

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 1

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2012

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

Научный журнал

**№ 1 (Том 2)'2012
Философия
Основан в 2006 году**

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени
А. С. Пушкина

Редакционная коллегия:

В. Н. Скворцов, доктор экономических наук, профессор (главный редактор);
Л. М. Кобрина, доктор педагогических наук, доцент (зам. гл. редактора);
Н. В. Поздеева, кандидат географических наук, доцент (отв. секретарь);
Л. Л. Букин, кандидат экономических наук, доцент;
Т. В. Мальцева, доктор филологических наук, профессор;
Г. П. Чепуренко, доктор педагогических наук, профессор

Редакционный совет:

М. А. Арефьев, доктор философских наук, профессор;
Н. С. Гордиенко, доктор философских наук, профессор;
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент (отв. за выпуск);
Г. В. Стельмашук, доктор философских наук, профессор

**Журнал входит в Перечень российских рецензируемых научных журналов,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты
диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук,
определенный Высшей аттестационной комиссией
Министерства образования и науки Российской Федерации**

Свидетельство о регистрации: **ПИ № ФС77-39790**
Подписной индекс Роспечати: **36224**

Адрес редакции:
196605, Россия, Санкт-Петербург,
г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10
тел./факс: (812) 476-90-34
<http://www.lengu.ru>

© Ленинградский государственный
университет (ЛГУ)
имени А. С. Пушкина, 2012

С о д е р ж а н и е

| | |
|--|-----------|
| ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ | 9 |
| <i>О. Л. Акопян</i> Природные основания критики астрологии в трактате Джованни Пико делла Мирандола «Рассуждения против прорицательной астрологии»..... | 9 |
| <i>Ю. Е. Смагин</i> Знание как власть в философии Ф. Бэкона | 18 |
| <i>Т. Б. Длугач</i> Предметная деятельность у Фихте и Маркса <i>Часть 2. Маркс о предметной деятельности</i> | 25 |
| РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ..... | 37 |
| <i>А. П. Жёлобов</i> К антропологии русского космизма: образ человека в контексте «общего дела» Н. Ф. Федорова..... | 37 |
| <i>С. И. Дудник, В. М. Камнев</i> Русский консерватизм конца XIX – начала XX в. и апология «революции сверху»..... | 48 |
| ОНТОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ | 61 |
| <i>А. С. Табачков</i> К проблеме онтологической соотнесенности идеального и небытия | 61 |
| <i>С. И. Платонова</i> Постнеклассическая эпистемология: основные особенности и перспективы развития | 71 |
| <i>Т. М. Миронова</i> Критика науки в методологии феминизма..... | 81 |
| <i>К. В. Образжиев</i> Системный подход в юриспруденции: теоретико-методологические основы..... | 89 |

| | |
|---|------------|
| ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ | 97 |
| <i>А. С. Мамзин</i> | |
| Взаимосвязь биологического и социального в природе человека..... | 97 |
| <i>В. П. Щербаков</i> | |
| Человек в мире вещей | 104 |
| <i>В. И. Кравченко</i> | |
| Особенности трансформации «информационного» человека | 113 |
| <i>О. С. Давыдова</i> | |
| Цена свободы (опыт этического анализа фильма А. Хичкока «Головокружение»)..... | 120 |
| <i>Н. А. Грякалов</i> | |
| Теория кукол (лабиринт Платона)..... | 128 |
| Я И ДРУГОЙ : ПРОБЛЕМАТИКА ЧУЖОГО | 137 |
| <i>С. Б. Никонова</i> | |
| Логические основания толерантности | 137 |
| <i>Б. В. Марков</i> | |
| Ксенофилия и гостеприимство | 145 |
| <i>Ю. В. Ватолина</i> | |
| Этика и прагматика гостеприимства (Исмаиль Кадарэ «Генерал мертвой армии») | 157 |
| КУЛЬТУРА И СОЦИУМ | 165 |
| <i>А. А. Радугин, О. А. Радугина</i> | |
| Социокультурный институт как идеальный конструкт культуры..... | 165 |
| <i>М. А. Коськов</i> | |
| Предметный мир в пространстве культурологии: философский анализ..... | 174 |
| <i>А. Ю. Дорский</i> | |
| Эстетика власти в поисках терминологического аппарата | 182 |
| <i>Е. А. Шенцева</i> | |
| Феномен художественной активности в становлении человека и общества | 192 |
| <i>Н. В. Бутонова</i> | |
| Досуговые практики в современной культуре..... | 201 |

| | |
|--|------------|
| РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ..... | 211 |
| <i>А. О. Карпова</i> Религиозная ментальность как предмет отечественной медиевистики второй половины XIX – начала XX в. | 211 |
| <i>В. Г. Баев, А. Г. Давыденкова</i> Категория «духовность» в контексте старообрядческой культуры..... | 220 |
| <i>И. В. Скоробогатова</i> Новые тенденции в развитии пятидесятнического движения в России | 229 |
| <i>В. Ю. Бирюков</i> Проблема социальной адаптации нетрадиционных религиозных объединений в Российской Федерации | 239 |
| ПАМЯТИ НИКОЛАЯ СЕМЕНОВИЧА ГОРДИЕНКО | 248 |
| ПОСЛЕДНЕЕ ИНТЕРВЬЮ Н. С. ГОРДИЕНКО Часть 2. Исповедь атеиста, который стал религиоведом | 248 |
| <i>Сведения об авторах</i> | <i>259</i> |

Contents

| | |
|--|-----------|
| HISTORY OF PHILOSOPHY | 9 |
| <i>O. L. Akopyan</i> Natural reasons of criticism of astrology in Giovanni Pico della Mirandola's treatise "Disputationes adversus astrologiam divinatricem" | 9 |
| <i>Y. E. Smagin</i> Knowledge as power in F.Bacon's philosophy | 18 |
| <i>T. B. Dlugach</i> Subject activity in the theory of Fichte and Marks <i>Part 2. Marx about subject activity</i> | 25 |
| RUSSIAN PHILOSOPHY | 37 |
| <i>A. P. Zhelobov</i> To the anthropology of Russian cosmism: the image of a man in the context of "common cause" of N.F. Fedorov | 37 |
| <i>S. I. Dudnik, V. M. Kamnev</i> Russian conservatism of the late XIX-early XX centuries and apologia of the «revolution from above» | 48 |
| ONTOLOGY, EPISTEMOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE | 61 |
| <i>A. S. Tabachkov</i> On the problem of ontological correspondence of the Ideal and Not-Being | 61 |
| <i>S. I. Platonova</i> Post non-classical epistemology: the main characteristics and prospects of development | 71 |
| <i>T. M. Mironova</i> Criticism of science in the feminist methodology | 81 |
| <i>K. V. Obrazhiev</i> Systematic approach to the law: theoretical and methodological foundations | 89 |

| | |
|--|------------|
| PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY..... | 97 |
| <i>A. S. Mamzin</i> | |
| Relationship of biological and social nature of a person..... | 97 |
| <i>V. P. Scherbakov</i> | |
| Man in the world of things..... | 104 |
| <i>V. I. Kravchenko</i> | |
| Features of transformation of an "informative" person..... | 113 |
| <i>O. S. Davydova</i> | |
| Price of Freedom (The experience of the ethical analysis the film "Vertigo" by A. Hitchcock) | 120 |
| <i>N. A. Gryakalov</i> | |
| Puppet theory (Plato's labyrinth)..... | 128 |
| I AND THE OTHER: ALIEN PERSPECTIVE | 137 |
| <i>S. B. Nikonova</i> | |
| Logical foundations of tolerance..... | 137 |
| <i>B. V. Markov</i> | |
| Xenophilia and hospitality | 145 |
| <i>Y. V. Vatolina</i> | |
| Ethics and pragmatics of hospitality (“The general of the Dead Army” by Ismail Kadare)..... | 157 |
| CULTURE AND SOCIETY | 165 |
| <i>A. A. Radugin, O. A. Radugina</i> | |
| Social institution as an ideal constructive element of culture | 165 |
| <i>M. A. Koskov</i> | |
| The world of objects in the space Cultural Studies: Philosophical Analysis..... | 174 |
| <i>A. Y. Dorskiy</i> | |
| The Aesthetics of Power in the search of terminology framework | 182 |
| <i>E. A. Shentseva</i> | |
| The phenomenon of the artistic activity in the formation of a person and society | 192 |
| <i>N. V. Butonova</i> | |
| The Practices of Leisure in Modern Culture..... | 201 |

| | |
|---|------------|
| RELIGIOUS STUDIES..... | 211 |
| <i>A. O. Karpova</i> | |
| Religious mentality as a subject matter of Russian medieval studies of the second half of the XIX – beginning of the XX centuries..... | 211 |
| <i>V. G. Baev, A. G. Davydenkova</i> | |
| The category "spirituality" in the context of the Old Believers culture | 220 |
| <i>I. V. Skorobogatova</i> | |
| New tendencies in the development of the Pentecostal movement in Russia..... | 229 |
| <i>V. Y. Biryukov</i> | |
| The problem of social adaptation of the nonconventional religious organizations in Russian Federation | 239 |
| TO THE MEMORY OF N. S. GORDIENKO | 248 |
| THE LAST INTERVIEW WITH N. S. GORDIENKO | |
| Part 2. The confession of an atheist who became an expert in religious studies..... | 248 |
| <i>About the authors</i> | 259 |

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 133.521 (091) (450) «14»

О. Л. Акопян

Природные основания критики астрологии в трактате Джованни Пико делла Мирандола «Рассуждения против прорицательной астрологии»

В статье анализируется антиастрологическая полемика Дж. Пико делла Мирандола в его последнем трактате «Рассуждения против прорицательной астрологии». Показано, что Пико анализирует основные физические элементы в традиции, близкой Аристотелю, и приходит к выводу, что астрология несовместима с реальными физическими данными и, таким образом, лишена естественных оснований.

The article deals with the analysis of antiastrological polemics of the Italian philosopher Giovanni Pico della Mirandola, presented in his last treatise “Disputationes adversus astrologiam divinatricem”. It shows that Pico della Mirandola tried to prove the incompatibility of astrology with physical data. The author affirms that Pico analyses logically main physical elements in the tradition, rather close to Aristotle, and comes to the conclusion that astrology contradicts natural reasons.

Ключевые слова: Джованни Пико делла Мирандола, философия, Ренессанс, астрология, Аристотель, природа, свет.

Key words: Giovanni Pico della Mirandola, philosophy, Renaissance, astrology, Aristotle, nature, light.

Имя крупного итальянского мыслителя Джованни Пико делла Мирандола ассоциируется прежде всего с ренессансной идеей о «достоинстве человека», что нашло отражение в его трактате «Речь» или, как ее сейчас называют, «Речь о достоинстве человека» [3]. К сожалению, последний трактат Джованни Пико делла Мирандола «Рассуждения против прорицательной астрологии» [6] все еще остается в тени его прочих заслуг, что, на мой взгляд, обедняет наше представление о наследии этого оригинального философа. Как следует из названия трактата, Пико в нем пытается опровергнуть одно из наиболее живучих суеверий – астрологию.

На Западе астрология была известна с античных времен. В Риме были составлены два наиболее значительных учебника астрологии: «В защиту астрологии» Фирмика Матерна [5] и «Астрономикон» Манилия [6]¹. На средневековом Западе знания об астрологии были почерпнуты из другого источника. В «великую эпоху переводов» наряду с текстами Аристотеля, Аверроэса и других мыслителей в Европе оказались многочисленные астрологические трактаты преимущественно арабского происхождения, которые активно переводились в Испании и Италии и оттуда распространялись дальше по континенту². Помимо трактатов персидского астролога Абу Машара и арабского мыслителя Ал-Кинди стали доступны сочинения античного астронома Клавдия Птолемея «Альмагест», «Четверокнижие» и «Стослов» – текст, который на протяжении многих веков приписывался Птолемею, но авторство последнего было 100 лет назад опровергнуто Францем Боллем [11]. Кроме этих двух пластов астрологии – античного и средневеково-арабского, уже во времена Пико были возрождены многие теургические, магические и оккультные тексты, в том числе «Герметический свод», «Халдейские оракулы», «Орфические гимны». Все это наследие способствовало тому, что к концу XV в. астрология воспринималась как наука, а к ее услугам прибегали видные политические деятели. И сам Пико, находясь под влиянием неоплатонизма и герметизма, на раннем этапе творчества признавал определенную ценность астрологии как одной из магических наук, позволяющих познать Истину. Однако при этом он, как и Марсилио Фичино, не признавал зависимость человеческой души от расположения звезд, а астрология в их понимании могла лишь помочь магу в познании, но не подразумевала полного предопределения судьбы³. Впоследствии Пико пересмотрел свои взгляды, результатом чего стал трактат «Рассуждения против прорицательной астрологии».

Это сочинение состоит из 12 частей-книг. К сожалению, Пико не успел его закончить, работу прервала внезапная смерть в 1494 г. В «Рассуждениях» Пико подробно критикует разные аспекты астрологического суеверия. Его полемика с астрологами в основном развивается по двум

¹ Об античной астрологии подробнее см. две фундаментальные работы: Barton T. *Ancient astrology*. [10], Bouché-Leclercq A. *L'astrologie grecque* [12].

² Лучшее на данный момент исследование по истории астрологии: Pompeo Faracovi O. *Scritto negli astri: l'astrologia nella cultura dell'Occidente* [15].

³ Об астрологии и в целом об учении Марсилио Фичино см.: Кудрявцев О.Ф. *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии* [9]. О магии в эпоху Возрождения до сих пор фундаментальным остается: *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция [8]. Об астрологии Пико, особенно на раннем этапе его творчества, см. работы итальянского исследователя Э. Гарэна: Garin E. *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina* [13]; Garin E. *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento* [14].

направлениям: первое составляет критика астрологических авторитетов, их текстов и идей. Многочисленные ссылки на разнообразные источники подтверждают хорошее знакомство Пико с традицией, против которой он борется. С другой стороны, Пико обосновывает несостоятельность астрологии как учения ввиду ее несовместимости с природными данными. Это направление критики затрагивает множество проблем; важнейшая из них касается физического влияния Солнца и Луны как главных светил на низший мир и вытекающего из этого представления о свете и тепле как физических величинах. Такова основа, отталкиваясь от которой Пико решает свою основную задачу: опровергает астрологию как лживое учение, не сочетаемое с природными фактами. Заметим, что, несмотря на привлекательность данной темы и некоторые попытки ее разрешить¹, вопрос о сущностном анализе физики Пико прежде ставился лишь эпизодически.

Первая задача Пико – определить те влияния, которые исходят от неба, и указать на их глубинную причину. Поэтому он сразу вводит важнейший постулат, корни которого следует искать в учении Аристотеля. Пико утверждает, что возможны только два влияния неба на подлунный мир: движение и свет. К последнему тесно примыкает тепло. Эти три воздействия, исходящие от звезд, имеют определяющее значение для живых организмов; любые другие влияния, измышленные астрологами, ложны и не соотносятся с действительностью [7, р. 176–178]². На этом утверждении Пико строит все свое учение о физическом воздействии неба.

Он замечает, что было бы нелепо не согласиться со сказанным, ведь многие факты человеческого существования, например, смена времен года, определяются естественными небесными явлениями, а Солнце и Луна влияют на погоду, состояние моря или здоровье человека [7, р. 180–182]. Пико не сомневается, что атмосферные и природные явления и даже некоторые болезни тоже могут быть обусловлены влиянием небесных тел [7, р. 182–184]. Но астрологи вдобавок придумали, что звезды и планеты напрямую воздействуют на умственное и душевное формирование человека и определяют его поведение.

По мнению Пико, астрологи находятся в противоречии с важнейшей идеей казуальности. Согласно их учению, небо определяет события низшего мира, и в этом случае следует признать, что оно есть универсальная

¹ Например, Rutkin D. *Astrology, natural philosophy and the history of science, c. 1250–1700: studies toward an interpretation of Giovanni Pico della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Ph.D. dissertation [16]. Работа американского исследователя представляется весьма поверхностной. В ней он безосновательно предполагает, что в «Рассуждениях» Пико критиковал астрологию Фичино.

² Здесь и далее я буду ссылаться на третью книгу «Рассуждений», представленную в первом томе гарэновского издания [7].

причина, о чем говорили философы и богословы [7, р. 188]. Однако индивидуальное, в котором неизбежно имеются признаки универсального, тем не менее формируется благодаря «частным» воздействиям. Они определяют различия внутри одного вида земных существ [7, р. 188–190]. Пико приводит простой пример с двумя детьми, которые, родившись при одной картине неба, не могут быть физически или душевно идентичны. При этом он делает замечание, что в таком опыте некорректно использовать двух близнецов, которые, будучи физически одинаковыми, тем не менее родились с некоторым промежутком времени один от другого. Ради «чистоты эксперимента» он призывает проследить судьбы двух детей от разных родителей [7, р. 194]. Пико признает за небом определенное физическое влияние и именует его универсальной причиной, однако оставляет за индивидуальным способность к самоформированию. В признании принципа физического, но не безусловно детерминированного воздействия на низший мир, Пико следует за Аристотелем.

Физическое воздействие неба Пико мыслит посредством движения и света [7, р. 194]. К последнему из типов влияния Пико неизбежно добавляет тепло, исходящее от светил наряду со светом. Небо – самое совершенное из натуральных тел. Подразумевается, что от высшего из натуральных тел исходят самые действенные импульсы и влияния [7, р. 194]. Так, идеальным типом движения следует признать круговое, важнейшим качеством – свет; оба они относятся к компетенции неба, которое с их помощью оказывает воздействие на человеческий мир. Пико мыслит небо как перводвигатель и источник жизни в самых точных философских категориях Аристотеля, снабжая фрагмент ссылкой на естественно подразумеваемую «Физику» [7, р. 194–196]. Вслед за древнегреческим философом он утверждает, что небо дарует импульс другим движущимся телам подобно сердцу в теле любого живого организма.

Так, при помощи движения небо действует тремя способами: собственно движется, греет и производит свет [7, р. 236].

Первый вопрос, с которым Пико пришлось столкнуться при рассмотрении свойств неба, связан с определением скорости движения разных звезд. По его словам, движения звезд различаются по трем ключевым признакам. Во-первых, и это кажется наиболее логичным, скорость звезд неодинакова. Во-вторых, одни звезды в большей степени подвержены движению, чем другие. И, наконец, в-третьих, их положение, как и скорость, не может быть сведено к одному месту или к конкретной зоне [7, р. 236]. Мыслители, занимавшиеся этим вопросом, расходились в его решении. Пико ссылается на Аристотеля, который различал скорость по значимости движущихся фигур: чем они важнее,

тем меньше движения совершают [7, р. 236]¹. Автор «Рассуждений...» еще раз напоминает, что само возникновение движения следует относить к импульсу, исходящему от перводвигателя. Главное, чтобы тело получило возможность двигаться, а дальнейшее – его скорость, направление и тому подобное – будет зависеть от условий, в которых оно оказалось. С другой стороны, Пико категорически отвергает способность звезд менять направление движения или останавливаться; скорость каждой звезды постоянна [7, р. 238–240]. Нарушение одного из этих принципов, по мнению Пико, идет вразрез с философией и общими представлениями о природе. Основной мотив рассуждений о движении следует свести к отрицанию какой-либо детерминированности низшего человеческого мира движением небесных сфер. Один из важнейших импульсов, исходящих от неба, несомненно, напрямую влияет на физическое формирование явлений этого мира, но отнюдь не определяет личность; сфера индивидуального неподвластна предопределению.

Ясно, что в своих суждениях о движении Пико базируется преимущественно на текстах Аристотеля. Однако его внимание привлекает и другое важное явление – свет, ведь астрологи придавали воздействию лучей особое значение. Пико уверен, что свет – важнейшее из качеств, которым могут обладать тела, и одновременно – жизненное начало. Понимая двойственность сказанного о втором свойстве, он замечает, что свет не дарует жизнь, а лишь готовит тело к существованию. Этим уточнением он старается избежать каких-либо астрологических подтекстов в вопросе о влиянии света на человека – в частности и на весь низший мир – в целом. Согласно Пико, к свету как производное примыкает тепло, «не пламенное, не воздушное, а небесное», т. е. совершенное. Подобное тепло «всюду проникает, все греет, всем управляет» [7, р. 196]. Оно даже оказывается в тех местах, которых не может достичь вызывающий его свет, – подобно огню, распространяющему тепло вокруг себя [7, р. 206]. Три важнейших физических влияния неба тесно связаны и не могут существовать по отдельности, ведь благодаря движению неба человеческий мир наполняется светом и теплом. Эти явления носят универсальный характер и затрагивают все сущности. Например, звездное тепло не входит в противоречие с холодом, потому что холод становится одним из элементов общего. И таково отношение всех указанных явлений к небу, которое олицетворяет собой единство. Поскольку звездное тепло выходит за рамки простого физического мира, то, по мнению Пико, это единственное качество, которое небо производит само по себе; все же остальные качества носят случайный характер. Такое же действие относится к холоду, который становится производным от общего звездного тепла [7, р. 198–200]. Но если, с другой стороны, отрицать, что небо произво-

¹ Ср.: Аристотель. О небе (II. 12) [2].

дит что-то само по себе, кроме тепла, тогда холод, сухость, влажность и жара должны возникать не сами по себе, но случайно, а формы тел низшего мира должны содержаться в телах небесных. По мнению Пико, это противоречит суждениям Фомы Аквинского, изложенным в 115 вопросе «Суммы теологии». Однако такого заблуждения можно избежать, если взять за отправную точку мнение, что небо само по себе не охлаждает воздух и тела низшего мира [7, р. 200–202]¹.

В физических категориях Пико рассматривает другое проявление тепла – испарения. Принципиально то, из какого тела исходит пар, – этим определяется его дальнейшее воздействие. Однако это не отменяет главного постулата теории тепла, который Пико упорно повторяет, – подобные физические явления обусловлены небесным, самым совершенным теплом, а также материей и местом, где они получают возможность осуществиться, а не какими-то позициями созвездий или другими факторами, выдуманными астрологами. Пико называет материю важнейшим фактором возникновения метеорологических феноменов и в этом вновь следует за Аристотелем. Так, он анализирует фрагмент из трактата Аристотеля «Метеорологика», где греческий философ подтверждает определенное физическое влияние неба на события низшего мира, но подчеркивает значение материи, принимающей звездное тепло [7, р. 202–204]². Пользуясь ссылкой на такой высокий авторитет, Пико может еще раз опровергнуть мнение астрологов о приятии человеком влияния каких-либо небесных конфигураций – мнение, несовместимое со свободой выбора. Он еще раз повторяет, что, несмотря на значительное влияние тепла и света на человека, их воздействие напрямую не затрагивает формирование личности: они даруют не жизнь, а импульсы к ней [7, р. 208].

По мнению Пико, только два небесных тела обладают наибольшей способностью излучать живительный свет – Солнце и Луна [7, р. 216].

Пико не согласен с распространенным мнением, будто лучи Солнца и Луны напрямую определяют какие-то явления или метеорологические изменения. Испускаемый ими свет, как уже говорилось выше, исходит сам по себе и получает возможность проявляться только при проникновении в материю. Их непосредственное влияние определяется только при попадании в некоторую среду, которая в зависимости от своего состояния модифицирует лучи Солнца и Луны. Само же действие этих лучей как таковых, по словам Пико, имеет место постоянно, с той лишь разницей, что Солнце воздействует интенсивнее Луны. Таким образом, неверно приписывать конкретные влияния Солнцу или Луне, поскольку их лучи могут обладать какой-то силой только при проникновении в материю. В упоминании материи как важнейшего атрибута теории света и тепла можно усмотреть одно из кардинальных отличий от тех положе-

¹ Ср.: Фома Аквинский. Сумма теологии [4, с. 115].

² Ср.: Аристотель. Метеорологика (I. 2) [1].

ний, которые Пико излагал по этому вопросу ранее в своих в целом неоплатонических по духу сочинениях – «Комментарии к канцоне о любви Джироламо Бенивьени», «Гептапле» и «Комментариях на Псалмы». Теперь излучение становится исключительно природным явлением. Влажность или сухость, которые часто приписывают воздействию этих светил, связаны непосредственно не с их свойствами, а со средой, куда попадают их лучи. Поэтому, по мнению Пико, такие влияния происходят не сами по себе, а случайным образом. Разумеется, светила не могут действовать с установленной постоянной силой, поэтому Пико вслед за Аристотелем приходит к разумному физическому выводу, что эта сила зависит от положения Солнца и Луны по отношению к Земле [7, р. 220–224].

К этому вопросу примыкает другая важная проблема: считалось, что все звезды способны испускать лучи и тем самым воздействовать на низший мир теплом и светом; такая способность заложена в самой природе звезд. Однако, как утверждает Пико, никакие опытные данные не доказывают, что помимо света и тепла существуют какие-то иные виды влияний звезд на человеческий мир. Важно отметить, что Пико оперирует термином *опыт* (курсив мой – О. А.), соотнося физико-философские теории с действительностью и, видимо, подразумевая доказанность основных высказанных им постулатов на практике. Помимо опыта Пико ссылается и на мнение авторитетов, которым он подтверждает свою точку зрения: в ряду авторитетов он называет Аристотеля и поддерживавших его Плотина и Аверроэса [7, р. 210].

По мнению же астрологов, как замечает Пико, все звезды обладают единой для всех способностью излучать тепло и свет, но в дальнейшем, уже в зависимости от собственной природы, провоцируют влагу, холод и другие физические явления. В этом, согласно Пико, кроется другая ошибка астрологов: убежденность в том, что остальные звезды и планеты воздействуют на человеческий мир не менее сильно, чем Солнце и Луна [7, р. 242]. Такое заблуждение основано на вполне разумных доводах астрологов, которые не видели разницы между природой планет, поэтому приписывали всем им примерно одинаковое воздействие. Более того, подобное допущение признавал сам Аристотель в трактате «О небе», поэтому астрологи вполне могли использовать его авторитет как доказательство своей гипотезы [7, р. 246]¹. Пико же использует утверждение Аристотеля для доказательства того, что Солнце и Луна равным образом испускают лучи и этим воздействуют на мир. Он признает выдвинутый астрологами принцип верным, но только в том случае, когда планеты рассматриваются сами по себе; в случае же попытки установить какие-то взаимосвязи или отношения между ними, принцип перестает действовать. Таким образом, несмотря на одинаковую природу небесных тел, в силу других физических характеристик их воздействия

¹ Ср.: Аристотель. О небе (II. 8) [2].

не могут быть идентичными. Это дает Пико повод признать за излучающими телами три основных свойства: величину, плотность и близость. Этим принципам лучше всех соответствует Солнце, поэтому его воздействие следует признать самым существенным. Луна же находится ближе остальных небесных тел к Земле, поэтому ее лучи могут считаться столь же действенными, как и солнечные [7, р. 248]. Влияние прочих планет и звезд не столь внушительно. Пико признает за неподвижными звездами восьмой сферы грандиозную величину, но в силу их удаленности их лучи не воздействуют на Землю. Планеты, прежде всего Юпитер и Сатурн, которые Пико называет ближайшими к Земле, лишены такой возможности по той же причине. Эти тела во много раз превышают размеры Земли: по мнению Пико, звезды больше нашей планеты в 107 раз, Юпитер и Сатурн – соответственно в 95 и 91 раз; но внушительные расстояния между ними и Землей нивелируют значение их размеров [6, р. 248–250]. В отношении других планет, меньших и менее удаленных, действует тот же принцип: Марс всего в семь раз больше, а Венера и Меркурий и вовсе меньше Земли [7, р. 250].

