvchinsky, 1923–1931. – Birmingham: Birmingham University Press, 1996 (Birmingham Slavonic Mono-graphs, № 26).

А. П. Желобов, Н. В. Федоренко

В поисках «человеческого»: гуманизм и антропоцентризм

В статье показаны метаморфозы понимания гуманизма в отечественных публикациях во времена «перестройки» и в постсоветской России. Раскрываются через призму антропоцентризма основные особенности российского гуманистического дискурса. Констатируется осознание насущной потребности в философии гуманизма, движение философской мысли в направлении к антропоцентрическому обоснованию идеи гуманизма. Поддерживаются представления о внутренней связи гуманизма и антропоцентризма. Антропоцентризм рассматривается в качестве онтологического основания гуманистического мировоззрения.

The article shows the metamorphosis of the understanding of humanism in national publications in the days of perestroika and in post-Soviet Russia. The main features of the Russian humanistic discourse are revealed through the lens of anthropocentrism, the authors stating the necessity of realization of the urgent need in philosophy of humanism, the movement of philosophical thought in the direction of an anthropocentric justification of the ideas of humanism. The idea of internal interconnection of humanism and anthropocentrism is discussed. Anthropocentrism is seen as the ontological foundation of the humanistic worldview.

Ключевые слова: антигуманизм, антропокосмизм, антропоцентризм, биоцентризм, гуманизм, нон-антропоцентризм, ценность, философская антропология, философия гуманизма.

Key words: anti-humanism, anthropocosmism, anthropocentrism, biocentrism, humanism, non-anthropocentrism, value, philosophical anthropology, philosophy of humanism.

Как и после Второй мировой войны, когда проблемы свободы и гуманизма встали особенно остро, в наши дни необходимость открытия «иных перспектив» для человека в рамках «человечности» (М. Хайдеггер) становится насущной потребностью общественной мысли. На переломе XX–XXI вв. проблема гуманизма вновь приобретает обострённую актуальность и сама идея гуманизма подвергается всестороннему сомнению. Опыт тоталитаризма, монологизма общественного сознания и кризис тоталитарных систем, декларировавших гуманизм как общественную цель, непрерывные локальные войны и глобальные угрозы, международный терроризм – все это как бы заново выявило как неизбежность, так и внутреннюю противоречивость гуманистической идеи.

Начиная с 1960–70-х гг. получает превалирующую популярность среди большинства видных западных философов эпохи постмодерна представление о гуманизме прав человека и этике общечеловеческих ценностей как о не более чем воображаемых конструкциях, идеологии. Такое представление звало вступить на путь, названный неомарксистом Л. Альтюссером (1918–1990) путем «теоретического антигуманизма». Основная посылка этой концепции состоит в том, что конкретный индивид – не исходный пункт философского анализа, а является его конечным результатом, человек не может быть объясняющим принципом при изучении социального целого. Постмодернистское сознание критически оценивает разрешение этих проблем в экзистенциализме, персонализме, неотомизме, неомарксизме, выявляя свое неприятие антропологизма. Именно теоретическое отрицание гуманизма стало в философии общим местом.

Немецкий философ К.-О. Апель (Apel) ещё в 1992 г. писал: «Удивляет и одновременно обескураживает тот факт, что все известные современные философы критически относятся к идее всеобщей морали, поскольку считают ее бесполезной, ненужной и даже неосуществимой»¹. Он обращает внимание на то, что только «этика консенсуса» открывает путь двустороннему процессу согласия между всеобщими нормами обязательной морали и многочисленными личными требованиями в их разном проявлении» [1, с. 11, 13].

Действительно, именно диалогизм, как основание гуманистической культуры, невозможен без признания фундаментального тождества и единства Разума, а без того и другого гуманизм теряет свою качественную определенность. В наше время распространены различные версии гуманизма. В самой общей форме возможны следующие классификации гуманизма: 1) теоретический (на уровне научной теории и идеологии) и практический (на уровне обыденного сознания; 2) сциентически-атеистический (ориентированный на науку), светский и религиозный (христианский, мусульманский, буддистский и т. п.); 3) зависящий от характера философии, лежащей в его основе; 4) по характеру культурно-исторической эпохи: греко-римский гуманизм, гуманизм эпохи Возрождения, гуманизм Нового времени, современный гуманизм и т. п.; 5) классификация К. Леви-Стросса, направленная против европоцентризма: аристократический гуманизм эпохи Возрождения, буржуазный гуманизм XVII–XIX вв. и универсальный

¹ Апель указывает на постмодернистов (Ж.-Ф. Лиотар, М. Фуко), американских неопрагматистов (Ричард Рорти), неоаристотелианцев (А. Макинтайер – Англия, Х. Люббе и О. Маркворд – Германия).

гуманизм [17]. Кроме того, различные модели гуманизма соотносятся с антропоцентризмом, теоцентризмом, биоцентризмом и космизмом.

Вопрос о «подлинном гуманизме», как и вопрос о гуманизме как явлении «заблудшести» человека, до сих пор стоит на повестке дня. И это несмотря на то, что признание гуманизма, его декларирование как всеобщего принципа культурной, социальной и политической деятельности сохраняется на уровне государственных идеологий и международных организаций.

Неоднозначная трактовка гуманизма, различные интерпретации его сущности довольно широко и резко представлены и в российской философской литературе, средствах массовой информации, общественной мысли в целом. Здесь мы можем наблюдать не только безоглядное приятие гуманизма, как некоей мировоззренческой системы «подлинной человечности», но и его критику, вплоть до отрицания, прежде всего, из-за неприятия антропоцентризма, лежащего, по нашему мнению, в его основании.

Кратко остановимся на российских публикациях, интерпретирующих и развивающих идею гуманизма, и попытаемся высветить наличествующий здесь характер связи с антропоцентризмом. Следует отметить, что до сих пор нет фундаментальных исследований, специально посвященных анализу соотношения гуманизма и антропоцентризма, степени и характера этой связи и её необходимости. Лишь в нескольких работах понятиям «антропоцентризм», «антропокосмизм» уделяется внимание в их отношении к гуманизму как таковому [23, 24, 25]. В «постперестроечное» время монографические труды российских авторов о проблемах гуманизма также единичны. И это несмотря на явный всплеск публикаций о гуманизме.

В целом в отношении к гуманизму проявились две крайние позиции. С одной стороны – сохранение и развитие идеи гуманизма как критерия деятельности человека и общества, как критерия культурного прогресса. С другой стороны, гуманизм подвергается жесткой критике и отвергается. Известно, что и то и другое уже неоднократно случалось в истории европейской и русской мысли. *Наше время – это очередной «кризис гуманизма», но и его «победное шествие» под знаменем западной цивилизации.*

Различные понимания гуманизма, полагал М. Хайдеггер, «задыхаются в пустоте метафизического субъективизма» и поэтому «обречены». Ссылки на его «Письмо о гуманизме» (1947) ныне стало общим местом в потоке публикаций о гуманизме. Однако симптоматично, что именно в это время констатации «обречённости» гума-

низма ООН публикует международный документ «Декларация прав человека» (1948), основанный именно на идее гуманизма. Популярный английский политический философ Д. Грей утверждает (2003), что на сегодня «провал проекта Просвещения и – шире – модерна» «подразумевает распад таких первичных и фундаментальных основ западной традиции, как христианский гуманизм и логоцентризм греческой философии» [12, с. 283]. Именно непризнание гуманистического принципа «человек – высшая ценность» и опоры на «общечеловеческие ценности» – исходный пункт критики гуманизма (гуманистического мировоззрения). И для российских критиков, и ниспровергателей гуманизма также неприемлемы антропоцентризм и идея единства человечества.

В российской постсоветской литературе можно обнаружить различные подходы в понимании гуманизма. Следует выделить концепцию, рассматривающую гуманизм прежде всего с культурологических позиций. Гуманизм как процесс здесь имеет множество уровней, форм, качеств, характеристик. В «Социокультурном словаре» А. С. Ахиезер соотносит понятия «гуманизм» и «ненасилие» и выдвигает критерий прогресса и основания ценностного отношения [4, с. 63–64; 197–200]. В качестве «меры гуманизма» конкретного общества предлагается рассматривать отношение личности к насилию как средству утверждения справедливости, в частности, отношение к смертной казни. Насилие возможно и существует как результат незавершенности процесса очеловечивания, гуманизации человеческой истории. Утверждается, что основания для насилия могут исчезнуть только при наличии высокой культуры, требующей прогресса творчества, рефлексии. Раскрытие *связи гуманизма с идеей ненасилия* обнажает, на наш взгляд, существо гуманизма как «философии человечности» и помогает увидеть объективный критерий его исторического развития как идеи и общественного движения.

В сборнике «Современный гуманизм: Документы и исследования» (2000) представлены переводы на русский язык важных международных документов светского (секулярного) гуманизма. Показательны исследовательские статьи этого сборника, написанные российскими авторами, где мы видим акценты на «человечность» и «общезначимость» в характеристике современного гуманизма¹. В этом же сборнике перепечатан «Гуманистический манифест»

¹ В целом авторы рассматриваемого сборника солидаризируются с идеями монографии В.А. Кувакина [15] и его статьи в этом же сборнике [16].

Л.Е. Балашова [4], где автор в тезисной форме по пунктам излагает *основные положения современного гуманизма*:

«Гуманистическая философия – умонастроение мыслящих людей, осознанная установка на человечность без границ» (п.1), «Гуманизм – осознанная осмысленная человечность» (п. 2) и «Человек ... особая реальность, а не как природное и/или социальное существо» (п. 3) «человек для человека – высшая ценность. Эта ценность приоритетна ко всем другим ценностям: материальным или духовным, природным или социальным» (п. 4).

Выделенные нами пункты «Гуманистического манифеста», как представляется, выражают сущностные стороны антропоцентризма! Кажется удивительным, но при всем при этом автор манифеста – активист гуманистического движения – разводит гуманизм и антропоцентризм: «Гуманизм имеет свои границы: он не претендует на вселенство, на антропоцентризм, на то, чтобы человек рассматривался как центр Вселенной; он лишь указывает, что человек для человека – высшая ценность» (п. 21). Здесь мы видим отождествление антропоцентризма с претензией человека на «центр Вселенной», на «вселенство». Но разве даже само указание, что «человек для человека – высшая ценность» уже не есть следствие антропоцентризма? Чем же для автора «нехорош» антропоцентризм – не вполне ясно. Показательно и то, что в других статьях и документах данного сборника антропоцентризм, по крайней мере, это «фигура умолчания», нет какого-либо его отрицания или критики.

На наш взгляд, именно популярная специфическая интерпретация принципа «служения целому», характерная для российской ментальности, ведет к неприятию антропоцентризма. «Подмена понятий» оборачивается выводами, по существу античеловеческими. Так видный советский философ Г. С. Батищев (1932–1990) в своем докладе к XVIII Всемирному философскому конгрессу (1988), призывал к *преодолению антропоцентризма*. Уповая на объективный разум, Батищев называет любые формы антропоцентризма, «каков бы он ни был» – индивидуальный, трансцендентальный, коллективный, общечеловеческий», «*аксиологическим субъективизмом*» и «*прометеевой слепотой*». Он определенно провозглашает полную десубъективизацию человеческой деятельности, выражающуюся в мазохической жертвенности: «предпочтение не себя Универсуму, но Универсума себе» [5, с. 24].

Откровения Г. С. Батищева явно не случайны и связаны с традициями космоцентризма, несомненное влияние которого видно и в творчестве его учителя Э. В. Ильенкова [13]. Мы здесь сталкиваемся

не с чем иным, как с обоснованием *добровольного отказа от жизни*. Показателен еще один пример «служения целому», но уже в форме откровенного антигуманизма. Здесь данная позиция излагается (1993) совершенно бесхитростно, «без камуфляжа», ясно и определенно: «Гуманизм – безоснователен теоретически и практически <...> Высшая цель человека выходит за рамки его биологического существования. Высшая цель человека – целое, элементом, частью которого он является» [10, с. 273–274]. Но и это еще не предел предлагаемых «смелых выводов». Так, биолог, академик РАН, рассуждая о необходимости углекислого газа для растений, эпически заключает, что «роль человека состоит в увеличении запаса прочности биосферы», и необходим «отказ от антропоцентрического мировоззрения “биосфера для человека” в пользу биоцентризма “человек для биосферы”» [8, с. 187, 188]. И «назначение человека» (?!) – «сознательно выполнять свою биосферную функцию».

Следует отметить, что всё же более распространена «мягкая» форма биоцентризма, представленная, например, Т.Н. Кетовой (2006):

«Этика жизненного процесса, предполагает расширение границ этического дискурса, обращая его ко всему живущему на Земле, а, следовательно, ее задачей является поиск оптимального соотношения биоприродного и антропологического принципов» [14, с. 81]. Однако нацеленность автора на «оптимальное соотношение» не мешает ей сделать весьма однозначное заключение: «Человек должен добровольно отказаться от позиции антропоцентризма, т.к. это поможет спасти его от себя самого и сохранить целостность, устойчивость и красоту биоценоза» [14, с. 81, 84].

Собственно в том же духе, развивая положения «экологической этики», пишет известный этик Р. Г. Апресян (2013 г.):

«Нон-антропоцентризм кардинально расширяет предмет моральной ответственности, распространяя ее и на не относящиеся к человеческому роду особи, а также сообщества и системы живых организмов. Этот нормативно-этический вывод требует переосмысления и философского понятия морали» [2, с. 18].

Внешне бесстрастная, «олимпийская» позиция автора по отношению к статусу человека в нон-антропоцентрическом измерении настораживает, а этические суждения в русле нон-антропоцентризма вызывают справедливую критику [21]. Приведённые позиции показывают типичное специфическое понимание антропоцентризма, ведущее к отрицанию гуманизма, фактически к отказу от «человеческого» в интересах некоего объективного Целого.

Для нас ясно, что, *теряя свою антропоцентрическую направленность, гуманизм теряет свое существо*. В то же время любое не антропоцентрическое мировоззрение выносит человека «за скобки» бытия. В кругу такого понимания особо выделяется своей доказательностью и страстной убежденностью публикация Н. Д. Поповича (2014), где ярко, но корректно раскрывается по существу «над-(вне)-человеческая» (?) позиция нон-антропоцентризма в отношении к человеку. Нон-антропоцентризм весьма точно характеризуется как «стратегия суицида» и «самодеструкции»:

«Для человека же нон-антропоцентризм – это стратегия суицида, или в лучшем случае шизофренического раздвоения личности, согласно которому один человек как вид плохой, не заслуживающий доверия, но другой человек как вид является судьей этой плохой человека, его цензором и надзирателем, он отвергает эгоизм первого человека. Проблема лишь в том, что эти два человека – это роли, которые нон-антропоцентризм приписывает одному и тому же человечеству, навязывая тем самым ему пагубную стратегию самодеструкции. Таким образом, нон-антропоцентризм содержательно противоречив. Но сомнительность нон-антропоцентризма, во-вторых, заключается в его невероятности: вопрос не в том, что человек не должен быть мазохистом, но в том, что он не может перестать быть человеком, а следовательно, не может перестать быть антропоцентричным» [21].

Прекрасно! Но: почему «не может»? Ещё как может! – «человеческое, слишком человеческое»! Но это, конечно же, уже не о человеке, а существе над-природном, фантастическом, виртуальном ... без хотений, без желаний, вне самости. Существо над-природное и вне-природное? Исчезновение самоиндефикации? Слияние со Всеобщим, «не зная страхов и желаний»?

В монографии о ренессанском гуманизме К. А. Сергеев показал, что Возрождение

«формировало культуру в современном ее значении и понимании, выдвигая на первый план идею *humanitas* и развертывая ее в непрерывно расширяющийся горизонт антропоцентрического мировоззрения. Оно само по себе становилось культурой великодушия, способной вбирать в себя самые разнообразнейшие элементы, идеи и образы; поэтому оно осознавало себя, прежде всего, диалогически» [18, с. 13].

Отсюда и возможен «диалог с Бытием». И, вероятно, следует согласиться с утверждением бытийственности антропоцентризма: «Мы просто не можем без него обойтись, даже если подвергаем его критическому разбору и постоянно от него открепиваемся» [18, с. 17]. Более того, в русле интересующей нас проблемы весьма важной является идея о том, что ренессанское мышление возвышает «не столько философию индивидуальности, сколько философию Все-

динства, которая в русской мысли обрело аналог в лице В. С. Соловьева, и видит основание этого именно в идее *humanitas*» [18 с. 21]. Мы готовы разделить, в определенной мере, представление о том, что «*антропоцентрическая сфера сознания*» формируется именно в эпоху Возрождения.

В отечественной литературе всё определенной осознается потребность философского обоснования гуманизма [25]. В коллективной монографии «Философия, антропология и гуманизм» прямо указывается на то, что в последние десятилетия гуманистическая проблематика слабо разрабатывалась в отечественной философии. Отмечается необходимость исследований гуманизма в философско-антропологическом аспекте, отхода от преимущественно социально-политического аспекта его исследования. Ставя ценность человека в зависимость от преходящих социально-исторических обстоятельств, не признавая человеческих констант, мы теоретически обосновываем антигуманизм, нигилизм и имморализм [23].

Под гуманизмом обычно понимают любое учение, признающее ценность человеческой личности и его право на создание условий, позволяющих индивиду реализовывать себя. Гуманизм, таким образом, оказывается гуманистической этикой. Более высоким является тот гуманизм, который ищет гуманность человека не в человеке как таковом, а в его «близости к бытию» [24, с. 201]. Такое осмысление Хайдеггером гуманизма¹, считает Цанн-кай-си, справедливо называет «изначальным», поскольку гуманизму возвращается бытийно-исторический смысл:

«Бытийно-антропологический смысл гуманизма освобождает от необходимости обосновывать ценность человека и определять ее место в иерархии ценностей. Ценность человеческого бытия не нуждается ни в эмпирических, ни в теоретических доказательствах и оправданиях. Это должно быть принято в качестве аксиомы. Бытие человека, его жизнь относятся к тем фундаментальным основаниям, которые изначально носят абсолютный, надвременной характер» [23, с. 27–28].

Как полагают авторы рассматриваемой монографии, при философско-антропологическом подходе природа гуманизма определяется, в первую очередь, пониманием сущности человека [23, с. 30]. Философско-антропологическая аналитика гуманизма в отечественной фи-

¹ Некритическое, формальное следование М. Хайдеггеру может обернуться спорной и неоднозначной констатацией: человек «пастух бытия» (всего-то!) – гуманизм весьма сомнительного свойства, т. е. человек «при» бытию не имеет самостоятельного значения и смысла. И тогда должен быть, если понимать хайдеггеровскую метафору буквально, «Хозяином» и «стада», и «пастуха».

лософии не имеет, по их мнению, прочных, устоявшихся традиций: не разработана методология исследования, не определено ее проблемное поле, не обозначились основные направления, школы и подходы – «предпринимаются лишь первые попытки антропологического анализа гуманизма». Это, безусловно, верная и полезная констатация, хотя в литературе понятие «философская антропология», по правде говоря, представлено так же многообразно и неопределенно, как и понятие гуманизма.

Поиск философских оснований гуманизма в онтологическом аспекте заявляется в монографии Т. Д. Федоровой (2004). Автор демонстрирует движение, как она выражается, к «концептуально-синкритическому» решению проблемы гуманизма в рамках единой философской теории. Философия человека, представленная на сегодняшний день в двух «расходящихся» образах (традиционном эссенциалистском и экзистенциальном), нуждается в «антропоцентрической» метафизике как новом философском синтезе. «Натуралистически понятый антропоцентризм» является, справедливо считает Фёдорова, «в известной мере» причиной нередко провозглашаемого кризиса гуманизма в современной культуре. Традиционное антропоцентрическое бытийственное возвышение человека как базовый принцип организации культуры оказалось небезобидным как для Человека, так и для Бытия, так как порождает в итоге «насильственно-познавательные» практики. Федорова предлагает интерпретацию гуманизма как «атрибутивного свойства социальности», «особого ценностного механизма антропородовой идентификации», что должно помочь «отойти от натуралистического антропоцентризма», сформировать методологические основания для создания *«имманентной философии гуманизма»* [22, с. 147–148].

В монографии С. В. Бородавкина (2004 г.) гуманизм рассматривается как представления и теория «ценности человека» – от «образа» к «понятию». Проблематику гуманизма в современных концепциях автор разводит на три направления: «морализаторское»; «социально-детерминированное и во многом политизированное»; «культурологическое». По его мнению, обращение ко всем трем направлениям исследования ценности человека «приводит к неутешительным выводам». Традиционный гуманизм как система взглядов испытывает глубокий кризис – он «потерпел поражение везде», так как не смог предотвратить разрыва между человеком и бытием, отчуждения от созданной им и закабалившей его научно-технической сферы, господства «человека толпы». На основе современных исследований на сты-

ке наук [6, с. 8–9] необходим новый подход к переосмыслению гуманистических идеалов.

В целом в современной российской литературе на настоящий момент можно констатировать пробуждение интереса к философии гуманизма, осознание ее неразработанности и востребованности. Имеются различного рода попытки наметить направления в построении теории гуманизма как философской системы. Отрадно видеть всё более глубокое, расширяющееся акцентированное движение отечественной мысли к осознанию и доказательному формулированию бытийственной сущности антропоцентризма как гносеологического и онтологического принципа. При всём разнообразии интерпретаций, идея гуманизма как «рефлексии человечности» формировалась еще в глубокой древности. Антропоцентризм имманентен гуманистическому мироощущению, хотя долгое время связь гуманизма и антропоцентризма носила латентный характер. В эпоху Возрождения антропоцентризм «открыл лицо» как философский принцип, породив гуманистическое мировоззрение.

На наш взгляд, само «ценностное отношение» как «человеческое отношение» невозможно в отрыве от антропоцентризма, являющегося его онтологическим основанием. Антропоцентрический гуманизм представляется единственной перспективной моделью человеческой активности в условиях глобализации, культурного и антропологического кризиса.

Список литературы

1. Апель К.-А. Европейские претензии на универсальность // Курьер ЮНЕСКО. – 1992. – Октябрь.
2. Апресян Р. Г. Морально-философский смысл дилеммы антропоцентризма и нонантропоцентризма // Этическая мысль. – М., 2010. – Вып. 10. – С. 5–19.
3. Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта: в 3 т. Т. III. Социокультурный словарь. – М., 1991.
4. Балашов Л. Е. Гуманистический манифест. – М.: АCADEMIA, 2000.
5. Батищев Г. Истина и безусловные ценности // Гуманистические ценности современной культуры. Препринты докладов советских ученых к XVIII Всемирному философскому конгрессу «Философское понимание человека» (Великобритания, Брайтон, 21–27 августа 1988 г.). – М., 1998. – С. 18–23.
6. Бородавкин С. В. Гуманизм и гуманность как два языка культуры. – СПб.: Русско-Балтийский информ. центр БЛИЦ, 2004.
7. Гивишвили Г. Б. Феномен гуманизма. – М.: РГО, 2001.
8. Голубев В. С. Антропоцентризм и биоцентризм: попытка сопоставления. // Человек. – 1996. – № 3. – С. 187–189.

9. Грей Д. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / пер. с англ. под общ. ред. Г. В. Каменской. – М.: Праксис, 2003. – 283 с.
10. Дорошин В. С. О гуманизме // Человек в мире диалога: Материалы II Всероссийской конференции. – СПб., 1993. – С. 273–274.
11. Желобов А. П. О философии В. И. Вернадского, гуманизме и антропоцентризме // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 172–181.
12. Желобов А. П., Желобов А. А. Гуманизм – *habitus animi* современной культуры // Человек в пространстве культуры. – СПб.: ГПА, 2008. – С. 37–64.
13. Ильенков Э. В. Космология духа // Ильенков Э. В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 415–437.
14. Кетова Т. Н. Биоэтика: антропоцентризм или биоцентризм? // Альманах кафедры этики и эстетики СПбГУ. – 2006. – № 1. – С. 80–84.
15. Кувакин В. А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма). – СПб.: Алетейя; М.: Логос, 1998.
16. Кувакин В. А. Основные характеристики гуманистического мировоззрения // Современный гуманизм: Документы и исследования / общ. ред.: А.Г. Круглов, В. А. Кувакин. – М.: РГО, 2000. – С. 101–108.
17. Леви-Стросс К. Три вида гуманизма // Ежегодник философского общества СССР (1987–1988). – М.: Наука, 1989.
18. Сергеев К. С. Ренессанские основания антропоцентризма (1993). – СПб.: Наука, 2007.
19. Маслеев А. Г. Человеческое измерение Вселенной: космизм и антропоцентризм. – Свердловск: Изд-во УрГЮА, 1996.
20. Маслеев А. Г. Антропологический смысл русского космизма. – Екатеринбург: Изд-во УрГЮА, 2001.
21. Попович Н. Д. Социально-философская критика нон-антропоцентризма // Перспективы науки и образования. – 2014. – № 7. – С. 14–18.
22. Федорова Т. Д. Гуманизм как проблема философии (в онто-метафизических и гносеологических контекстах). – Саратов: Саратов. Юрид. Ин-т МВД, 2000.
23. Цанн-кай-си А. Ф. Гуманизм как философско – антропологическая проблема // Философская антропология и гуманизм / отв. ред. Ф. В. Цанн-кай-си – Владимир: Издво Владимир. гос. пед. ун-та, 2004. – С. 9-30.
24. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Сборник статей и выступлений / сост., пер., вст. ст., комм. и указ. В. В. Бибихина. – М.: Республика, 1993.
25. Харитоновна М. Е. Связь смысла человеческого существования со смыслом истории: моногр. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2007.

М. А. Коськов, М. Е. Харитонова

К истории вопроса о философском осмыслении предметного мира с точки зрения его красоты

В статье рассматривается историческая перспектива осмысления предметного мира (предметной культуры) в западной и отечественной философской традиции. Показано, что выявление общих закономерностей эстетического восприятия предметного мира происходит через призму соотношения пользы и красоты. С переходом к машинному производству элементов предметного мира познанием законов его устройства занимается философия дизайна и философия техники. В большинстве концепций дизайн и техника понимаются либо чересчур «широко», либо эти понятия сужаются до их отдельных аспектов, что не позволяет раскрыть сущность и основные закономерности предметного мира с достаточной обстоятельностью.

The article explores the understanding of the objective world (material culture) in the historical perspective of the Western and Russian philosophical traditions. It is demonstrated that the identification of general regularities of the aesthetic perception of the objective world occurs through a prism of relation between beauty and utility. The transition from hand production methods to machine one brought to life philosophy of technology and philosophy of design studying structural elements of the objective world and its laws. Most concepts consider design and technologies too broad, or else these notions are understood in a very narrow sense and it prevents the understanding of real nature and main rules of the objective world.

Ключевые слова: предметный мир, эстетика, польза, красота, философия дизайна, философия техники.

Key words: objective world, aesthetic, utility, beauty, philosophy of design, philosophy of technology.

Философское осмысление предметного мира во все времена основывалось на общем положении философской эстетики о красоте как соответствии формы любых объектов нашему представлению об их совершенстве (идеалу). Конкретизация этого общего положения о красоте применительно к предметному миру безусловно требует уточнения.

Предметное бытие культуры авторами этой статьи в предыдущих работах рассматривалось в философско-антропологической плоскости, в которой предметный мир обогащается во времени и передает из

поколения в поколение опредмеченный в нем жизненный опыт человечества: знания, умения, идеалы.

«Подобная культурация имеет место и в филогенезе, и в онтогенезе. В развитии индивида она опережает социализацию – приобщение к социальным нормам. Вместе эти параллельные процессы осуществляют очеловечивание человека, его выход из первобытного биологического состояния» [8, с. 109].

В контексте настоящего рассмотрения под предметами понимаются фрагменты пространственно организованной материи, образующие предметную среду как природного, так и культурного происхождения. В первом случае речь идет о ландшафтах, флоре и фауне, а во втором – о вещах, сооружениях, произведениях пространственных искусств, созданных человеком для реализации заданных им функций. В каждом случае критерии красоты своеобразны, однако существуют общие закономерности эстетического восприятия предметного мира, выявлению которых и посвящена эта статья.

Рефлексия над предметным миром осуществлялась теми областями философского знания, которые тяготеют, во-первых, к реальным земным проблемам, во-вторых, к рациональной методологической позиции и, в-третьих, к воздействию на практику. Речь идет о социальной философии, теоретической социологии, этике, политологии и т. п. Однако эта рефлексия была весьма поверхностной, в контексте полета мысли к более возвышенным сферам духа, интеллекта, самого познания, его условий, границ и отношения к познаваемому.

Делая экскурс в историю философской мысли, мы видим, что понятия «предмет» или «вещь» мыслители античности употребляли в самом широком, философском смысле как объект познания. Ими обозначались, наряду с «телами природы» или оформленной человеком материей, животные, люди, их действия, разум, государство, воздух, а также «бестелесные» объекты: числа, пустота, время, место, т. е. все существующее. Стихийные материалистические представления архаических греков брали за основу всех природных явлений бесконечное единое вещество, находящееся в движении и дающее различные реальные вещи. Вещи преходящи, а материя вечна. Представители Милетской школы, Демокрит размышляли о строении вещества, его природных свойствах, всеобщих исходных корнях, элементах космоса, стихиях.

Внимание к людским нуждам, практическим аспектам бытия выходит на первый план у софистов. Явный интерес к «сфере человеческих дел» прослеживается в учении Сократа, который выступает против детерминизма материалистов и намечает основы телеологиче-

ского миропонимания, считая, что весь мир имеет целью пользу человека. Причина явлений и событий не в столкновении материальных сил, как полагали натурфилософы, а в божественном разуме, определяющем цели. Важно отметить, что Сократ изменяет точку зрения на вещи: его интересуют уже не природные отвлеченно-физические свойства предметов, а их конкретные «человеческие» свойства – функциональная полезность и эстетическое совершенство, т. е. те свойства, которые на современном этапе связываются именно с предметной культурой.

Прямой выход на проблематику материальной культуры имеют рассуждения Аристотеля о форме и материи, о «причинах» явлений. Для Аристотеля, как и для многих его предшественников, материя – вечное, движущееся вещество, из которого возникают вещи. «Первая материя» – субстрат, еще только возможность. Материя получает действительность по мере формирования, обретения «морфэ». Таким образом, форма определяет пассивную материю, превращая ее в реальную вещь. Она – первая сущность, принцип каждой вещи (а не только внешний вид), она активна и содержательна. Форма и материя для Аристотеля – необходимые исходные «причины» любого явления. Он раскрывает содержащиеся в форме еще две причины: первая из них – действие, источник движения, вторая – результат движения, реализованная цель, «энтелехия». Таким образом, Аристотель наделяет форму не только активностью, но и функцией целеполагания, фактически одухотворяет ее, представляет «субъектом деятельности», в которой, кстати, он впервые увидел назначение человека. При этом, с одной стороны, чисто человеческий принцип целесообразности антропоцентрически переносится на природу, а с другой стороны – отсутствие в природе орудий труда распространяется на человеческую деятельность¹.

Несмотря на то, что аристотелевское учение о первопричинах остается искусственным построением, античный мыслитель ощутимо продвинулся в понимании предметного мира. В своих философских построениях он все чаще опирается на материальный опыт, говорит о реальных людях, животных, растениях, вещах, сопоставляет их. В трактате «Политика» речь идет об экономической плоскости рассмотрения вещей – о стоимостном отношении. Такие обыденные объекты, как дом, ложе, сандалии и т. п. используются философом в качестве примеров.