Таким образом, согласно Пико, физическая действительность никак не может быть связана с астрологией. Важнейшими категориями размышлений Пико о природе неба были движение, свет и тепло, с помощью которых небо-перводвигатель воздействует на природу и человека. На них влияют Солнце и Луна, остальные планеты или звезды не несут такого значительного заряда, как эти два светила. Пико считал, что то воздействие, которое производят Солнце и Луна, никак не затрагивает индивидуальное, не определяет личностные характеристики человека. По его словам, свободная воля никоим образом не подвластна астрологии, поэтому все заявления астрологов о том, что по звездам можно установить характер, обычаи и поведение людей, ложны. Нетрудно заметить, что в своих рассуждениях о природе небесного воздействия на мир Пико пользуется преимущественно аристотелевскими понятиями и объяснениями. Очевидно, что для позднего творчества Пико Стагирит был важнейшим автором. В этом проявилось несомненное изменение его воззрений на проблему магии и астрологии, ведь в ранних сочинениях под воздействием платонической, неоплатонической и теургической традиции герметизма он все же признавал ценность астрологии, правда, отрицая детерминированность судьбы. Однако текст «Рассуждений против прорицательной астрологии» важен нам не только как показатель эволюции взглядов Пико на проблему астрологии. Не стоит забывать, что некоторые исследователи видели в авторе «Рассуждений...» предвестника коперниканской революции. Своим стремлением указать на несовместимость астрологических предсказаний с физической реальностью Пико нанес удар по астрологии, во многом очистив настоящую науку о звездах от оккультных примесей.

Список литературы

Источники

1. Аристотель. Метеорологика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т.3. – М., 1981.
2. Аристотель. О небе // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т.3. – М., 1981.
3. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса / под ред. В. П. Шестакова. Т. 1. – М., 1981. – С. 248–265.
4. Фома Аквинский. Сумма теологии. Т.3. Ч. I. – Киев, 2002–2005.
5. Julius Firmicus Maternus. Mathesis / Texte établi et traduit par P. Monat. 3 voll. Paris, 1992–1997.
6. Marcus Manilius. Il poema degli astri (Astronomica). Milano, 1996.
7. Pico della Mirandola G. Disputationes adversus astrologiam divinatricem, III / Pico della Mirandola G. Disputationes adversus astrologiam divinatricem / A cura di E. Garin. v. I. – Torino, 2004.

Исследования

8. Йейтс Ф. А. Джордано Бруно и герметическая традиция. – М., 2000.
9. Кудрявцев О. Ф. Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. – М., 2008.
10. Barton T. Ancient astrology. – London, 1994.
11. Boll. F. Studien über Claudius Ptolemaüs: ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astrologie. – Leipzig, 1894.
12. Bouché-Leclercq A. L'astrologie grecque. – Paris, 1899.
13. Garin E. Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina. – Firenze, 1937.
14. Garin E. Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento. Roma, Bari, 2007.
15. Pompeo Faracovi O. Scritto negli astri: l'astrologia nella cultura dell'Occidente. – Venezia, 1996.
16. Rutkin D. Astrology, natural philosophy and the history of science, c. 1250–1700: studies toward an interpretation of Giovanni Pico della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem. – Ph.D. dissertation, Indiana University, 2002.

Знание как власть в философии Ф. Бэкона

В статье рассматривается понимание Ф. Бэконом природы нового научного знания и метода постижения сущности вещей и явлений. Утверждается положение, что необходимо познание законов природы для того, чтобы человек, обладая таковыми, мог всецело подчинить естественный мир на благо своих нужд и потребностей.

The article considers F. Bacon's comprehension of the nature of new scientific knowledge and method of understanding the core of things phenomena. It affirms that it is essential to cognize the laws of nature in order to let a man having such knowledge to be able to subjugate the Natural World entirely for the benefit of his own needs and requirements.

Ключевые слова: человек, познание, природа, закон, наука, прагматизм, власть.

Key words: man, knowledge, nature, law, science, pragmatics, power.

В эпоху Нового времени, в период становления и формирования буржуазной цивилизации, происходит расширение капиталистического способа производства, раскрываются новые возможности в приложении и осуществлении индивидуальных предприятий, творческих инициатив и собственной самоиндивидуации. Открытие новых земель и новых производств на этих землях сопровождается самым жестоким порабощением народов и племен Америки, Африки, Австралии, торговой (преимущественно каперство) войной ведущих европейских наций. В сфере изобретательства и всевозможных технических усовершенствований происходит невиданный подъем; расширение горизонта известного географического мира создает тот новый образ мира, который необходимо изучать и исследовать, познавать в перспективе овладения им. Следствием социально-экономических и политических изменений в структуре английского общества становится хозяйски-доверительное отношение человека к «великой мастерской природы». В Новое время инструментальный разум получает преобладающую роль в условиях человеческого бытия и социальной реальности, индивидуальное предпринимательство имеет преимущественно утилитарно-практический характер. Если в ренессансном магико-алхимическом мышлении происходит примирение духовного и природного начал в человеке, в период становления и формирования буржуазной цивилизации намечается существенное изменение: на место

гуманистического прославления человеческого бытия и отстаивания его самоценности приходит зарождающееся опытно-эмпирическое и теоретическое исследование человека и окружающего его естественного мира. Теперь сам человек словно бы растворяется в выделенном и обособленном изучении и исследовании собственных отдельных универсальных характеристик. Природный мир оказывается не только подчинен утилитарно-практической деятельности общества, но также служит именно тем материалом, на котором осуществляется и претворяется неисчерпаемая мощь человеческого бытия в его сугубо прагматических устремлениях.

К приходу Фрэнсиса Бэкона, «героя интеллектуальной сцены того столетия» [4, с. 95], новоевропейская практически-утилитарная направленность естественно-научного знания уже состоялась. Однако именно в философии Бэкона интенция прагматического мышления находит свое строгое теоретическое обоснование и выражение. «Целостное основание его философии являлось практическим: дать человечеству господство над силами природы посредством научных открытий и изобретений» [6, р. 527]. Бэкона не удовлетворяет предшествующая схоластическая доктрина, в большей степени основанная на аристотелизме и неспособная, по его мнению, быть средством новых научных открытий и изобретений. Основную причину медлительности процесса получения нового знания он видел в том, что «до сих пор люди в своих открытиях слабо использовали возможности разума и никогда не прибегали к помощи искусства» [1, с. 296]. По мысли Бэкона, естествознание посредством открытия законов природы должно стать, безусловно, основным и решающим средством технических изобретений, ведущих к практическому могуществу человека. Для достижения этой цели необходимо преобразование всех существующих наук, которые пока не удовлетворяют пытливый практический разум, а для превращения науки в искусство открытий и изобретений ее должным образом следует вооружить соответствующим методом. Сама же потребность в разработке нового метода исследования диктуется тем, что человек, имея врожденную способность к познанию, тем не менее, не в состоянии достичь многого, не обладая искусственными средствами. Английский философ не приемлет сложного лабиринта изоощренных схоластических умозрительных систем, уводящего от цели и ведущего по ложному пути бесцельного поиска. Наоборот, познание должно быть абсолютно подчинено строгому и определенному научному методу, дающему истинный путь к осмыслению и постижению природного мира. Если метод содержит в себе имплицитно возможность всех других открытий, изобретений и нововведений, которые, соответственно, дают человеку господство над силами и потенциями природы, тогда создание такого метода явит собой «плодотворнейшее» порождение времени, поэтому для Бэкона это самая важная проблема из всех существующих.

Не принимая догматизм схоластического мышления, Бэкон, тем не менее, совершенно не отказывался от наследия античной мудрости и средневековой учености. В предшествующих культурах он прежде всего ценил практическое умение, накопленное в сфере ремесла и сельского хозяйства, и практические искусства, воздействующие на природу с помощью орудий труда. Безусловно, великие географические открытия сыграли свою роль в становлении бэконовского метода, они не могли состояться без применения технических усовершенствований и изобретений пытливого человеческого ума, поскольку «в прежние века, когда люди в морских плаваниях направляли свой путь только посредством наблюдений звезд, они могли, конечно, обойти берега Старого Света или пересечь некоторые малые и окруженные землями моря; но, прежде чем переплыть океан и открыть области Нового Света, необходимо было узнать употребление мореходной иглы как более верного и надежного вожака в пути» [1, с. 68–69]. Строго обоснованный метод познания природы разрабатывается для того, чтобы разум человека с самого начала не был предоставлен самому себе, т. е. постоянно был бы управляем, и дело совершалось словно бы механически. Исходя из данного рассмотрения, метод у Бэкона выступает в качестве некоего «магического ключа» объяснения вещей и явлений, указывает путь к познанию причин и закономерностей природного мира, пониманию прошлого, настоящего и будущего. Знание законов природы позволяет не только предвидеть определенные события и явления, но и воздействовать и управлять ими; в такой перспективе строгая научная методология указывает и определяет цель любой науки: познание причин и законов природы. В противоположность магико-алхимическому мышлению, Бэкон считал, что строго научно-обоснованное естествознание может развиваться лишь при условии предположения универсальной детерминированности самой природы, познавая исключительно естественное начало, исключая какие-либо сверхъестественные конструкции, оккультизм и тайноведение. Для того чтобы избежать какой-либо ошибки и ложного представления о сущности природных явлений, следует должным образом «зорко следить за природой, когда она внезапно отклоняется от естественного хода... и *заставить* природу подчиниться» [1, с. 160–161], т. е. исследователь, или естествоиспытатель, следуя мысли Бэкона, должен уподобиться хитрецу, чтобы «обмануть» и подчинить себе саму природу посредством некоего «магического средства», хотя это средство и определяется как строгий научный метод, основывающийся на опыте в форме эксперимента.

Необходимо отметить, что понимание опыта выступает не только как созерцание и описание вещей, но прежде всего как их преобразование человеком в практической устремленности. Совокупность фактов должна быть изучена не из самораскрывающейся человеку природы, «но в гораздо большей степени природы обузданной и стесненной, когда искусства и занятия человека выводят ее из ее обычного состояния, воздей-

ствуют на нее и оформляют ее» [1, с. 163]. Исключительно важное значение придается всевозможным примерам могущества человека, т. е. его наиболее выдающимся творениям и достижениям. Творческая устремленность человека имеет определенное преимущество перед любыми чудесами природы, поэтому особенно выделяется идея о проникновении и глубоком осмыслении всех практических действий. Бэкон Веруламский, пожалуй, один из немногих мыслителей своего времени, прекрасно осознававший огромную мощь и силу, таившиеся в изобретении пороха, компаса и книгопечатания:

«...эти три изобретения изменили облик и состояние всего мира, во-первых, в деле просвещения, во-вторых, в делах военных, в-третьих, в мореплавании. Отсюда последовали бесчисленные изменения вещей, так что никакая власть, никакое учение, никакая звезда не смогли бы произвести большее действие и как бы влияние на человеческие дела, чем эти механические изобретения» [2, с. 81].

По его мнению, эти изобретения преобразили и изменили облик и состояние всего мира в целом, осуществили поворот исторического пути человеческого существования. Перед человеком открылись неиспытанные перспективы освоения природного мира, полного неизведанных возможностей и потенции; по существу, природа оказалась чем-то еще неведомым и далеко не осуществленным, таящим все новые и новые произведения. Человек стоит на пороге мастерской природы, а коль скоро он уже обладает операциональным сознанием, то получает доступ к творческим источникам и, следовательно, к бесконечным открытиям и изобретениям; сама природа выступает как некая мировая лаборатория, ожидающая своего исследования. «Природа как субъект для Бэкона не существует, она лишь объект, из которого можно черпать много открытий, а эти открытия очень полезны, потому что увеличивают господство и благосостояние Человечества» [5, с. 36]. Природа представляется не только как неведомая и отдаленная перспектива, но прежде всего как «... богатое хранилище и сокровищница, созданные во славу Творца всего сущего и в помощь человеку» [1, с. 121]. Именно в такой перспективе открытия и изобретения понимаются в качестве непосредственного результата познания природы, где искусства человека оказываются «развертыванием» природной лаборатории действиями и операциями искусного мастера-формулятора. Природа как потенциальная возможность, как источник новых открытий и изобретений представляется Бэкону в виде бесконечной мощи, доступной лишь пытливому человеческому уму, поэтому у него переосмысливается вся предшествующая история человеческой цивилизации, ибо истинная философия не есть философия человека, а есть философия самой природы. А это означает, что необходимо иметь опыт не единичных вещей и отдельных предметов, но опыт природы в ее всеобщности; следовательно, требуется

поистине колоссальная работа для сбора, обработки, исследования и классификации различного рода знаний и опытов.

«Плоды и практические изобретения суть как бы поручители и свидетели истинности философии. И вот из всех философий греков и из частных наук, происходящих из этих философий, на протяжении стольких лет едва ли можно привести хотя бы один опыт, который облегчал бы и улучшал положение людей и который действительно можно было бы приписать умозрениям и учениям философии» [2, с. 38–39].

Поэтому исключительно лишь соединение философии с ее строго операциональным методом и искусством технических изобретений позволит создать истинную науку. Бэкон придавал важнейшее значение практическому осуществлению посредством научного эксперимента. То есть история, добытая с помощью различных экспериментов, означает историю механических искусств, поскольку как в первом, так и во втором случае говорится об одном и том же искусстве воздействия на природу. В таком понимании требуются определенные преобразования: необходимо, чтобы сам опыт стал «органом» новой философии, т. е. опытом философским, опытом самой природы, а не единичных вещей и отдельных предметов. Именно в этом и заключается бэконовский проект экспериментирования в «природной лаборатории», а потому возможность всяческим образом развивать и совершенствовать человеческое искусство должна стать действенным доказательством познания природы в ее целостности и нераздельности. «С одной стороны, технические процессы являются образцом для понимания природы, а с другой – естественно-научное познание в основном всегда применимо» [3, с. 276].

Поскольку человек теперь обладает научным методом познания, а природа выступает как некая реальность, подчиненная различным операциональным действиям, природное бытие превращается в самую бытийность человеческого существования. Главным уделом человека становится многотрудная и изнурительная работа познания, оформления и, наконец, обладания и господства над скрытыми силами, стихиями и потенциями природы. Иными словами, степень собственно человеческой реальности и бытия сущего определяется все возрастающим могуществом человеческого духа практической направленности. Исходя из такого рода понимания, Бэкон определяет степень развития человеческой цивилизации уровнем знания о природе и технического могущества человека. Природа отныне предстает как всеобщий предмет познания пытливого ума, как возможность и источник всевозможных изобретений и развития человеческих искусств. Опыт природы «развертывается» в структуре научного метода опытной философии, в «органо» новой философии индуктивно-логического построения, т. е. структура метода имплицитно содержит метафизическое строение природы для возможности ее опытно-операционального познания.

«Науки образуют своеобразную пирамиду, единственное основание которой составляют история и опыт, и поэтому основанием естественной философии служит естественная история. Ближе всего к основанию расположена физика, ближе всего к вершине – метафизика. Что же касается конуса, самой верхней точки пирамиды, то есть высшего закона природы, или “творения, которое от начала до конца есть дело рук Бога” (Еккл.), то я серьезно сомневаюсь, может ли человеческое познание проникнуть в эту тайну» [1, с. 239].

Как видно, не богопознание и не метафизика предваряет знание отдельных вещей и явлений, но все представляется в виде исходного результата именно опытного знания. Следовательно, метод этого опытного знания несет в себе фундаментальное значение. Истина каждой вещи заключена в единой и всеобщей природе, которая может быть познана лишь в ее тотальном опыте, поэтому различного рода опыты должны быть не просто собраны, но необходимым образом упорядочены и подвергнуты тщательной и всесторонней логической обработке. А отсюда следует настоятельная потребность поиска особых опытов.

«Величайшее невежество представляет собой исследование природы вещи в ней самой. Ибо та же самая природа, которая в одних вещах кажется скрытой и тайной, в других вещах очевидна и почти осязательна» [2, с. 52].

В поисках самой природы требуется проявлять значение особых феноменов, ибо в основном подобные феномены не суть явления природы в свободном состоянии – они по преимуществу обнаруживаются в сфере человеческих искусств.

«Мы составляем историю не только свободной и представленной себе природы. Какова история небесных тел, метеоров, земли и моря, минералов, растений, животных, но в гораздо большей степени природы обузданной и стесненной... скрытое в природе более открывается, когда оно подвергается воздействию механических искусств, чем тогда, когда оно идет своим чередом» [2, с. 61].

Коль скоро в механических искусствах разум направлен, скорее, на конкретную практическую пользу, чем на само исследование природы, возникает необходимость направить опыт механических искусств на открытие причин природы, поскольку эксперимент обнаруживает не природу данной вещи, а *природу* в этой вещи. Усилия необходимым образом должны вести к тому, чтобы «... с помощью особой науки сделать разум адекватным вещам, найти особое искусство указания и наведения, которое раскрывало бы нам и делало известными остальным наукам их аксиомы и методы» [2, с. 299]. Природа познается в «обузданных и стесненных» обстоятельствах, обнажает форму собственного действия, «анатомируется на элементарные звуки», следовательно, необходимо представить и расположить феномены природы в таких условиях, где бы в их собственной единичности природа была бы вынуждена само-

проявиться и само-раскрыться. Именно в этом и выражается сущность опыта как эксперимента. У Бэкона эксперимент выступает в виде единичного опыта, где каждая вещь или отдельный феномен природы ставятся в такие условия, которые представляют способ обнаружения первоначал природы, т. е. в самом эксперименте исследуется не непосредственно данная вещь, но сама *природа* вообще как внутренняя форма этой вещи. Поскольку природа как таковая не дана в непосредственном опыте, ее следует обнаружить при помощи эксперимента, где атрибуты самой природы становятся «инструментами» для исследования таковой. Иными словами, необходимо «исхитриться» и обмануть природу, исходя из нее самой.

Практическая направленность экспериментирования и опыта дает науке не только разнообразный фактический материал для теоретических обобщений. Ее решающее значение определяется главным образом тем, что наука в бэконовском понимании вскрывает сущность вещей и явлений путем их пре-образования. Научно-практическая деятельность ускоряет процессы, происходящие в природном мире, делает их наглядными для понимания. Однако все это ведет к тому, что бэконовский экспериментатор-формулятор неизбежно вторгается в естественные процессы мироздания, при этом разрушает целостный миропорядок и гармонически устроенный природный мир. Действия оператора происходят в определенно-заданной плоскости воспроизводства самих вещей и явлений, направлены на вскрытие природно-феноменологической сущности вещей. Новая наука, раскрывающая основные причины и законы мироздания, становится той решающей прагматической силой и властной мощью, которая неизбежно испытывает и ставит естественную необходимость на службу и потребность человеку, делая его полновластным господином природы. Наука есть уже индустрия знания со своим строго индуктивно-логическим методом познания природных вещей и явлений. Ученый становится специалистом-экспериментатором, вся деятельность которого устремляется на исследовательское предприятие и оформляется утилитарно-практической перспективой преобразования самих условий человеческого бытия.

Список литературы

1. Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М., 1971.
2. Бэкон. Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М., 1972.
3. Рапп Ф. Техника и естествознание // Философия техники в ФРГ. – М., 1989.
4. Уайтхэд А.Н. Избранные работы по философии. – М., 1990.
5. Эрн В.Ф. Сочинения. – М., 1991.
6. Russell B.A. A History of Western Philosophy. – L., 1989.

Предметная деятельность у Фихте и Маркса

Часть 2. Маркс о предметной деятельности

В статье предлагается сравнительный анализ понимания предметной деятельности в философии Фихте и Маркса.

Во второй части статьи рассматривается понимание Марксом предметной деятельности как деятельности рефлексивной, направленной на самоё себя. Акцент сделан на самоизменении субъекта. Объясняется факт возникновения сознания и его активная роль при изменении действительности; выясняется возможность свободы. Марксово понимание сопоставляется с пониманием предметной деятельности Фихте.

The paper presents a comparative analysis of the understanding of the subject activity in the philosophy of Fichte and Marx.

The second part considers Marx's understanding of the subject activity as a reflexive activity, aimed at itself. The emphasis is on the self-transformation of the subject. It explains the emergence of consciousness and its active role in changing the reality, it turns out the possibility of freedom. Marx's understanding of the subject is compared with an understanding of Fichte.

Ключевые слова: свобода, сознание, самоустремлённость, рефлексия, субъект, объект, детерминация, цель, деятельность.

Key words: freedom, nature, consciousness, self-tendency, reflection, subject, object, determination, aim, activity.

За последние два-три десятилетия интерес к Марксу неожиданно необычайно возрос. В Америке и Европе, в России появляются книги и статьи, в которых не просто воздается должное уму К. Маркса, но утверждается его духовное превосходство над другими мыслителями того времени и верность многих его идей сегодня¹. Правда, в ряде случаев налицо попытки сделать из Маркса идеалиста и даже последнего представителя немецкой классической философии. Одни авторы при этом считают выдающейся заслугой Маркса его критику буржуазного общества, другие – анализ политэкономии, третьи – вклад в теорию культуры.

© Длугач Т. Б., 2012

¹ Среди наиболее известных можно назвать следующие работы: Cohen K. Karl Mark's Theory of History [7], Megille A. Karl Marx: The Burden of Reason [11], Rockmore T. Marx after Marxism [12], Wolff J. Why real Marx today? [13]. В 2006 г. выходит русский перевод работы Ж. Деррида «Маркс и сыновья» [2], новая интерпретация марксизма представлена в работе К. Кантора «Двойная спираль истории» [3].

Мало кто называет его философом [6], относя «Экономическо-философские рукописи» 1844 г. к ранним и недостаточно зрелым сочинениям, а его философские взгляды – к ненаучным. Нам хотелось бы обратить внимание на его мышление именно как философское и показать, что политэкономические, социологические и прочие «заходы» в конечном счете определены его исходными философскими толкованиями человека и общества [6, s. 91], что данный в «Немецкой идеологии» и «Капитале» анализ способа производства прямо вытекает из понимания человека как практически действующего существа. Одновременно мы надеемся проиллюстрировать и связь взглядов Маркса со взглядами немецких «классических» философов, и отличие от них. Философия Фихте служит для такого сопоставления благодатным материалом.

Маркс, несомненно, был материалистом, а не идеалистом. Об этом свидетельствует и предложенный им в «Немецкой идеологии» (1845–46) подзаголовок «Противоположность материалистического и идеалистического воззрений» раздела I «Фейербах», и достаточно часто употребляемые выражения «материальные производственные отношения» и «материальный способ производства», а также противопоставление бытия и сознания.

Его концепция человека как практически деятельного существа берет свое начало именно с «Экономическо-философских рукописей» 1844 г. и, по существу, не меняется вплоть до «Капитала», различаются лишь акценты. В «Экономическо-философских рукописях» Маркс противопоставляет жизнедеятельность человека и животного и видит различие между ними в том, что «человек делает свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания» [4, с. 93]. Человек не срастается со своей деятельностью, как животное, а отделяет её от себя – в произведенных предметах и орудиях труда. Если он направляет на свою деятельность волю и сознание, это фактически означает, что он хочет её изменить, что он стремится направить на неё свою же деятельность. Иными словами, деятельность человека такова, что он делает предметом своей деятельности саму эту деятельность. По Марксу, такая направленная на самое себя деятельность – существенная и самая характерная особенность человека. Создавая что-либо, человек сразу же старается внести изменения в эту деятельность, сделать её более эффективной, удобной, выгодной, изменить орудия труда и т. д.

И такая направленная на себя деятельность до удивления напоминает... фихтевское «дело – действие». Она, как и у Фихте, – исходный пункт и действия, и философствования.

Кроме того, поскольку действует человек, можно сказать, что он – это Я действующее, которое действует на Я действующее. Человек оказывается «самоустремленным существом», как и определяет его в той же работе Маркс. И это опять-таки похоже на «Я мыслящее, которое мыслит о Я мыслящем» у Фихте. Правда, вытекающее из этого положения опре-

деление человека как «самоустремленного существа», по Марксу, раскрывается полностью только в конце предыстории и в начале человеческой истории.

Вместе с тем, в ранних произведениях провозглашается и свобода деятельности, и свобода Я. В самом деле, если человек не срастается со своей деятельностью и она отстоит от него, и далее он направляет действие на неё, то его деятельность оказывается свободной, зависящей от самой себя. Такая свобода деятельности утверждается и Фихте. Что же касается вторичности сознания у Маркса, то можно сказать, что расщепление деятельности означает её рефлексивность, а это предполагает сознание. Оно вклинивается как раз в «расщелину» между двумя способами деятельности. Но тогда «сознательность (или предопределение сознательности) – это не нечто вторичное по отношению к деятельности – это само определение предметной деятельности, коль скоро она направлена на самое себя, не совпадает с собой, исходно (пред-психологически) рефлексивна. Деятельность рефлексивна по своему определению еще до того, как мы непосредственно говорим о сознании» [1, с. 25]. И это же имел в виду Маркс в V главе I тома «Капитала», говоря о том, что «в конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально» [5, с. 189]. Иначе говоря, практическая деятельность, имея предметом самое себя, включает в свою структуру сознание, выходящее за пределы этой деятельности (коль скоро она переделывается). Об этом Маркс не упоминал, и это, по-видимому, служит причиной сомнения в его материализме.

Но Маркс пишет, что человек не только изменяет форму того, что дано природой. В том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю. Здесь можно увидеть и сходство с Фихте, и несовпадение взглядов двух мыслителей. Воля и сознание, по Марксу, включены в материальную практическую деятельность, но воля не является определяющей, как у Фихте. Она – сторона практической деятельности и, как и сознание, возникающее вместе с ней, определена ею. Поэтому Маркс и считает материальную деятельность основой (субстанцией), а сознание – атрибутом; поэтому он материалист, а не идеалист.

Из материальной же деятельности, а не из человеческого свойства создавать новые образы, как у Фихте, Маркс выводит универсальность человека. Главный пункт доказательства заключается здесь в том, что, упомянув о Франклине, Маркс говорит о практике как об орудийной деятельности. В «Капитале» орудия выступают как средства труда (вместе с землей) и орудия труда. Он подчеркивает, что хотя употребление и создание средств труда свойственно в зародышевой форме некоторым видам животных, оно составляет специфическую черту человеческого процесса труда [5]. У Фихте ничего этого нет, но у Гегеля в «Йенской ре-

альной философии», а затем в «Большой Логике» в разделе «Телеология» впервые дается понимание мышления как предметной деятельности. У Гегеля важно понимание того, что в неё включается цель и что внешнее целеполагание превращает сами внешние предметы в средства, помещаемые между человеком и предметом. Так Гегель подходит к понятию орудия, заключающего в себе единство субъекта и объекта. Эти два элемента соединяются в каждом моменте деятельности. Но Маркс однозначно идет от познания как предметной деятельности к практике как материальной предметной деятельности. В «Немецкой идеологии» в разделе «Фейербах» он настаивает на том, что люди научаются отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им жизненные средства. И далее очень важное: способ, каким люди производят эти средства, оказывается вообще их способом жизни, т. е. способ меняется от эпохи к эпохе. Именно с орудиями Маркс связывает универсальность человека.