¹ Аристотель имел в виду духовную деятельность. Орудия как необходимую причину впервые отмечает Гален во II в. В XVIII в. Б. Франклин определил человека как животное, делающее орудия.

Однако, говоря о деятельности человека, Аристотель сводит создание искусственных вещей к подражанию (мимесису), ограничиваясь рассмотрением искусств. Им затрагивается еще одна плоскость общественных отношений – социализация граждан, политико-идеологические функции искусства, продукты художественного творчества (в том числе архитектуры, скульптуры, живописи, имеющие отношение к материальной культуре).

Можно сделать вывод, что еще в древнегреческой философии были заложены основы будущей теории материальной культуры, а именно представления о причинах формирования последней и о ее многогранности.

Цицерон, руководствуясь аристотелевым пониманием деятельности, утверждает, что отличие человека от животного состоит в целесообразности его активности, в наличии у него разумной души – интеллекта и воли. Также характерны высказывания Сенеки о природе разума. Вслед за ранними греческими стоиками он понимает разум как особого рода материю «пневму» (соединение воздуха и огня) – «теплое дыхание», разлитое во всех вещах. «По учению стоиков, в создании вещей участвуют два элемента: материя и причина. Материя инертна... Причина же, или разум, придает материи форму, назначение и производит из нее различные вещи» [15, с. 122]. Таким образом, разум есть некое формирующее начало, связанное с назначением вещи, которое сегодня мы бы назвали его функцией или шире – содержанием. Можно сделать вывод, что Сенека более явно, чем предшествующие ему философы, говорит о стержневой причине создания полезных предметов, подразумевающей исходные потребности.

Сущность материальной культуры и связанные с этой проблемой вопросы не входили в поле зрения средневековой философии и только в XV и XVI вв. философская мысль, постепенно отделяясь от теологии, обращает свой взор на предметный мир и его особенности.

Научная революция в XVI–XVII вв. изменяет отношение науки, веры и философии. Одной из черт научной революции было повышенное внимание к ремеслам, применению изобретений и открытий в развивающейся промышленности. Д. Дидро пишет, что «раньше пребывал в неведении относительно большей части предметов, служащих нам в повседневной жизни, а теперь осознал постыдность такого невежества» [14, с. 480]. Это высказывание философа-просветителя отражает отношение общества и философской мысли к предметному миру на протяжении всей доиндустриальной эпохи, когда развитие этого мира шло естественно, когда «вторая природа» являлась органичным продолжением первой, пока сохранялась целостность пред-

метной среды. Именно в эту эпоху философов в предметной проблематике привлекали эстетические вопросы.

Начиная с пифагорейцев, красота была предметом рассмотрения для большинства философов. Например, Сократ считал пользу основной и красоты и ее относительности. Для него характерно понимание пользы применительно к отдельным людям. Противоположная точка зрения была характерна для Платона, который в объяснении красоты делал акценты на общественной пользе. Эти две философские линии проходят через всю последующую историю эстетики. Начиная с эпохи Возрождения и учения Лоренцо Валлы, в основу эстетических теорий (Гоббс, Локк, Спиноза, Гельвеций) заложен принцип личного интереса и собственной пользы. Представители Просвещения переводят вопрос в плоскость общественной пользы, сближая красоту с добром.

Идеи Просвещения получили свое дальнейшее развитие в эстетике русских революционных демократов. Н. Г. Чернышевский определял прекрасное как «... все, в чем проявляется наш идеал, цель и предмет наших желаний и нашей любви» [17, с. 146], показав, что идеал – понятие сословное. В связи с этим Г. В. Плеханов отмечает: «Чернышевский показал, что эстетические понятия людей стоят в тесной причинной связи с их экономическим бытом. Это открытие, гениальное в полном смысле слова» [13, с. 134]. Таким образом, раскрывается историческая и национальная относительность прекрасного, а представление о красоте генетически вырастает из полезности предметов.

Может показаться, что противоположной точки зрения придерживался И. Кант, когда говорил об антагонизме красоты и пользы и утверждал «незаинтересованность» и бескорыстность эстетического. Однако наряду со «свободной» красотой Кант выделял красоту «привходящую», в основе которой лежит понятие о совершенстве предмета, о том, каким он должен быть. Свободная красота является результатом чистого суждения вкуса при восприятии свободных от практической целесообразности предметов, прежде всего – природных, а также орнамента. Предметы же, назначение которых известно, которые созданы для реализации определенных целей (т. е. почти все объекты предметной культуры), обладают привходящей красотой. По Канту, «объективная целесообразность бывает или внешней, т. е. полезностью, или внутренней, т. е. совершенством предметов» [7, с. 230]. При восприятии вещей, обладающих обусловленной красотой, происходит «складывание» практических и эстетических «норм» (эталонов, идеалов), причем суждение вкуса подчиняется суждению разума, формальный критерий подчиняется содержательному. Главное для

полезных искусств (в том числе для архитектуры) Кант видел в соответствии произведения определенному применению. В опубликованных посмертно материалах есть высказывание Канта непосредственно об архитектуре:

«Без идеи не может быть понята архитектуроника; явление тогда не с чем соотносить... Способность суждения в соответствии здания с его назначением, в соответствии его украшений с целью, которой они не должны противоречить» [6, с. 82].

В эстетике Гегеля для нас существенно требование, «чтобы идея и ее формообразование как конкретная действительность были доведены до полной адекватности друг другу» [4, с. 77], а также понимание самой идеи: «назначение искусства состоит в том, чтобы найти художественно адекватное выражение духа народа» [4, с. 163]. С точки зрения теории эстетики предметного мира, крайне важна мысль Гегеля о познании человеком самого себя.

«Самосознание есть та качественная определенность, обладая которой, человек принципиально отличается от животного; при этом самосознание человека становится собственно самосознанием лишь в той высшей точке, в которой он осознает свою сущность и свое явление; притом эта высшая точка самосознания может обрести тенденцию бесконечного возвышения, если человек осознает свою сущность и свое назначение не как таковые, а как диалектически взаимосвязанные; и вот именно этой тенденцией бесконечного возвышения человеческого самосознания определяются наиболее глубокие уровни диалектического содержания имманентной логики человеческих целей. Не поняв сущности человека, невозможно познать и оценить его назначение, а значит, невозможно целостно и адекватно осмыслить его бытие» [16, с. 22].

Самопознание человека в процессе материальной деятельности, с точки зрения Гегеля, происходит посредством изменения внешних предметов, на которые он накладывает печать своей внутренней жизни.

Эти идеи впоследствии были восприняты и получили свое развитие в философии К. Маркса. «Предмет труда есть... опредмечивание родовой жизни человека: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире» [11, с. 566]. К. Маркс делает значительный шаг вперед в вопросе о философском осмыслении предметного мира, так как говорит о формировании, «очеловечении» чувств человека посредством созданной им среды.

Наступившая эра машинного производства и последовавшее за этим разрушение исходной целостности предметной среды меняет соотношение пользы и красоты, превращая его в разрыв сущего с

должным. На эту проблему впервые указали И. Кант и Ф. Шиллер, её по-разному решали, с одной стороны, Д. Рескин и У. Моррис, а с другой – социалисты, начиная с Сен-Симона.

Социальная сущность опредмечивания и распредмечивания в середине XX в. исследовалась многими отечественными философами (например, Г. С. Батищевым, О. Г. Дробницким). Л. С. Выготский и А. Н. Леонтьев вскрыли психологический механизм указанных процессов, они развивали идею о том, что социальный видовой опыт отделен от организма человека и сосредоточен во «второй природе», которая «является раскрытой книгой опредмеченных сущностных сил человека» (К. Маркс).

В современных условиях, и прежде всего это связано со становлением дизайна, философской рефлексии специально подвергаются конкретные аспекты предметосозидания. В ряде своих работ В. И. Тасалов рассмотрел взаимодействие искусства и техники в условиях капиталистического общества, указал на невозможность для этого типа общества подлинно по-человечески подчинить себе творческое богатство современного производства, его новые культурные потенции. Большую значимость имеют суждения Л. Н. Столовича об отношении эстетической и утилитарной ценности в форме предметов. К. М. Кантор исследовал социальные аспекты дизайна, осветил древнюю проблему красоты и пользы. Среди эстетиков, серьезно обращавшихся к проблемам предметного творчества, могут быть названы также Л. А. Зеленев, М. С. Каган, Л. И. Новикова, Г. Ф. Сунягин.

Однако переход к машинному производству элементов предметной среды, их тиражированию распространяется за пределы эстетических вопросов; он самым решительным образом сказывается на состоянии того материального слоя, который мы назвали фундаментом всего грандиозного здания культуры. Количественный рост массы этого слоя получает нарастающее ускорение. В нем происходят подвижки и деформации. В условиях экстенсификации, усложнения и дифференциации предметного мира, в условиях стихии рынка и конкурентной борьбы, ведущей к искусственно ускоряемой смене функционально полноценных вещей на более «престижные» и таким образом к разбазариванию материальных ресурсов и захламлению природной среды, в условиях усиливающейся эклектики и хаоса¹

¹ Под эклектикой в данном случае понимается смешение художественных стилей; хаос форм – понятие, отражающее также совмещение объектов разного типа, разных пропорциональных систем, пластических принципов, цветовых аккордов, принципов кодирования, взаимодействия с человеком и т. д.

предметных форм (и особенно в условиях нынешнего перехода к информационным технологиям проектирования и производства элементов предметной среды) все отчетливее актуализируется целый ряд взаимосвязанных задач по сдерживанию рыночной стихии, по планированию эволюции предметной среды, по контролю и регулированию номенклатуры, ассортимента и качества соответствующей продукции, по надзору за общественными объектами и частным строительством.

Перечисленные задачи квалифицированно можно решить, только ясно определив позиции, обоснованные требования, принципы и критерии, что, в свою очередь, невозможно сделать без философского осмысления предметного мира в контексте его красоты. Философская мысль с неизбежностью отражала специфику времени, и не только его внешние приметы, такие как поляризация, расщепление исходной целостности, а потом механическое соединение пользы и красоты, но и глубинные первопричины подобных явлений.

Гегель в «Реальной философии» и «Философии права» связал возникновение машины с разделением труда, дал первый философский анализ орудийного отношения человека к природе. Маркс представляет орудия производства как фактор, определяющий характер социально-экономических формаций и, соответственно, типы культуры. Если же мы обратим внимание на сегодняшнее решение этой проблемы, то увидим, что одной из ветвей практической философии является философия дизайна, «осмысливающая отношения между культурой и природой» (М. С. Каган), складывающиеся в предметном окружении. Что же в данном случае обозначается аморфным термином «дизайн» и как выглядит его философия?

На уровне теории дизайн различными специалистами понимается с разных точек зрения: 1) как внешний облик – форма вещей; 2) как вещь целиком, включая ее функции; 3) как процесс мысленного создания вещи – проектирование; 4) как организационная деятельность или как профессиональная организация – служба; 5) как сфера деятельности, включающая теорию, практику, продукты и службу; 6) как особый компоновочный способ мышления, как мировоззрение.

В связи с создавшейся понятийной неразберихой сегодня существует множество доморощенных теорий дизайна, каждая из которых видит лишь свой объект и говорит на своем языке. Разобраться по существу во множестве явлений и деятельностей, объединенных ныне общим названием, возможно лишь поднявшись над эмпирическим хаосом на философский уровень теории культуры.

Безусловно, подобная задача ставится не впервые. Созданный в 1957 г. Международный совет дизайнерских организаций ИКСИД на конгрессе 1969 г. принял следующую дефиницию:

«Дизайн является творческой деятельностью, цель которой – определение формальных качеств предметов, производимых промышленностью. Эти качества формы относятся не только к внешнему виду, но главным образом к структурным и функциональным связям, превращающим систему в целостное единство (с точки зрения как изготовителя, так и потребителя). Дизайн стремится охватить все аспекты окружающей человека среды, которая обусловлена промышленным производством».

Руководитель научной деятельности в системе ВНИИТЭ (технической эстетики) Г. Б. Минервин уточняет это определение, ставя во главу угла цель дизайна: «формирование гармоничной предметной среды, наиболее полно удовлетворяющей материальные и духовные потребности человека» [10, с. 6]. С этой же точки зрения смотрит и Л.Н. Безмоздин и определяет дизайн как «творческую деятельность, направленную на формирование в промышленных изделиях особых свойств, благодаря которым обеспечивается оптимальное соответствие предметно-вещевой среды материальным и духовным потребностям человека» [1, с. 3].

Однако существуют позиции, расширяющие предметное поле дизайна до некоей всеобъемлющей деятельности, история которой уходит в первобытность, а сфера распространяется почти беспредельно – это может быть и мифотворчество, селекционная деятельность, научная фантастика и пр. Примером может послужить определение дизайна, данное в 1972 г. одним из ведущих идеологов отечественной технической эстетики той поры Н. Вороновым: «Дизайн возможен в любой области. Если говорить о дизайне в целом – это особый метод..., это особая комбинаторная направленность мышления, а не область деятельности...» [3, с. 133]. В работе «Эстетика техники (очерки истории и теории)» (авторы Н. Воронов, Я. Шестопал) сказано:

«Дизайн – это деятельность, объектами которой могут быть любые предметы, явления, качества, принципы, профессии и роды деятельности. Цель этого дизайнерства – установление новых связей внутри объекта, вне его... или между объектами. Основным способом работы дизайнера, приводящий к возникновению новых связей, – компоновка и перекомпоновка объектов» [3, с. 90].

Вышеприведенные и многие другие экскурсы в сферу теории дизайна (в том числе и зарубежные) исходят из представления дизайна как единого целого. Они намечают некоторую весьма абстрактную туманность, о которой тем не менее можно сказать, что по природе

это – форма созидательной активности человека, имеющая свои результаты. Специфика таких продуктов и, соответственно, метода их получения состоит в амбивалентности, двойственности, совмещении неких противоположных начал, называемых авторами по-разному: польза – красота, техника – искусство, материальное – духовное, утилитарное – эстетическое, практическое – художественное, природное – социокультурное, рациональное – интуитивное, функциональное – знаковое, наличное – трансцендентное, профанное – сакральное и т. п. Приведенные категориальные пары в применении к дизайну выражают двойную направленность его произведений, бифункциональность, предназначенность для воздействия одновременно на объект (материалы, природу, предметы, человеческое тело) и на субъекта как личность, как носителя социальных идеалов.

Бифункциональность дизайна свидетельствует о том, что существует постоянное и обязательное стремление ко всестороннему совершенству произведения, порождающему ощущение красоты. Подобное стремление имманентно человеку, оно пронизывает все сферы его деятельности. Теперь предстоит выяснить специфику такой деятельности, как дизайн.

В исторической плоскости авторы обычно различают два этапа развития дизайна: древний (первобытный, неосознанный, ремесленный, доиндустриальный) – канонический, основанный на ручном труде; и современный (проектный, индустриальный) – ориентированный на машинное производство. Таково представление о сущности дизайна как некоего целого. Однако эта абстракция мало что дает для практики.

Другая точка зрения на сущность дизайна, идущая от практики, предполагает, что дизайна как целого реально не существует и, соответственно, нет единой теории, что словом «дизайн» называют принципиально разные явления. «Различные философии дизайна являются выражением различного отношения к миру» – писал крупнейший теоретик и практик дизайна Томас Мальдонадо. «Существуют разные виды дизайна. Многообразие этой сферы деятельности обуславливает многообразие методов, проблем и их решений» [9, с. 10]. Различные авторские концепции различных «дизайнов», существующих на уровне профессиональной идеологии, в 1970 г. представил нашей общественности первый серьезный отечественный исследователь западного дизайна В. Глазычев. Он писал: «Как только мы освободимся от гипнотического убеждения в действительном существовании одного дизайна, мы приобретем возможность рассматривать... действительную природу разных форм дизайнерской деятельности» [5, с. 59].

Именно по причине множественности проявлений дизайна на очередном конгрессе ИКСИД в 1971 г. было решено отказаться от единого его определения.

Таким образом, познание законов устройства и «жизни» предметного мира с помощью философии дизайна остается призрачным, пока объектом этой философии является абстрактная сфера. На решение этой задачи некоторым образом претендует философия техники. И здесь необходимо предварительно уяснить, что понимается под «техникой» и, следовательно, что является объектом изучения данной области.

Понятие «философия техники» впервые применил Эрнст Капп в книге «Основы философии техники» (1877), где он детально разработал идею Аристотеля о воспроизведении в орудиях органов человека.

В русский лексикон этот термин введен в 90-х гг. XIX в. инженером-теоретиком П. К. Энгельмейером, которому принадлежит целый ряд работ по данному вопросу. Однако в работе «Нужна ли нам философия техники?» (1929) им же был дан однозначный ответ: философия техники не нужна. Оказалось, что философы, материалистически понимающие историю, игнорировали определяющий фактор общественного развития – технику. Неслучайно в последнем издании БСЭ, в «Философской энциклопедии», в «Философском энциклопедическом словаре» и в «Краткой философской энциклопедии» нет статей о философии техники.

Лишь недавно создан соответствующий сектор в Институте философии РАН под руководством В. Г. Горохова. Он же редактировал перевод книги Карела Митчема «Что такое философия техники», содержащей обзор европейских концепций техники и ее места в культуре, начиная с классиков – Бэкона, Руссо, Маркса, и кончая авторами XX в. (Жак Лафит, Фридрих Дессауэр, Луис Мэмфорд). Среди профессиональных философов, специально обратившихся к технике, Митчем выделил Хосе Ортегу-и-Гассета («Размышления о технике», 1939) и Мартина Хайдеггера («Вопрос о технике», 1954).

Хосе Ортега-и-Гассета понимал технику как вид проектирования в самом широком смысле вплоть до самоопределения личности, избрания собственной жизни. Ортега выделяет периоды эволюции техники по способам «деланья себя», реализации проекта (жизненного образца). Хайдеггер же, скорее, ставит вопросы, чем отвечает на них. «Вопрошание сущности техники или попытка поместить техническую уверенность в рамки философского вопрошания и является сердцевинной философией техники Хайдеггера» [12, с. 46].

Можно упомянуть и еще нескольких мыслителей, в фокус зрения которых попадала техника. О. Шпенглер в главе «Машина» своего фундаментального труда «Закат Европы» (1922) отметил, что техника, понимаемая им как некая способность, имеет тот же возраст, что и свободно движущаяся в пространстве жизнь, а животное обладает техникой движения. Н. А. Бердяев в статье 1933 г. «Человек и машина» пишет: «Мы говорим не только о промышленной технике, но и о технике мышления, стихосложения... права, даже о технике духовной жизни (йога). Техника повсюду учит достигать наибольшего результата при наименьшей трате сил»¹ [2, с. 147]. К. Ясперс в труде 1949 г. вслед за Дессауэром утверждает, что «техника – совокупность действий знающего человека, направленных на господство над природой...», «это умение, методы... способность делать и обладать...», «совокупность открытых человеком приемов и действий...» [19, с. 115, 117, 118]. Ясперс наблюдал орудия и машины, понимал их роль в определении характера труда, структуры общества и жизни людей, но не называл их «техникой», заменяя этим словом привычный термин «технология». Итак, интересующее нас понятие «техника» используется в многочисленных смыслах.

В отечественной философии, пожалуй, наиболее отчетливо современная философия техники представлена в курсе лекций Е.А. Шаповалова. Он с полной определенностью заявляет:

«Если под техникой понимать орудие, инструмент, вещественные средства деятельности, неорганические по своему субстрату, то ни о какой философии техники не может быть и речи, ведь философия интересуется движением мысли, духа. В самой технике, понимаемой в узком, инструментальном смысле, дух не движется, а пребывает в застывшем овеществленном виде» [18, с. 4].

Таким образом, автор исключает из сферы рассмотрения философии техники «вещественные средства деятельности», т. е. по существу всю совокупность полезных предметов, философская рефлексия которой и должна быть на наш взгляд задачей философии техники. В качестве причины подобного взгляда выделяется то, что «философия интересуется движением мысли и духа», а в узко понятой технике дух пребывает в застывшем виде. Таким образом можно сделать вывод, что в данной концепции философии техники не учитываются мыслительные и духовные процессы возникновения, формирования, функ-

¹ В последней фразе речь идет фактически о рациональности.

ционирования, эволюции материальных предметов. Далее раскрывается характерная «самоцельная» позиция философии:

«Решая гносеологические и методологические проблемы техники, даже общей теории техники, надстраиваемой над всеми техническими науками, философия всего лишь обслуживает технику. Она как бы находится в гостях или на службе в «Доме техники». Ее роль оказывается служебной, а не самоцельной... выполняя эти функции, она не открывает новые горизонты и новые направления для собственной жизни в «Доме философии», где она сама себе госпожа» [18, с. 5].

Вот таким оказывается понимание техники, которое с полным основанием можно назвать философским: «Техника – это особый способ взаимодействия человека и природы, общества и природы и даже людей друг с другом» [18, с. 5].

Из приведенных выше рассуждений можно сделать вывод, что в философском понимании техники не осталось ничего от ее практического жизненного понимания. Мы наблюдаем то же, что произошло с философским пониманием дизайна. При этом оказалось, что и под дизайном, и под техникой понимается одно и то же – способ деятельности, образ мысли, образ жизни, тип мировоззрения. Следует, однако, отметить, что в своих рассуждениях большинство представителей и философии дизайна, и философии техники часто переходят с «широкого» понимания дизайна и техники на «узкое», и тогда речь заходит о предметном мире, который, являясь зеркалом сущностных сил человека, конечно же, отражает все упомянутые духовные явления и даже их движение, но не тождествен им.

Таким образом, краткий обзор философского осмысления предметного мира с точки зрения его красоты приводит нас к мысли, что сущность и основные закономерности предметного мира на философском уровне сегодня не раскрыты с достаточной обстоятельностью: философские концепции, в чье поле зрения попадает предметный мир, либо окидывают мимолетным взглядом это обширное предметное поле, либо в фокус их зрения попадают его отдельные узкие участки.

Список литературы

1. Безмоздин Л. Н. Художественное конструирование в системе человеческой деятельности: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: (09.00.04) / Тбил. гос. ун-т. – Тбилиси, 1977.
2. Бердяев Н. А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 147–162.
3. Воронов Н. В., Шестопап Я. Е. Эстетика техники: Очерки истории и теории. – М.: Сов. Россия, 1972.

4. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: научное издание. Т. 12: Лекции по эстетике. Кн. 1 / пер. Б. Столпнера / АН СССР, Ин-т философии. – М.: Соцэкгиз, 1938.
5. Глазычев В. Л. О дизайне: очерки по теории и практике дизайна на Западе. – М.: Искусство, 1970.
6. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т. 3: Эстетические учения Западной Европы и США (1789–1871) / гл. ред. М.Ф. Овсянников [ред.-сост. Л. Я. Рейнгардт]. – М.: Искусство, 1967.
7. Кант И. Собрание сочинений в шести томах. Т. 5. – М.: Мысль, 1966.
8. Коськов М. А., Харитонов М. Е. Предметные формы культуры как объект философского осмысления // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 106–126.
9. Мальдонадо Т. Актуальные проблемы дизайна // Декоративное искусство. – 1967. – № 7. – С. 18–20.
10. Минервин Г. Б. Архитектоника промышленных форм: Системный анализ формообразования в худож. конструировании: автореф. дис. ... д-ра искусствования : (17.00.06) / Моск. высш. худож.-пром. училище (б. Строгановское). – М., 1975.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Госполитиздат, 1956.
12. Митчем К. Что такое философия техники? / пер. с англ. под ред. В.Г. Горохова. – М.: Аспект-пресс, 1995.
13. Плеханов Г. В. Литературные взгляды Н. Г. Чернышевского // Плеханов Г. В. Литература и эстетика: в 2 т. Т. 1. – М.: Гослитиздат, 1958.
14. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / пер. с итал. Т. 3. Новое время (От Леонардо до Канта). – СПб.: Петрополис, 1996.
15. Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии / пер. с лат. С.А. Ошерова. – М.: Худ. лит-ра, 1986.
16. Харитонов М. Е. Связь смысла человеческого существования со смыслом истории: моногр. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2007.
17. Чернышевский Н. Г. Критический взгляд на современные эстетические понятия // Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 13. – М.: Гос. изд-во худ. лит., 1949.
18. Шаповалов Е. А. Курс лекций по философии техники: учеб. пособие. – СПб.: Изд-во С-Петербур. ун-та, 1998.
19. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем.; вступ. ст. П.П. Гайденоко; коммент. В.Н. Катасонова. – 2-е изд. – М.: Республика, 1994.

А. П. Чернеевский

**Проблема диалога культур:
лингвистический и религиоведческий аспекты**

В статье рассмотрена проблема межкультурного диалога в широком аспекте (Запад-Восток) с точки зрения восприятия субъектов сознания; изучаются лингво-культурологические, религиоведческие аспекты диалога культур.

The article is devoted to the problem of the intercultural dialogue of the West and the East in terms of the perception of subjects of consciousness; the author examines the issue of the dialogue between cultures in terms of cultural linguistics and religious studies.

Ключевые слова: межкультурный диалог, чужая культура, лингвокультурология, религиоведение, Запад, Восток.

Key words: intercultural dialogue, foreign culture, cultural linguistics, religious studies, West, East.

Проблема диалога культур – это проблема взаимодействия социальных, экономических, этнических и других субъектов. Одна из важнейших характеристик современного мира – это тесное взаимодействие и одновременно различенность государств, этносов, географических регионов. Например, в современном мире невозможно изучать экологическую обстановку в отдельном государстве или местности. Производство опасных химических продуктов без соблюдения экологических норм вредит всей планете, это очевидно. Трудности и опасности межкультурного взаимодействия менее очевидны.

Суть проблемы диалога культур раскрывается в трудностях взаимопонимания целей и задач общего развития государств, народов, этносов, геополитических регионов. Различные государства и народы могут демонстрировать различные мировоззренческие установки, которые конфликтуют в глобальном информационном или экономическом поле [9, с. 277–286]. В данной статье обратимся к рассмотрению взаимодействия культур в наиболее широком аспекте, речь пойдет о взаимодействии Запада и «Востока».

Уже при формулировке проблемы мы ставим кавычки для понятия «Восток» и оставляем без кавычек Запад. Термины «Восточная философия», «Культура Востока» почти не встречаются в научной

литературе по востоковедению, однако распространены в популярной литературе. «Востока» как культурной целостности не существует. Например, культуры Индии и Китая заметно различаются во многих аспектах: язык, религия, политика, философско-мировоззренческий аспект. Эти культуры невозможно рассматривать как нечто единое, обладающее общими линиями развития. В то же время мы можем говорить о существовании *западной культуры* как некоего единого философского, религиозного (чаще христианского), мировоззренческого пространства. Западная культура – это культура университетского научного знания. В основании этой культуры лежат принципы прогресса, эволюции, независимости науки от религии, принципы либерализма, просвещения и социального равенства.

«Восток», как научно-популярный термин, возник в XIX столетии, когда формировалась система гуманитарного познания (социология, психология, история). Понятие «Восток» означало скорее «не-Запад», причем акцент по умолчанию обычно делался на Дальнем Востоке, а не на Ближнем (исламском) Востоке. Все многообразие философских, религиозных, мировоззренческих концепций Индии, Китая, Японии и других стран региона объединялось в один термин «Восточная культура».

Целью данной статьи не является проблема формулировки термина «культура Востока». Наша задача показать относительность и ненаучность этого термина. Однако это понятие существует и широко используется в непрофессиональной литературе.

Итак, термин «культура Востока» возникает как знак, широкое семантическое поле, вмещающее в себя многообразие культурных процессов, которые представляются западному человеку как нечто существенное, но непонятное, чуждое, привлекательное, возможно, опасное. Возникает вопрос, каковы условия возможности восприятия другой, чужой культуры?

Вопрос о существовании Другого Эго был поставлен еще Декартом в его методологическом сомнении, однако не был им основательно рассмотрен. В пятой картезианской медитации Э. Гуссерль ставит проблему таким образом:

«Когда я, медитирующий Я, посредством феноменологического эпохе редуцирую себя к своему абсолютному трансцендентальному Ego, не становлюсь ли я тогда неким *solus ipse* и не остаюсь ли я таковым, пока я провожу последовательное самоистолкование, называя это феноменологией? Быть может, феноменологию, которая хотела решать проблемы объективного бытия и выступать уже в роли философии, следовало бы поэтому заклеить как трансцендентальный солипсизм?» [6, с. 116].

Каким образом представляются другие Ego, которые не являются «синтетическими единствами возможного доказательства»? Для решения этого вопроса Гуссерль применяет трансцендентальную редукцию тем же методом, каким он подошел к вопросу о том, как нам дан окружающий мир. В первую очередь мы утверждаем, что окружающую действительность невозможно удалить по своему произволу: мир преддан нам априори, он неустраним. Также этот мир не может быть произвольно изменен, но может быть философски описан.

Для того чтобы выяснить вопрос о том, каким образом нашему сознанию дан образ Другого, мы должны провести трансцендентальную редукцию, которая носит более частный характер, а именно исключить из трансцендентальной сферы феномен Другого, оставив только то, что связано с моими собственными установками, т. е. оставить те переживания, которые конституированы как собственные, но связанные с переживанием Другого. Далее мы приходим к тому, что обнаруживаем идею Другого как априорную уверенность в том, что Другой в принципе существует, и это несмотря на то, что мы стремились очистить всю сферу трансцендентального Эго от недоступного в прямом восприятии опыта Других людей. Отсюда Гуссерль утверждает, что мы обнаруживаем в трансцендентальной личностной сфере Других, но не как реальных людей, а как «чистых Других», которые еще не имеют мирского смысла. Эти другие включаются в мою сферу и конституируют Я-сообщество (включающее меня самого) из существующих друг-для-друга Я.

Гуссерль называет Я-сообщество монадическим сообществом, «которое (посредством своей сообща-конституирующей интенциональности) конституирует один и тот же мир. В этом мире все Я возникают вновь, но теперь они в объективирующей апперцепции наделены смыслом “люди”, т. е. психофизические люди как объекты мира» [6, с. 138]. Идея Другого заложена в самом Я, она есть порождение трансцендентального Эго. Другие люди – суть не действительно данные мне люди, а «идея», «идеальный коррелят интересубъективного и в принципе (ideell) постоянно и согласованно осуществляемого и осуществленного опыта, ставшего интересубъективно общим» [6, с. 139]. Объективный мир других людей принадлежит моему Эго как «имманентная трансцендентность». Эта имманентная трансценденция первична по отношению к вторичной трансценденции действительного мира, выходящего за пределы моего опыта. Иными словами, Я-сообщество – это интересубъективный мир, в который входят те интенциональные объекты, которые являются общими для различных монад.

О. Ю. Кубанова утверждает, что у Гуссерля «без ответа остается основной вопрос: откуда возникает обнаруженная нами в сфере самости имманентная трансценденция – «идея Другого»?» [10, с. 94]. Ответ Кубанова видит в том, что «пятая медитация» – не окончательное изложение феноменологической теории интерсубъективности, но только фиксация достигнутых (на время издания книги) результатов. Согласно Гуссерлю:

«Видимость солипсизма пропадает, хотя сохраняет свое фундаментальное значение тезис, что все для меня существующее может черпать свой смысл бытия исключительно из меня самого, из сферы моего сознания» [6, с. 191].