Человек употребляет различные предметы природы в качестве орудий, он действует на всю природу как сила природы на вещество природы. Человек может направлять свое воздействие на любой предмет, и это также подтверждает его универсальность. «Благодаря этому производству (заметим, что этот термин используется уже в "Экономическо-философских рукописях") природа оказывается его производением и его действительностью» [4, с. 94]. Речь идет о том, что животное, если и производит, то ограничено – в соответствии со своими потребностями, заданными природой, и в соответствии со своим способом жизни, используя какие-то узко определенные вещества природы. Человек же сам развивает свои физиологические и иные потребности и потому использует различные вещества и силы природы. Человек производит «по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты» [4, с. 94]. Красота здесь означает, что человек в своих действиях не нарушает, не разрушает присущих самой природе гармонических сочетаний различных предметов и веществ.

В то же время, следует учесть то, чего не учел Маркс: действуя с каждым предметом по его мерке, человек вместе с тем изменяет эту мерку – ведь он делает из предмета нечто другое. Надо обнаружить в предмете совпадение его наличного (природного) бытия и потенциального, возможного (человеческого) – т. е. того, что из предмета можно сделать.

Животное, продолжает Маркс, производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит независимо от этого и в собственном смысле слова – когда он свободен от потребностей. В силу этого физиологические потребности человека, хотя они являются также человеческими, а не животными, составляют как бы первый уровень человеческого существования, а обес-

печивающую их деятельность Маркс позже назовет собственно материальным производством.

При сопоставлении взглядов Маркса со взглядами Фихте видно и их отличие друг от друга. Фихте, вспомним, везде говорит о воле и сознании при воздействии человека на природу. Он говорит о том, что человек переделывает всю природу и даже господствует над ней, но нигде нет упоминания об орудиях. По-видимому, предполагается, что чем-то человек воздействует на предметы, но чем и как – остается в тени, наверное, потому, что это обстоятельство не имеет для Фихте существенного значения. Главное для него – это способность к созиданию образов, к мысленному созиданию.

Маркс также много пишет об освоении природы человеком: универсальность человека превращает всю природу в его неорганическое целое. Человек живет природой, он всё время общается с ней, чтобы не умереть. Связь человека с природой есть связь природы с самой собой, ибо человек есть часть природы, – так по Марксу. Маркс, правда, нигде не называл человека «господином природы», но его последователи, опираясь на тезис об универсальности человека, сделали такой вывод. Он и стал руководящим принципом отношения человека к природе на протяжении 200 лет, что привело в конце-концов к экологическому кризису. В основе своей отношение человека к природе у Маркса и у Фихте одинаково.

Важным следствием «двойственного» характера человеческой деятельности, как её понял Маркс, является, уже было упомянуто, свобода человека. На первый взгляд, никакая свобода в процессе деятельности не ожидает человека, и то, что Маркс говорит уже в «Экономическо-философских рукописях» о свободе, кажется недоразумением. Ведь, как выскажется Маркс в 1859 г. в работе «К критике политической экономии. Предисловие», способ производства развивается вместе с развитием производительных сил (прежде всего – орудий труда), в соответствии с ними меняются производственные отношения. И весь этот процесс совершается независимо от воли и сознания людей. Это как будто бы так: изобретаются новые орудия – человек становится зависимым от них, должен научиться ими пользоваться, его жизнь обусловлена ими и созданными ими предметами, он втягивается в то производство, которое ими определено, его сознание – продукт деятельности – как бы тоже обусловлено новым способом производства и жизни. В связи с этим у человека вроде не может быть никакой свободы и действует он по необходимости.

Но такой вывод можно сделать только в том случае, если забыть, что человек меняет свою деятельность и всю свою жизнь (вспомним, какие изменения внесло изобретение Интернета и мобильных телефонов). Если он её меняет, уже не она жестко определяет его, а скорее, напротив, он определяет её. В. С. Библер усматривает неизбежность этого, исходя

из начальных предположений Маркса, но доводит их до тех логически завершенных выводов, которых сам Маркс не сделал: поскольку деятельность и орудие не прикреплены к человеку, а противостоят ему, поскольку человек их изменяет, следовательно, причиной изменения всей жизни человека оказывается... его собственная деятельность и он сам. Логика предметной деятельности разворачивается так странно, что она обуславливает выход сознания за рамки определяющей его деятельности, обретает свободу по отношению к ней. Ведь сознание должно мысленно изменять прежнюю деятельность, а человек – практически действующий – должен подвергнуть её изменению в материальном плане. И человек действующий, и сама эта деятельность (конечно, как человеческая) выступают как своя собственная причина, как *causa sui*, т. е. свободно. В. С. Библер называет такую ситуацию «перевертнем», так как исходное отношение «деятельность – сознание» переворачивается: сознание, возникающее в процессе деятельности как определенное ею, начинает определять её. Он пишет:

«Жестко и последовательно прослеживая детерминацию самосознания и личности схематизмом предметной деятельности <...>, мы с необходимостью приходим к идее о том, что сама эта детерминация детерминирует <...> свободу индивида по отношению к собственной (объективно навязанной) деятельности, детерминирует личностное само-определение» [1, с. 53]¹.

Это исключительно важный для философского понимания человека вывод, которого сам К. Маркс не сделал. Поэтому и человек, и его сознание часто выступают у великого мыслителя не как свободные, а как подчиняющиеся ходу вещей, который как будто независим от сознания и воли человека. Но у Маркса, конечно, есть «заходы», приближающиеся к пониманию, связанному с «перевертыванием»; иначе он не определял бы человека как «самоустремленное существо». А именно в его толковании человека перекрещиваются необходимость и свобода. К первому выводу его подталкивает анализ капиталистического производства, где большинство производителей оказывается несвободным. Стоит задаться вопросом: почему свобода оборачивается несвободой? Маркс ответил на него, привлекая частную собственность как главную причину, превращающую свободу в необходимость, и отнес свободу куда-то в конец классового общества. Все же остается не вполне понятным, почему возникшая в ходе изменения действительности частная собственность смогла свести на «нет» свободу, «заложенную» в исходной ситуации воздействия деятельности на деятельность. Причины, почему так произошло, понятны – ради увеличения производительности труда. Тогда где для большинства обретается свобода? – В незначительной сфере «свободного времени». Маркс довольствуется открытым им фактом об-

¹ Ср.: [9, р. 38; 10, р. 92].

ществленного разделения труда и частной собственности, поэтому свобода для него и начинает выступать как «познанная необходимость».

Если признать правильным определение человека как самоустраемленного существа, то вновь можно провести параллель с пониманием Фихте. Фихте также считает, что «Я полагает Я», т. е. Я (индивид) устремлено на себя, само себя определяет. Но если Маркс думает, что человек в истории себя развивает, что у него в ходе изменения природы рождаются новые физиологические и совсем иные духовные потребности, то у Фихте «Я полагает себя» один раз – для того, чтобы начать свое существование и полагать (т. е. создавать и изменять природные предметы) не-Я. «Я» остается неизменным, коль скоро оно призвало себя к существованию; изменения касаются только «не-Я»; и это, конечно, не является саморазвитием. Маркс и Фихте здесь радикально различны.

Если отвлечься от социальных форм, то простыми элементами всякого труда оказываются предмет труда, орудие труда и сам труд – целесообразная предметная деятельность индивида. Признаем, что когда человек действует на предмет, то, с одной стороны, он учитывает все природные особенности этого предмета, потому что, скажем, с камнем нельзя действовать так, как со стеклом. Но, с другой стороны, индивид изменяет камень, он делает из него, например, топор, т. е. предмет для работника выступает в двух ипостасях: как наличный предмет и как возможный предмет. Причем возможное становится многозначным, так как из камня можно сделать не только топор.

Иными словами, раздваивается не только деятельность, раздваивается и предмет труда. Но также раздваивается индивид, ведь это и тот человек, который делает топор из камня, и тот, кто будет этим топором работать. Кроме того, в процессе труда вообще, как пишет Маркс в «Капитале», человек изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти. Речь идет не столько об анатомии и физиологии (хотя, наверное, и о них), сколько об изменении душевных и духовных сил человека. Орудие как будто не расщепляется, хотя в процессе труда у работника появляются мысли о его усовершенствовании. Для Маркса орудия вообще имеют существенное значение. Согласно Марксу, одни эпохи отличаются от других не тем, что производится, а тем, как, какими орудиями нечто производится. Всем известно высказывание Маркса о том, что ветряная мельница дает феодальное общество, а паровая мельница – капиталистическое. Любой предмет может стать орудием – и в этом также секрет универсальности человека.

Орудие есть «средний член» между предметом и субъектом. В орудии сконцентрирована деятельность человека. Как упоминалось выше, человек не только в предмете отделяется от себя, но также и в орудии. Он не срастается с орудием и потому свободен его изменять. В каждый момент времени он может работать этим орудием, может отложить его

использование, может передать его другому, может воздействовать им на разные предметы и т. д.

Но человек должен сочетать деятельность, направленную вовне на предмет и на орудие, с действием на себя. Во-первых, он должен научиться пользоваться теми орудиями, которые имеются в наличии, значит – развить свои способности. Во-вторых, он получает возможность различной деятельности – одним орудием воздействовать на разные предметы. И далее: не всегда человек достигает своей цели, действуя только этим орудием. Он изобретает наряду с ним другие, и тогда его деятельность включает в себя возможность другой (многообразной) деятельности для осуществления цели. «Я» в результате этого не просто деятельность, но еще и возможность деятельности, которую Я также в себе формирует. Иными словами, в каждый момент деятельность человека направлена и на него самого.

Анализируя практическую деятельность, Маркс включает в этот анализ отчуждение труда. Сам термин «отчуждение» Маркс, как известно, позаимствовал у Фихте, Гегеля (он навеян анализом рабского и господского сознания) и Фейербаха, но придал ему совсем другое звучание, использовав при анализе капитализма. Поскольку работник отстранен от средств производства, продукт, сделанный им, ему не принадлежит, отчужден от него. Если продукт ему чужд, то чуждым становится и тот человек, который отнимает продукт у рабочего. Таким образом, возникает отчуждение человека от человека. Но и в труде работник не чувствует себя человеком – его труд становится для него тяжелым, утомительным, принудительным, однообразным. Поэтому, подчеркивает Маркс, рабочий чувствует себя животным в своем собственно человеческом качестве (труде) и человеком – в своих животных функциях (еде, питье, половом акте). Правда, говорит он дальше, эти акты тоже человеческие, но будучи взятыми абстрактно и оторванно от процесса производства, они превращаются в животные. Поэтому процесс производства «господствует над людьми, а не человек над процессом производства» [5, с. 91].

Правда, и это не совсем так: исходя из простейшего акта производства, было продемонстрировано, что сама деятельность определяет свободу человека. Где же она в этом случае? Сам Маркс делает отгадку возможной благодаря тому, что противопоставляет необходимое время свободному, а необходимый труд – свободному духовному труду. Собственно говоря, общественное разделение труда касается именно их соотношения.

Необходимый рабочий труд связан с производством вещей, необходимых для жизни – домов, одежды, кастрюль, хлеба и т. д. Здесь имеет значение количество произведенных предметов. Работнику обычно задается «со стороны» (не им самим) большой «масштаб», который он должен выполнить во время работы. Времени ни на что другое у него не остается.

ся. Как писал А. С. Пушкин, нет «вольности праздной, подруги размышленья». Свобода нужна человеку не для освобождения от чего-то, она нужна ему для размышленья, для творческой деятельности, «для саморазвития» или, как говорил Фихте, для «свободного начертания образов» (для творчества). Поэтому индивид чувствует себя свободным тогда, когда он имеет в своем пользовании так называемое «свободное время» (после работы, за которую получает зарплату). Но и оно не очень-то свободное: надо отдохнуть, позаботиться о еде, одежде, жилище, детях. Однако, как правило, даже крошечную часть этого свободного времени каждый употребляет также на то, чтобы найти самостоятельность и свободу в каком-то действии – игре в шахматы, игре на балалайке, сочинении песен, хороводах, изобретениях и т. п. – именно потому, что человек – свободное существо. Как писал В. Библер в уже упомянутой ранее работе, каждая эпоха формирует свою собственную форму свободы. В классовых формациях эта форма – свободное время. А в неклассовых?

Маркс выделил так называемый «всеобщий духовный труд». В отличие от «совместного труда», при котором часто один работник выполняет только какую-то операцию (в необходимое время), а целостный продукт получается в результате действий многих работников, всеобщий духовный труд является связью творческой деятельности разных личностей даже через века: Эйнштейн связан с Ньютоном решением проблемы тяготения, не отрицает результатов его исследований, вступает с ним в контакт-диалог, развивая его решения. В этом случае нет количественного масштаба, но нет и разделения труда на необходимое и свободное время: проблема решается постоянно, пока не решится, и это решение всегда – изобретение, открытие, творческая деятельность.

До сих пор такой труд (деятельность) находился на обочине общественного производства и был доступен лишь немногим, – вследствие неразвитости производительных сил и технологий большинство членов общества действительно «использовались» как орудия и средства – но, тем не менее, существовал всегда и духовный всеобщий труд. Маркс в подготовительных работах к «Капиталу» 1857–59 гг. (так называемых Grundrisse) указал на то, что с развитием автоматизации для большинства людей увеличивается свободное время. В будущем наука становится непосредственной производительной силой, и далее, возможно, развитие человеческих способностей и развитие науки могут стать силой, обеспечивающей базовые потребности людей¹. Тогда свобода будет формироваться иначе, чем сейчас, т. е. иная эпоха по-иному сформирует свободу.

Хотелось бы обратить внимание еще на один аспект практической деятельности, на который К. Маркс только указал, а развил и объяснил его В. Библер. Это деятельность эстетическая.

¹ Подробнее об этом см.: [13, р. 185; 8, р. 189].

Вспомним еще раз, что человеческая деятельность всегда в конечном счете направлена на себя, следовательно, отделена от человека, противостоит ему. И только потому, что она с человеком не слита, индивид может извне направлять на неё свое действие. Но он может, как это ни покажется странным, отделить от себя, противопоставить себе свою... чувственность. Как это возможно? Ведь зрение, осязание, слух и т. п. неотъемлемы от тела, и их вроде бы невозможно вывести вовне. Но к чему тогда относятся слова Маркса о том, что человеческие чувства – это продукт не физиологии, а человеческой истории? Если бы они зависели только от физиологии, человек во все времена видел, слышал и т. д. одинаково, а это не так. Ну, например, одинаково ли видели один и тот же пруд художники Левитан и Манэ? Одинаково ли слышали, скажем, Григ и Моцарт? Или, может быть, из-за разной способности слышать, видеть и т. д. и произведения выглядят, звучат различно? Видят, слышат ли и т. д. люди в разные эпохи и в разные периоды истории различно или одинаково – и только понимают по-разному? Но ведь в искусстве речь идет не о понимании, а именно о видении, слышании, танце и т. п. Художник, музыкант не объясняет, а изображает (выражает) чувства. Задумаемся над другими словами Маркса:

«Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, отчасти впервые порождается богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз <...> Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т. д.), – одним словом человеческое чувство, человечность чувств, – возникают лишь благодаря наличию соответствующего предмета, благодаря очеловеченной природе» [4, с. 122].

«Ясно, что человеческий глаз воспринимает и наслаждается иначе, чем грубый нечеловеческий глаз; человеческое ухо – иначе, чем грубое, неразвитое ухо» [4, с. 121].

Не только в мышлении, но и всеми чувствами человек утверждает себя в предметном мире.

«Чувства общественного человека суть иные чувства, чем чувства необщественного человека ...образование пяти внешних чувств – это работа всей предшествующей всемирной истории» [4, с. 122].

За этими словами скрывается признание того, что чувственность человека развивается и вообще рождается в процессе деятельности, что физиология и анатомия составляют лишь основу (или предпосылку) человеческих чувств, а причиной их формирования и изменения становятся произведенные эстетические предметы, продукты промышленности и истории. Игра на клавесине – это не то, что игра на органе, флейте или виолончели. Появляется новый художественный предмет – развивается чувственность. Вернее, наоборот: у человека появляются новые по-

требности, их удовлетворяют новые предметы, в том числе и художественные и т. д. Органы чувств остаются прежними, а вот сами чувства меняются в зависимости от созданных эстетических предметов, которые включены в производство в целом.

В. С. Библер обращает здесь внимание на то, что Маркс в качестве примера приводит не вообще промышленность, а именно деятельность в сфере искусства.

«... логика деятельности, направленной на деятельность <...>, требует, чтобы индивид отстранился (не только от предметного воплощения деятельности, но) – от самой возможности действовать, – от самого себя как пред'деятельного субъекта. Необходимо сформировать возможность “во второй производной” (опять вспомним Фихте – Т.Д.) – возможность изменить... возможность деятельности» [1, с. 47].

В самом деле: когда мы смотрим на картину, мы, по сути дела, видим..., как мы видим, а видим по-разному – этому учат нас древние греки (на античных фресках), Боттичелли, Микель Анджело, Шишкин, Репин и др. Когда мы слушаем музыку – мы слушаем, как мы слышим – опять же по-разному: и русские песни, и григорианские хоры, и немецкую классику и т. д. Особенно В. Библер выделяет кинестезическое чувство; в первобытном танце человек движениями воспроизводит охотничьи движения, отстраняется от себя в плане возможного движения. Но что такое «видение видения», «слышание слышания», вообще удвоение чувственности? Это – возможное созерцание, возможное слышание и т. д. В искусстве человек обретает пред-определения сознания, его обращенность на себя. Но коль скоро из этих пред-определений возникают собственно определения (сознания), то они оказываются свободными по отношению к тем исходным феноменам деятельности, на основе которых они возникли.

Искусство становится свободной причиной развития человеческих чувств и, далее, всей человеческой жизни и деятельности. Вот какие любопытные выводы следуют из исходного и исключительно глубокого понимания Марксом человеческой деятельности и самого человека. Но не деятельность сама по себе, а именно деятельность человека лежит в основе всей его жизни, и если думать иначе, то субъектом станет деятельность, а не человек.

Список литературы

1. Библер В. С. Самостоянье человека. – Кемерово, 1993.
2. Деррида. Маркс и сыновья. – М., 2006.
3. Кантор К. Двойная спираль истории. – М., 2002.
4. Маркс К., Энгельс Ф.. Соч. 2-е изд. – Т. 42. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1974.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т. 23. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1960.

6. Braun E. Anfheben der Philosophie... Marx und die Folgen. – Stuttgart, 1992.
7. Cohen K. Karl Mark's Theory of History. – Princeton, 2000.
8. Goldner A. The Two Marxisms. – N.-Y.-Oxford, 1980.
9. Henry M. Marx I; Une Philosophie de la réalité. – P., 1976.
10. Henry M. Entretiens. – Cabris, 2007.
11. Megille A. Karl Marx: The Burden of Reason. – Maryland, 2002.
12. Rockmore T. Marx after Marxism. – Oxford, 2002.
13. Wolff J. Why real Marx today? – Oxford, 2002.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 1 (091) (47) «19»

А. П. Жёлобов

К антропологии русского космизма: образ человека в контексте «общего дела» Н. Ф. Федорова

В статье раскрываются противоречия философской антропологии Н. Ф. Федорова, анализируются интерпретации его взглядов.

The article reveals the contradictions of the philosophical anthropology of N.F. Fedorov, and analyzes different interpretations of his views.

Ключевые слова: человек, антропология, космизм, русский космизм, атропокосмизм, антропоцентризм, гуманизм, Н. Ф. Федоров.

Key words: man, anthropology, cosmism, Russian cosmism, anthropocosmism, anthropo-centrism, humanism, N. F. Fedorov.

До сих пор существует удивительный разброс мнений и оценок по поводу так называемого «русского космизма» – от восторженного и пафосного приятия до крайне резкого неприятия и «космизма», и «русского космизма». И не кажутся преувеличением слова С. Г. Семенович, которую невозможно заподозрить в предвзятости к данному феномену, о судьбе «русского космизма»: «объём и содержание этого понятия и стоящего за ним течения мысли остаются весьма расплывчатыми, то существенно разбухая, то, напротив, сужаясь до трёх-четырёх имен» [14, с. 3]. Из множества имеющихся классификаций условно примем предложенную Семенович, российским адептом «жизнетворчества» Федорова и его «общего дела», выделяющей в «русском космизме» два направления: «натурфилософская, естественно-научная ветвь» и «активно-христианская» [16].

В кругу русского космизма наиболее родственны именно учение Федорова и «естественно-научная ветвь» – для них характерен сциентистический подход в понимании человека и культуры. В этом плане Федоров – яркий представитель именно сциентистического направления. Для сциентиста главный признак человека – рациональность. Отсюда – идея конструктивной связи космоса и человека как самого сложного продукта

космической эволюции. Разум в «естественно-научном космизме» становится онтологическим принципом космоса. Сциентический характер учения Н. Ф. Федорова вполне проясняется в его антропологии. Пишут о «главной нравственной позиции» различных направлений «русского космизма», их объединяющей [4, с. 25], о том, что «задача живущих изучить и понять гуманистическую глубинную сущность русских мыслителей» [7, с. 212]. Но именно наличие единства в понимании космистами «подлинно человеческого», как и наличие «глубинной гуманистической сущности», и вызывает сомнение.

К настоящему времени существует мода на Федорова, что, по иронии судьбы, совершенно противоречит его установкам на анонимность своего учения. Постоянно говорят о глубоко нравственной содержательности учения Федорова, его высокой человечности. Традиционная гуманистическая критика Федорова, как и обвинения в «гуманистическом активизме», остались в прошлом или же бьют мимо цели¹, фактически повторяя с новым пафосом старые аргументы². В целом следует констатировать, что в конце XX – начале XXI в. явно превалирует интерес к учению и личности «христианского утописта» Федорова, нежели, скажем, «отца космонавтики», сциентиста Циолковского³. Причем связь их

¹ Так, прот. о. Г. Флоровский (1937) говорил о «космическом большевизме» Федорова, о покушении на прерогативы Творца, о том, что учение о человеческой личности у Федорова совсем не развито [20, с. 322–330]. Сравнительно недавно акад. И.Т. Фролов еще мог утверждать, что взгляды Федорова антигуманны, так как он хочет воскресения всех, в том числе и преступников [21]. Но здесь, по существу, повторение недоумения В.С. Соловьева, а это – мимо цели, так как Федоров имел в виду воскрешение непременно с преображением. Но все же это «воскрешение отцов» – нечто принудительное, примерно как «вытаскивают с того света» самоубийц, и «воскресшие» бывают весьма недовольны. То есть здесь остро встает проблема права на жизнь и на смерть (свобода выбора), а этого у Федорова нет.

² Например, Кондратович пишет: «Прежде всего, бросается в глаза крайне гуманистический пафос его учения, ибо в центре мира уже окончательно ставится не Бог, а человек» [8, с. 405]. Он считает, что «торжество веры в возможность научного воскресения человека с неизбежностью означала бы его полную духовную деграцию, чего только и можно ждать от неизбежной при этом утраты страха смерти, а следовательно, и страха Божьего» [8, с. 406]. Но «гуманизм», «гуманистический пафос», как и «антропоцентризм» Федорова – под большим вопросом.

Впечатляющая панорама суждений о Федорове за 100 лет представлена в антологии «Pro et contra» в 2-х книгах [11].

³ Интерес к Федорову устойчив – его современник художник Л.О. Пастернак утверждает, что после смерти Федорова в 1904 г. по всей России «не было у нас образованного человека, который не слышал бы о нем» [11, 1, с. 226]. В конце XX в. появляются фундаментальные исследования о нем за рубежом: Young, Georg V. Nicolay F.Fedorov: An introduction. Belniont, Mass.: Norland, 1979; Hagemester M. Nicolay Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Munchen, 1989. В России с 1980-х гг. издаются его сочинения, публикуются книги о «жизнетворчестве» Федорова. Регулярно проводятся Федоровские чтения, существует Общество исследования Н.Ф. Федорова, музей-читальня Н.Ф. Федорова (Москва), возродилось движение фе-

учений, на наш взгляд, недостаточно акцентуируется. Главное их сходство – в практической направленности мысли и деятельности. «Активизм» и утилитаризм буквально пропитывают их философию. Сопоставляя взгляды Федорова и Циолковского, мы видим, что прорывающиеся у Циолковского «зловещие ноты» в отношении к миру и человеку во многом восходят к Федорову и связаны не только с особенностями его субъективности. И даже знаменитая «скромность» Федорова предстает порой той скромностью, что «паче гордыни». Его уверенность в истинности «общего дела» неколебима и порождает внутреннюю тягу к принуждению, насилию. Так, Д. Ранкур-Лаферрьер считает, что даже такой «великий антимозахист» как Федоров рассматривает «мазохистскую покорность многих всем», свойственную русской ментальности как идеальную альтернативу – иначе его «проект» нельзя было бы назвать «общим делом». Таким образом, хотя Федоров не хочет, чтобы человечество было принуждаемо «слепой силой природы», его собственные произведения, по сути, «принуждают читателя к нравственному мазохизму» [12, с. 274–275].

Федоровское учение основано на специфическом представлении о христианском долге ныне живущих перед своими предками. Божественное *предназначение человека* Федоров видит в активной деятельности, направленной на достижение реального бессмертия для всех. Федоров глубоко и остро ощущает и выражает «стыд жизни», основанной на прахе, на вытеснении родителей. Эти чувства определяют федоровское мироотношение. «Отсюда, – отмечает Гачев, – стеснительность, застенчивость, смирение, скромность, самоуничтожение, кенозис, ссылка "аза" – в "Я" на камчатку алфавита» [2, с. 110]. Ясно, что аутентичное понимание «Философии общего дела» невозможно без учета панморализма учения, акцентированного на целевые ценности православия. По убеждению Федорова, высший моральный долг человека и человечества – всеобщее воскрешение, а человек – подобие Бога. Пишут о «нравственном энергетизме» федоровского учения, «нравственной пружине» его «проекта». Предполагается, что его учение высокогуманно. Так ли это? О неправильном понимании идей Федорова часто и страстно пишет С. Г. Семенова. Вслед за о. В. Зеньковским (1950) она делает вывод, что Федоров сам давал очень много поводов для неправильного истолкования его идей в духе просто программы «гуманистического активизма» (о. Г. Флоровский), разделяющей общую веру Просвещения в преобразующую силу сознания, веру в человека как творца. Семенова подчеркивает, что именно Федоров *впервые* пытается проектировать «реальный мост» от естественного к сверхъестественному в смысле превозмогания

доровцев, регулярно проводятся семинары и конференции различного уровня и характера. Подробно о судьбах идей Федорова см. статью С. Г. Семеновой и А.Г. Гачевой [11, 1, с. 6–92].

естества, восхождения к высшей природе. Не в этом ли «превозмогании естества» видится ей «человеческое достоинство» учения Федорова?

Человек, по Федорову, является существом «промежуточным», находящимся в процессе роста, «далеко несовершенным». Семенова точно отмечает, что в антропологии Федорова «нравственное совершенствование человека возможно только и вместе с физическим его преображением, освобождением от тех природных качеств, которые заставляют его пожирать, вытеснять, убивать и самому умирать» [15, с. 13–14]. Но Федоров в интерпретации Семеновой неожиданно предстает борцом против природного принципа приоритета рода над особью. В знаменитом «Смысле любви» Соловьева она усматривает очевидное влияние Федорова. Подобное видение сомнительно – возможно, что именно в «Смысле любви» Соловьев как раз и пытается освободиться от главенства «родового» и всеобщего, сосредотачиваясь на самоценности единичного, особенного и индивидуального. Федоров же, отвергая понятие «человек» (кажущееся ему слишком «гуманистическим», впитавшим гордость собой), совсем не уходит от надличностного, «космического» отношения к индивиду. В его терминах – «сын человеческий», «дочь человеческая», «сын умерших отцов» – превалирует роевое, безличное начало, акцентируется родовая сущность человека¹.

Конечно, *важнейший принцип* антропологии Федорова – идея о самообучающемся, растущем, преобладающем свою природу человеке. Уподобиться божественной сущности, по Федорову, означает принять на себя радость и муки созидającego труда. Семенова постоянно убеждает, что Федоров – противник насилия, что нельзя идти против смерти к воскресению жизни, принуждая кого-либо. Но федоровское «родственное чувство» далеко от той любви, которую исповедует в «Смысле любви» Соловьев, которая не родственна, а духовна. И «любовь» ли движет деятелями «общего дела»? Сама идея всеобщего апокастатсиса, воссоздания утраченной жизни и бессмертия порождает острейшие проблемы. Не является ли воскресение, по существу, «принудительным воскресением»? Не есть ли оно произвол и насилие? И если даже у Федорова, как утверждает Семенова, «главная задача» воскрешения – «вернуть человеку его уникальное самосознание», то как же быть с предполагаемым «преображением», «одухотворением» и т. п., т. е. с несомненным изменением? Вызывает много вопросов и идея Федорова о «полноорганности», овладении «органо-созиданием». Эта идея получила развитие у В. И. Вернадского: будущий «автотрофный человек», строящий свой организм как растение на основе костного вещества среды за счет солнеч-

¹ Нелишне отметить, что столь любимый Федоровым библейский термин «Сын Человеческий», по О. Шпенглеру, возможно, ложный перевод слова *barnasha*, смысл которого – не отношение сына, а безличное растворение в человеческой плоскости – «дитя человеческое» [17, с. 489–490].

ной энергии, преодолевший грех пожирания и убийства. А у К. Э. Циолковского – «лучистое существо».

Федоров демонстрирует острое неприятие «духа Просвещения», лозунга «Свобода, равенство, братство». Возвеличиваемая свобода представляется ему как «свобода» поколения, «отрекшегося от своих отцов» – «свобода следовать своим личным влечениям, и из завистливого равенства неизбежно должна произойти вражда, а не братство». «Нужно искать братства, а все прочее само собою приложится, ибо при истинном братстве немислимо порабощение и неравенство» [19, с. 59]. «Свобода, – пишет Федоров, – без власти над природой – то же самое, что освобождение крестьян без земли» [19, с. 231]. Для Федорова гуманистический принцип свободы является «пустым». Лишь победа над смертью – этим всеобщим «пороком», «уродством» – несет подлинную свободу, наполняет ее реальным содержанием. «Смерть некоторые философы не хотят признать злом на том основании, что она, – иронизирует Федоров, – есть потеря чувства, смысла, но в таком случае и всякое оупление, безумие, идиотство нужно исключить из области зла, а чувства и разум не считать благом» [19, с. 61]. Для него «смертность» – онтологическое зло и причина всех зол, зло «в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти» [19, с. 110]. Но все же в преддверии будущих воскрешений для культивирования «родства», «братства» необходимы, считает Федоров, международные, межрасовые, межсословные браки. При этом у него брачные отношения подчинены особым задачам: «Брак есть школа целомудрия и труда (с чем согласны и противники брака, когда говорят, что брак есть могила любви, конечно – чувственной)». И здесь же Федоров говорит весьма непривычные вещи: «Не по взаимным влечениям, вводящим в обман, а по тем чувствам, кои вступающие в брачный союз питают к родителям друг друга, может быть решен вопрос о браке» [19, с. 112]. В текстах Федорова нередки выпады против женщин, и в своей «Записке» он не преминул обронить: «Если бы и женщина сделалась участницею жизни юридико-экономической, тогда можно было бы сказать, что конец близок» [19, с. 115]¹. Федоров демонстрирует явную недооценку не только собственно женского, но и материнского начала – у него явственны моменты «русского сексизма» (место жены – в доме). Он уверен, что человеческий род был бы не выше животных, если бы его нравственность ограничивалась материнской любовью. Здесь Федоров оспаривает мысль св. Антония о том, что материнская преданность детям – образец христианской любви. Таким образом, Федоров, по сути, «патрифицирует» мир природы: Земля («мать-земля») предстает как «клад-

¹ Следует, однако, помнить, что для Федорова вся эта «юридико-экономическая жизнь» – жизнь недолжная, она только «пока» – «эта жизнь является как нечто временное, допускаемое лишь в силу необходимости, можно сказать, как необходимое зло» [19, с. 15], и освобождение от этой жизни – идеал и для мужчины.

бище отцов», а не матерей¹. По Федорову, именно сыновья любовь к отцу – лучший образец любви.

Христос, по слову Федорова, указал «путь к объединению», уподобляющему нас Богу, делающему нас совершенными, как Отец наш небесный [19, с. 147]. При этом Федоров постоянно подтверждает свое негативное отношение к идее гуманизма, говорит о «мертвом боге деизма» и «безжизненном боге гуманизма»:

«Не природа Бог и не в природе (слепой и падшей) Бог, а с нами Бог. Разумная сила должна управлять слепой, а не наоборот. Разумная сила и будет управлять, когда не будет между нами, разумными существами, розни, т. е. когда с нами будет Бог» [19, с. 151–152].

Федоров остро ставит вопрос о двух чувствах: о половой чувственности и о детской любви к родителям, что в его понимании соответствует вопросу о всемирной вражде и о всемирной любви. Детская любовь – «сила чувствующая, но не чувственная», переходящая в силу «сострадательную» и «соумирающую». Эти два чувства Федоров связывает с двумя типами нравственности: 1) «*Нравственность разъединения*» и 2) «*Нравственность объединения*» [19, с. 158–159].

У Федорова нередки высказывания, вступающие в определенное противоречие с его основной идеей. Так, он говорит о бездетном браке как нонсенсе (хотя смысл его учения как раз не рождение, а воскресение людей), поскольку бездетность якобы вытеснит любовь и к отцам, и к детям.

«Что же тогда сделает с животными и растениями, ставшими ненужными, это животное, вытеснившее предков, не пощадившее собственных потомков?! ... Не щадя никого, этот животный человек, или горожанин, очень будет дорожить собственным существованием и наибольшее его продолжение сделает своею задачею» [19, с. 181]².

Практическая деятельность, жизненная польза являлись для Федорова нравственным критерием знания. Для выхода из области блужданий «*нужно признать себя сынами человеческими вместо человека*» [19, с. 237]. Свои выпады против «безнравственного гуманизма» Федоров обосновывает ссылкой на нечувствительность гуманизма к проблеме смерти – «наш гуманистический век, век женихов и невест, не признает скорби о смерти родителей и вообще не тужит о смерти, признав ее необходимою; но в то же время он не может никак примириться с нею»

¹ Интересно, что свои рассуждения о сексизме Федорова Ранкур завершает следующим обобщением: «Русская приверженность идее воскрешения, по сути, является тревожной формой мазохизма: подчиняется человек смерти или нет? Последнее закрепощение каждого русского – это закрепощение смертью» [12, с. 59].

² Опять же здесь мы видим контраст с К.Э. Циолковским, полагавшим «уничтожение всех животных» одним из условий счастья будущих разумных существ.

[19, с. 240]. Федоров пишет о ницшеанской идее «морали господ» и «морали рабов», что Ф. Ницше «и в голову не приходило, что истинная нравственность заключается в отрицании и той, и другой и в замене их братством, родством» [19, с. 242–243], что «истинная нравственность» – не «барская» или «рабская».

Здесь следует обратить внимание на характерную для работ федоровцев трактовку «ницшеанства» и «федоровства» как взаимоисключающих учений [11, 1, с. 237–963], получившую распространение и вне этого круга. Так, в «Истории русской философии» присутствуют спорные, даже неверные, на наш взгляд, суждения по антропологии и Федорова, и Ницше в их сопоставлении. В статье о философии «общего дела» утверждается: «Очевидна несовместимость учения Федорова с основами наиболее "неотеческих", ... учений, таких как философия Ницше, Фрейд, Шестова и др.» [9, с. 381]. Но эта «несовместимость», на наш взгляд, далеко не очевидна, особенно по отношению к Ницше, который проявляет любовь отнюдь не к «ныне живущему», а к «человеку будущего» – Сверхчеловеку. Автор входит в противоречие с самим собой, ибо несколько выше, на этой же странице, пишет, что у Федорова явно недостаточна любовь к нормальному живому человеку, но велика к мертвому, умершему, «к должному человеку и сверхчеловеческим задачам». Но ведь именно в этом – в любви к будущему (т. е. к тому, что реально не существует!), но не к настоящему – Федоров как раз и близок Ницше. Это, видимо, одна из причин столь пристрастного отношения к Ницше: Федорову неприятно это «недолжное» родство с ним, которое он ощущает весьма болезненно. В этом смысле (недостаток «живой любви») Федоров – зеркальное отражение Ницше. Воистину – «у кого что болит ...».

В своей критике гуманистического мировоззрения («сердобольный гуманизм») Федоров исходит из неприятия гедонистического идеала полноживущей личности (гармонической личности, удовлетворенной и гордой своей природно-телесной определенностью – «фаустовский человек», по Федорову), сам тип деятельности которой представлялся ему одиноким, индивидуалистическим, «небратским». Он считал, что человеческое сообщество, опирающееся на гуманистический идеал, строится по типу природной, т. е. смертной личности. По Федорову, в современной «городской» культуре преобладает представление о том, что зло неразрывно связано с жизнью – оно ярко выражено в буддизме, у древних германцев и в немецкой философии (Кант, Гегель, Гете, Шопенгауэр, Ницше и др.). Такому недолжному мировоззрению Федоров противопоставляет «Зендское мировоззрение» – представление о конечной победе Добра над Злом, выражение которого видит в зароостризме, к которому примыкает и «славянское мировоззрение», и именно это мировоззрение включает в себе интенции будущего братства и воскресения. Федоров неоднократно высказывает мнение, что самое глубокое определение че-

ловека – «Человек есть существо, которое погребает» [19, с. 217; 18, с. 397]. В погребении он видел первоначальный импульс к воскрешению умерших. И в связи с этим у него отличительная черта человека – «чувство смертности и стыд рождения», о чем он постоянно напоминает.

Не личность, а род – «первоэлемент» философской антропологии Федорова. «Вообще, не одинокий человек, – указывает Г. Гачев, – а поколение – первоэлемент, каким Федоров мыслит. И принципом “личности” у него, скорее, обладает умерший отец, предок, нежели я, ныне живущий. Я, таковой, – подсобен: обращен мой вектор к предкам, отцам, ... в любви и жажде их воскресить» [2, с. 110]. Но хотя часто вслед за Н. А. Бердяевым отмечают, что «воскрешение» у Федорова выступает вместо творчества нового, видимо, не следует упускать из виду, что это воскрешение все-таки, по духу учения Федорова, фактически созидание нового, т. е. оно – «творческое воскрешение», преобразование духовное и (о чем часто забывают) телесное (!).

Пытаясь выявить гуманистическую направленность федоровского понимания человека, мы вынуждены констатировать, что даже К. Н. Леонтьев, которому «была совершенно чужда русская гуманность» (Н. А. Бердяев), – большой «гуманист», нежели Федоров. Леонтьев радуется за многообразие, «цветущую сложность», что предполагает и разнообразие личностное, индивидуальное, признание этого многообразия, признание, скажем так, «положительной констатации» его. У Федорова – подчинение всех единому и удручающее плановое однообразие. Что-то проглядывается казарменное, одномерное, тусклое... без всякого «цветения». И вряд ли справедливо утверждение, что Федоров «в центр мира ставит не Бога, а человека». По нашему мнению, антропоцентризм Федорова мнимый¹, носит внешне-формальный характер, ибо у него господствует именно «подчинение всех единой задаче, единому для всех плану». У Федорова нет уважения к индивидуальному, особенному. «Общее дело» носит провиденциальный характер и связано с долгом, обязанностью, носящими онтологический, Божественный смысл. Указание на то, что «учение Федорова, как и, казалось бы, прямо противоположное ему учение Ницше, представляет собой наиболее последовательное и предельное выражение гуманизма Нового времени» [8, с. 405–406], весьма сомнительно. Но во многом верно то, что «гуманизм Федорова уже не предполагает ни греха, ни соблазна, ни подвига

¹ «Важной чертой учения Федорова, – утверждается в учебнике по истории русской философии, – является антропоцентризм, поскольку в центре оказывается человек – умерший и живой, воскрешаемый и воскрешающий» [9, с. 380]. Но не отождествляет ли автор «антропоцентризм» и «антропологизм»? Ведь в антропоцентризме существенно и то, что «в центре человек», и понимание самого человека, и характера его связи с миром. Для нас ясно, что наличие и «гуманизма», и «антропоцентризма» у Федорова, по меньшей мере, весьма спорно.

веры, ни аскетики, ни трагизма одиночества и богооставленности» [8, с. 406]. Тогда какой же это «гуманизм», который совершенно глух к человеческой субъективности?

Для Федорова главное – «воскресение отцов» и бессмертие. Но во имя чего? Может быть, «Общее дело», «братство» самоцельно и самоцельно? Но почему «братство» – «Добро», «Благо»? Представляется, что фактически федоровское дело «братства» – не во имя человеческой личности, а «ради принципа», во исполнение «Божьего замысла». Как-то не чувствуется, что болит душа у Федорова за все живое и живущее. Ведь он, желая избавить человека от чувственности, в конечном счете отрицает его страстную природу¹. Образ «должного» человека, выстраиваемый Федоровым, – это некое потустороннее существо, наделенное чувством без чувственности. Но возможна ли любовь, всякая любовь – и «должная» и «недолжная» – вне страсти? И возможна ли бесчувственная, но чувствующая страсть? И представляется неверным утверждение, что у Федорова, как по Антихристу – «Всем дать все», что этот лозунг «находит в федоровском учении свое почти абсолютное воплощение» [8, с. 406]. Отнюдь. Федоров постоянно именно навязывает человеку свой «проект», постоянно укоряет и ограничивает человека в его иных проявлениях и потребностях и уповает на «рациональную организацию» человечества для воплощения своего проекта. Учение Федорова требует не «игры творческих сил», да и не «молочных рек и кисельных берегов», а стройных рядов (рационально организованных) «во имя» общей цели.

В учении Федорова при большом желании можно усмотреть некие «элементы гуманизма». Но здесь нет гуманизма, в том числе и «духа гуманизма Нового времени» – ведь гуманизм Нового времени связан с гедонизмом. И ежели «дионисийское начало» у Ницше где-то и смыкается с гуманизмом как индивидуализмом² (что как раз и является одним из «соблазнов» гуманистической идеи), то Федоров не принимает индивидуализм, будучи явным его противником, и понимает гуманизм по-своему. При всем своем восхищении «необыкновенной нравственной высотой» федоровского учения, Н. А. Бердяев, как известно, указывал на сущностный «кошмар» «принудительной рационализации» подобного рода [1, с. 241].

Мы исходим из понимания гуманизма как особой формы антропоцентризма. Как природное существо человек – часть целого, но как «самость» человек выступает абсолютом, перекрывающим Универсум. Диалогизм – основание гуманистической культуры, но он невозможен без признания фундаментального тождества и единства Разума. Но нель-

¹ «Удаление чувственности» – эта федоровская тенденция получает парадоксальное и жутковатое развитие у К. Э. Циолковского.

² Ницше, по В.И. Иванову, – «последний трагический гуманист», «преодолевший в себе гуманизм хитрым безумием и самоубийственным исступлением» [6, с. 108].

зя не видеть опасности отвержения принципа антропоцентризма, приводящего к десубъективации. Отступление от антропоцентризма, а тем самым от гуманизма и человечности, явно выражено именно у представителей сциентической ветви «русского космизма», где человек – всего лишь средство и объективно predetermined этап космической эволюции. Об этой сомнительной «подпочве» антропологии сциентизма убедительно и проникновенно пишет А. Г. Маслеев: «Человек здесь – средство, материал и жертва одновременно! В идеях безбрежного эволюционизма, <...> четко проявляет себя логика антропокосмизма, в соответствии с которой можно произвольно конструировать и налагать на происходящее в мире тот "порядок", который рождается в мозгу мыслителя, считающего себя новой мессией – спасителем всего сущего не только на Земле, но и в космосе. В основе этих представлений лежат могущие быть вполне понятными научные, философские и религиозные пристрастия. Но в любом случае и при любом раскладе приводимых аргументов результат оказывается один и тот же: потеря человеком центрального места в мире, в котором он живет, а следовательно, и потеря самого человека. Мир становится пустым с момента, когда он лишается человеческого измерения» [10, с. 108–109].

Предпринятый нами анализ учения Федорова носит фрагментарный характер, но указывает на существенную особенность его антропологии – фактический отказ от антропоцентризма. Антропологизм без антропоцентризма – антропокосмизм. Но нельзя не считаться с «относительной правдой» этого учения, которую видят в акценте на преобразующее призвание человека, подчеркивая «практический», «бытийственный» характер учения, фактически обнаруживая, как это ни парадоксально, «земной» пафос космизма [3, с. 54]. И это весьма созвучно духу нашего времени. Но остается неизбывным вопрос: становясь силой, преобразующей макро- и микрокосм (ноосферизм), достигая желаемого «антропокосмического единства», не теряет ли человек своей сущностной определенности?

Учение Федорова порождает множество вопросов и недоумений, но и поражает своей космической масштабностью и волевой устремленностью. В наше время, когда налицо и катастрофические последствия «умышленных» преобразований для культуры и человека, и космические устремления современной цивилизации, можно и нужно говорить о «правде» космизма и ноосферизма, но умеренного, «осторожного», а не самоуверенно универсального, в котором растворяется и исчезает всё «человеческое» – и Образ, и Дух. И здесь особенно важно понимание сущности человека, которая открывается в свете противоположностей «антропоцентризма», «космоцентризма» и «антропокосмизма» как основополагающих принципов этого понимания.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993.
2. Гачев Г. Учение Н. Ф. Федорова как творение русского логоса // Философия бессмертия и воскресения. VII Федоровские чт. Вып. 1. – М., 1996.
3. Грякалов А. Русский космизм в пространстве интерпретации (*Образ – Проект – Событие*) // Философия космизма и русская культура (Материалы международной научной конференции «Космизм и литература. К 100-летию со дня смерти Николая Федорова», 23–25 октября 2003 г.). – Белград, 2004. – С. 45–55.
4. Дуденков Б. Н. Русский космизм: Философия надежды и спасения. – СПб: Синтез, 1992.
5. Зеньковский В. В. История русской философии. Т.2. Ч.1. – Л.: ЭГО, 1991.
6. Иванов Вяч. Ив. Кручи. О кризисе гуманизма // Иванов В. Г. Родное и близкое. – М.: Республика, 1994.
7. Карчевцев О. А. Русский космизм // Грезы о Земле и небе: Антология русского космизма. – СПб: Худ. лит., 1995.
8. Кондратович В. По разные стороны баррикад (Константин Леонтьев и Николай Федоров) // К. Леонтьев, наш современник. – СПб., 1993. – С. 404–408.
9. Курабцев В. Л. Философия «общего дела» Н. Ф. Федорова // История русской философии / редкол. М. А. Маслин и др. – М.: Республика, 2001. – С. 378–384.
10. Маслеев А. Г. Человеческое измерение вселенной: космизм и антропоцентризм. – Екатеринбург: УрГУ, 1996.
11. Н. Ф. Фёдоров. Pro et contra. Антология: в 2 кн. Кн.1. – СПб.: РХГА, 2004; Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008.
12. Ранкур-Лаферрьер Д. Рабская душа России. Проблемы мазохизма и культ страдания. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 1996.
13. Семенова С. М. Николай Федоров: Творчество жизни. – М.: Сов. писатель, 1990.
14. Семёнова С. Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С. Г. Семёнова, А. Г. Гачева. – М.: Педагогика-Пресс, 1993.
15. Семенова С. Г. Философия воскресения Н. Ф. Федорова // Федоров Н. Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т.1. – М.: Прогресс, 1995. – С. 5–53.
16. Семенова С. Две мировоззренческие альтернативы для XXI века (новое экологическое сознание и русский космизм) // Философия бессмертия и воскресения. По материалам VII Федоровских чтений 8–10 дек. 1995 г. Москва. Вып.1. – М.: Наследие, 1996. – С. 9–22.
17. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / пер. с нем., вступ. ст. и прим. К. А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1993.
18. Федоров Н. Ф. Соч. – М., 1982.
19. Федоров Н.Ф. Соч. – М.: Раритет, 1994.
20. Флоровский Г. Пути русского богословия. 3-е изд. YMCA-PRESS. – Paris, 1983.
21. Фролов И. Т. О человеке и гуманизме. Работы разных лет. – М., 1988.

Русский консерватизм конца XIX - начала XX в. и апология «революции сверху»

В статье анализируется русский консерватизм конца XIX – начала XX в., столкнувшийся с исторической необходимостью революционных перемен того социально-политического строя, который он защищал. Показано, что принципиальное неприятие радикализма превратило русский консерватизм в противника модернизации России и отбросило консервативную мысль далеко назад.

The article analyzes Russian conservatism of the late XIX-early XX centuries, confronted with the historical necessity of revolutionary changes of social and political system which it protected. It is shown that the basic aversion of radicalism has transformed Russian conservatism into the opponent of modernization of Russia and rejected conservative thought far back.

Ключевые слова: консерватизм, радикализм, модернизация, революция, Россия.

Key words: conservatism, radicalism, modernization, revolution, Russia.

Сочетание понятий «радикализм» и «консерватизм», на первый взгляд, скрывает в себе явное противоречие, так как соединяет несоединимое – революцию и консерватизм, являющийся противником любых радикальных изменений. На самом деле это понятие довольно часто упоминается мыслителями-консерваторами, в том числе и русскими¹. Более того, это явное противоречие имеет непосредственное отношение к самой сущности консерватизма и поэтому заслуживает того, чтобы на нем специально остановиться.

Напомним кратко наиболее характерные для консервативной мысли XIX–XX столетий темы: идеал государства-империи, основанного на национальном характере, критика навязываемого государственной жизни народов механицизма, служение государству как первейшая обязанность индивида и др. Стихия национальной жизни выступает как почва для культурного и государственного строительства, и там, где эта почва истощена, невозможно и строительство.

Именно этот комплекс идей оказывается в наибольшей мере созвучен зарождающемуся русскому консерватизму.

«Лишь в свете этой почвенности славянофилов и их духовной самостоятельности, звучащей, между прочим, в том тоне превосходства, каким юноша Киреевский повествует о своих европейских впечатлениях и знакомстве с Шеллингом и Гегелем, приобретает проблема внутренней связи между немецким романтизмом и славянофильством свое большое, не только литературно-историческое, но и историософское значение. Сущность этой проблемы заключается отнюдь не в одностороннем влиянии немецкой философии на русскую мысль, а во встрече религиозной тоски западноевропейской культуры, нашедшей свое выражение в романтизме, с религиозностью русской души, философски впервые осознавшей себя в славянофильстве. Только потому, что романтики жаждали живой религиозной жизни, которою славянофилы традиционно жили, русские мыслители смогли влить свои философские настроения и домыслы в формы романтического философствования» [15, с. 176].

Таким образом, в центре духовных стремлений консерваторов находится идеальное государство. Заметим, что к построению этого государства могут привести как эволюционные, так и революционные меры, и такое убеждение не вызывало особых споров в русском консерватизме. Этот образ идеального государства не только указывал на преемственность культурного развития, на верность традиции, но вместе с тем говорил и об избранничестве созидającego такое государство народа, а также о его особой исторической миссии. Образ идеального для консерваторов государства – это образ царства всеобщей гармонии, образ сакрального центра мира, образ государства, которое одновременно является и храмом обожествленного народа.

Было бы любопытно сопоставить этот образ с видением русской идеи у Вл. Соловьева. «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [13, с. 220], – эта формула, высказанная в небольшом докладе на французском языке, стала хорошо известна. «Русская идея» предстает как божественный императив объединения человечества посредством социальных реформ и христианизации, как призыв отказаться от своей национальной и церковной обособленности и стремиться к установлению всемирной светско-духовной, теократической государственности. Национальная («русская») идея понята Вл. Соловьевым как историческая задача в рамках церковно-политического объединительного проекта. В будущем теократическом государстве главные роли будут распределены между папой, который представляет духовное отеческое начало, и русским императором, олицетворяющим светскую власть.

Все эти элементы – национальная стихия как субстанция государственного строительства, теократическое государство (государство-храм), в котором объединяется все человечество, гармоничное сочетание свет-

ского и сакрального начал, историческая преемственность, сословно-корпоративные связи, местное самоуправление выступают как средства своеобразной «консервативной революции», предполагающей органичное соединение идей консерватизма и радикализма. Разумеется, в этом противоречивом единстве идеи радикализма рассматриваются как второстепенные, им отводится роль средства достижения консервативных идеалов. Свобода личности выступает не как естественное право делать все, что угодно, а как недостижимый во всей полноте идеал, движение к которому возможно не в отрыве от общности, а в единстве с ней. Это единство проверяется в воинском духе, в том героическом восприятии мира, которое служит мерилем стойкости и мужества. Национальный лидер характеризуется, прежде всего, категорией ответственности, его цель – не власть сама по себе, а интересы общества, нации. Он персонифицирует степень единства нации.

Очевидно, что по всем данным параметрам консервативный радикализм противоположен и либерализму, и социализму – он исходит из убеждения, что эволюционное изменение либерального или социалистического строя невозможно. Поэтому консерватизм не может ограничиваться лишь охранительной функцией и должен определить свое место в тех процессах глобальных исторических перемен, которые принято называть модернизацией.

Авторы данной статьи убеждены, что на рубеже XIX–XX столетий в России сложилась такая историческая ситуация, когда особо актуален был запрос именно на идеи радикального консерватизма. Этот запрос порождался спецификой этапа модернизации, на котором находилась Россия, и причины неудач этого этапа не в последнюю очередь были связаны с тем, что идеи консервативного радикализма не только не были реализованы, но как таковые не были даже отчетливо сформулированы.

Напомним, что второй этап российской модернизации включал в себя такие реформы, как отмена крепостного права, телесных наказаний, земская и судебная реформы, военная реформа. В сфере экономики этот этап сопровождался массовым строительством железных дорог, ростом крупных промышленных предприятий, формированием банковской системы. К продолжению этого этапа следует относить и аграрную реформу Столыпина. Реформы этого этапа были отмечены очевидными экономическими успехами. В несколько раз вырос объем промышленной продукции, растущее железнодорожное строительство ликвидировало обособленность регионов и фактически создало единое экономическое пространство. Активно осваивалась такая форма экономической деятельности, как акционерные компании. Земская реформа, основанная на принципах бессословности и выборности, представляла собой серьезный шаг в сторону формирования гражданского общества. Этот этап сопровождается ростом грамотности населения и подлинным расцветом русской культуры.