Обратимся к феноменологии Бернхарда Вальденфельса, который, следуя за Гуссерлем, раскрывает «мотив чужого». Вальденфельс указывает, что чужое «оказывается феноменом особого рода, не подчиняющимся так просто логосу феноменов». Более того, не существует никаких «арбитров» по культуре. Невозможно отличить друг от друга европейскую и азиатскую культуру, «так как сначала европейцы должны отличить себя от азиатов, а затем азиаты должны отличить себя от европейцев» [2, с. 126].

Чужое даже невозможно четко определить в пространстве. Утверждать наличие «определенного чужого» не представляется возможным, но можно говорить о различных степенях чуждости. Такой феномен как чужое, который демонстрирует себя только тогда, когда уклоняется от схватывания, можно было бы обозначить как гиперфеномен. Встречу различных культур мы можем рассматривать как ситуацию вопросов и ответов. Удовлетворение притязания чужой культуры и дарение ответа только тогда попадают на путь взаимного обмена, когда собственное и чужое рассматриваются в свете чего-то третьего, проводящего сравнение и обеспечивающего в случае конфликта компромисс. Однако Вальденфельс утверждает, что невозможно окончательно примирить «несправедливость притязаний чужого». Для ординарного и нормального ответа характерно то, что ответ имеет смысл и следует определенным правилам. Но это не относится к ответу на непредвиденные претензии, который преодолевает существующий порядок и изменяет, таким образом, условия понимания и взаимопонимания. «Мы изобретаем то, *что* мы отвечаем, но не то, *на что* мы отвечаем, и что делает весомым нашу речь и наши поступки» [2, с. 139].

Отсюда следует важный для нас вывод: понимание чужой культуры невозможно при условии сохранения полной культурной самобытности. Две культуры могут найти общий язык только в

пределах *третьей* культуры, которая может вырасти в результате межкультурных контактов, которые не могут не быть болезненными и сложными.

Говоря о современной культурной ситуации, мы имеем в виду глобализацию, которая проявляется не только в экономическом и политическом измерении, но и в общекультурном. Взаимодействие государств всегда происходило в любую историческую эпоху, но в современном мире это взаимодействие усилено техническими возможностями, ускоряющими обмен информацией, широкой транспортной мировой сетью, что придает особую остроту вопросу межкультурного общения.

«В форме информационного товара, необходимого для усиления производительной мощи, знание уже является и будет важнейшей, а может быть самой значительной ставкой в мировом соперничестве за власть. Также как национальные государства боролись за освоение территорий, а затем за распоряжение и эксплуатацию сырьевых ресурсов и дешевой рабочей силы, надо полагать, они будут бороться в будущем за освоение информации. Здесь открывается, таким образом, новое поле для индустриальных и коммерческих стратегий, а также стратегий военных и политических» [11, с. 20].

В первую очередь, мы должны задать вопрос о принципиальной возможности понимания другой культуры. Вопрос о возможности нейтрального научного суждения был поставлен еще Максом Вебером: «Возьмите исторические науки о культуре. Они учат понимать политические, художественные, литературные и социальные явления культуры, исходя из условий их происхождения. Но сами они не дают ответа ни на вопрос о том, были ли ценными эти явления культуры и должны ли они дальше существовать, ни на другой вопрос: стоит ли прилагать усилия для их изучения» [3, с. 707]. Ученый не может быть свободен от ценностного суждения. Любое суждение – это всегда определенная позиция. Но наша задача сейчас – поставить вопрос шире, осмыслить то, каким образом сообщаются различные культуры.

Одной из современных дисциплин, изучающих этот вопрос является лингвокультурология, которая имеет своей задачей не простое изучение предметно-понятийной сферы культуры, а исследование объектов культуры с точки зрения их функционирования в системе ценностей, отражаемых в языке.

«Лингвокультурология начинается с утверждения, что и структура языка и системная семантика его единиц коррелируют со структурой мышления и способом познания внешнего мира у того или иного народа» [4, с. 4].

В чем суть национального своеобразия народов? Прежде всего, это сочетание общих элементов, дающих комбинацию системы отношений и ценностей. Поэтому при исследовании национальной индивидуальности недопустимы как недооценка, так и особенно переоценка специфических, только ей присущих особенностей, как, впрочем, и общих универсальных ее признаков. «Самобытность национальной личности состоит еще и в той ее истории, которая в снятом виде содержится в ней» [4, с. 186].

Т. Н. Снитко вводит понятие лингвокультуры, которую определяет как «особый тип взаимосвязи языка и культуры, проявляющийся в сфере языка, так и в сфере культуры и подлежащий выявлению в сопоставлении с другим типом взаимосвязи языка и культуры, т. е. в сравнении с другой лингвокультурой... исследование феномена культуры в лингвокультурологии равноположено исследованию языка» [12, с. 9]. Вводится термин «предельное понятие» лингвокультуры. Под этим термином подразумеваются те понятия, которые в каждой конкретной культуре выполняют функцию «граничных» понятий. Это те понятия, которые отправляют мышление в область иррациональных ценностей. Эти предельные понятия как бы ограничивают культуру, являются ее пределом. Например, понятие «Дхарма» (закон), возникшее в индийской культуре и переработанное буддизмом. В западной лингвокультуре предельные понятия принадлежат философии.

Изучение «предельных понятий» культур становится основной задачей любого курса культурологии, следовательно, через их понимание мы приходим к пониманию «пределов» другой, чужой культуры. Как это происходит на практике?

Т. В. Куцай в работе «О некоторых проблемах в изучении лексики современного китайского языка в аспекте языковой картины мира» пишет:

«Одним из критериев определения основной, центральной единицы языка может быть критерий семантической ценности единицы, т. е. учет ее роли в формировании новых номинаций, ее активности в ассоциативно-понятийном языковом механизме сознания носителей языка» [7, с. 74].

Например, доминирующей единицей современного китайского языка (СКЯ) следует признать один слог (фонетически), а на письме – один графический знак (иероглиф). Именно за содержательной стороной слога-иероглифа закреплено вещественное языковое значение. В русском языке наиболее подходящий (но не совсем верный) эквивалент этому понятию – простое корневое слово (или корневая морфема).

«Внешним поводом, побудившим обратить внимание именно на однослог, явилось наблюдение огромных трудностей, с которыми сталкиваются обучающиеся при изучении СКЯ в рамках тех концепций, которые за основную единицу в СКЯ принимают двусложное слово. Этот взгляд неуклонно проводится в жизнь большинством учебников по основам СКЯ, где в самом начале формируется искаженное «китайское» мировидение. Тематическая подача материала в них никак не ориентирована на языковую картину мира, а ориентирована на потребности западного человека» [7, с. 74].

Другой пример: взгляд на право, доминирующий в Китае, совершенно отличен от понимания его европейцами и раскрывает существенные стороны образа мышления китайцев. «Право не мыслится в качестве основы социального строя, не регулирует поведение индивида – для этого существуют особые предписания, определяющие человеческие поступки во всех случаях жизни». [5, с. 168] Нормы права в Китае не обеспечивают функционирования общества и государственного управления. Процветание общества по убеждению китайских мыслителей зависит от поведения людей, и в первую очередь от лиц, управляющих государством. Поэтому принцип законности – идеал правового государства – не имеет корней в китайской культуре. Этим объясняются трудности, которые возникают при столкновении европейских либеральных ценностей с реалиями китайской системы социального управления. Диалог о «правах человека» затруднителен с культурой, в которой отсутствует языковой концепт «юридическое право».

Одной из форм межкультурного взаимодействия являются гуманитарные науки. Процесс изучения нового культурного пространства – это процесс ментального освоения, внедрение структуры своих (научных) представлений в реальность иной культуры. Например, европейское религиоведение, выросшее на христианской культуре, вводит понятия, не соответствующие «чужой» культуре: термин *синкретизм* (смешение религиозных форм) использовался и используется в религиоведении для объяснения «нечистых», смешанных форм религии. Так мы находим в Монголии и Алтае бурханизм, религию, в которой главным божеством именуется Бурхан – белый Шаман. С точки зрения европейского религиоведения это синкретическая религия, объединившая в себе буддийские и шаманистские представления.

Сегодня религиоведы уже обосновывают некорректность этого термина. В диссертационном исследовании «Формы “религиозного синкретизма” в Китае» [8, с. 2–24] А. Д. Зельницкий показывает, что китайская культура органично сочетает в себе элементы разных рели-

гиозных традиций. Кавычки («синкретизм») в заглавии диссертации указывают на проблему культурного соответствия религиозных понятий изучаемому предмету. Как утверждает Зельницкий, в Китае нет синкретизма, но есть традиция, совмещающая в себе народные верования и рассказы с религиозными откровениями, пророчествами и философской мудростью. Более того, даже говорить о существовании *буддизма* как некоего целостного феномена затруднительно. Сами восточные буддисты называют свое учение Дхармой. Например, смысл обретения благой Дхармы («обращение в буддизм») не соответствует по своему культурному смыслу христианскому понятию крещения (обращения в христианство). Обретение благой Дхармы – это длительный процесс, не имеющий такой строгой, рационально оформленной формы, как в христианстве.

Читаем в Иллиса-джатаке (рассказ о перерождении Иллисы): «Взяв с него слово, Способный Бог [Могущественный Маг] рассказал Закон [Дхарму] оставаясь в воздухе, дал заповеди и вернулся к себе. Иллиса же начал накапливать заслуги и, в конце концов, попал на Небеса» [1, с. 27].

Если сделать еще один ход в рассуждении, то увидим, что и сами термины *религия* и *культура* обусловлены европоцентристским мировидением. Если дать определение *религии* как веры в сверхъестественное, то в точном смысле можно называть религией только теизм (иудаизм, христианство, ислам). Такое понятие никак не совместимо, например, с даосизмом, где высшей ценностью является естественность, следование природе. Очевидно, что толкование религиозных феноменов должно быть адекватно конкретной культурной ситуации.

Выводы. Во-первых, проблема межкультурного взаимодействия не решается простым провозглашением «принципа мультикультурности». Мультикультурность недостаточно постулировать, необходимы усилия по построению «мировых ценностей», которые основывались бы не только на принципах «западного либерализма».

Во-вторых, однополярная мировоззренческая и тем более политическая система в современном мире не соответствует реалиям, связанным с трудностями межкультурного диалога. Биполярная мировая культурная система Запад – «Восток» (не-Запад) более соответствует потребностям современного глобального мира. Биполярная система не отрицает трудностей, которые необходимо преодолеть, создает ситуацию рабочего (не военного) конфликта.

Список литературы

1. Буддийские сказания / пер.; сост. и ред. Л. В. Стороженко – М., 1995.
2. Вальденфельс Б. Мотив чужого. – Минск, 1999.
3. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.
4. Воробьев В. В. Лингвокультурология. Теория и методы. – М., 1997.
5. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984.
6. Гуссерль Э. Картезианские медитации. – М., 2010.
7. Детерминизм языка и культуры: в поисках лингвокультурных соответствий. Ч. 1. – М., 2001.
8. Зельницкий А. Д. Формы «религиозного синкретизма» в современном Китае: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб., 2006.
9. Касьянов Г. А. Проблема определения культуры в русскоязычной учебной литературе // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 277–286.
10. Кубанова О. Ю. Проблема интерсубъективности в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерля. // Историко-философский ежегодник. – М., 1991.
11. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. – СПб., 1998.
12. Снитко Т. Н. Предельные понятия в западной и восточной лингвокультурах. – Пятигорск, 2003.

Е. Д. Гончаров

Антитеза морали и имморализма в контексте аксиосферы культуры

В статье обсуждаются ценностные установки имморализма, проводится исследование возможностей эволюции традиционной морали, а также особенности взаимоотношения этих противоположных этических феноменов. Показано, что центральной имморалистической идеей является крайний индивидуализм, в то время как мораль выполняет роль общественно выгодной суггестии. Делается предположение, что несмотря на противоречия, данные явления взаимно дополняют аксиосферу культуры.

The article discusses the value system of immorality, the possibility of the evolution of traditional morality and the features of the relationship of these opposing ethical phenomena. The author shows that the central idea of immorality is extreme individualism, while morality is a socially beneficial suggestion. It is assumed that these phenomena are complementary in the axiosphere of culture, despite the stated controversy.

Ключевые слова: философия, аксиология, этика, мораль, аксиосфера, культура, имморализм, аморализм, ценность, индивидуализм.

Key words: philosophy, axiology, ethic, moral, axiosphere, culture, immorality, amorality, value, individualism.

Основной предпосылкой существования аксиологии как отдельной дисциплины внутри философии служит интеллигибельное разделение реальности на два мира: объективную реальность и мир ценностей, также называемый аксиосферой. Существование аксиосферы не имеет материального основания и находится в рамках абстракции, метафизики, трансценденции [8]. Именно ценности попадают в фокус аксиологии, а поскольку они так или иначе представляют собой сугубо культурные феномены, то их совокупность нередко называют аксиосферой культуры.

В рамках аксиологии существует множество классификаций ценностей, но в основном они опираются на три базовые надличностные абсолютные категории, не требующие переживания чувства ценности [5]: истину, добро и красоту, предложенные ещё Сократом. Самое спорное положение в этой «троице» у истины. Некоторые исследователи, например, М. С. Каган, непосредственно предложивший термин «аксиосфера» [13], настаивают на том, что истина находится вне

оценки, хотя обладание ею и может косвенно представлять ценность [6]. Красота и добро же представляют собой соответственно эстетическую и этическую категории. Таким образом, можно сказать, что мораль как главная этическая категория является неотъемлемой частью аксиосферы культуры. Из этого, как кажется, следует, что антиморальные течения, каковым в своей сущности является имморализм, находятся в оппозиции к аксиосфере культуры и представляют для неё угрозу. Проанализируем, так ли это?

Чтобы разобраться, необходимо для начала понять, что такое имморализм и каким он бывает. По мнению современного отечественного исследователя Д. С. Соловьёва, имморализм можно разделить на два вида: относительный и абсолютный. Относительный имморализм подвергает критическому переосмыслению современные ему конкретно-исторические формы морали [15], тем самым не вредит, а только обогащает аксиосферу культуры, поскольку под «искажённой» настоящей моралью видит очертания «истинной» нравственности и воспроизводит их. Абсолютный же имморализм отвергает сам принцип морального регулирования [15]. Этот вид более сложный, поэтому для большей наглядности попробуем рассмотреть его с примерами и определить, действительно ли у философов-имморалистов отсутствуют какая-либо мораль и ценности?

Одним из хрестоматийных примеров имморализма в общественном сознании является политическая философия Никколо Макиавелли. Слово «макиавеллизм» уже давно стало нарицательным и ассоциируется с чем-то пренебрегающим моралью, коварным и вероломным. Обыватели и даже исследователи не преминут вспомнить про фразу, ошибочно приписываемую мыслителю, звучащую как «цель оправдывает средства». Но мы обратим внимание, что в ней уже фактически постулируется наличие некой высшей ценности – «цели», ради которой можно пренебречь более «низшими» ценностями – «средствами», в качестве которых могут выступать и традиционные добродетели. Нередко утверждается [1], что у Макиавелли «в его взглядах отсутствуют такие ценности, как «народ», «родина», «вера», «честь», «верность», «любовь». В его наставлениях нет ничего морального». Однако нельзя забывать, что Макиавелли – в первую очередь итальянец, жаждущий объединения своей страны в трудный для неё политический период. В его глазах сильное государство с сильным лидером – та цель, по достижению которой становится возможным достижение и «низших» ценностей. Согласимся с трактовкой А. А. Гусейнова – когда речь идет о спасении родины и о её свободе, Макиавелли считает нужным отбросить все соображения о справед-

ливости, милосердии, вообще забыть обо всем остальном (в том числе и о собственной душе) [4]. Можно сказать, что разделение Никколо Макиавелли областей морали и политики на самом деле представляет собой создание специфичной, «политоцентричной» морали, превозносящей ценность власти. По замечанию А. Н. Мишурина, у этого философа имеется и более приоритетная ценность – доблесть, которая ценнее, даже чем единое итальянское государство [10]; если принять это замечание, то ценностный характер макиавеллиевской философии станет ещё более очевидным.