В то же время, как и в эпоху преобразований Петра I, данный этап российской модернизации был, в сущности, ответом на внешний вызов – поражение в войне. Поэтому новый этап модернизации был очень похож на петровские реформы. Решающую роль в развитии промышленности по-прежнему играло государство. Новый виток индустриализации зависел не столько от развития частного предпринимательства, сколько от протектората со стороны государства. Государство оставалось крупнейшим собственником и главным хозяйственным субъектом. Оно владело огромным земельным фондом, более чем половиной всех лесов, горных предприятий, рудников. Государству принадлежали металлургические заводы, так как на них изготавливалось все необходимое для нужд армии и казенных железных дорог. Подобного присутствия государства в экономике не знала ни одна страна мира. Несмотря на некоторый рост кустарно-ремесленных промыслов, основу хозяйственной жизни к началу XX в. составляли монополии. Эти монополии поддерживались постоянной государственной опекой, их развитие ориентировалось не столько на запросы рынка, сколько на госзаказ. Несмотря на повышение общей культуры предпринимательства, она в этот период еще далека от европейского уровня, да и существовавшая правовая и политическая система не позволяла отстаивать частные экономические интересы.

Такого рода обстоятельства создавали весомые предпосылки успешности «революции сверху», т. е. консервативных преобразований радикального, революционного характера. Фактор времени, тот факт, что модернизация была «догоняющей», отвергал эволюционные, постепенные преобразования как малоэффективные. Не вдаваясь в детальную аргументацию такого утверждения, можно указать на тот факт, что сам ход истории подтвердил возможность именно революционных, а не эволюционных изменений, но, к несчастью для России, эти революционные перемены не имели отношения к идеологии консерватизма и обернулись разрушительной катастрофой.

Дело в том, что и сами лидеры консервативной мысли в России не были готовы к восприятию идей «революции сверху», так как безосновательно отвергали любой радикализм, объясняя его уже очевидное распространение исключительно религиозными факторами, т. е. рассматривали его как некое подобие опасной ереси. Хотя некоторые из них, в частности К. Н. Леонтьев, весьма близко подошли к осознанию необходимости решительных преобразований, основанных на идеологии консерватизма.

Напомним, что К. Н. Леонтьеву принадлежит само понятие «охранительные реформы», впервые использованное им в статье «Панславизм и греки» [5, с. 176–209]. Вообще говоря, он никогда не выступал против развития как такового, но понимал его совершенно иначе, нежели идеологи либерализма или социализма. Процесс развития, согласно Леонтьеву, представляет собой постепенное восхождение от простого к

сложному, поэтому высшей точкой развития является максимальная степень сложности, высшее разнообразие, которое можно лишь силой удержать в рамках единства. Поэтому либеральное и социалистическое («эгалитарное») представление о прогрессе, в сущности, реакционно, так как ведет не к высшей сложности, а к всеобщему уравниванию.

«Надо <...> отречься не от прогресса, правильно понятого, то есть не от сложного развития социальных групп и слоев в единстве мистической дисциплины, но от <...> либерально-эгалитарного понимания общественного прогресса; и заменить это детское мировоззрение философией <...> которая учит, что все истинно великое, и высокое, и прочное вырабатывается никак не благодаря повальной свободе и равенству, а благодаря разнообразию положений, воспитания, впечатлений и прав, в среде, объединенной какой-нибудь высшей и священной властью» [5, с. 189].

Возможных субъектов «охранительных реформ» Леонтьев усматривал в лице церкви, монархического государства, военного сословия. В этом отношении Россия имеет перед Западом значительное преимущество. Во-первых, эти институты сохранены в России в более аутентичной (и потому наделенной мощным творческим потенциалом) форме; во-вторых, идеи либерализма и социализма еще не пустили в России столь глубоких, как на Западе, корней. В этом заключается феноменальность России, своеобразие ее культурно-исторического типа.

Не следует удивляться словам о свободомыслии Леонтьева: «К. Леонтьев был необычайно свободный ум, один из самых свободных умов, ничем не связанный, совершенно независимый. В нем было истинное свободомыслие, которое так трудно встретить в русской интеллигентской мысли. Этот “реакционер” был в тысячу раз свободнее всех русских “прогрессистов” и “революционеров”» [1, с. 80]. Бердяев, судя по всему, не был знаком с распространенными в это время в Европе теориями консервативной революции, и только по этой причине мы не находим у него характеристики Леонтьева как «консервативного революционера». Впрочем, «консервативная утопия» Леонтьева представляет лишь исторический интерес, так как он оказался плохим пророком в отношении своего отечества, и будущее России развернулось на иных, неведомых ему путях. Вместе с тем, если учитывать циклический характер модернизации в России, то попытка Леонтьева осмыслить реформы и контрреформы не в их абстрактной противоположности, а как необходимые моменты культурно-исторического развития, сохраняет свою актуальность.

Еще более решительное неприятие радикальных преобразований обнаруживается у К. П. Победоносцева. Неслучайно, что конец политической карьеры Победоносцева совпал с революцией 1905 г., когда он потерял должность обер-прокурора Синода. Последние дни его жизни были насыщены пессимистическими настроениями, вызванными ломкой

того политического строя, сохранению которого он посвятил всю свою жизнь. Сбылись его собственные предсказания о «революционном урагане».

Победоносцев считал современное ему образованное общество «смешением лиц, принадлежавших к так называемой интеллигенции, очень пестрое, шатающееся во все стороны...» [10, с. 319]. Ответственность за нестабильное состояние государства, за опасность «революционного урагана» Победоносцев возлагал именно на интеллигенцию. Создавая «новый мир», интеллигенция неизбежно должна была опорожить старый порядок, убедить общество в архаичности, реакционности старых традиций. В отличие от Ф. М. Достоевского, который новые формы общественного бытия связывал с синтезом тех идей, которые развивает Европа, и надеялся на примирение цивилизации с народным началом на основе «встречи и органического соединения интеллигенции и народа» [12, с. 237], Победоносцев был и в отношении западноевропейской цивилизации, и русской интеллигенции настроен более пессимистично. Хотя в оценке настоящего положения русской интеллигенции и Победоносцев, и Достоевский сходились: интеллигенция увлечена абстрактными схемами, плохо представляет себе психологию народа, далека от понимания его истинных потребностей. В России периода реформ Александра II «фантастическим образом совместились жизнь разлагающаяся и жизнь, вновь складывающаяся», и в результате «прежний мир, прежний порядок, – очень худой, но все же порядок – отошел безвозвратно. И странное дело: мрачные стороны прежнего порядка – эгоизм, рабство, разъединение <...> не только отошли с уничтожением крепостного быта, но и как бы развились <...> тогда как из хороших нравственных сторон быта <...> почти ничего не осталось» [4, с. 411]. Подобной точки зрения придерживался и Победоносцев. Роль интеллигенции, которая способна просветить народ России, принести демократические идеи прогресса и цивилизации, ставилась им под большое сомнение. Во-первых, сами эти идеи не нужны России, а во-вторых, «...история свидетельствует, что существенные, плодотворные для народа прочные идеи исходили от центральной власти, государственных людей или от меньшинства, просветленного идеей и глубокими знаниями» [11, с. 61].

Тем не менее, находясь на посту обер-прокурора Синода, Победоносцев способствовал организации деятельности религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге в 1901–1903 гг., а затем религиозно-философских обществ в Санкт-Петербурге, Москве, Киеве, Тифлисе. Эта деятельность замышлялась как попытка сближения либеральной интеллигенции с представителями официального православия. В пояснительной записке к материалам собраний их цель определяется следующим образом:

«Собрания эти возникли в среде лиц светского и духовного образования в целях живого обмена мыслей по вопросам веры в историческом, философском и общественном освещении. Необходимость подобных собраний объясняется возрастающим вниманием нашего общества к религиозным темам» [3, с. 231–237; 7; 9].

Всего состоялось 22 собрания; в приложении к журналу «Новый Путь» были опубликованы стенограммы 20 собраний, протоколы двух последних были запрещены к публикации по цензурным соображениям. Либеральная интеллигенция высоко оценивала факт проведения собраний и называла их «единственным приютом свободного слова». Благодаря им представители интеллигенции получили возможность встречи с «исторической церковью», возможность поделиться своими религиозными сомнениями, быть услышанными церковью в надежде на новые действия с ее стороны, на «новое откровение». Церковь, со своей стороны, рассматривала собрания как миссионерскую работу среди интеллигенции, целью которой было возвращение образованного сословия в лоно православия. Давая оценку религиозно-философским собраниям, С. Н. Булгаков отмечал положительные и отрицательные моменты в их деятельности. Как о положительном он говорил о том, что «"новопутейцы" выступили именно с религиозным мировоззрением и религиозной проповедью, причем некоторые из них стояли вполне определенно на христианской почве <...> Они <...> выступали против церковного позитивизма, предъявляя официальной церковности новые запросы и побуждая ее выйти из состояния умственного застоя...» [2, с. 90]. Отрицательный момент, по Булгакову, заключался в том, что собраниям не хватало «здоровой общественности», они были «вне жизни», не отвечали ее требованиям, несмотря на проповедь её религиозного освещения [2, с. 90]. Отметим также, что религиозно-философские собрания стали не только площадкой для дискуссий, но и местом сближения для многих религиозных мыслителей, таких, например, как В. Розанов, Н. Бердяев, Дм. Мережковский и др., которые в ином случае могли бы так и не встретиться друг с другом.

Следует сказать, что политические убеждения Победоносцева не были такими односторонними и простыми, как это часто изображают. Он не только приветствовал отмену крепостного права, но и связывал с этим событием радикальные перемены, которые должны произойти с Россией в будущем.

«Мы до сих пор еще недостаточно оцениваем всю важность этого перелома. Но, господи боже, какая великая перемена? Каково же, подумайте, в России нет крепостного права! <...> всю великость этой перемены поймут только тогда, когда все отвыкнут от мысли и предания о крепостном

праве. Еще два года и остатки его исчезнут <...> Никто не будет служить по принуждению»¹.

Победоносцев был убежденным сторонником реформы системы судопроизводства и последовательным защитником института суда присяжных. Очень часто исследователи не могут объяснить сочетание этих либеральных, по их мнению, взглядов и общего негативного отношения к идеям равенства и демократии. В таком случае прибегают к надуманной схеме постепенной эволюции убеждений Победоносцева – от либерализма 60-х годов к реакционному консерватизму конца столетия [14]. Но каких-либо фактов, подтверждающих, что убеждения Победоносцева менялись, никто привести не может. В основе таких шатких конструкций лежит примитивное представление, что реформатор обязательно должен быть либералом, а консерватор от рождения является противником не только революций, но и вообще любых реформ.

Видимо, причинами личной биографии можно объяснить отторжение «революции сверху» и идей Л. А. Тихомирова. Его судьба может служить иллюстрацией трагической судьбы и русской революции, и самой России. Будучи вначале одним из самых активных деятелей народо-вольческого движения, одним из выдающихся идеологов революции, он затем публично отрекся от своих революционных убеждений, напечатал небольшую брошюру «Почему я перестал быть революционером», попросил у царя прощения, вернулся в Россию и стал убежденным защитником монархического строя. Следует уточнить, что Тихомиров входил в тот круг деятелей народничества, где принимались самые важные решения, в том числе и подготовка террористических актов. Став убежденным монархистом, Тихомиров занялся абсолютно противоположными вещами. Он стал редактором самого проправительственного печатного органа и с его страниц пропагандировал государственную охранительную политику. Оказавшись после разгрома «Народной воли» в 1881 г. в эмиграции на Западе, Тихомиров разочаровался в революционной теории. Он увидел, что во Франции буржуазная экономика процветает, а революционное движение слабеет, хотя теория говорит о противоположном: усиление капиталистической эксплуатации должно неизбежно вести к обострению революционной борьбы. Особым объектом сомнений оказывается идея террористической тактики. Тихомиров задается вопросом, правомерно ли выносить смертный приговор государственным чиновникам, если те всего лишь честно выполняют свои обязанности. Помимо этого, террор представляет собой опасность для нравственного состояния не только общества, но и самих революционеров, так как представляет собой открытую демонстрацию пренебрежения действующими социальными нормами.

¹ Цит. по работе Эвенчика С.Л. [18, с. 90].

Наконец, террор оказывается неэффективным, так как в России правительство, охранное отделение уже разобрались в его сути и способны если и не полностью предотвращать террористические акты, то нейтрализовывать их последствия. Тихомиров оценил террор как проявление бессилия в революционном движении, как показатель отсутствия конструктивных методов у революционеров.

Раскаяние Тихомирова начинается с дистанцирования от тактики террора. В ноябре 1888 г., когда он уже хлопочет о помиловании, в первую очередь стремится отделить себя от террористов: «...полиция уверена, что я главный организатор злодейства 1-го марта 81 года. Я же на самом деле в это время уже давно не состоял в Управлении Народной Воли, о готовящемся преступлении знал в общих чертах...» [16, с. 36]. В итоге от признания порочности тактики террора Тихомиров пришел к признанию нецелесообразности революции вообще. «К чему идет общество, – спрашивает Тихомиров, – к упрощению или усложнению? Если к усложнению, то необходима постепенность и поступательность. Необходима не революция, а эволюция, то есть напряженная работа государственных и общественных организаций» [16, с. 92]. В здоровом обществе государство, церковь, наука, армия, молодежь и иные социальные институты должны быть нацелены не на разрушение, а на созидание.

Анализ событий первой русской революции осуществлялся Тихомировым именно с таких позиций. Этому анализу он посвятил целый цикл очерков. Помимо уже цитированного «Гражданина и пролетария», к этому циклу относятся «Заслуги и ошибки социализма» и «Плоды пролетарской идеи» [17]. В этих работах Тихомиров доказывал гибельность для основ государственного строя реализации на практике пролетарской и социалистической идеи. Оценивая революционные события 1904–1905 гг., он обращал внимание на то, что в действительности пролетарская идея играла в них лишь формальную роль, тогда как содержание этих событий выражало собой анархическую стихию хаоса и насилия. Объяснение этому Тихомиров видел в том, что рабочий класс как сословие в России не сложился, и поэтому не ставший гражданином рабочий легко поддается влиянию социалистических идей. Однако в России рабочим близко состояние гражданственности, так как в большинстве своем они – вчерашние крестьяне, не порвавшие окончательно с частной собственностью. Поэтому правительственная тактика противостояния революционной стихии должна быть нацелена на изоляцию социалистов и на отрыв их от рабочего движения. Такая тактика должна быть основана на правильной экономической и социальной политике. Причем Тихомиров не только критиковал правительство за проводимую социальную политику, но и рекомендовал взять на вооружение многие лозунги из пропагандистского арсенала социалистов. Улучшение жизни русского рабочего лежит на путях превращения его в гражданина, а не в пролетария.

Следует учитывать не только объяснимую в целом популярность радикальных идей на рубеже XIX–XX столетий в России, но и распространенный негативный образ консерваизма вообще. Поэтому один из самых ярких консерваторов этого времени, М. О. Меншиков, немало усилий направлял на реабилитацию консерватизма, который для его современников чаще всего оказывался проявлением нездорового ретроградства.

«Весь мир – и в том числе Россия – бредит обновлением; самые неподвижные народы точно сорвались с мертвых якорей, и не только образованный слой, всюду неудовлетворенный и тревожный, – даже простонародные слои охвачены страстной жадью нового и небывалого <...> Подобно сумасшедшим, культурные народы не замечают некоторых навязчивых идей, между тем они явно развиваются и охватывают чуть ли не весь человеческий род. Отдаленных предков наших не без основания упрекают в консерватизме, почти безумном по своей фанатичности. Однако и теперешнее безоглядочное стремление к новизне смахивает на психоз» [8, с. 83–84].

Иными словами, консерватизм, связанный с недоверием к переменам во что бы то ни стало, является древним традиционным мировоззрением.

«Мания постоянства, характеризующая старину, и мания непостоянства, свирепствующая в наше время, относятся между собою как закон и преступление. В самом деле, консерватизм так называемого старого режима напоминал законность: худая или хорошая, но жизнь в старину принимала характер закона природы. Неизменные социальные и иные отношения, подобно законам физики, принимались как они есть <...> К феодальным и католическим принципам приспособлялись, испытывая все выгоды исполненного закона. В лучшие моменты тогдашнего равновесия достигался неизвестный теперь порядок, и подавляющему большинству людей, сверху донизу, было удобно и хорошо» [8, с. 84].

Законы социальной стабильности, неизменности так же естественны, как законы природы. Желание преступить закон характеризует преступника. Людям, испытывающим тягу к вечным переменам, кажется, что они охвачены творчеством, тогда как на самом деле все их творчество сводится к разрушению. Как только социальная жизнь лишится неподвижных устоев, человечество погрузится в бездны хаоса.

Благосостояние народов связано не с прогрессом, а с верностью неизменным изначальным принципам.

«Что касается блага и долголетия на земле, то в древней заповеди указано вполне определенное условие их достижения: “Чти отца твоего и мать твою”. Это значит: уважай предков своих, дорожи их наследием – нравственным и материальным, относись с священным чувством к

разуму, накопленному в веках, – и наградой за все это явится счастье и долголетие на земле <...> нелишне вдуматься в эту заповедь консерватизма, указанную в качестве разгадки счастья и долголетия. Именно в этой заповеди таится секрет государственного и национального могущества и залог достижимого на земле бессмертия» [8, с. 173].

Для Меньшикова несомненно, что главная ценность, завещанная нам предками, главная ценность, которую необходимо сохранить в веках – это империя. Русские – врожденные империалисты, а империя – это олицетворение связи поколений, свидетельство одного из самых больших талантов русской нации – таланта к государственному строительству. Талант этот основан на способности самоотречения от национального эгоизма и подчинения одной общей цели. Имперские идеалы дают русским не только определенные преимущества, но и возлагают на них нелегкие обязанности. Бремя имперской ответственности нести нелегко, и государственные тяготы, падающие на отдельного гражданина, в империи весят гораздо больше, чем в обычном европейском национальном государстве. Национальное существование может протекать бессознательно, тогда как империя требует осознанного бытия. Империя позволяет видеть дальше и глубже.

Для русских, как и для народов, добровольно разделивших с ними имперское бремя, свобода может быть обретена только в империи. Империя – это русская свобода, вне империи русский всегда будет обречен на рабство и вымирание. Это судьба любого имперского народа. Вместе с тем империя – это и гарант справедливости и процветания, гарант законности и правопорядка.

«Державы иного, более древнего, более близкого к природе типа, именно монархические, в состоянии гораздо легче, чем “республиканские штаты”, регулировать бедность и богатство, защищая слабое и оставшее большинство подданных от слишком уж прогрессирующих по части кармана» [8, с. 105].

Все эти истины, бывшие когда-то прописными для наших предков, жертвовавших многим необходимым ради имперского строительства, к началу XX в. оказались позабыты. Империя стала восприниматься как признак неспособности к самостоятельности, тогда как истина как раз в обратном: малые и средние государства неспособны к самостоятельности и обречены на то, чтобы большие государства навязывали им свою волю. Самостоятельность – привилегия сильной и смелой нации. Относительная степень самостоятельности достижима и в рамках национального государства, но безусловной самостоятельности добивается лишь империя. Более того, имперский суверенитет выше национального.

«Если есть нравственное убеждение, что присоединение к империи той или иной чуждой области определено необходимой силой обстоятельств, то вопрос о желании нашем взять ее или ее желании присоединиться имеет лишь второстепенное значение. Хотим или не хотим – должны быть вместе» [17, с. 549].

Есть вопросы государственной целесообразности, и есть вопросы права нации на самоопределение. Нельзя последние ставить выше первых. Нельзя, помня о свободе других наций, постоянно забывать о собственной.

Как видим, идеи консерватизма и радикализма во всех приведенных примерах последовательно разводятся и противопоставляются как несовместимые. В сфере идей создается убеждение, что консерватизм может быть связан лишь с сохранением существующего порядка вещей, тогда как любые перемены, даже эволюционные, относятся к прерогативе либерализма и социализма. Такое разделение и противопоставление обретает характер непреложного идеологического закона, и лишь иногда мы можем обнаружить фрагментарные прозрения, парадоксальные по своей форме, о возможности и даже необходимости, например, «правого социализма». Речь идет, в первую очередь, о К. Н. Леонтьеве, который выдвинул шокировавшую многих его современников формулу: «Царь во главе социалистического движения». Леонтьев писал:

«Чувство мое пророчит мне, что славянский православный царь возьмет когда-нибудь в руки социалистическое движение (так, как Константин Византийский взял в руки движение религиозное) и с благословения Церкви учредит социалистическую форму жизни на место буржуазно-либеральной» [6, с. 473].

Пророчество не сбылось, но, возможно, вовсе не потому, что действительность от него была далека. Консервативная мысль оказалась не готова к встрече с действительностью, оказалась не в состоянии принять вызов своей судьбы.

Список литературы

1. Бердяев Н. Константин Леонтьев. Очерки истории религиозной мысли. – Париж, 1926.
2. Булгаков С. Н. Агнец Божий. – М., 2000.
3. Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский // Вопр. лит.-ры. – 1990. – № 5.
4. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. – М., 1989.
5. Леонтьев К. Н. Панславизм и греки // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. – СПб., 2005.
6. Леонтьев К. Н. Избранные письма / сост. Д. Соловьева. – СПб., 1993.
7. Лосский Н. О. История русской философии. – М., 1994.

8. Меньшиков М. О. Письма к русской нации. – М., 1999.
9. Милуков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 2 – М., 1994.
10. Письма К. П. Победоносцева к Александру III // Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. – М., 1993.
11. Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. – М., 1993.
12. Селезнев Ю. Н. Достоевский. – М., 1990.
13. Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. – Т. 2. – М., 1989.
14. Степанов Ю. Г. К истории взаимоотношений Ф. М. Достоевского и К. П. Победоносцева // Освободительное движение в России. Вып. 16. – Саратов, 1997.
15. Степун Ф. Немецкий романтизм и философия истории славянофилов // Грани. – Frankfurt (Main), 1959. – № 42. – С. 176.
16. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – М., 1992.
17. Тихомиров Л. А. Критика демократии. – М., 1997.
18. Эвенчик С. Л. Победоносцев и дворянско-крепостническая линия самодержавия в пореформенной России // Уч. зап. МГПИ. – М., 1969. – № 309.

ОНТОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

УДК 111.1

А. С. Табачков

К проблеме онтологической соотнесенности идеального и небытия

В статье предпринимается попытка сопоставления онтологических свойств идеального и небытия. При этом внимание преимущественно сосредотачивается на проблеме возможности или невозможности их взаимосвязи и на роли этих двух важнейших элементов онтологического основоустройства в бытии мира сущего, в том числе в динамике его исторического развития.

The article attempts to compare the ontological properties of the Ideal and Not-Being. At the same time attention is focused primarily on the problem of the possibility or impossibility of their interconnections and on the role of these two major elements of fundamental ontological grounding in a world of existence, including dynamics of its historical development.

Ключевые слова: онтология, бытие, небытие, идеальное, идеация, симулякр, фантазм.

Key words: ontology, Being, Not-Being, Ideal, ideation, simulacrum, phantasm.

Поэтам иногда удается настолько глубоко и проникновенно заглянуть в самую суть реального, что и религиозной, и философской мысли остается только следовать за их взглядом. Короткий, но невероятно значимый момент равновеликости человека и бытия, достигаемый вдохновением поэта, приносит иногда то, чего не может дать ни теологическое, ни теоретическое усилие – абсолютную конкретность увиденного, совершенную уверенность того, кому удалось заглянуть в лицо мирозданию и, возможно, даже обменяться с ним понимающими взглядами.

Имея в виду вышесказанное, сразу же признаемся читателю, что в существенном отношении предлагаемая его вниманию статья – это попытка последовать за актом пушкинского поэтического гения, попытка двинуться вослед его духоутверждающего «нет, весь я не умру – душа в заветной лире мой прах переживет и тленья убежит...» [4, с. 245].

Итак, «идеальное и небытие»¹ – именно так мы решились истолковать здесь эту великую инспирацию. Разумеется, для классической онтологии в этом, собственно, нет никакой особой проблемы: идеальное суть высший род бытия, и как таковое оно есть нечто максимально от небытия далекое и никак не подвластное ему.

Но и вне границ буквального следования идеалистической ортодоксии анализ онтологической соотнесенности идеального и небытия показывает, что три возможные модальности небытия – до-бытийность вещи, со-наличие в ней и ее уже-несуществование – как, по крайней мере, пока, в первом приближении, представляется, напрямую не соотносятся с идеальным: небытие, как правило, не предшествует бытию идеального, ему свойственно бытийствовать только в со-бытии, в присутствии разума и иного, актуального и актуализирующего, идеального. Бытие идеального принципиально плюрально, оно не может быть в этом смысле «меньше», чем Двоица, не может быть ничем более простым – пусть это и оставляет нас с весьма неважными и откровенно краплеными креационизмом картами перед лицом проблемы первичного генезиса идеального².

Третья упомянутая модальность небытия (мы, с позволения читателя, нарушим очередность их рассмотрения), небытие-после, небытие как конечная, но уже, разумеется, не относящаяся к нему стадия существования, подразумевает прежде всего необратимое прекращение существования сущностных каузальных свойств элемента, перестающего пребывать в бытии – звезда перестает светить, обрушившийся мост перестает соединять два берега – происходит нечто «в пользу» разъединенности и тьмы, происходит нечто, явно добавляющее к небытийной «сумме» привативного региона мира – как хронотопологической общности проявлений бытия и небытия. Но в отличие от любого иного сущего идеальное просто не может таким вот образом раз и навсегда закончить свое существование. Разумеется, и оно может тоже перестать, так сказать, светить и соединять, но это – никогда не перманентная терминация. Даже самое глубокое забвение не тождественно небытию: всегда сохраняющаяся в нем возможность ре-актуализации, таящей в себе надежду на возобнов-

¹ Мы специально почти полностью отказываемся здесь от написания основополагающих онтологических понятий с заглавной буквы – иначе текст графически стал бы похож на старинную английскую юридическую бумагу, к тому же это невольно бы добавило в восприятие работы толику некоего незапланированного пафоса – уже сверх интенции автора.

² Вопросы индивидуального и родового генезиса идеального находятся за пределами проблемного поля данной работы – здесь мы, как и явствует из заглавия, пробуем взглянуть на особенности его бытия с другого, противоположного генезису, ракурса.

ление, возможно, не менее значимого нового существования¹, – такая возможность просто несовместима с онтологическим статусом небытия как такового.

Идеальное и до некоторой степени любое иное сущее, подвергшееся идеации, не связаны более жребием локальности конкретного существования. Идеальное встраивается в исторические структуры различного уровня организации и тем самым становится причастным уже совершенно иному порядку бытия – бытия без принципиально необходимого конца, но с принципиальной неслучайностью начала, неслучайностью как системной необходимостью или как контекстуальной обусловленностью возможности, неслучайностью «сильной» и «слабой», если угодно. В болотах триаса нельзя декламировать что-то из «Гамлета». И это не вопрос стиля, уместности или присутствия нежелательных слушателей. «Нельзя» здесь чисто онтологического свойства, более решительное и, так сказать, обоснованное большим массивом не допускающих иного обстоятельств, чем даже в хрестоматийном « $2 + 2 = 4$ » арифметики.

Но как же быть с до сих пор не рассмотренной нами второй модальностью небытия, модальностью его со-наличия² в вещи? Известно, что у многих конкретностей сложноорганизованного сущего есть внутренние механизмы ограничения длительности их существования – в спектре от специального механизма генома клеток живого до закономерностей эволюции звезд, – и если попытаться транслировать данную особенность сущего в проблемное поле онтологии, нам придется признать «присутствие» в подобном сущем небытия – в некой его потенциальной, но, по-видимому, неизбежной форме.

Но это все так – только для самого этого сущего и совсем не так – для продуктов его, в данном случае теоретической идеации: сами идеальные конструкторы биологии или астрофизики вне зависимости от степени их собственного несовершенства бессмертны; как таковые они уже инкорпорированы вольно, по-хозяйски расположившейся во времени историчностью развития знания, мощной системой идеального, просто не допускающей потери никакой своей значимой части, не важно, принадлежит ли та к области актуального знания или уже к «всего лишь» истории его эволюции.

¹ Существования, разумеется, не как периода активности конкретной индивидуальности или, как мы однажды позволили себе выразиться, «первой актуальности» [8, с. 102], но как длящегося – в принципиально бесконечном событийном со-бытии с иным – осуществлением сущности.

² Мы просим у читателя прощения за наше постоянное рискованное балансирование на грани (или уже за нею) дозволяемого языком – понятно, что, к примеру, наше «со-наличие» небытия – весьма сомнительная смысловая конструкция, но нечто вроде «со-отсутствия потенциально трансгрессивного небытия» только бы запутало дело.

Однако как быть, если некое образование идеального изначально было накрепко привязано к некоему сущностному проявлению, которое даже история относит теперь к чему-то малозначительному, не представляющему действительного интереса? Как быть, к примеру, с неким литературно-художественным произведением, скажем, рядовым «производственным романом» эпохи советского «застоя» – и с обосновывающими/оправдывающими право на его тогдашнее существование литературно-критическими и эстетическими теориями? Можем ли мы считать подобное идеальное мертвым?

Как представляется, этому вопросу следует просто предпослать следующее: а являются ли подобные образования, сущность которых всецело обеспечивалась лишь сиюминутными особенностями текущей событийности, в данном случае событийности социокультурной, вообще идеальным в истинном смысле этого понятия? Думается, что столь непосредственные производные текущей реальности – это, скорее, ее же информационные, т. е. явно не дотягивающие до уровня онтологически-действительного идеального следы. В них мы все еще находимся в тягостных объятиях прямой объектности сущего, и очевидно, что здесь поэтическому и/или рефлексивному усилию просто не хватило качества и креативной мощности для того, чтобы поднять продукт своих усилий в сферу подлинного идеального¹. Далеко не все, что не относится к вещественному, к физически фиксируемой и описываемой материальности, по праву одной лишь этой непринадлежности может быть причислено к идеальному. При всей очевидной историчности бытия идеального его действительность каждый раз подтверждается именно его темпоральной устойчивостью. Располагаясь во времени, меняя спектры своих актуальных значений сообразно ходу его исторического движения, оно, тем не менее, само суть не временно и не ситуативно по своему онтологическому статусу. Скорее, само время, по крайней мере, время историческое, как мы пытались показать в других наших работах [7, с. 40; 8, с. 37], является необходимым следствием существования идеального, порождаемой деятельностью его элементов средой реализации реального.

Но все эти наши предварительные рассуждения пока не дали нам ясного ответа на вопрос, как же все-таки соотносятся идеальное и небы-

¹ Важно подчеркнуть, что дело не в прямой конкретной истинности того или иного элемента идеального – даже припиши мы специально к одному из них некий аргумент вроде «это неверно, забудьте», мы тем самым отнюдь не приобщим его к небытию; нечто само себя заведомо отрицающее, вроде «парадокса лжеца», наоборот, наделено, как правило, повышенной потенцией дальнейшего воспроизводства идеального – разного рода объясняющих его метатеоретических построений или, к примеру, исторических дискурсов, трактующих его возникновение и случаи употребления. Разумеется, истина и идеальное – неразрывно связанные друг с другом понятия, но речь здесь, скорее, все-таки не о некой корреспондентности, но об истине в креативном, порождающем дальнейшее развитие измерении.

тие. Из сказанного ясно, что идеальное – «сложная» для небытия область, в которой привычные в мире вещного сущего ходы небытия запрещены, элиминированы особой онтологией пребывания и существования идеального, в частности, его имманентной всесохраняющей историчностью.

Можно предположить, что вторжение небытия в мир идеального возможно посредством некоей катастрофы: не обнаруженный земными телескопами астероид, приступ гнева окончательно разочаровавшегося Творца, начавшееся с тихого возврата в обыденное письмо пиктограмм-смайликов прогрессирующее варварство, тотальный регресс, в силу разных обстоятельств оказавшийся беспредельным. Итак, последний познающий субъект, последний носитель действительного идеального и способности к идеации умер или перестал мыслить. Что будет в таком случае? Что будет в мире распавшейся-таки Двоицы мыслимого и бытия? Что будет и будет ли что-либо, не небытие ли это при том допущении, что никто никогда не переоткроет и не передумает заново этот погибший тем или иным образом мир и его, вернее – в нем, пришедшее некогда к бытию, идеальное?

Выбираясь через катастрофизм вышесказанного к онтологии, спросим: замкнуто ли идеальное в метасистеме собственной историчности, насколько бытие его вообще универсально? Но спрашивать так, значит спрашивать, насколько идеальное идеально? Очевидно, что здесь мы уже приближаемся к границам онтологии как таковой.

Не станем, однако, пугаться этой возможной близости «края», тем более, как покажет нижеследующее, у нас все-таки есть основания для некоей действительно трансцендентальной надежды или, по крайней мере, утешения. Дело в том, что действительное идеальное суть нечто всегда уникальное, а уникальное, *eo ipso* – это не имеющее в бытии ничего тождественного себе, и как таковое оно незаменимо и всегда имеет необходимо универсальный характер: оно непосредственно входит в саму конституцию универсума, не опосредуемое количеством, оно прямо относится к качественной структуре бытия, к «перечню» его уникальных составляющих элементов¹.

Сам механизм трансляции каузальности уникального идеального в данном случае не принципиален – будь это фиксация активности разумного, идеирующего мозга потоком неких пронизывающих пространственно-временной континуум элементарных частиц, некий, так сказать, оставленный осмысленной идеальной структурой «нейтринный след», или след в памяти демиурга, память о его неудачном, не устроившем его акте миротворения, – это, повторим, в данном случае не важно. Вне за-

¹ При этом стоит иметь в виду, что, как полагал Э. Гуссерль, «историческая несостоятельность какого-либо духовного образования как факта не имеет ничего общего с несостоятельностью в смысле значимости» [2, с. 703].

висимости от того, выбираем ли мы креационизм или «естественно-научную картину мира», небытию все-равно не заявить своих прав на идеальное. Вхождение небытия в эту область было бы возможно только в случае частичности самого бытия, в случае, если бы оно было не целым, но конгломератом неких никак не связанных между собой отдельных (которые тогда могли бы при определенных условиях оказаться захваченными и погашенными небытием). Но это очевидно противоречит самому понятию бытия, самой его сути.

Значимость уникального – это, собственно, то, что и отличает порядок от хаоса, лишь в этом последнем формы могут возникать случайно и исчезать бесследно. В значительной степени сам порядок как таковой держится отличием уникального. Именно этим фундируются дифференциация и иерархизации, комплементарная гетерогенность как таковая, а через ее посредство – значение, качественное взаимодействие, контекстуальная и системная взаимообусловленность и в конце концов возможность событийного развивающегося бытия как такового.

Разумеется, вышесказанным проблематика «идеальное и небытие» еще далеко не исчерпана – мы пока, например, даже не поставили вопрос о познании небытия: насколько оно вообще возможно? Думается, что в абсолютно релевантной строгим онтологическим нормам системе знания такое нам придется признать невозможным: любая теоретическая идеальная конструкция, призванная моделировать небытие и его механизмы, неизбежно будет духовным и, разумеется, уже бытийным образованием. Этот неустранимый перманентный «эффект Мидаса» все-равно позволит нам, конечно, создать нечто, способное осуществлять функции, до некоторой степени сходные с таковыми реального небытия – блокировать актуальную каузальность тех или иных элементов и агрегаций сущего, например, превращать данные в знании объекты в некие псевдообразования, эпистемологическую и даже экзистенциальную легитимность которых мы сможем таким образом уничтожить. Такое созданное усилиями критической теоретической идеации локальное «небытие», несомненно, хорошее оружие в борьбе, например, с превращенными формами и порождаемыми ими объектами-фантазмами, но повторим: в строгом онтологическом смысле – это не небытие, действительная идеация небытия как такового представляется неосуществимой.

Чтобы не загромождать это небольшое исследование некими обширными экскурсами в историю мышления¹, позволим себе лишь попросить сейчас читателя вспомнить, до какой степени редуцировано небытие даже в великой гегелевской системе, ведь оно там – только процессуальный момент диалектической логики, момент, лишенный всякого

¹ Обращение здесь к неким иным областям – вещному сущему и его физическим метаморфозам или к социокультурной истории было бы, в данном случае просто излишним опосредованием проблемы.

самостояния, некая необходимая «обратная фаза» динамических метаморфоз сущего, не более того. Эти откровенно технические «области отрицательных значений» системы не являются в подлинно онтологическом смысле небытием, это именно компоненты системы, встроенные тут и там для того, чтобы она просто работала; пригоршни маленьких черных дыр негативности, которые великий системотехник прилаживает и подгоняет «по месту». И это, по-видимому, предельный случай¹, разного рода более поздние отождествления небытия и негативного, вроде критического «ничто» Ж.-П. Сартра [5], вообще не стоит рассматривать в данном аспекте.

И дело не только в онтологии и особой специфике ее как знания. Любое талантливо описанное, должным образом воссозданное в идеальном вторжении небытия неизбежно становится трагедией, антиутопией, «романом-разоблачением» – значимым и подчас едва ли не сверхкаузальным сущим культуры. Любая талантливо, должно описанная смерть – неизбежно уже некая «Смерть Ивана Ильича», что-то значимое и в высшей степени бытийное.

Безусловно, средствами онтологии или, скорее, некой уже конструирующей, самоконструирующей² онто-логики можно наверняка создать некую «клетку», некое идеальное устройство для фиксации какого-то действительного аналога небытия. Но подобный «терминатор актуальной причинности» сам стал бы доминирующей фигурой горизонта мышления. Мы просто не смогли бы увидеть за этой сверхмощной конструкцией того, ради чего она была бы нами построена – любой вот так адаптированный феномен уже не самосущ и целиком адсорбируется структурой, делающей эту адаптацию возможной; по аналогии с вот так прирученными процессами мира сущего – мы ведь говорим и, что важнее, воспринимаем феноменально, скорее, аэродинамические трубы и реакторы, а не ураган и распад как таковые.

Конечно, если немного отойти от логики последовательного ригоризма, которой мы до сих пор пытались придерживаться, то можно вспомнить даже о неких «естественных», изначально возникших совсем не в онтологической идеации случаях использования небытия – ведь в подобной нестройной модальности таковым можно счесть даже ноль математики – эдакое крошечное чернильное гало вокруг присвоенной человеком пустоты, а возможно, и нимб святого как знак его неприсутствия здесь и недостижимости для здешнего зла.

Но может ли само идеальное и, в частности, неудачно осуществленная теоретическая идеация порождать небытие или нечто с ним в дейст-

¹ За вычетом, возможно, пульсирующего минимума-максимума Н. Кузанского.

² К слову, вопрос, «насколько онтология дескриптивна / императивна по отношению к бытию», на наш взгляд, вполне может претендовать на место альтернативы «основному вопросу философии» – и «11-го тезиса к Фейербаху» заодно.

вительном отношении сходное? Поскольку мы не можем, конечно, претендовать здесь на некий универсализм и пытаться дать ответ, релевантный любым областям теоретического, мы позволим себе обратиться лишь к той области, онтогносеологические особенности которой мы пытались исследовать в течение ряда лет – к историческому познанию. Там нам удалось, в частности, установить следующее: вне анализа реальных действий исторического разума воссоздающее усилие познания – при неблагоприятных стечениях обстоятельств – может породить фантазм, произвольное «производное недействительного полагания» [6, с. 35], полагания, осуществленного вне действительности теоретического содержания деяний агентов события. И если фантазм в классической интерпретации феноменологии – это аналог ощущения в репрезентациях памяти, то фантазм, о котором идет речь сейчас, – это результат дискурсивной трансляции в культуру онтологически несостоятельного безосновного акта познания. Здесь он, скорее, аналог пустоты несостоявшегося, некое воспоминание о никогда не бывшем. Его бытийная безосновательность придает ему парадоксальное онтологическое свойство актуальной пустоты. Отсюда характерная для фантазма сверхвалентность к посторонним идеологическим и конъюнктурным смыслам, к контаминации, не имеющими отношения к заявленному объекту псевдоактуальностями настоящего. Фантазм всегда скорее скрывает – в своих всегда эпифеноменальных эффектах, – чем эксплицирует действительность прошлого.

Пустая, не нашедшая достоверного, рационального адресата в минувшем интенция фантазма порождает замещающий его псевдообъект, не имеющее отношения к прошлому псевдооснование, способное, впрочем, инкорпорировать в себя вполне достоверные фрагменты фактического. Дело в том, что само фактическое без экспликации событийных ему генеративных структур идеального¹ легко становится фикцией – пустой, ничем на самом деле не подкрепленной декларацией достоверности. «Отдельная вещь и суть ее бытия» здесь действительно не «одно и то же» [1, с. 195, 1031a]. Фактическое вне своего аутентичного идеального контекста в лучшем случае может представлять только самое себя, причем представлять не как целостность, но только как простую сумму артефактов и дискурсов.

В результате последующей инкультурации фантазм трансформируется в дискурс-симулякр исторического. Дискурс-симулякр – конечная стадия развития фантазма, чья изначальная безосновность обретает в симулякре законченную форму самовоспроизводящейся пустоты. Произвольное производное фантазма превращается в культуре в произвол симуляции исторического. Не занятое в действительности ничем, кроме

¹ В упомянутых исследованиях, трактовавшихся тогда как «паратеоретические паттерны неспонтанных интенциональных действий» [7, с. 34].

циркулирующей автореференции, зеркальное смысловое пространство симулякра охотно отражает любые псевдоактуальности настоящего. Именно таким образом, к примеру, в повествовании о Средневековье вдруг всплывает искаженный образ современной дискуссии о гомосексуальности.

Псевдознание, возникающее в результате симуляции исторического, начавшейся по вышеописанной причине игнорирования рациональных конститутивов события либо в других случаях тяжелых, включающих момент не-встречи познавательной интенции и действительного объекта неудач, истории, несомненно, близко по своим свойствам к известному феномену «превращенной формы». Спецификой этой последней – в интерпретации системного анализа М. Мамардашвили – «является действительно <...> существующее извращение содержания» [3, с. 317]. В нашем случае мы тоже видим, как недействительное «промахнувшихся» (либо заведомо направленных мимо) интенций, породивших фантазм познания, через актуальную пустоту возникающего затем на его месте симулякра становится в конце концов опасной действительностью извращенного знания, действительностью, оборачивающейся через какое-то время, нужное для его социокультурной адаптации, извращением и самой действительности [8, с. 51].

Однако не хотелось бы заканчивать наше повествование об идеальном и небытии на какой-то пессимистической ноте отказа и принципиальной невозможности или на такой, как в только что приведенном примере негативной иллюстрации порождения идеальным квази-небытийности ложного знания. Как представляется, можно все-таки говорить о небытии как идеальном синергичном. К примеру, об актуальном отсутствии конца философии, возможном отсутствии милосердного бога, об архизначимой неданности «омеги» социокультурной эволюции человечества. Сопутствующее идеальному небытие суть необходимый фон актов его действительности, «глаз бури», вокруг не обремененной никаким содержанием чистоты которого разворачивается всякий раз драматическое формообразование сущего.

Принципиальная недостижимость любой по-настоящему значимой цели в позитивном смысле означает свободу – свободу для столь же принципиального и, насколько можно судить, бесконечного развития. Как не раз говорилось, небытия нет в составе идеального, и оно не задействовано напрямую в его превращениях, но это не значит, что мы должны силой держаться внутри клаустрофобии сфайроса.

Предрассветный сумрак дрящегося рождения сущего, пустота, исчезающая с каждым движением идеального, нарушаемая каждым «я утверждаю», каждым «я могу доказать», тишина – да, мы, похоже, действительно не можем зафиксировать это отсутствие. Но, возможно, его фиксация – это и не дело присутствия, не дело Dasein; возможно, никакое солнце не в силах интерпретировать тьму.

Конечно, действительное мышление, и прежде всего мышление философское – это автономный крестовый поход в земли (и небеса) бытия и небытия сущего. Но, отправляясь в него, нужно каждый раз понимать, что мы не сможем захватить все, не сможем все сделать своей добычей – и это просто не нужно, поход с мечом Логоса ведь всегда – за смыслом, за тем или иным Иерусалимом, за теми или иными святыми реликвиями. Надо смириться с тем, что что-то придется оставить на долю поэтов.

Список литературы

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т.1.– М.: Мысль, 1976.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.
3. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990.
4. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 16 т. Т. 13.– М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937.
5. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. – М., 2000.
6. Старжинский В.П., Табачков, А.С. История и теория: на пути преодоления непредсказуемости прошлого // Вопр. философии. – 2010. – № 1. – С. 33–42.
7. Табачков А.С. История как метатеория прошлого. – Витебск: УО «ВГУ им. П. М. Машерова», 2008.
8. Табачков А.С. Метатеоретическая репрезентация исторического прошлого. – Минск: РИВШ, 2009.

УДК 165.7 (091)

С. И. Платонова

**Постнеклассическая эпистемология:
основные особенности и перспективы развития**

В статье анализируются классическая и неклассическая эпистемологии, рассматриваются особенности познания в современных социальных теориях. Автор доказывает, что неклассическая эпистемология не отображает эти особенности, и приходит к выводу о формировании постнеклассической эпистемологии. К числу ее важнейших характеристик автор относит междисциплинарность, контекстуализм, переход на проблемно ориентированные формы деятельности.

The article analyzes the classical and nonclassical epistemology, the features of knowledge in the modern social theories. The author proves that non-classical epistemology does not display these features, and comes to the conclusion about the formation of post non-classical epistemology. The author includes interdisciplinary, contextualism, the transition to the problem oriented forms of activity to its most important characteristics.

Ключевые слова: социальная эпистемология, постнеклассическая эпистемология, социальная теория, междисциплинарность, контекст.

Key words: social epistemology, post non-classical epistemology, social theory, interdisciplinary, the context.

Сложные познавательные процессы и трудности в освоении объектов разной природы приводят к появлению разнообразных эпистемологических концепций. Например, В. А. Лекторский выделяет программы эволюционной эпистемологии (К. Лоренц, И. П. Меркулов), натурализованной эпистемологии (У. Куайн), эпистемологии без познающего субъекта (К. Поппер), генетической эпистемологии (Ж. Пиаже), экспериментальной эпистемологии (Д. Дэннет) [5, с. 110–112].

В последние десятилетия в западной и отечественной философии формулируется программа социальной эпистемологии, которая предполагает взаимодействие философского анализа с изучением истории познания в социально-культурном контексте. Концептуальным ядром социальной эпистемологии является «тезис о социальной природе и социальной обусловленности познания, который у разных исследователей получает собственную интерпретацию и из которого делаются разные выводы» [8, с. 5]. Контуры этой эпистемологии намечаются в работах Э. Голдмана, С. Фуллера, Д. Блура, И. Т. Касавина, Л. А. Марковой,

Л. А. Микешиной и других авторов. Например, И. Т. Касавин предлагает понимать любой социальный факт не как «сущность», а как пересечение многообразных процессов: внешнего и внутреннего в языке, действия и интерпретации, контекста и дискурса. Он рассматривает социальный факт в той естественной для него социальной среде, в которой он возникает и живет – в среде социальной коммуникации. Коммуникация – это «не просто изолированная интеракция, но целостная коммуникативная ситуация и ее окружение, т. е. коммуникация, задающая социальный контекст и одновременно осуществляющаяся благодаря ему» [2, с. 45].

Теоретическое значение социальной эпистемологии определяется центральной ролью общества в процессе формирования знания, а также тем, что главная движущая сила современного общества – это информация, или знание. Отсюда вытекает практическая важность социальной эпистемологии: она связана с ее возможной ролью в перестройке социальных институтов, ориентированных на хранение, переработку и производство информации.

Однако более распространенной теоретической позицией (по крайней мере, в отечественной философской среде) является выделение классической и неклассической эпистемологии. Одним из ярких представителей данного подхода является В. А. Лекторский. Не будет ошибочным утверждать, что большинство философов, занимающихся вопросами теории и методологии познания, придерживается подобной теоретической позиции. Например, на «круглом столе», посвященном обсуждению новой философской энциклопедии, состоявшемся в редакции журнала «Вопросы философии», разделяется и конкретизируется именно теоретическая позиция В. А. Лекторского [6, с. 3–29].

В качестве основных характеристик классической теории познания выделяют критицизм, фундаментализм и нормативизм, субъектоцентризм, наукоцентризм. Остановимся кратко на этих характеристиках. Критицизм – это попытка выявления идеалов знания, с опорой на которые можно было бы вывести за пределы подлинного знания то, что к нему не относится. Фундаментализм и нормативизм связаны с обоснованием знания на предельно ясных, очевидных и достоверных истинах, чтобы в получаемом знании не было никаких сомнений. Субъектоцентризм – убеждение в том, что самым несомненным и неоспоримым базисом, на котором можно строить систему знания, является факт существования субъекта. И наконец, наукоцентризм характеризуется тем, что научное знание, как оно представлено в математическом естествознании Нового времени, является высшим типом знания.

Неклассическая эпистемология отличается от классической эпистемологии по всем основным параметрам. Основными особенностями неклассической эпистемологии являются посткритицизм, антифундаментализм, отказ от субъектоцентризма и отказ от наукоцентризма. Раскроем кратко содержание данных характеристик. Посткрити-

цизм – это признание того факта, что познание является процессом, вписанным в определенную традицию. Поэтому «в коллективно выработанном знании может иметься такое содержание, которое не осознается в данный момент участниками коллективного познавательного процесса» [5, с. 110]. Антифундаментализм связан с изменчивостью познавательных норм, невозможностью формулировать жесткие и неизменные нормативные предписания развивающемуся познанию. Более того, для каждой области исследования существуют специфические нормы, которые не могут быть применены при оценке результатов познавательной деятельности в других предметных областях без искажения особенностей познания в них. Отказ от субъектоцентризма означает принятие познающего субъекта в качестве изначально включенного в реальный мир и систему отношений с другими людьми. Существует не субъект познания в классическом понимании, а субъективность, понимаемая как всеобщий продукт межсубъективной коммуникативной деятельности в рамках культурно-исторической общности. И наконец, отказ от наукоцентризма связан с пониманием того факта, что наука является важнейшим, но не единственным способом познания реальности. Более того, сама наука не может существовать без обыденного знания и должна взаимодействовать с ним.

Взаимодействие классической и неклассической эпистемологии понимается по-разному. Например, Л. А. Маркова полагает, что «новая логика разрабатывается не как отрицание и <...> разрушение оснований классики, а как формирование начал нового типа мышления, начал, которые не выводятся из прошлой логики и не строятся на ее обломках, а возникают как бы рядом с ней, на “пустом” месте» [8, с. 194]. Действительно, можно согласиться с тем, что классическая наука (ее законы, принципы), сформированная в Новое время, работает и в настоящее время, поэтому нет смысла отказываться от достижений новоевропейской науки.

Однако выделение классической и неклассической эпистемологий вызывает ряд вопросов. Первый из них связан со временем появления неклассической эпистемологии, которую В. А. Лекторский датирует последними десятилетиями XX в. [5, с. 109]. Становление неклассической эпистемологии более уместно связывать с возникновением неклассической науки, формирование которой происходит в конце XIX – начале XX в. Именно тогда были по-новому осмыслены базовые гносеологические проблемы субъект-объектных отношений, объективности, истинности знания, правомерности множественности теоретических подходов и концепций, особенности методов познания. По нашему мнению, неклассическая теория познания связана с появлением неклассической науки, с процессами становления неклассического естествознания. Поэтому время формирования неклассической эпистемологии более уместно связывать с первой половиной XX столетия.

В последней трети XX в. наука вступила в новую историческую фазу развития – постнеклассическую. Фундаментальное исследование этих фаз развития науки (классической, неклассической, постнеклассической) принадлежит В. С. Степину, рассматривающему эти этапы на примере естествознания. В. С. Степин отмечает, что «при описании познавательных ситуаций постнеклассической науки требуется значительно расширить набор признаков, существенно характеризующих познающий субъект. Он должен не только ориентироваться на неклассические идеалы и нормативы объяснения и описания, обоснования и доказательности знания, но и осуществлять рефлексию над ценностными основаниями научной деятельности, выраженными в научном этосе» [9, с. 15]. И далее философ подчеркивает, что «такого рода рефлексия предполагает соотнесение принципов научного этоса с социальными ценностями, представленными гуманистическими идеалами, и затем введение дополнительных этических обязательств при исследовании и технологическом освоении сложных человекообразных систем» [9, с. 15]. В стратегиях деятельности со сложными, человекообразными системами возникает новый тип интеграции истины и нравственности.

Ряд ученых связывает возникновение постнеклассической науки с распространением «дискурса синергетики». Речь идет не только о естественно-научных дисциплинах. Понятийный словарь синергетики все активнее начинает применяться в социальных и гуманитарных науках.

Признание факта существования постнеклассической науки приводит ко второму, более важному вопросу, связанному с тем, что неклассическая эпистемология не улавливает и не фиксирует те изменения, которые происходят в современном научном познании. Поэтому, по нашему мнению, можно говорить о контурах новой, постнеклассической эпистемологии, соответствующей постнеклассической науке. Постараемся более подробно обосновать данное положение, анализируя особенности современных социальных теорий. В этих теориях можно отметить новые тенденции в их построении, обосновании, а также в их взаимодействии с контекстами практики и повседневности. На взаимосвязь общефилософской эпистемологии и «региональных эпистемологий» (оснований получения знаний в конкретных науках) указывает В. И. Дудина [1, с. 43]. Логика исследования, предлагаемая В. И. Дудиной, идет от общего к частному: от изучения трансформаций в общефилософской эпистемологии – к рассмотрению модификации эпистемологической стратегии в социологии. В нашей работе предлагается иная исследовательская стратегия: от частного – к общему, т. е. от изучения эпистемологических особенностей в социальном познании – к характеристике общефилософской эпистемологии.

Выделение постнеклассической эпистемологии обусловлено логикой развития когнитивных практик в социальном познании. Новая ста-

новящаяся эпистемология опирается на системную интеграцию макро-микроуровневого анализа, позволяющего интерпретировать как институциональную рефлексию, так и внутреннюю саморефлексию социальных акторов. Постнеклассическая эпистемология стремится к синтезу разных оппозиций: макропрактик и микропрактик, холизма и индивидуализма, социоцентристского и антропоцентристского, гомогенного и гетерогенного. Например, Ю. Хабермас в своей «Теории коммуникативного действия» делает шаг на пути к сближению классических теорий (марксизм, функционализм) и неклассических (феноменологическая теория и герменевтика).