Говоря о превознесении ценности власти, невозможно не вспомнить ещё об одном, пожалуй, самом известном имморалисте – Фридрихе Ницше. Как нам кажется, в этом случае показать ценностную ориентацию на первый взгляд антиморальной философии ещё проще: сам философ неоднократно говорил именно о переоценке ценностей, а не о полном их устранении («сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос») [11]. Наглядной иллюстрацией имморализма Ницше служит созданный им образ Сверхчеловека – уничтожителя морали, находящегося «по ту сторону добра и зла». Это не означает, однако, что у Сверхчеловека нет никакой морали: на место отвергнутой морали рабов он ставит мораль господ, не ограничивающую, но наоборот, стимулирующую свободное творчество и волю к власти.

Ещё более последовательный имморалист – Макс Штирнер. Он провозглашает «ложность» и «призрачность» всех человеческих ценностей и естественных прав; для него боги, мораль и ценности – только слова, которые живут лишь благодаря своим последователям, но претендуют на абсолютность. Такие «абсолюты» воспринимаются Штирнером не более, чем помешательства. Любые внешние ценности приравниваются им к суррогату религии, а единственным достойным основанием для жизненных ориентиров становятся собственные желания [2]. Но даже из этого вырисовывается то единственное, что имеет значение – само «Я» или, как говорит мыслитель, «Единственный». Да, философия Штирнера – это философия крайнего индивидуализма, можно даже сказать эгоизма. Но именно в «Я» есть подлинная ценность индивидуализма – всё остальное обретает ценность только в отражении полезности этому самому «Я», «Единственному». Эгоистично, по Штирнеру, не отсутствие признания истинной абсолютной ценности чего-либо, а искание ценности в себе самом [22]. Эта мысль служит точкой отсчёта совершенно новой, непривычной для нашего общества морали, но никак не уничтожением аксиосферы как таковой. Представляется справедливым мнение С. С. Федулова о том, что

отрицание морали как вечных заповедей, принятых в христианстве и распространенных в западном обществе в качестве европейских ценностей, у Штирнера сопровождается созданием новой натуралистической этики [17].

Интересно, что и в отечественной философии есть ряд авторов, в чьих произведениях можно усмотреть имморалистические идеи: К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, Л. И. Шестов. Например, Лев Исаакович Шестов, рассуждая о произведениях Л. Н. Толстого, уверенно заявляет, что все идеалы законности и правильности, т. е. высшие общественные и моральные идеалы – «добыча моли и ржи» [21]. Конечно, характер этого отрицания морали весьма специфичен и точнее всего его можно описать крылатым выражением, которое обычно приписывают Достоевскому: «если Бога нет, то всё дозволено». Как ясно из данной формулировки, такой имморализм тесно связан с религией и служит в первую очередь для того, чтобы показать беспомощность этики, не основанной на Боге. Сказать, что он действительно отрицает все ценности и может повредить аксиосфере культуры, конечно же, нельзя, поскольку, унижая человеческие ценности, он фактически превозносит ценности «горние», божественные, в результате чего происходит смещение природы ценностей с неоплатонической трансценденции к религиозному супранатурализму.

Все эти примеры убеждают нас только в том, что разница между относительным и абсолютным имморализмом достаточно условная. Человек не может существовать без ценностных установок – без аксиосферы, точно так же, как не может существовать без воздуха, которым дышит – без атмосферы. Именно благодаря аксиосфере и ее составляющим рождается комфортное пространство для бытия личности и социума [23]. Каждый имморалист на самом деле имеет перед своим взором некоторую ценность, которая для него настолько важна, что ради неё он готов «взорвать» всё современное ему строение нравственности до самого его фундамента. Кроме того, мы видим, что имморализм намного ближе к традиционной гуманистической морали, чем к нравственному релятивизму, потому как, критикуя или даже отрицая, он тем не менее не покушается на принцип единственности собственной ценностной картины мира.

Конечно, сложно представить, что на основании какой-либо ценностной системы, в настоящее время расцениваемой как имморалистическая, можно было бы построить жизнеспособную позитивную мораль. Поскольку мораль инертна и фундаментальна по своей природе, что является стабилизирующим фактором общества, в ней в принципе не могут произойти по-настоящему революционные изме-

нения [19]. Например, ницшеанская мораль рабов никогда не превратится во мгновение ока в мораль господ. Но вместе с тем, мораль – не есть что-то единое и всеобщее, она отражает некоторый градиент ценностей, одновременно сосуществующих в обществе. Таким образом, как бы цинично это не звучало, но в случае с тем же ницшеанством, морали рабов и господ могут сосуществовать и дополнять друг друга – хотя первая и будет преобладать в количественном отношении, но это нисколько не помешает аристократическому принципу, воспеваемому Ницше.

Говоря о неравномерности морали, нельзя проигнорировать «младшего брата» имморализма – не сказать об аморализме. В первую очередь стоит отметить, что он занимает совершенно иное положение в аксиосфере. Если имморализм на теоретическом уровне взаимодействует с ценностями непосредственно, то аморальное поведение на практике создаёт прецеденты, дискредитирующие некоторые моральные нормы. И хотя такое поведение не постулирует новые ценности, фактически никак не преобразуя аксиосферу, но косвенно само по себе является маркером аксиологического когнитивного диссонанса: человек знает о неких общественных ценностях, в соответствии с которыми ему необходимо поступить, не отрицает их, но вместе с тем держит в голове и собственные эгоистичные ценности, осознанно выбирая последние. На примере аморализма мы наблюдаем неравномерность ценностных установок даже внутри одного индивида, обусловленную феноменом множественной личности, уже рассмотренном нами ранее [3, с. 65–74].

Кроме указанной неравномерности, трансформация аксиосферы обходит невозможность революционного пути ещё одним, вполне логичным способом – эволюционным, реформистским. Если окинуть прошлое морали ретроспективным взглядом, то можно обнаружить, как многое, ранее казавшееся аморальным, сейчас представляет собой вполне приемлемое или даже желательное – в первую очередь это относится к ряду гендерных вопросов и вопросов, связанных с социальными меньшинствами [19]. Ещё более очевидна обратная тенденция в эволюции морали – старые нормы, вроде инфантицида или пыток, выглядят в глазах наших современников варварством.

Но последовательному аксиологу, изучающему и классифицирующему феномены ценностей, в своей работе не стоит прибегать к «оценке ценностей», иначе образуется порочный круг и исследование перестает быть интерсубъективным. Поэтому важно отметить, что в действительности в аксиосфере нет «плохих» и «хороших» ценностей – есть лишь ценностные системы, находящиеся в противостоянии

друг другу, но в глобальном масштабе человеческой культуры представляющие единую, хотя и пёструю динамичную картину. А борьба против имморализма – это зачастую защита более традиционных гуманистических ценностей от нападков ценностей индивидуалистических [14].

Тем самым мы хотим сказать, что чистый имморализм тождествен чистому индивидуализму. Он имеет собственные ценности, но его ценности прямо противоположны ценностям «морализма»; именно поэтому, строго говоря, на их основании невозможно построить мораль в том значении, что мы привыкли видеть под этим словом.

Рассмотрим несколько распространённых определений морали: (1) «форма общественного сознания, совокупность принципов, правил, норм, которыми люди руководствуются в своем поведении» [18]; (2) «понятие европейской философии, служащее для обобщенного выражения сферы высших ценностей и долженствования» [12]; (3) «способ самоосуществления личности, её самоуправления и упорядочения отношений между людьми на основе обобщённых представлений о нормах, принципах и идеалах, возводящих к ценности добра» [9]. Общей во всех этих, отчасти различающихся, определениях является апелляция к главным свойствам морали – императивности и нормативности, выраженным словами «правила, нормы, долженствования». Мораль необходимым образом навязывает индивиду ряд правил, которым он должен следовать в обществе во имя «ценностей добра», в то время как имморализм, напротив, отрицает их реальность и провозглашает ценность собственной личности и её желаний.

Невозможность создания «имморалистической морали» – очень важный момент, обуславливающий относительную стабильность актуального «соотношения сил» в данном конфликте. Несмотря на эволюцию, тому, что морально ныне, суждено главным образом остаться моральным и в будущем. Для успешного функционирования обществу важны и ценности отдельного индивида, и ценности общественные. Ещё Кант говорил о двойственности человеческих склонностей:

«склонность к благополучию и склонность к добродетели в борьбе друг с другом и ограничение принципа первой принципом второй составляют в своем столкновении всю цель благовоспитанного человека, отчасти чувственного, отчасти морально-интеллектуального» [7, с. 529].

Стремления к благополучию и к нравственности в сути своей являются соответственно индивидуализмом и альтруизмом. Их противопоставление на самом деле скрывает под собой внутреннюю гармонию: стоит задуматься, как бы человечество сохранилось до сих пор, если бы не тонкая грань между ними? Отсутствие или суще-

ственный дисбаланс данных ценностей просто разрушили бы руками каждого человека всю их совокупность – начиная либо с окружающих, либо с себя самого.

Для регуляции работы самих этих противоположных тенденций человеку необходимы дополнительные механизмы: внутренний и внешний (общественный). Эгоистические желания исходят чаще всего напрямую от внутренних естественных человеку стремлений, но в иные времена ими можно «заражаться» и снаружи: посредством социальных явлений, пропитанных философией имморализма. Альтруизм же, напротив, очень интенсивно возвращается в индивиде обществом через воспитание и мораль (в данном случае это вещи почти синонимичные) – то есть, большей частью исходит из внешних источников, хотя, безусловно, имеет твёрдые предпосылки и в естественном устройении человеческого организма. Всё это, по замечанию Н. Д. Субботиной, объясняется уже на биологическом уровне, когда эгоизм в первую очередь нужен индивиду, а опосредованно – обществу; а альтруизм – в первую очередь – обществу, а опосредованно – индивиду [16].

Итак, общественная мораль и вообще любое эмоциональное воздействие общества направлено именно на поддержание «традиционных» общественно-гуманистических ценностей, а системы, пропагандирующие индивидуализм, находятся «в опале». Это вполне закономерный и даже разумный процесс, потому как общество таким образом лишь поддерживает естественную склонность людей к альтруизму, причём, поддерживает с помощью естественного механизма суггестии [16]. Подобно тому, как только внешнее, «искусственное» внушение человеку социальных норм порождает значимый пласт духовных ценностей, так и имморализм внешний, философский можно рассматривать как достойно занимающий своё место в ареале аксиосферы, поскольку он, как и его противник – гуманизм, является детищем культуры, в отличие от имморализма стихийного, животного, инстинктивного.

Современная эпоха – довольно своеобразное поле для противостояния имморализма и традиционной морали, индивидуализма и общественных ценностей. Процессы глобализации и информационной интеграции выводят человечество на новый уровень единства [20], но вместе с этим всё отчетливее видится притязание отдельной личности на самореализацию. Социальные программы, воплощённые за последний век в разных странах и на уровне мирового сообщества, обезличили отношения между гражданами, отбросив необходимость держаться в замкнутых группах, а современные тех-

нологии увеличили возможности индивидов заявить о себе. Конечно, всё это достаточно сложные механизмы, они требуют дополнительного изучения. Но кажется даже при беглом рассмотрении позволительно предположить, что в современной культуре есть потребность и в ценностях индивидуального характера, с долей имморализма. Имморализм находит своё позитивное место в контексте аксиосферы культуры, служит её обогащению и эволюции.

Список литературы

1. Алимардонов Т. Нравственные проблемы государственного управления в произведениях Никколо Макиавелли и Мухаммеда Кази // Вестн. Челябинск. гос. ун-та. – 2014. – № 14 (343).
2. Гончаров Е. Д. «Единственный» М. Штирнера и «Сверхчеловек» Ф. Ницше: сходства и различия // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. – № 2.
3. Гончаров Е. Д. Модель множественного «Я» и тождество личности // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2016. – Философские науки. – № 1.
4. Гусейнов А. А. Мораль и политика: уроки Макиавелли // Философский журнал. – 2014. – № 2 (13).
5. Дробышева Е. Э. Субъектно-объектные отношения в контексте ценностного восприятия мира // Вопросы культурологии. – 2010. – № 9.
6. Каган М. С. Философская теория ценности. – СПб: Петрополис, 1997.
7. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. – СПб.: Наука, 1999.
8. Козменко М. В. Синкретичность трансценденции аксиосферы культуры // *Studia Humanitatis*. – 2013. – № 1.
9. Краткий философский словарь / А. П. Алексеев, Г. Г. Васильев [и др.]; под ред. А. П. Алексеева. – М.: Проспект, 2009.
10. Мишуриной А. Н. Некоторые замечания к «Государю» Никколо Макиавелли // Философские науки. – 2014. – № 6.
11. Ницше Ф. Избранные произведения. Т. 2. Генеалогия морали. – СПб.: Сирин, 1990.
12. Новая философская энциклопедия / под ред. В. С. Стёпина. – М.: Мысль, 2001.
13. Палеева О. Л. Культурные ценности в аксиосфере культуры // Вестн. Моск. гос. ун-та культуры и искусств. – 2010. – № 5.
14. Попова С. В. Трансформация аксиосферы культуры в условиях современного общества // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 7 (33).
15. Соловьев Д. Е. Имморализм в истории зарубежной и отечественной философии. – Саранск, 1998.
16. Суботина Н. Д. Естественные и социальные составляющие эмпатии и альтруизма // Гуманитарный вектор. – 2011. – № 2 (26).

17. Федулов С. С. Циническая философия М. Штирнера // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. – 2016. – № 58.

18. Философская энциклопедия: в 5 т. / под ред. Ф. В. Константинова. – М.: Советская энциклопедия. 1960–1970.

19. Фишман Л. Г. Исчезнет ли мораль? // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. – 2011. – № 11.

20. Чернышева А. В. Изменение общечеловеческих ценностей как результат социокультурных трансформаций эпохи глобализации. – 2016. – № 3-1 (27).

21. Шестов Л. И. На весах Иова. – Париж, 1929.

22. Штирнер М. Единственный и его собственность / пер. с нем. Б. В. Гимельфарба, М. Л. Гохшиллера. – СПб.: Азбука, 2001.

23. Яковлева Е. Л. Аксиосфера инклюзивной модели культуры // Азимут научных исследований: педагогика и психология. – 2015. – № 3 (12).

М. С. Любченков

**Религиозные и политические явления контркультуры:
общие признаки и специфика**

В статье проводится параллель между религиозным сектантством и политической контркультурой, начиная от сходства в механизме функционирования и заканчивая элементами религиозного мировоззрения у членов политических контркультур и элементами политических установок у участников сектантских сообществ. Религиозные и политические контркультуры характеризуются высокой концентрацией нормативных условностей, которые «перекликаются» между собой, носят сходный характер. Во многом это обусловлено присутствием элементов религиозного мышления, которые проявляются в априорном принятии на веру определенных идей и постулатов.

Автор выделяет общие признаки, присущие религиозным сектам и политическим контркультурам, среди которых: доктринальность, мессианство, эксклюзивизм, эсхатологизм и протест. Оба феномена можно назвать контркультурными, так как они протестуют против доминирующей культуры (политической или религиозной), выступая открыто или же скрытно, но так или иначе вступая в борьбу с устоявшейся действующей системой отношений в политике и религии.

This article draws a parallel between the religious sectarianism and political counter-culture, starting from the similarities in the mechanism of operation and ending with elements of religious outlook among members of political counter-cultures and the elements of the political attitudes of the members of sectarian communities. Religious and political counter-culture characterized by a high concentration of normative conventions that “resonate” with each other, are similar in nature. In both counter-cultures, there are elements of religious thought, which manifest themselves in the a priori acceptance of the faith of certain ideas and postulates.