На протяжении XIX в. ведущие позиции занимала классическая социальная парадигма. Представителями классической социальной парадигмы являются О. Конт, Г. Спенсер, К. Маркс, Э. Дюркгейм, Т. Парсонс. Ее важнейшей функцией было производство достоверных знаний об обществе. Социальная наука, построенная в классической парадигме, ярко выражает особенности классической эпистемологии. Среди этих особенностей можно выделить следующие:

- стремление социальных теоретиков сциентизировать социальную науку по образцу естественных наук, элиминируя специфику социального познания;
- утверждение, что основой социального исследования являются социальные факты, при этом социальный ученый играет второстепенную роль по сравнению с существующими социальными фактами;
- противопоставление субъекта и объекта социального исследования; социальный мир как объект познания противопоставляется человеку как субъекту познания;
- формулирование позиции абсолютного наблюдателя, который понимается как мыслящий разум, сознательно познающий внешний мир;
- использование позитивистской методологии, которая включает методы обобщения, сравнения, анализа;
- стремление к предельной строгости и однозначности понятий, осознание категориального аппарата как достаточно полного;
- крайний «объективизм» социальной науки, отвергающий структурирующую роль текста и языка в социальном познании, позволяющий придавать социальному знанию статус абсолютной истины;
- представление о теоретическом плюрализме как эпистемологическом недостатке социальной науки, стремление в рамках монистического подхода к созданию универсальной социальной теории.

С конца XIX в. лидерство перешло к неклассической социальной парадигме. Это лидерство сохранялось до 60-х–70-х годов прошлого столетия. К числу неклассических социальных теорий можно отнести феноменологическую теорию, этнометодологию, символический интеракционизм. Теории, построенные в неклассической социальной пара-

дигме, демонстрируют тенденции неклассической научности, особенности неклассической эпистемологии. Повседневность и жизненный мир становятся важнейшими понятиями. Социальная наука связывается с повседневной жизнью и деятельностью акторов. К числу важнейших особенностей неклассической эпистемологии в социальном познании можно отнести следующие:

- идеографическая познавательная методология изучения социальной реальности;
- принцип методологического индивидуализма, согласно которому общество – это сумма взаимодействующих индивидов;
- сужение масштаба видения социальной реальности, ее понимания и эмпирического освоения до уровня истории повседневности.

Постнеклассическая социальная парадигма формируется в условиях когнитивной ситуации, сложившейся в социальной науке на рубеже XX–XXI вв. Таким образом, к середине XX в. сформировались две основные социальные парадигмы: сторонники классической парадигмы представляют общество как социальную реальность, а представители неклассической парадигмы понимают общество как совокупность индивидов. Сторонники первой парадигмы постулируют возможность получения как можно более полной, достоверной и объективной информации об обществе и социальных процессах. Сторонники второй парадигмы развитие социального знания связывают с утверждением в нем «понимающей» методологии.

В течение XX в. в социальном познании появляется множество когнитивных практик: теория коммуникативного действия, теория структуры, теория общества риска, теория играизации, социология жизни, феминистские теории. Появляются также постмодернистские теории, которые объявляют стремление к истине свойством мифологического сознания и предлагают эпистемологическую практику интертекстуальности и деконструктивизма. В настоящее время в социальной науке сложилась особая когнитивная ситуация, которая характеризуется мультипарадигмальностью социального познания и переходом от монистической интерпретации социальной реальности к плюралистической интерпретации.

Как уже было отмечено выше, современные социальные теории активно используют понятийный словарь синергетики. «Самоорганизация», «энтропия», «диссипация», «диссипативные системы», «иерархизация» и «деиерархизация», «бифуркация», «аттрактор», «тезаурус», «детектор», «селектор» – вот некоторые понятия, которые перекочевывают из молодой синергетики в социологию» [7, с. 64]. Кроме того, широко вводятся в оборот такие понятия, как контекст, интересубъективность, конструктивизм, смысл, диалог, дискурс и др. Общество рассматривается сегодня как исторически развивающаяся, далекая от

равновесного состояния диссипативная система. Эта система порождает на основе самоорганизации бесконечное разнообразие форм социальной жизни с наличием в каждый момент времени альтернативных вариантов их развития. «Социальный мир под воздействием комбинации эндогенных и экзогенных факторов изменяется нелинейно без гарантий устойчивого прогрессивного развития. Нелинейность заложена в повседневную практику, в деятельность различного уровня и генезиса субъектов социального действия и взаимодействия по модели “вызов – ответ”» [10, с. 10].

В социальных науках активно осваивается проблематика использования естественно-научных принципов, категорий, подходов к анализу социальных процессов. Речь идет, прежде всего, о системном, кибернетическом, эволюционном, синергетическом подходах. В этих рамках успешно работают такие социальные теоретики, как С. Г. Кирдина, М. С. Ельчанинов, В. В. Василькова, Л. Д. Бевзенко. В работах, посвященных анализу проблем трансформации общества (например, у Т. И. Заславской), используются синергетические идеи, синергетические образы и понятия, например, точки неопределенности и точки бифуркации. С. Г. Кирдина предлагает теорию институциональных матриц, которую считает интегральной теорией, использующей естественно-научные идеи (в терминах самоорганизации, эволюции) к анализу социальных процессов [3, с. 18–29]. «Междисциплинарное взаимодействие физики, биологии, кибернетики, психологии и философии формирует ряд методологических подходов и программ на стыке формирующихся дисциплин, что дает эпистемологии и философии науки новые импульсы, открывает новые перспективы», – считает И. Т. Касавин [8, с. 258]. Таким образом, мы наблюдаем усиление междисциплинарных связей между разными науками.

Другим примером развития междисциплинарных связей является использование понятия «социальный капитал». Это понятие связывает экономическую и социальную науки. Действительно, социальный капитал относится к числу ненаблюдаемых явлений. «Если физический капитал полностью осязаем, будучи воплощенным в очевидных материальных формах, то <...> социальный капитал существует только во взаимоотношениях индивидов» [4, с. 190]. Социальный капитал включает надежность социальной среды, связанную с выполнением обязательств, это общее благо. Любой капитал, и социальный в том числе, может конвертироваться в материальный, символический, интеллектуальный и др. Поэтому через «универсализированное понятие капитала и многообразие его форм возможно осуществить междисциплинарный синтез» [4, с. 193]. По мнению В. А. Колпакова, социологи первыми обнаружили объективную связь социальной и экономической сфер общества, а значит, разрушили брешь между социальными и экономическими проблемами.

Таким образом, одной из особенностей становящейся постнеклассической эпистемологии можно считать междисциплинарность исследований, заимствование категориально-понятийного аппарата других наук, прежде всего, синергетики.

Другой особенностью становящейся постнеклассической эпистемологии является, по нашему мнению, переход от описательно-объяснительных форм научной деятельности к проблемно-ориентированным. Если раньше социальные теории создавались из потребностей практики, из «внешнего» запроса со стороны общества, то сегодняшний этап в развитии социальных теорий состоит в том, что теоретический анализ осуществляется не только под влиянием внешних целей, но и с интенцией на преобразование самого общества, чтобы предложить ему новые цели. Как показало функционирование реального общества, для достижения поставленных целей социальная практика использует произвольную комбинацию средств, «которая с трудом поддается теоретическому осмыслению. По этой причине ни одна социальная теория практики не оказалась состоятельной» [10, с. 10]. Таким образом, если раньше при создании социальных теорий доминировал контекст практики, то в настоящее время социальные теории пытаются опередить практику и предлагают решения, ведущие к изменению общества. Вот только некоторые из них: ослабление потребительских мотивов капиталистического общества, освобождение человека от господства массовой культуры, преодоление отчуждения, нерациональности общества в целом при высокой рациональности его частей, уменьшение мирового неравенства, усугубляемого глобализацией [4, с. 173]. Взаимодействие контекстов практики и науки существенно меняются.

Особое значение в рамках постнеклассической эпистемологии приобретает понятие «контекст». Такой всеобщий интерес к понятию «контекст» связан с радикальным изменением роли субъекта в философском осмыслении процесса познания. Действительно, в новоевропейской науке субъект понимался как некий интеллектуальный сгусток энергии, находящийся за пределами социального контекста. Этот субъект лишен психологических, социальных, моральных особенностей. Это некий метафизический субъект. В неклассической эпистемологии понятие «контекст» используется мало и, по сути, является «маргинальным». Особенности культуры определенной исторической эпохи, географическое своеобразие региона, в котором производится научное знание, не учитываются. Основное требование, предъявляемое к субъекту познания, заключается том, что субъект познания должен соотносить объясняемые характеристики объекта с особенностями средств и операций деятельности.

Совершенно иная ситуация наблюдается в современной науке. В постнеклассической эпистемологии в познавательный процесс, его структуру в качестве важнейшего элемента включается не только субъект

познавательной деятельности, но и весь контекст его деятельности. Что понимается под контекстом, который все более и более вторгается в науку и влияет как на процесс научного познания, так и на конечный результат? – Созданное знание? В. А. Колпаков, например, выделяет несколько контекстов: контекст философии науки, социокультурный контекст, контексты практики и повседневности [4, с. 4]. В своей работе «Социально-эпистемологические проблемы современного экономического знания» он убедительно показывает влияние выделенных контекстов на развитие экономического научного знания. Л. А. Маркова говорит о контексте деятельности ученого, который принимает различные формы в зависимости от рода исследования. Это может быть культура определенной исторической эпохи, своеобразие и самобытность отдельного географического региона или небольшое по масштабу, но воплощающее в себе особенности своего времени событие [8, с. 195]. Таким образом, контекстуализм выступает определенной методологической программой.

Можно согласиться с В. И. Дудиной в том, что «современная эпистемология утратила явно выраженный нормативный характер, превратившись из логики и рациональной реконструкции науки в вид эмпирического исследования существующей научной практики <...> Основная цель состоит в том, чтобы наметить контуры новой эпистемологии для социальных наук, которая бы включала социальную обусловленность знания как необходимую предпосылку» [1, с. 42]. Как видно, теоретический статус эпистемологии все больше отдаляется от естественно-научного идеала теории. Мы наблюдаем перенос схем и понятий из социологии, истории в теорию познания, т. е. идеи и образы заимствуются в конкретных науках и лишь затем подвергаются философскому обоснованию. В эпистемологический оборот вовлекаются результаты и методы социально-гуманитарных наук.

Согласно нашей позиции появление постнеклассической науки и постнеклассических социальных теорий свидетельствует о становлении постнеклассической эпистемологии. Основными особенностями становящейся постнеклассической теории познания, на наш взгляд, являются:

- междисциплинарность исследований, заимствование категориально-понятийного аппарата других наук, прежде всего, синергетики;
- усиление интереса к таким категориям, как «контекст», «дискурс», «интерсубъективность», «диалог», «конструктивизм» и др.;
- контекстуализм как методологическая программа;
- изменение контекста практики и науки в пользу доминирования науки. Социальная роль науки заключается в производстве социальных инноваций и социальных изобретений;

- субъектность знания, понимаемая как общезначимость знания, достигаемая в результате научного консенсуса членов того или иного профессионального научного сообщества;
- рефлексивность знания, которая направлена на выявление различий между знанием и сознанием, образом и объектом;
- обоснованная гипотеза как основная ценность и цель научного познания;
- гуманизм научного знания.

Список литературы

1. Дудина В.И. Социологическое знание в контексте эпистемологической легитимации: от автономии фактов к дисциплинарной автономии // Журн. социологии и социальной антропологии. – 2003. – Т. 6. – № 3.
2. Касавин И.Т. Проблема текста: между эпистемологией и лингвистикой // Эпистемология и философия науки. – 2006. – Т. VIII. – № 2.
3. Кирдина С.Г. Современные социологические теории: актуальное противостояние? // Социологические исслед. – 2008. – № 8.
4. Колпаков В.А. Социально-эпистемологические проблемы современного экономического знания. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008.
5. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: Эдиториал УРСС, 2009.
6. Обсуждение новой философской энциклопедии // Вопр философии. – 2003. – № 1.
7. Плахов В.Д. Социология как дискурс/дискурсы // Социологические исслед. – 2011. – № 6.
8. Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / под ред. И. Т. Касавина. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
9. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы постнеклассическая рациональность // Вопр. философии. – 2003. – № 8.
10. Тихонов А.В. Отечественная социология: проблемы выхода из состояния преднауки и перспективы развития // Социологические исслед. – 2011. – № 6.

Критика науки в методологии феминизма

В статье рассматриваются взгляды представителей американского философского феминизма на проблемы науки: её социальный контекст, рост и расширение научного знания, критерии научности.

This article is devoted to the views of American feminist philosophers on such issues of science as its social context, growth and expansion of scientific knowledge, and scientific criteria.

Ключевые слова: объективность, субъективность, рациональность, господство, гендер, феминность, маскулинность, эпистемологическая позиция.

Key words: objectivity, subjectivity, rationality, domination, gender, femininity, masculinity, epistemological position.

Принято считать, что современная феминистская теория возникла как результат рационалистического оформления импульсов достаточно широкого социально-политического движения последних двух веков, явившись для него своего рода заменой стадии институализации. Действительно, несмотря на создание общественных женских организаций, феминистское движение так и не обрело ощутимой политической силы, что связано, по мнению самих феминистов, с нежеланием женщин бороться за власть в её общепринятом, патриархатном значении – власть как господство, как возможность навязывать свою волю, применяя насилие. Напротив, главной задачей феминистского движения стало утверждение в обществе идеи партнёрства и сотрудничества полов, основанных на политическом, экономическом, юридическом и прочем равноправии. При этом главным объектом феминистской критики выступила патриархатная картина мира – не просто как мировоззрение, но как тотальная идеология, пронизавшая собой все сферы социального и вытеснившая женский способ рассуждения, понимания и освоения мира в плоскость невидимой, андеграундной субкультуры.

С точки зрения феминистов, само существование мира феминности закодировано разнообразными знаками. Хорошим примером его изучения являются исследования «кода материнства» в социальной практике, когда обнаруженная табуированность лексики, относящейся к женским телесным проявлениям, в первую очередь, беременности, [8, с. 227] приводит к изоляции материнской, да и женской культурной традиции в це-

лом. Новое представление о женщине не как объекте, но действующем и познающем субъекте неизбежно порождает феминистскую критику науки. Последняя рассматривается феминистами не только как социальный институт, созданный мужчинами для репродукции и ретрансляции патриархатной картины мира, но в первую очередь как социальный процесс познания, обусловленный субъективными ценностями его агентов.

Неудивительно, что первыми мишенями феминистской философии науки становятся такие критерии научности, как объективность и рациональность. Признавая вклад классиков философии науки XX в. (прежде всего, К. Р. Поппера, Т. Куна, П. Фейерабенда) в изучение влияния ценностей на научное познание, феминисты, тем не менее, пытаются дать собственные определения этих критериев. Известно, что феминистская методология «пробуждения сознания» отталкивается от личного опыта, на основе которого через общение и взаимодействие можно выстраивать обобщения (что, кстати, напоминает сократовскую модель рассуждения). Отсюда объективность понимается не как априорная беспристрастность и безличность, но скорее как процесс исключения предвзятости в постановке и формулировании научных проблем, а также интерпретации результатов экспериментов и наблюдений.

И то, и другое иллюстрируется примерами, взятыми из естественных наук, чему надо отдать должное, потому что феминистской критике, очевидно, легче спекулировать в социогуманитарной области. Во-первых, это пример дисбаланса научных интересов в сфере медицины, вплоть до конца XX в. не изучавшей всерьёз проблему контрацепции (которая в цивилизованном мире является общечеловеческой) или менструальных болей, свойственных немалой части человечества. Во-вторых, что касается гендерной специфики научной интерпретации, здесь может показаться интересным описание модели стада животных с одним самцом. Учёные-мужчины поспешили присвоить данной модели название «гарем», в то время как женщины-приматологи подвергли сомнению сам принцип выстраивания иерархии во главе с самцом, повернув ситуацию на 180 градусов. Возможно, количество самцов в стаде определяется потребностями самок в размножении: если эти потребности невелики, стадо может обойтись и одним самцом (Дж. Ланкастер) – всё зависит от интерпретации, кто кого кормит и кто кому обеспечивает выживание.

Оппозиция между «мужской объективностью» и «женской субъективностью», по мнению Эвелин Фокс Келлер, претворяется феминистской критикой основ научного мышления в понимание объективности как диалектического процесса, осознающего вторжение «Я» (в терминологии Ж. Пиаже), а вместе с ним и личного опыта в научный дискурс. Феминистская критика науки показывает, что логико-философское определение объективности в рамках патриархатного мировоззрения – конечный продукт процесса, описанного многими теоретиками

психоанализа, включая и самого З. Фрейда. Обесценивание женской субъективности начинается одновременно с социализацией ребёнка: «раннее материнское окружение в соединении с культурным определением маскулинности (то, что никогда не может быть феминным) и автономности (то, что никогда не может пойти на компромисс с зависимостью) ведёт к тому, что “женщина” ассоциируется с удовольствием и опасностью слияния, а “мужчина” – с комфортом и одиночеством независимости» [2, с. 207]. Таким образом, субъект-объектная парадигма генетически определяет процесс взросления как достижения психической автономности. И то, что психоанализ применяет по отношению к отдельной личности, феминисты эксплицируют на весь социальный институт в целом. Основная проблема заключается в том, что движет наукой, а точнее, людьми науки в большей степени – удовольствие от процесса познания или удовольствие от господства над природой, т. е. как заметил В. Лейсс, использования нашего знания о физической природе в качестве инструмента господства над природой человеческой [9, p. 122].

Здесь, однако, необходимо заметить, что феминисты не ограничиваются одной лишь критикой предубеждений и предрассудков науки как варианта закрытого мужского клуба. В качестве альтернативной познавательной стратегии Э. Ф. Келлер рассматривает концепцию «разговора», или диалога, с природой, воплощённую в теории генетика Барбары Мак-Клинток. Представление последней о ДНК как компоненте саморазвивающейся организации (клетки), «устойчивое состояние» которой может потребовать изменения самой ДНК, идёт вразрез с доминирующей теорией гена как «молекулы-хозяина», единолично и необратимо определяющей развитие клетки. Противостояние диалога, зиждущегося на эмпатии и даже любви к изучаемым зёрнам кукурузы у Мак-Клинток, и господства по отношению к объекту исследований (гораздо более распространённого в научной среде) вырастает из различия основных феминных и маскулинных социальных стратегий, оказываясь ценным ещё и в эпистемологическом плане.

При этом уже становится привычным, что продуцируемые теорией феминизма доказательные стратегии, как-то: феминистский эмпиризм и феминистская эпистемологическая позиция – постоянно циркулируют между политизированностью и «чистой» философией или наукой самой по себе. Сандра Хардинг, выделяя эти стратегии, отталкивается от утопического лозунга о служении науки делу эмансипации человечества. Феминистский эмпиризм отмечает вклад социальных революций XV–XX вв. – буржуазной, пролетарской, антиколониальной – в рост научного знания и претендует на своё место в этой логической цепочке. Научная объективность в методологии феминизма требует признания «социального авторства» научной гипотезы, выявления зависимости результатов научного исследования от источника исследуемой научной проблемы и в

конечном итоге отрицания взаимосвязи между ценностной нейтральностью и объективностью [7, с. 221]. Из формального критерия научности познания, постулирующего отстранённое отношение субъекта к объекту, объективность, констатирующая ограниченность и предвзятость наших представлений, превращается в содержательную основу всей системы собственно научных ценностей.

Феминистская эпистемологическая позиция также по-своему раскрывает механизмы ограничения научного познания. Открещиваясь от релятивизма и частично признавая эффективность постмодернистской тактики, феминизм претендует на статус подлинно «оппозиционного сознания». С этой точки зрения ограничения на свободу мысли накладывает сама структура человеческой деятельности и, главным образом, её гендерный аспект. Например, в социологии, как доказывает Дороти Смит, структурирование по принципу public/private (а эти две сферы разделил в своё время ещё Дж. Локк) привело к тому, что физический труд женщин по уходу за детьми и домом, поэтически характеризуемый как «труд любви», на деле выпадал из поля научного рассмотрения. Действительно, каким образом можно измерить женский вклад в развитие общества, если этот труд, необходимый для выживания, не считается производительным, не имеет меновой стоимости, а значит, никак не оплачивается, т. е. не ценится? При этом социализация женщины целенаправленно способствует браку, т. е. достижение статуса обслуги для мужчины в качестве единственно возможного, отвергая саму попытку усомниться в его желательности, привлекательности и вообще необходимости. А ведь идея о том, что чья-то повседневная, без выходных и отпусков, выслуги лет и пенсионных гарантий, незаметная практическая деятельность служит фундаментом осуществления деятельности абстрактной, управленческо-административной, а потому гораздо более значимой, основана на другом принципиальном культурном противоречии – между разумом и эмоциями.

Феминистская критика рациональности стремится отследить все стадии её эволюции – от Аристотеля до Гегеля, но более всего сосредотачивается на философии XVII в. вообще и методе Декарта в частности. В этом снова проявляется тяга к упрощенчеству и стереотипизации позиции оппонента, характерная для американских философов-феминистов. Дело в том, что Аристотель не отнимал у женщин рациональных способностей, но в его определении женщины как «слабого мужчины» слабость связана с её неполноценностью в отношении рациональности. Похожую задачу вынужден был решать в рамках иной концептуальной схемы Аврелий Августин: как мужчина, так и женщина сотворены разумными существами, но мужчина – как идеальный тип, а женщина – как «офсайдер». Декарт создаёт новый тип рациональности, основанный на анализе сложного и неясного до простого и самоочевидного, чтобы потом заново составить получившиеся элементы в опреде-

лённом порядке [3, с. 137]. При этом «ясное и отчётливое» должно быть освобождено от влияния эмоций и воображения, так что именно с XVII в. начинается методологически обоснованное исключение женщин из сферы образования как обучения рациональному. Женевьев Ллойд подчёркивает, что рационалистическая схема Декарта искусственно сводит мышление к «совокупности дискретных умозрений, подчиняющихся предначертанному порядку», которая в конечном счете выдаётся за «настоящую природу сознания» [3, с. 146]. При этом изначальной посылкой рассуждения было некое уравнение, согласно которому знание состоит из самоочевидной интуиции и необходимой дедукции. Процесс превращения интуитивных «простых сущностей» в «дискретные умозрения» служит не методу, а «утилитарным целям»: целостность интуитивного знания непригодна для господства, в отличие от разделяющего, ясного и отчётливого понятийного мышления [3, с. 150].

С критикой новоевропейского идеала рациональности солидаризируется и Элисон М. Джаггар: Новое время выводит разум за скобки и ставит неизмеримо выше других эту инструментальную способность «делать правильные выводы из некоторых внешних посылок», т. е. «выбрать адекватное средство, но не определить цель» [1, с. 153]. Объективность и рациональность науки только констатируют независимость логических выводов от субъективных предпочтений или отношения к предмету рассуждения. При этом в позитивистской эпистемологии разделены «логика открытия» и «логика обоснования»: первая предоставляет место эмоциям как идиосинкратическим методам генерирования гипотез, вторая стремится элиминировать проявления эмоциональности и оценочные суждения. Таким образом, научный процесс должен отфильтровать или сублимировать эмоции, для того чтобы на выходе теория выглядела объективной и рациональной. Иногда это вопрос времени: «теории становятся ясными и "рациональными" только после того, как их отдельные несвязанные части использовались длительное время» [6, с. 157]. Иногда даже ключевые принципы науки могут оставаться эмоциональными (как, например, «собственность на сексуальность» и «необходимость доминировать» в социобиологии), но это просто перестают замечать [1, с. 166]. Ещё более ярким примером является виктимология с её иррациональным стремлением доказать, что именно жертва – инициатор преступления, так как она провоцирует преступника не только внешним образом, но и психологически. Неудивительно, что данная наука не представлена женскими именами: фантазии на тему, например, совращения педофила просто кощунственны.

Объективность и универсальность метода, а значит, и разума поддерживают не только миф о «беспристрастном исследовании», но и некий «эпистемный авторитет» членов доминирующих социальных групп. Мифология «эпистемного авторитета» объясняет и оправдывает «молчание» подчинённых как носителей эмоционального начала. На вершине

социальной иерархии положено сдерживать эмоции, так как их проявление демонстрирует уязвимость человека в определённых вопросах. В то же время критическое осмысление эмоций показывает их зависимость от доминирующего мировоззрения: эмоции выступают в роли социального продукта, будучи не непосредственными, а опосредованными реакциями. Например, феминисты рассматривают социальную обусловленность традиционных, т. е. санкционированных, женских эмоций, которые по мере расширения личного и социального опыта женщин уступают место другим, нетрадиционным, как-то: гнев и неподчинение.

Табуированность проявлений гнева у женщин связана с тем, что он предполагает осознание имеющей место несправедливости, а это уже двойное посягательство на сферу мужской рациональности: во-первых, благодаря «осознанию», во-вторых, благодаря дихотомии «справедливость – несправедливость». Для развенчания мифа об исключительной «рациональности мужчин», противостоящей «эмоциональности женщин», необходимо постоянное взаимодействие между взглядом на мир и взглядом на себя, чтобы новые (к примеру, феминистские) идеи меняли бы эмоциональные реакции, а те, в свою очередь, пробуждали ещё более интересные идеи. Такое самовоспитание в плане эмоций возможно благодаря тому, что феминизм в равной мере занимается как рефлексией, так и саморефлексией: «радикальные прозрения феминизма во многом обязаны своим появлением “незаконным” эмоциям, которые являются адекватной реакцией на ситуацию подчинённого социального положения женщин» [1, с. 177]. Однако у этого положения тоже были свои плюсы, так как оно сформировало множество эксклюзивных положительных качеств, к числу которых относится и «эмоциональная проницательность», создающая женское преимущество в сфере политической аналитики и всего, что служит интересам эмансипации личности.

Таким образом, феминистская критика науки разворачивается по нескольким направлениям. Во-первых, наука прочно вросла в фундамент той социальной системы, которая не изжила в себе структурирования по гендерному принципу, а значит, вопреки всем эгалитаристским устремлениям воспроизводит биологические механизмы доминирования. С этой точки зрения она служит лишь прикрытием маскулинной социальной стратегии, направленной на тотальное господство. Объектом господства в метафизическом смысле может стать что угодно, но в социальной реальности такая роль уготована в первую очередь женщине и её проекции на мир – например, природе, что в своё время заметили ещё представители Франкфуртской школы социологии. То, что в господстве над природой можно усмотреть аналогию господства над женщиной, свидетельствует о декоративном характере науки как социального института.

Далее феминисты исследуют специфику институализации научного знания. Решающее значение здесь придаётся принципам рациональности и объективности как определяющим структурам научного мировоззре-

ния. Вслед за представителями постпозитивизма феминисты разрушают миф о «беспристрастном исследовании», доказывая неустранимость субъективного фактора в процессе познания: «принять личностную вовлечённость как единственное отношение, в рамках которого мы можем верить в истинность чего-либо – значит отказаться от всех попыток найти строгие критерии истины и строгие процедуры для её достижения» [4, с. 318]. Феминистская методология также придерживается классических принципов логического позитивизма: верификации и фальсификации в рамках феминистского эмпиризма, усиленных «расширенным» конвенционализмом, который больше не опирается на патриархатную картину мира.