The author identifies common features inherent to religious sects and political counter-culture, such as doctrinarianism, messianism, exclusivism, eschatology and protest. Both phenomena can be called a counter-culture, as they protest against the dominant culture (political or religious), speaking openly or covertly, but somehow come to grips with the current established system of relations in politics and religion.

Ключевые слова: контркультура, политическая контркультура, религиозная секта, религиозное мышление, эксклюзивизм, эсхатологизм, мессианство, лидер, протест.

Key words: counterculture, political counterculture, religious sect, religious consciousness, exclusivism, eschatology, messianship, leader, protest.

На рубеже XX и XXI веков не только возникают революционные технологические прорывы, присущие постиндустриальному обществу, но и радикально пересматриваются основополагающие принципы существования человечества. В переходные и нестабильные периоды мировой истории происходит динамичное возникновение и развитие многочисленных так называемых контркультур, прежде всего в сферах политики, идеологии, религиозной жизни, особенно заметное во времена экономических кризисов, общественных смут, революций и других социальных потрясений.

Сегодня в Российской Федерации явления политической и религиозной контркультуры рассматриваются как угроза национальной безопасности. Во многом это обусловлено не столько реальным положением дел, сколько негативным освещением этих явлений в пространстве массмедиа, средствами массовой информации. Создается ситуация, когда генераторы информации становятся заложниками созданных ими же образов и идей. И эти самые негативные образы впоследствии оказываются способными влиять практически на все слои общества и задавать определенное направление мысли, начиная от маргинальных элементов и заканчивая представителями власти. Эта проблема является одним из важных предметов исследования в современной социологии религии [7].

Термин «контркультура», как известно, впервые использовал Т. Роззак в труде «Становление контркультуры». Своей работой он обобщил результаты исследования молодежных движений 1960-х гг. Как пишет современный комментатор:

«Согласно его мнению, контркультура – упорядоченное, идеологически целостное мировосприятие, совокупность ценностных установок, определяющих нетрадиционный стиль поведения и образа жизни» [10, с. 225].

Отечественные и зарубежные ученые до сих пор по-разному интерпретируют феномен контркультуры: как негативный, вносящий дисбаланс в общественный порядок, либо как положительный, необходимый для развития культуры в целом. Однако все в основном признают, что контркультуры способны оказывать существенное влияние на доминирующую культуру, порой внося в нее значительные изменения.

Далее речь пойдет о проявлениях контркультуры в двух интересующих автора сферах жизни общества – политической и религиозной. Выбор определен тем, что в обоих случаях имеют место сходные признаки и близкие в «процедурном» смысле процессы формирования неких субкультурных состояний, которые можно охарактеризо-

вать как проявление контркультуры. Уточним также, что автор рассматривает организованные формы контркультуры как способы субкультурной консолидации [4, с. 292]

В качестве феномена религиозной субкультуры выступает, как представляется, религиозное сектантство. Сразу следует указать, что автор критически относится к широкому употреблению термина «секта», которое обильно встречается в современном информационном пространстве. В массовом сознании этот термин устойчиво наделяется негативными коннотациями и оценочными суждениями [8]. Однако за неимением более удачного варианта в русском языке приходится использовать именно его.

В первую очередь религиозное сектантство отличается от прочих религиозных объединений своей замкнутостью и отчужденностью всех сторон внутреннего уклада жизни.

«Понятие “секта” в самом широком смысле характеризуется известной степенью субъективизма, что определяется характером связи с той основной конфессией, от которой данная секта отпочковывается. Начиная с древнейших времен, тысячи религиозных течений назывались термином «секта», отвергали его, признавали его, превращались из сект в мощные церковные сообщества или, наоборот, исчезали из памяти потомков. В условиях, когда единообразный, методологически обоснованный научный подход к исследованию сект практически отсутствует, создается очевидная путаница в их названиях, терминах и классификации» [3, с. 143].

В данной работе под сектой мы будем понимать «сравнительно небольшие и замкнутые религиозные группы, отделившиеся от основной общины и противостоящие им» [1, с. 11]. Ценостные установки и образ жизни последователей религиозных сект вполне дает основание относить сектантство к явлениям контркультуры.

Что касается «политической контркультуры», то в настоящее время этот термин в отечественной научной литературе употребляется довольно редко. Под политической контркультурой понимают совокупность социокультурных установок определенной группы людей, противостоящую фундаментальным принципам господствующей политической культуры. Очень часто между политической контркультурой и внесистемной оппозицией ставят знак равенства [11, с. 94–104].

Уже при сравнении дефиниций можно провести параллель между религиозным сектантством и политической контркультурой в плане их противостояния (причем, не обязательно активного) доминирующей культуре, из которой они вырастают и по отношению к которой оппозиционны. Между религиозными сектами и политическими контркультурами можно провести и другие параллели, начиная от сход-

ства в механизме функционирования и заканчивая элементами религиозного мировоззрения у членов политических контркультур и элементами политических установок у участников сектантских сообществ.

Религиозный тип мышления в качестве своей основополагающей конструкции предполагает примат веры над знанием. Данный тип мировоззрения характеризуется наличием четко разработанных норм и правил, которые выступают в качестве регуляторов многих сторон сознания и поведения.

«Религиозная норма ... есть принцип, выработанный в процессе коллективного религиозного опыта, определяющий (в той или иной степени) образ мышления и поведения верующего и санкционированный религиозным сообществом, к которому он принадлежит» [2, с. 25].

Религиозные и политические контркультуры характеризуются высокой концентрацией нормативных условностей, которые «перекликаются» между собой, носят сходный характер. Рассмотрим некоторые схожие признаки данных контркультур.

1. Доктринальность. Любая религиозная секта, так же как и политическая контркультура, имеет свое учение – идеологический концепт, отражающий наиболее общие мировоззренческие основания деятельности группы, соблюдать и следовать которым обязан каждый член, дабы быть причастным к ней. Причем зачастую учение отражает не только общезначимую групповую идеологию, но и персональные смыслы индивидумов.

Первоначальный этап вступления в контркультуру подразумевает априорное принятие действующего учения. Именно по этому признаку происходит деление на «своих» и «чужих». Если в сектах доктринальность выражается в вероучительных основаниях, то в политических контркультурах это – манифест, соблюдение идей и принципов которого также строго контролируется. В обоих случаях доктринально установленная идеология регламентирует отношения субъекта с внешним миром и задает направление его основной деятельности.

2. Эксклюзивизм. И сектантству, и субъектам политической контркультуры в равной мере свойственен эксклюзивизм, который представляет собой точку зрения, выраженную в «претензии на оригинальность и избранность, обесценивающую любые другие экзистенциальные ценности» [6, с. 232]. Пусть тотальный эксклюзивизм и невозможен, однако при всей своей внешней толерантности идеология контркультур всегда претендует на «истину в последней инстанции». Представители контркультур верят, что только их группа

способна совершить благоприятные перемены в локальном или глобальном миропорядке. Именно отсюда и рождается протест против общей системы, которая представляется членам группы несовершенной и нуждающейся в изменениях.

3. Эсхатологизм. Эсхатологизм выступает в качестве неотъемлемой составляющей религиозного сознания в целом. Применительно к русской истории и культуре в последние два десятилетия разработана интересная концепция эсхатологизма «инверсионного» типа (в трудах А. С. Ахиезера, А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко и др.).

Эсхатологизм в этой концепции «является важнейшим элементом обоснования инверсии как особого – российского – типа социокультурной динамики в противоположность западному типу, основанному на медиации, или опосредовании полюсов противоположностей. Отрицать инверсионное развитие невозможно – хотя бы потому, что российские революции и перевороты начала и конца XX столетия проходили именно по схеме инверсии» [5, с. 103].

Философия протестных движений характеризуется вполне конкретными эсхатологическими идеями. Великий русский философ Н. А. Бердяев различал два вида эсхатологизма: пассивный и активный. Ожидая пассивное «наступление Суда», Бердяев настаивал на активном участии каждого христианина в его «творческом уготовлении» с надеждой и доверием к Богу. В случае с политическими контркультурами уместно говорить об активном эсхатологизме. Упор делается на то, что «конец» (и непременно с отрицательным значением) наступит в случае того, если данная группа лиц потерпит поражение.

В религиозных сектах чаще имеет место пассивный эсхатологизм, когда приближение конца света близко и основная задача группы состоит в том, чтобы подготовиться к нему должным образом и суметь спастись. В политических контркультурах общее спасение возможно лишь путем изменения действующей реальности. Однако в обоих случаях финализм представлен довольно ярко. В случае с политическими контркультурами он обратимый и деятельность членов направлена на то, чтобы не допустить его, а в сектах он чаще всего пассивный – необходимы лишь принятие правил и подготовка к нему.

4. Мессианство. Неотъемлемой частью идеологии в контркультурном сообществе является наличие «мессии». В эсхатологической традиции России одним из ключевых моментов стала идея мессианства, которая в русской философии приобретает особое звучание и смысл. Без мессианства нет русской эсхатологии [9, с. 156]. В русском религиозном дискурсе устойчивое значение слова «мессия» – это Спаситель, ниспосланный на Землю Богом для очищения её от греха.

Религиозные секты, так же как и субъекты политической контркультуры, изначально строятся вокруг личности лидера, воспринимаемого как носителя духовного авторитета. Причем в случае с сектами можно заметить, что после смерти лидера эта религиозная субкультура либо распадается и перестает существовать, либо трансформируется в сообщество с изменившимися установками.

Политические контркультуры, как правило, зарождаются путем усилий определенного индивида или же группы деятелей, которые впоследствии являются центральными лицами, задавая вектор деятельности всей группе. В своем лидере члены контркультур видят того самого «мессию», кто способен спасти данную группу/страну/мир.

5. Протест. Противопоставляя себя большому количеству внешних факторов (религиозных и светских), члены религиозных сект вынуждены поддерживать, зачастую искусственно, состояние эмоциональной мобилизации, которое проявляется в эскапизме. Несмотря на то, что эскапизм обычно связан с большим количеством сопутствующих расстройств и трудностей, в данном случае можно говорить о своеобразном выражении протеста путем «бегства» от реальности, которая не устраивает членов секты. В случае с политическими контркультурами также можно говорить о протесте, только не путем ухода от проблемы, а через столкновение с ней. Оба случая можно считать противостоянием сложившемуся укладу, за исключением того, что в первом варианте оно проходит пассивно-оборонительно, а во втором активно-наступательно.

«Крупномасштабные движения протеста и революции, участники которых непосредственно противостоят своим противникам, легко признаются как сопротивление (открытый протест). Если открытый протест – это противодействие, которое очевидно и легко распознается как протест всеми сторонами, то скрытый протест – это неповиновение, которое хотя и является намеренным, все же проходит незамеченным (и поэтому остается безнаказанным) теми, против кого оно направлено, хотя оно и расценивается как протест осведомленными в данной культуре наблюдателями. Два последних типа протеста относятся к умышленным действиям, которые прошли незамеченными другими. Если на них обратили внимание те, против кого они были направлены, но не увидели третьи лица, это – незамеченный протест» [10, с. 226].

Как мы видим, религиозные секты и политические контркультуры имеют достаточно много общих признаков. Элементы религиозного мышления, которые проявляются в априорном принятии на веру определенных идей и постулатов, присущи обоим типам контркультур. Для религиозного мышления свойственно важное место духовного авторитета, что проявляется в мессианстве. В контркультурах

фигуры лидера или группы лидеров наделяются особыми полномочиями, пользуются особыми правами и возможностями. Рассмотренным контркультурам присущи эксклюзивизм, представления о своей исключительности, а также эсхатологизм, при котором у политической контркультуры деятельность направлена на недопущения наступления «конца», а в сектах – на подготовку к нему и последующее спасение.

Оба феномена можно назвать контркультурными, так как они протестуют против доминирующей культуры (политической или религиозной), выступая открыто или же скрытно, но так или иначе вступая в борьбу с устоявшейся действующей системой отношений в политике и религии.

Список литературы

1. Артюхов М. Н. К вопросу о проблеме использования термина «секта» // Вестн. Адыгейского гос. ун-та. – 2014 – № 1(135) – С. 8–16.
2. Астахова Л. С., Токранов А. В. Деструктивность в религиозном поведении: к вопросу о методологии изучения новых религиозных движений // Ученые записки Казанского гос. ун-та – 2007. – № 5. – Т. 149. – С. 23–32.
3. Казаченко Е. В. Нетрадиционные религиозные общества и секты в России // Ученые записки Забайкальского гос. ун-а. – 2010. – № 4. – С. 142–147.
4. Любченков М. С. Фестиваль как фактор субкультурной консолидации // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2016. – № 3. – С. 288–294.
5. Миненко Г. Н., Рябчевская Ж. А. О специфике эсхатологизма в русской культуре // Вестн. Кемеровского гос. ун-та культуры и искусств. – 2014. – № 26. – С. 102–110.
6. Омельчук Р. К. Онтология веры. – М.: РОССПЭН, 2011. – 280 с.
7. Смирнов М. Ю. Современная российская социология религии: откуда и зачем? // Религиоведение. – 2007. – № 1. – С. 154–164.
8. Стрункина Е. С. Трактатовки религии в публичном пространстве современных обществ // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 177–184.
9. Филатов М. В. Мессианство и миссионизм в русской религиозной философии начала XX века. // Лесной вестник / Forestry bulletin. – 2002. – № 3. – С. 156–161.
10. Чибисова О. В. От хиппи до хипстеров: эволюция контркультуры // Вестн. Воронежского гос. ун-та. – 2010. – № 2. – С. 225–228.
11. Шалаев В. П., Хренков В. В. Новое левое движение как новый аттрактор развития общества потребления (на путях самоорганизации к управляемому конфликту) // Конфликтология. – 2014. – № 4. – С. 94–104.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 130.2 : 235.2

Франциска Фуртай

**«Монструозность в культуре: от демонологии к неомифу»:
седьмая конференция из научно-исследовательского проекта
«Метафизика белых ночей»**

В обзоре прослеживается работа научно-исследовательского проекта «Метафизика белых ночей» Северо-Западного центра культурологических и религиоведческих исследований. Проект изначально мыслился в парадигме постнеклассического философствования, предполагая содержать в себе не только теоретическую философскую интенцию, но и часть практическую, творческую. С 2010 г. в рамках этого проекта были проведены семь всероссийских конференций. Отдельное внимание уделяется последней конференции (2016) из этого проекта, которая была посвящена явлению монструозности в культуре.

The review describes the progress of the research project «The Metaphysics of the White nights» (North-Western Center for Cultural and Religious Studies). The project was originally conceived in the post-non-classical paradigm of philosophizing and expected to contain not only a theoretical philosophical part, but also a practical and creative ones. Since 2010, seven national conferences have been held. Special attention is paid to the latest conference (2016) devoted to the phenomenon of monstrosity in culture.

Ключевые слова: метафизика белых ночей, искусство, философия, архетип, хронотоп, монструозность, зооморфизм, сон, изнанка реальности.

Key words: metaphysics of the white nights, art, philosophy, archetype, chronotope, monstrosity, zoomorphism, dream, wrong side of reality.

17 июня 2016 г. состоялась VII всероссийская конференция в рамках научно-исследовательского проекта «Метафизика белых ночей» Северо-Западного центра культурологических и религиоведческих исследований. Тема конференции «Монструозность в культуре: от демонологии к неомифу» соответствовала основному замыслу про-

екта как пост/неклассического философствования, предполагающего сочетание теоретической философской интенции с практической творческой деятельностью.

Идея этого проекта родилась в 2010 г. Возможно, под обаянием «Весёлой науки» Ф. Ницше инициаторам проекта хотелось серьёзные научные встречи сделать радостными и креативными. На наш взгляд, этого можно было достигнуть, учитывая специфику факультета философии, культурологии и искусства, сочетая теоретическую часть конференций с выставками, перформансом, художественными акциями. Внутренним концептуальным стержнем проекта явилось понимание того, что типологически современную цивилизацию можно отнести к «ночной культуре» [6, с. 212–218], в которой ночное время суток является периодом интенсивных проявлений ряда современных субкультур, художественных явлений, массовых развлечений, что, несомненно, требует философской рефлексии. Поэтому родилась идея все конференции этого проекта посвящать Ночи – от её физических характеристик до философского осмысления и художественных образов. Специфический момент к «портрету» проекта был подсказан Ириной Николаевной Мочаловой, предложившей завершать конференции ночными прогулками на теплоходе по Неве, любуясь «физическими характеристиками» белых ночей.

Закономерно поэтому, что первая конференция **2010 г.** так и была названа: «**Архетип ночи в мировой культуре**». Открывалась конференция нестандартно, а именно модным дефиле молодых дизайнеров (что стало впоследствии фирменным стилем этих конференций), выпускников и учащихся ЛГУ имени А. С. Пушкина, чьи коллекции были объединены образом Царицы Ночи; звучала видеопоэтическая композиция «О, эта Ночь!»; состоялась тематическая фотовыставка [5, с. 219–224]. Конференция вызвала интерес известных философов Петербурга: В. Савчука, А. Грякалова, И. Евлампиева.

Конференция **2011 г.** была посвящена ведущему искусству современного художественного процесса – кинематографу. «**Герменевтика кино: сумерки смысла**» – эта тема объединила выступления российских учёных В. Куренного, Л. Бугаевой, А. Фоменко, М. Уварова, И. Евлампиева. Кроме модного показа, названного «Чёрно-белое кино», состоялась премьера музыкального клипа «Между» (режиссёр Е. Савельева). Традиционно работа конференции сопровождалась художественными выставками фото и инсталляций [4, с. 222–228].

Большой всероссийский отклик вызвала третья конференция проекта, на которой организаторы попытались поднять тему зооморфиз-

ма в культуре – **«Зооморфизм в культуре: метаморфозы ночного Петербурга» 2012 г.** В конференции принимали участие докладчики из Москвы и Петербурга, Омска и Екатеринбурга, Калининграда и Калуги [2, с. 214–215]. Кроме ставшей традиционной презентации дизайнерских работ, открылась большая выставка живописных и фоторабот петербургских и мурманских художников (Ю. Зенин, В. Дрикель, И. Ключкин, Л. Эглит и др.).

Как известно, 2012 г. переживался как весьма напряжённое в ментальном плане время («календарь мая»). Кто в шутку, а кто и достаточно серьёзно ждали конца света, мировых катаклизмов. Такие настроения в обществе не могли не подсказать тему конференции **14 июня 2013 г.**, в которой речь шла об **«Апокалипсисе как явлении культуры»** [1, с. 235–243; 3, с. 262–264]. Формат конференции был заявлен как всероссийский с международным участием. Участники из Петербурга, Перми, Омска, Самары, а также из Алма-Аты (Казахстан) рассуждали об апокалиптичности современной антропологии, о проблемах эволюционного трансгуманизма (А. Нестеров), о специфике выражения апофатического в искусстве (Ф. Фуртай), о садах как форме размышления о космическом (Е. Коляда), об апокалипсисе как форме религиозного откровения (Р. Дёмин), об апокалиптике средневековой Италии (М. Самарина), об образах апокалипсиса в искусстве (Н. Михайлова, Л. Кузнецова, Е. Савельева). Открытие конференции было отмечено показом трейлера документального фильма «Квадратное солнце», посвящённого 100-летней годовщине спектакля русских футуристов М. Матюшина, А. Кручёных, К. Малевича «Победа над солнцем» (автор идеи Ф.Фуртай, режиссёр Е. Савельева, оператор А. Николаев). Во время работы конференции состоялся также модный перформанс «Я за демонами следом...», работали выставки живописных и графических работ.

Тема конференции **2014 г.** была навеяна универсальной тенденцией современной культуры, а именно серийностью, когда то, что хоть в какой-то мере имело успех, должно быть повторено! Так родился **«Апокалипсис: дубль 2. Эсхатологический нарратив в культуре»**. На конференции традиционно состоялось модное дефиле, презентация арт-объекта, представляющего реконструкцию камеры-обскуры XVII в., выставки коллажей, инсталляций, живописных работ петербургских художников. В конференции приняли участие не только представители российских городов, но и гость из Делийского университета (профессор Рухи Тиагу).

Конференция «Универсум Ночи: Сон как изнанка реальности» 2015 г. была посвящена теме, актуальной не только в современном гуманитарном знании, но и являющейся фактором формирования культурных реалий. Образ сна как иной, подчас скрытой и закодированной реальности активно используется в современной философии и художественной культуре. Эта конференция открыла второе пятилетие научно-исследовательского проекта «Метафизика белых ночей», поэтому её работа началась не только модным перформансом «Сны и сновидения» (руководитель М. Асалханова), но и приветственным видео «Все уснут... а мы останемся» (Е. Савельева, Ф. Фуртай). Междисциплинарность темы обусловила тематическое многообразие выступлений докладчиков из Москвы, Санкт-Петербурга, Самары, Великого Новгорода. Онтологический и антропосоциокультурный аспекты сна прозвучали в выступлении Ф. Фуртай, историко-философский – в докладах И. Мочаловой и А. Марчука, педагогический – в выступлении Р. Дёмина, аспекты сна как художественной метафоры в российском кино были продемонстрированы в докладе Е. Савельевой, а на примере скульптуры – в докладе А. Сечина. На конференции был высказан ряд интересных интенций, которые могли бы в дальнейшем привести к новым исследованиям или задать темы для последующих конференций: это образ сна в контексте творчества Данте (М. Самарина), сон как основа нарратива в компьютерных играх (С. Зотов), образная схожесть сновидений и памяти (М. Муратов). Традиционно конференция включала культурную программу.

Наверное, не надо объяснять, почему в нашем «ночном проекте» «Метафизика белых ночей» появилась тема **монструозности**. В снах иногда к нам приходят ночные кошмары, в человеческом воображении во тьме обитают причудливые невероятные существа, всё таинственное и зловещее окутано мглой – от дьявола в христианской традиции до вавилонской мифологической Тиамат. В разных культурных традициях монстр как персонификант монструозного изначально связан с мраком, тьмой, ночью. Невозможно не видеть, что объекты с характеристиками монстров сопровождают человека на протяжении всей его культурной истории. Гидры, мантихоры, циклопы, наги, вампиры, черти, вервольфы, никсы, драконы, гарпии, ракшасы, тифоны, левиафан, гекатонхейры и прочие, и прочие... Но если есть конкретные персонификации, нашедшие своё воплощение в мифах, литературе, изобразительном искусстве, оказавшие влияние на мирозерцание древних и присутствующие в современной массовой культуре, то логично предположить, что есть некая ноуменальная

сущность, аналогичная семи эстетическим категориям – концепт монструозного, который постоянно феноменализируется в культурной реальности.

Попыткой философствования на тему этого «ускользающего концепта» и стала VII конференция **«Монструозность в культуре: от демонологии к неомифу»**. Конференция была посвящена теме, не только актуальной в современном интеллектуальном пространстве, но действующей как фактор формирования современных художественных и социальных ментальностей. Поэтому тема монструозного была структурирована по различным аспектам: философское осмысление, социальные проявления и образы монструозного в искусстве.

На конференции отсутствовало традиционное дефиле – так как речь шла о монстрах, организаторы решили не переходить тонкую грань безобразного, нелепого и уродливого, которая может появиться, когда речь идёт о дизайне одежды. Напротив, молодым дизайнерам была предоставлена творческая свобода, чтобы они заглянули внутрь себя и визуализировали свои страхи, ночные кошмары, детские ужасы. Так родилась совокупность дизайнерских работ, объединённых девизом: *«... из миража, из ничего, из сумасбродства моего»*.

В рамках культурной программы конференции были представлены: выставка графических листов «Сон разума рождает...» – автор М. Асалханова (канд. искусствоведения, доцент ЛГУ им. А. С. Пушкина, художник-технолог, член Союза театральных деятелей РФ, член Союза художников России); живописный проект «ШАПИТО-13» (Мурманск, Сочи, Санкт-Петербург, Москва) – фрагмент экспозиции – автор И. Ключкин (художник, доцент ЛГУ им. А. С. Пушкина, член Союза дизайнеров России, член Союза художников России); выставки живописных работ и фотографии – авторы Л. Эглит (канд. с.-х. наук, доцент ЛГУ имени А. С. Пушкина, ландшафтный дизайнер, член Союза дизайнеров России), Б. Анушин (художник, доцент ЛГУ им. А. С. Пушкина, член Союза театральных деятелей, член Союза художников России).

Научно-исследовательский проект «Метафизика белых ночей» продолжает свою работу и как всегда в июне (2017 г.) состоится очередная VIII конференция: **«"Что жизнь? Комедия страстей!" Метаморфозы театрального хронотопа в культуре»**, которая в фокус философского осмысления ставит процесс исторической эволюции культурного хронотопа на примере такого специфического социокультурного явления, как театральное пространство.

Список литературы

1. Демидова О. Р. В предчувствии Апокалипсиса: «умирание искусства» (философско-антропологический аспект) // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. – № 3. – С. 235–243.
2. Мочалова И. Н., Фуртай Ф. Зооморфизм в культуре: метаморфозы ночного Петербурга // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2012. – Т. 2. – № 4. – С. 214–215.
3. Фуртай Ф. Апокалипсис как явление культуры (обзор всероссийской научно-практической конференции) // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. – № 3. – С. 262–264.
4. Фуртай Ф. Кино XXI века: сумеречная зона // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2011. – Т. 2. – № 3. – С. 222–228.
5. Фуртай Ф. «Ночь» и «День» как архетипы большого художественного стиля. // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2010. – Т. 2. – № 3. – С. 219–224.
6. Щербаков В. П. Архетип современности: «сумерки просвещения» или «конец долгой ночи» // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2010. – Т. 2. – № 3. – С. 212–218.

Сведения об авторах

Андреева Надежда Сергеевна – аспирантка кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: sova-nadi@mail.ru

Арефьев Михаил Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: ant-daga@mail.ru

Бабинцев Евгений Олегович – аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; e-mail: evgenii_babincev@mail.ru

Волжин Сергей Викторович – кандидат философских наук, старший преподаватель Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: sergey.volzhin@gmail.com

Гончаров Евгений Дмитриевич – аспирант кафедры социальных и гуманитарных наук, Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: evgen.rus.tools@mail.ru

Гришаева Екатерина Ивановна – кандидат философских наук, ассистент кафедры религиоведения, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург); e-mail: Ekaterina.grisheva@urfu.ru

Давыденкова Антонина Гилеевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: ant-daga@mail.ru

Даренский Виталий Юрьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Луганский национальный университет им. Т. Шевченко; e-mail: darenskiy1972@mail.ru

Демидова Ольга Ростиславовна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: ord55@mail.ru

Желобов Андрей Петрович – доктор философских наук, профессор кафедры регионоведения и социально-гуманитарных дисциплин, Российский государственный гидрометеорологический университет (Санкт-Петербург); e-mail: zhelobov_ap@mail.ru

Карандашов Владимир Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Бокситогорский институт); e-mail: kaf_filos@mail.ru

Карпова Анна Олеговна – магистр религиоведения, аспирантка кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: elanork@yandex.ru

Комиссаров Иван Игоревич – аспирант кафедры философии, Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана; e-mail: ivanlotrov@list.ru

Коськов Михаил Алексеевич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kafki@lengu.ru

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич – кандидат философских наук, научный сотрудник Отдела информационных проектов, Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург); e-mail: theoreo@yandex.ru

Любченков Михаил Сергеевич – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: lyubchenkov@gmail.com

Мамзин Алексей Сергеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии науки и техники Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: alex@am11751.spb.edu

Митина Наталья Георгиевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры общегуманитарных дисциплин, Дальневосточный государственный институт искусств (Владивосток); e-mail: Millkonf@yandex.ru

Мочалова Ирина Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: mochalova@yandex.ru

Орлова Валерия Эдуардовна – аспирантка кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: orlova_valeria@list.ru

Савина Ксения Игоревна – аспирантка кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: Feyal1998@mail.ru

Савинов Родион Валентинович – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и социально-гуманитарных наук, Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины; e-mail: savrodion@yandex.ru

Самсонова Татьяна Петровна – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой музыкальных дисциплин, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: tat4279@uandex.ru

Селивёрстов Виктор Леонидович – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-политических наук, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича; e-mail: svict1@yandex.ru

Скоробогатов Виктор Андреевич – доктор философских наук, профессор, научный сотрудник Северо-Западного регионального научно-исследовательского центра культурологических и религиоведческих исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaffilosof@lengu.ru

Сливкина Варвара Александровна – магистр социальной антропологии, аспирантка факультета социологии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: v.slivkina@gmail.com

Соколова Лариса Юрьевна – доктор философских наук, профессор, профессор Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: larissa-sokolova-blagovo@yandex.ru

Стрельцов Евгений Германович – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaffilosof@lengu.ru

Федоренко Наталья Владимировна – доцент кафедры социально-гуманитарных наук, Российский государственный гидрометеорологический университет; e-mail: nat_vlad_ftdor@mail.ru

Фуртай Франческа – доктор искусствоведения, профессор кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kafki@lengu.ru

Харитоновна Мария Евгеньевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: mharitonova@bk.ru

Хромова Елена Борисовна – кандидат философских наук, доцент кафедры иностранных языков и связей с общественностью, Пермский национальный исследовательский политехнический университет (Пермь); e-mail: khromovalena@mail.ru

Человенко Татьяна Григорьевна – кандидат педагогических наук, доцент, зав. кафедрой религиоведения и теологии, Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева (Орёл); e-mail: chelovenko@inbox.ru

Чернеевский Алексей Петрович – кандидат философских наук, магистр религиоведения, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: cherneevski@yandex.ru

Чикаева Татьяна Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин; Учреждение высшего образования «Московский художественно-промышленный институт»; e-mail: umoi@rambler.ru

Шатова Елена Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: komascha@mail.ru

Шумкова Валерия Александровна – аспирантка кафедры религиоведения, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург); e-mail: wolzogen@gmail.com

Щербаков Владимир Петрович – доктор философских наук, доцент, профессор факультета философии, богословия и религиоведения, Русская Христианская гуманитарная академия; e-mail: vpscherb@mail.ru

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

• Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли, религиоведения, культурологии и искусствоведения.

• Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

• Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

Требования к оформлению материалов

Материал должен быть представлен тремя файлами:

1. Статья

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

2. Автореферат

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 500–700 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

3. Сведения об авторе

Содержат сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10., кафедра философии;
- отправить по электронной почте: *e-mail*: vestnik-ph@yandex.ru.

Статьи принимаются в течение года.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи в информационно-телекоммуникационной сети Интернет на сайте журнала: /pages/izdaniya-lgu-im-aspushkina/vestnik-lgu-imeni-a-s-pushkina.php; в системе Российского индекса научного цитирования: http://elibrary.ru/title_about.asp?id=25703; на платформе научной электронной библиотеки «Киберленинка» <http://cyberleninka.ru/journal/n/vestnik-leningradskogo-gosudarstvennogo-universiteta-im-a-s-pushkina> и на иных информационных ресурсах в целях продвижения издания и оптимизации показателей публикационной активности.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

Редакционная коллегия:

196605, Санкт-Петербург,
г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10
тел. (812) 451-91-76
e-mail: vestnik-ph@yandex.ru

Научный журнал

Вестник

Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 1

Редактор *Л.М. Григорьева*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 24.03.2017. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Times. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 19,25. Тираж 500 экз. Заказ № 1324

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10