Положительным аспектом феминистской философии науки является открытие гендера как одной из доминирующих структур научного мировоззрения. В качестве альтернативы историческому злоупотреблению гендером феминисты предлагают проецировать гендерный баланс на различные стадии научного процесса – от постановки проблем до принятия новых парадигм научным сообществом. Зачастую «женский взгляд», даже ограниченный в духе политологического паллиатива «добавь женщин и размешай», создаёт такой потенциал креативности, что открытия если не новых объектов, то новых взаимосвязей просто неизбежны. В то же время прорыв в области социально-гуманитарных дисциплин весьма значителен, а возможно, даже фундаментален. Например, в социологии под влиянием гендерного подхода появились или были полностью реконструированы такие направления, как женские исследования (women's studies), сексуальность, тело, насилие, неравенство/различия в обществе, репродуктивность, социология домашнего труда, социология частной жизни [5, с. 53]. Феминисты подчёркивают, что сам факт присутствия женщин в науке способствует преодолению однобокости, зауженности научного взгляда на мир. При этом следующая стадия – занятие женщинами ключевых позиций в данной, мировоззренческой, сфере должна служить усовершенствованию всего социального механизма ради создания новых, более свободных форм общественной жизни.

Список литературы

1. Джаггар Э. Любовь и знание: эмоции в феминистской эпистемологии // Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. – М.: РОССПЭН, 2005.
2. Келлер Э. Феминизм и наука // Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. – М.: РОССПЭН, 2005.
3. Ллойд Ж. Человек рациональный / Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. – М.: РОССПЭН, 2005.
4. Полани М. Личностное знание. – М.: Прогресс, 1985.

5. Успенская В. И. Феминистская критика современного социологического знания / Женщины. История. Общество: сб. науч. ст. / под общ. ред. В. И. Успенской. Вып. 2. – Тверь: ОГУП «Тверское обл. кн.-журн. изд-во», 2002.

6. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1985.

7. Хардинг С. Доказательные стратегии феминизма // Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. – М.: РОССПЭН, 2005.

8. Щепанская Т. Телесные табу и культурная изоляция // Феминистская теория и практика: Восток – Запад: материалы междунар. науч.-практ. конф. Санкт-Петербург, Репино, 9–12 июня 1995 г. – СПб., 1995.

9. Leiss W. Domination of Nature. – Boston: Beacon Press, 1974.

Системный подход в юриспруденции: теоретико-методологические основы

В статье рассматриваются предпосылки возникновения и теоретико-методологические основы системного подхода, а также перспективы его использования в юриспруденции; доказываем, что системный подход открывает новые горизонты в исследовании правовых явлений.

The article deals with the preconditions of the theoretical and methodological foundations of a systematic approach, as well as the prospects for its use in the law, it proves that a systematic approach opens up new horizons in the study of legal phenomena.

Ключевые слова: системный подход, система, системные свойства, системные юридические объекты.

Key words: systematic approach, system, system properties, system legal objects.

Возникновение и бурное развитие системного подхода как метода научных исследований было продиктовано рядом обстоятельств. Важнейшим из них явился кризис редукционизма – «методологического принципа, согласно которому высшие формы материи могут быть полностью объяснены на основе закономерностей, свойственных низшим формам» [17, с. 575]. Такого рода механистический подход, при котором любые объекты познания рассматривались как совокупность неких исходных элементов, свойства которых обуславливают свойства исследуемого объекта, со временем перестал удовлетворять потребности науки. Срабатывая применительно к исследованию относительно простых физических объектов, он показал свою несостоятельность при изучении сложно устроенных объектов, решении задач со многими переменными, а в особенности – при изучении биологических организмов, социальных явлений и процессов. Не менее важной предпосылкой для возникновения системного подхода послужила и стремительно возрастающая дифференциация науки. Являясь изначально прогрессивными по своей сути, указанные тенденции развития научного знания со временем привели к выделению бесчисленного множества изолированных и развивающихся практически независимо друг от друга научных дисциплин, замыкающихся на ограниченном предмете исследования и использующих свою собственную методологию, что в конечном счете породило так называемое

мую «глухоту специализации», которая нуждается в преодолении. Ощутимым толчком к разработке системного подхода стали потребности социальной практики, которая столкнулась с необходимостью решения сложных задач производственной деятельности, создания сложных технических систем, автоматизированных систем управления, моделирования социально-экономических явлений и процессов и управления ими.

Кризис механистической методологии, неприменимой к исследованию биологических, социальных и иных сложных объектов, возрастающая сложность встающих перед человеком исследовательских проблем, необходимость преодоления нарастающей дифференциации и специализации научного знания, возникновение потребности в научном обеспечении управленческой деятельности – все эти факторы в своей совокупности сформировали социальный заказ на разработку новой унифицированной методологии, ориентированной на исследование сложных объектов. Ответом на этот заказ и послужила так называемая общая теория систем, автором которой принято считать австрийского биолога-теоретика Людвиг фон Берталанфи¹. Основные идеи общей теории систем впервые были изложены Л. фон Берталанфи в лекциях, прочитанных в 1937–1938 гг. в Чикагском университете, а позднее – после ряда научных публикаций (в конце сороковых – начале пятидесятых годов прошлого столетия) – получили широкую известность среди научной общественности. Не вдаваясь в детальный анализ общей теории систем, содержание которой подробно изложено в переведенных на русский язык работах Л. фон Берталанфи [3; 4; 5], отметим, что, по мнению автора этой теории, ее основными задачами являются: формулирование общих принципов и законов систем независимо от их вида, природы, составляющих их элементов и отношений между ними; установление точных и строгих законов для нефизических областей знания; создание основы для синтеза современного научного знания в результате выявления изоморфизма законов, относящихся к различным сферам реальности.

Надо признать, что надежды на общую теорию систем как универсальную научную теорию, своего рода метатеорию, оказались преувеличенными. Прежде всего, говорить о некоей *общей* теории систем попросту не приходится, поскольку до настоящего времени не удалось выработать универсальную (применимую равным образом ко всему многообразию системных объектов) и непротиворечивую теорию систем, которая разделялась бы если не всеми, то, по крайней мере, большинством системологов. Существуют

¹ Разумеется, первенство Л. фон Берталанфи в области системных исследований является формальным и весьма условным. Системные представления были заложены еще в античной философии и получили развитие в философской мысли Нового времени. Нельзя не отметить и заслуги российского ученого А.А. Богданова, который еще в 1912 г. опубликовал свою «Тектологию» (Богданов А.А. Всеобщая организационная наука (Тектология). СПб.; М., 1912), многие положения которой предвосхищали идеи общей теории систем.

различные варианты «общей» теории систем Л. фон Берталанфи, М. Месаровича, Ю. А. Урманцева, А. И. Уёмова и других авторов, что само по себе ставит под сомнение общий характер этой теории. Оказались необоснованными и претензии на формулирование общих, универсальных законов, которым бы подчинялись все без исключения системы, вне зависимости от их видов. Это обстоятельство был вынужден признать и сам Л. фон Берталанфи. Если в его работах 40-х – 50-х гг. прошлого столетия неоднократно утверждалось, что общая теория систем представляет собой «шаг к *Mathesis universalis*, к универсальной науке, охватывающей все другие науки» [15, с. 93], то в дальнейшем Л. фон Берталанфи отмечал, что «общая теория систем в ее настоящем виде является одной – и притом весьма несовершенной – моделью среди других» [4, с. 50]. Таким образом, «по мере развертывания системных исследований становилось все более очевидным, что речь идет не об утверждении какой-то единственной концепции, претендующей на общенаучное значение, а о новом направлении исследовательской деятельности, о выработке новых системных принципов научного мышления, о формировании нового подхода к объектам исследования» [9, с. 4] – системного подхода.

Системный подход определяется в науке как общенаучная междисциплинарная методология, общенаучная ориентация, «выражающаяся в стремлении построить целостную картину объекта», «совокупность методов и средств, позволяющих исследовать свойства, структуру и функции объектов, явлений или процессов в целом, представив их в качестве систем со всеми сложными межэлементными взаимосвязями, взаимовлиянием элементов на систему и окружающую среду, а также влиянием системы на ее структурные элементы» [7, с. 16; 13, с. 22]. Говоря иными словами, сущность системного подхода заключается в том, что исследуемый объект (явление, процесс) рассматривается не как совокупность его составных частей, а как система, целостное образование. Соответственно, при системном подходе к исследованию какого-либо объекта (явления, процесса) внимание исследователя акцентируется на изучении его целостных, интегративных свойств, выявлении его структуры и функций.

Центральной категорией системного подхода выступает понятие «система». Являясь одним из наиболее широко используемых в науке, это понятие не имеет общепринятого определения. Так, в одной из своих работ В. Н. Садовский приводит около 40 различных определений системы [14, с. 92–102]. За время, прошедшее с момента выхода этой работы, количество предлагаемых дефиниций только увеличилось, что, впрочем, так и не привело к выработке единого определения системы. И дело здесь не столько в терминологических, сколько в сущностных разногласиях, поскольку различные исследователи наделяют систему несопадающим набором признаков. Затрудняет выработку общепринятой

дефиниции и тот факт, что категория «система» рассматривается в двух аспектах: философско-методологическом, при котором ее содержание раскрывается путем соотношения с другими категориями и понятиями, и формально-логическом, когда система описывается языком формальной математической логики.

Учитывая, что цитирование всех существующих определений системы вряд ли целесообразно, полагаем возможным ограничиться выделением признаков системы, наличие которых признается большинством системологов: 1) *множественность элементов*, т. е. наличие не менее двух элементов; 2) *наличие определенных связей и отношений между элементами*, благодаря которым их совокупность превращается в связанное целое, где каждый элемент оказывается в конечном счете связанным со всеми другими элементами; 3) *целостность*, которая определяется: во-первых, появлением у системы новых интегративных (целостных) свойств, которые не присущи образующим ее элементам, возникающих в результате взаимодействия составляющих систему элементов и воздействия внешней среды; во-вторых, обособленностью системы от среды, во взаимодействии с которой система выступает как единое и при этом относительно самостоятельное образование.

Обобщение названных признаков системы позволяет сформулировать ее определение. Однако дабы не умножать и без того весьма большое число существующих дефиниций системы, полагаем возможным воспользоваться энциклопедическим определением, которое довольно удачно объединяет названные признаки: «Система (от греч. – целое, составленное из частей, соединение) – совокупность элементов, находящихся в отношениях и связях друг с другом, которая образует определенную целостность, единство» [17, с. 610].

Итак, система – это не простой конгломерат, а такая совокупность элементов, находящихся в определенных взаимосвязях, которая во взаимодействии со средой выступает как единое целое и характеризуется появлением новых интегративных свойств. В этой связи системный подход к исследованию объектов (явлений, процессов) ориентирован, прежде всего, на изучение их целостных, интегративных свойств, которые присущи системе в целом, но отсутствуют у ее элементов, так как даже если провести глубокий анализ каждого из элементов системы (в тех случаях, когда их число позволяет это сделать), познать систему в целом не получится, поскольку свойства элементов хотя и оказывают влияние на свойства системы, все же не дают о них полного представления.

Системные свойства объектов (явлений, процессов), сама система как некое целостное образование проявляют себя только во взаимодействии со средой, под которой принято понимать «внешние по отношению к целостной системе предметы и явления, с которыми система взаимодействует, изменяя их и изменяясь при этом сама» [2, с. 150], «все те явления и объекты, которые так или иначе влияют на условия

функционирования данной системы, формируют эти условия» [1, с. 33]. В этой связи системный подход рассматривает систему не как таковую, не саму по себе, а в связи с окружающей средой, на фоне которой и во взаимодействии с которой функционирует система. Это позволяет определить границы системы, познать ее целостность, понять, почему рассматриваемая система имеет именно такую структуру, объяснить и прогнозировать трансформации системы. Иными словами, системный подход исходит из того, что «системный объект принципиально не может быть проанализирован, если при его анализе абстрагироваться от его взаимодействия со средой» [16, с. 366]. Это обязывает правоведов исследовать системные юридические объекты (например, правовую систему, систему источников права и др.) во взаимосвязи и взаимодействии с другими объектами, учитывать зависимость рассматриваемой системы от внешних факторов ее функционирования.

Функционирование системы в окружающей среде опирается на определенную упорядоченность элементов, отношений и связей, т. е. на структуру. Под структурой системы понимают ее «внутреннюю организацию <...>, представляющую собой специфический способ взаимосвязи, взаимодействия образующих ее компонентов» [2, с. 107], «инвариантную упорядоченность (взаиморасположение) элементов в соответствии с законом связи между ними» [1, с. 76–77], «устойчивую упорядоченность в пространстве и во времени ее элементов и связей между ними, определяющую функциональную компоновку системы и ее взаимодействие с внешней средой» [13, с. 24]. Обобщая процитированные определения, можно заключить, что структура представляет собой внутреннее строение системы, включающее ее состав (набор элементов), а также отношения и связи между ее элементами.

Основная функция структуры системы заключается в том, чтобы обеспечить системе внутреннюю прочность, устойчивость, высокую степень сопряженности всех ее элементов, ее способность противостоять среде в качестве самостоятельного образования. Без структуры система немыслима, поскольку именно структура, обеспечивая устойчивые связи, взаимодействие между элементами, превращает набор элементов в единое целое, в связи с чем структуру по праву называют «главным “хранителем” целостности» [2, с. 113]. По этой причине исследование системных юридических объектов обязательно предполагает изучение их структуры, без которого невозможно ни определить композицию элементов этой системы, ни рассмотреть существующие между ними связи, превращающие элементы соответствующей системы в единое целое.

В структурном отношении любая система характеризуется определенным набором элементов и связями между ними. Принято считать, что в качестве элемента системы выступает «внутренняя исходная единица, функциональная часть системы, собственное строение которой не рассматривается» [11, с. 59–60], «наименьшая часть системы, подчиняю-

щаяся ее закономерностям» [13, с. 41]; при этом нередко указывается, что элемент системы является неделимым [16, с. 116]. Однако надо иметь в виду, что неделимость элемента является весьма условной, поскольку элементы системы определяются исследователем по своему усмотрению в зависимости от целей исследования.

Системный подход требует при анализе элементов системы акцентировать внимание на их значении для системы в целом, на функциях, которые выполняют элементы в системе, на связях и отношениях элементов между собой. Иными словами, «элемент описывается не "как таковой", а с учетом его "места" в целом» [7, с. 16], т. е. в системе, что следует принимать во внимание и при анализе системных юридических объектов.

Хотя элементы и являются основными «кирпичиками» структуры, без которых невозможно существование системы, с точки зрения методологии системного подхода основной упор при изучении структурного строения какой-либо системы делается на связях между элементами. И это не случайно, поскольку именно связи соединяют элементы в систему, обеспечивают возникновение и сохранение ее целостности.

Под связями системы, как правило, понимают «компоненты системы, осуществляющие взаимодействие между ее элементами, а также между системой в целом и средой» [11, с. 62]. В конкретной системе между ее элементами может существовать множество самых различных по своей природе и интенсивности связей, число которых иногда является настолько большим, что проанализировать все их технически не представляется возможным. Да и целесообразность сплошного анализа всех связей, существующих в системе, вызывает большие сомнения, поскольку для функционирования системы в окружающей среде и сохранения стабильности системы имеют значение далеко не все связи. По этой причине из всего многообразия связей между элементами системы выделяют и исследуют, главным образом, системообразующие связи, которые обуславливают возникновение и сохранение интегративных, целостных свойств системы.

Наконец, говоря об основных положениях системного подхода, нельзя не отметить, что в методологическом плане таковой предполагает рассмотрение исследуемого объекта не только в статичном, «снятом» виде, но и в динамике его развития.

Являясь «общенаучной междисциплинарной методологией», системный подход применим к исследованию любых системных объектов, причем наибольшие результаты он приносит при его приложении к сложным системам, не поддающимся аналитическим методам исследования. Это открывает большие перспективы в плане использования системного подхода к изучению такого сложноорганизованного системного объекта, как право. Вполне закономерным в этой связи выглядит тот факт, что сразу же после своего более или менее четкого оформления

системный подход был зачислен в арсенал методов юридических исследований.

Какие же результаты дало использование системного подхода в юриспруденции? Г. В. Мальцев отмечает, что применение системного подхода в юридических исследованиях явилось «крупным прорывом в понимании природы права»; заставило признать, что «право, правовое регулирование – это не механизм, не конгломерат отдельных структур, не агрегат рационально соединенных элементов, приводимый в движение конструктором или инженером (законодателем или правоприменителем), но *открытая динамическая система* (курсив Г. В. Мальцева), обладающая качествами единства и целостности, активно взаимодействующая со средой, социальной и природной». В результате использования системного подхода «в сознании юристов механические закономерности, заметно проявляющие себя в рамках юридико-догматической методологии, были потеснены общими законами организации открытых систем, постоянно обменивающихся информацией со средой». Правда, далее автор не без оснований добавляет «ложку дегтя» в описание достижений системного подхода к исследованию правовой материи, признавая, что юриспруденция «воспользовалась не всеми полезными уроками, которая дает общая теория систем» [12, с. 70] (точнее – системный подход).

Гораздо менее радужную, хотя при этом не так уж далекую от действительности картину рисует А. И. Бойко, который, основываясь на анализе огромного массива публикаций по системной проблематике в юридической области, с горечью констатирует, что «особого приближения юристов к новейшим философским трактовкам понятия “система” еще не случилось. После ритуальных сносок на философские установки, – пишет далее автор, – юристы пускаются в абсолютно автономное, почти противоположенное общенаучным взглядам, узкопрофессиональное обследование правовых явлений и их систем». Разумеется, автор не отрицает проникновения системного подхода в юридические исследования; напротив, он отмечает, что «ростки настоящего системного понимания природы права, созвучные философским представлениям, постепенно прививаются и в юриспруденции» [8, с. 239–240].

Наверное, истина, как это чаще всего бывает, лежит где-то посередине между приведенными оценками. В любом случае, одно можно утверждать с уверенностью – богатый гносеологический, эвристический и прогностический потенциал системного подхода в отечественной юридической науке реализуется далеко не в полной мере.

Тем не менее возьмемся утверждать, что, несмотря на довольно скромные достижения системного подхода в современной российской юридической науке, в области правовых исследований ему уготовано большое будущее. Увеличение объема и усложнение правового регулирования, дифференциация его уровней (национальный и международ-

ный; федеральный, региональный и местный), усиливающееся взаимодействие и взаимодействие права с экономикой, культурой, политикой, религиозными, моральными и нравственными нормами, – все эти обстоятельства *вынуждают* юристов исследовать правовую материю с позиций системного подхода, заставляют признать, что системный подход должен быть не только «причисленным» к числу методов юридических исследований, но и фактически занять достойное место в инструментарии правовой науки.

Список литературы

1. Айдинян Р.М. Методологические основы системологии: учеб. пособие. – М., 1978. – С. 76–77.
2. Афанасьев В.Г. Системность и общество. – М., 1980.
3. Берталанфи Л. История и статус общей теории систем // Системные исследования. Ежегодник 1973. – М., 1973.
4. Берталанфи Л. Общая теория систем – критический обзор // Исследования по общей теории систем: сб. переводов / общ. ред. и вступ. ст. В.Н. Садовского и Э.Г. Юдина. – М., 1969.
5. Берталанфи Л. Общая теория систем – обзор проблем и результатов // Системные исследования. Ежегодник 1969. – М., 1969.
6. Блауберг И.В., Садовский В.Н. К проблеме взаимоотношения системного подхода и системного анализа // Философские аспекты системных исследований: тр. философ. (методолог.) семинара. – М., 1980.
7. Блауберг И.В., Садовский В.Н., Юдин Э.Г. Системный подход в современной науке // Проблемы методологии системного исследования. – М., 1970.
8. Бойко А.И. Система и структура уголовного права: в 3 т. Т. I. Системология и структурализм в современной познавательной культуре. – Ростов н/Д.: Изд-во ЮФУ, 2007.
9. Задачи, методы и приложения общей теории систем. [Вступит. ст.] // Исследования по общей теории систем: сб. переводов / общ. ред. и вступ. ст. В.Н. Садовского и Э.Г. Юдина. – М., 1969.
10. Каган М.С. Системный подход и гуманитарное знание: избр. ст. – Л., 1991.
11. Качала В.В. Основы теории систем и системного анализа: учеб. пособие для вузов. – М., 2007.
12. Мальцев Г.В. Социальные основания права. – М., 2007.
13. Прангишвили И.В. Системный подход и общесистемные закономерности. – М., 2000.
14. Садовский В.Н. Основания общей теории систем. – М., 1974.
15. Садовский В.Н. Проблемы методологии системных исследований в современной американской философии науки // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1980. – М., 1981.
16. Уёмов А.И. Системный подход и общая теория систем. – М., 1978.
17. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 111.12

А. С. Мамзин

Взаимосвязь биологического и социального в природе человека

В статье обосновывается понимание природы человека как социобиологического образования, определяется содержание понятий «социальное» и «биологическое», раскрывается диалектика взаимодействия социального и биологического на уровне отдельного человека, надындивидуальном уровне и во взаимоотношении общества и природы.

The article explains the understanding of human nature as a sociobiological formation, it determines the content of the concepts of "social" and "biological", it also reveals the dialectics of social and biological interactions at the individual level, supra-individual level and in the relationship of society and nature.

Ключевые слова: природа человека, социальное, биологическое, целостность, диалектика, историзм.

Key words: human nature, social, biological, integrity, dialectics, historism

Вопрос о том, что есть человек, воистину вековечен – он будоражит умы людей во все времена. И не так уж важно, в какой форме он выражается: в виде радищевского ли «О человеке, его смертности и бессмертии», пушкинского ли «Нет, весь я не умру – душа в заветной лире мой прах переживет и тленья убежит», либо, наконец, в виде сопоставления ряда возможных суждений, проведенного Бертраном Расселом: «Является ли человек тем, чем он кажется астроному, – крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представлялся Гамлету? А может быть, он является тем и другим одновременно?» [2, с. 7–8]. Во всех этих случаях стержнем проблемы оказывается соотношение природного (биологического) и социального, естественного и общественно-го, плоти и духа.

Еще в конце XVIII в. известный русский поэт Г. Р. Державин в своей поэме «Бог» весьма образно характеризовал проблему человека:

Частица целой я вселенной,
Поставлен, мнится мне, в почтенной
Средине естества я той,
Где кончил тварей ты телесных,
Где начал ты духов небесных
И цепь существ связал всех мной [3, с. 738].

Но то, что в прошлые времена выражалось в виде возвышенных размышлений о судьбе и назначении человеческой личности, в наш рациональный век научно-технической революции и превращения науки в непосредственную производительную силу оборачивается другими вопросами. Может ли машина мыслить, может ли она быть совершеннее своего творца? Не является ли сам человек лишь сложной, возникшей естественным путем кибернетической машиной, в которой осуществилась возможность кодирования и накопления информации на молекулярном уровне?

Во всех этих случаях отчетливо обнаруживаются две основные методологические тенденции в объяснении природы человека: редукционистская, сводящая природу человека либо к биологической, либо, напротив, к социальной стороне, и целостная, системная, понимающая природу человека как единое социобиологическое образование, в котором социальное составляет его глубокую внутреннюю суть. Иными словами, социальное в человеке не просто надприродно, надбиологично, как утверждают некоторые исследователи, но и «погружено» в биологическое, проникает в него и активно его преобразует как в онтогенезе отдельного человека, так и в филогенезе вида *Homo sapiens*. Эта точка зрения нашла свое выражение, в частности, в том, что возникновение человека и возникновение общества рассматриваются ее сторонниками не как два синхронных процесса, а как единый и внутренне противоречивый процесс антропосоциогенеза, относительно самостоятельными, но не независимыми составляющими которого являются антропо- и социогенез.

Выделившись из природы, человек перестает быть просто биологическим существом, он становится существом социальным и в известном смысле выключается из природы, противопоставляет себя ей. Это выражается, в частности, в прекращении поступательного биологического развития человеческого вида. Социальные факторы сводят на нет определяющее влияние движущей формы естественного отбора, что не исключает, конечно, накопления наследственных адаптаций и других изменений, ведущих к стабилизации видовой основы *Homo sapiens*. Однако было бы неверно и метафизично представлять дело таким образом, будто выделение человека из природы означает полный разрыв с

подготовившей его возникновение природной основой и ликвидацию ее. Напротив, как справедливо отмечает ряд ученых, естественное, природное в человеке не уничтожается, а претерпевает существенную перестройку, органично соединяясь с общественным в человеке.

В обширной отечественной и зарубежной литературе, посвященной проблеме соотношения биологического и социального, это соотношение рассматривается главным образом применительно к уровню отдельного человека, причем человека современного. Иными словами, проблема рассматривается преимущественно в структурно-функциональном разрезе, без учета принципа историзма, в отвлечении от изменения соотношения биологического и социального в филогенезе и историческом развитии человека.

Такая постановка вопроса является, на наш взгляд, во многих отношениях недостаточной. Сами понятия биологического и социального рассматриваются в этом случае лишь в сиюминутном (синхронном) аспекте. Из поля зрения исследователей выпадают историчность и изменение содержания этих понятий на различных этапах филогенеза человека, а в связи с этим теряются из вида и изменения их взаимосвязи в ходе исторического становления и развития человека. Другой недостаток такого подхода заключается в том, что само социальное понимается в этом случае лишь как нечто внешнее по отношению к отдельному человеку, как то, что характеризует жизнедеятельность не одного человека, а только больших групп людей. Словесно это выражают как «небиологичность, надбиологичность социального. Но такие утверждения опять-таки нуждаются в уточнении. Социальное возникает из биологического, биологическое предшествует социальному, создает для него исторические природные предпосылки. В этом смысле можно сказать, что социальное в процессе своего развития выходит за рамки биологического, становится внебиологическим, надбиологическим. При этом, однако, следует помнить об условности такого выражения. Человек, становясь социальным существом, не перестает быть существом биологическим, он выделяется из природы, но это выделение не абсолютно, а относительно. Социальное нельзя сводить лишь к межличностным, межиндивидуальным и межгрупповым взаимоотношениям. Это неверно по двум причинам. Во-первых, межиндивидуальные и межгрупповые отношения существуют не только у человека, но и у животных, причем у многих высших животных обнаруживаются зачатки ряда социальных явлений (животнообразный труд, элементы общения, «язык животных» и т. п.). Во-вторых, рассмотрение социальных явлений лишь как системы внешних человеку связей и отношений сильно обедняет и искажает понимание самого социального. Примером этого служит фрейдистская концепция человека, существенная черта которой – отрыв социального от биологического и абсолютизация их относительной независимости, сопровождаемая в ряде случаев сведением одного к другому или подме-

ной одного другим. В этом случае социальное понимается как нечто чуждое природе человеческого индивида, враждебное ей, навязываемое извне и во многих случаях входящее в конфликт с ней. Абсолютное противопоставление социального и природного в человеке необходимым образом связано с абсолютизацией противоположности индивида и коллектива, личности и общества. Неверно думать, что между биологизаторскими (шире – упрощенно натуралистическими) и вульгарно социологизаторскими трактовками природы человека лежит пропасть. Метафизические крайности, как правило, лишь по видимости противостоят друг другу, а при более глубоком анализе обнаруживается их существенное сходство. Это справедливо и в отношении различных течений фрейдизма.

Напротив, согласно диалектическим представлениям, социальное, вырастая на определенной природной основе, благодаря этому способно менять, модифицировать природное, «подчинять» его себе, «подчинять» не как абсолютно внешняя и враждебная сила, а как сила, находящаяся в *относительной* гармонии с природным в человеке. Именно в силу этого в процессе производства, в процессе общественной жизни люди изменяются сами и изменяют окружающий их мир, создают вторую, очеловеченную природу. Степень соответствия между социальным и природным определяется прежде всего социальным. В целом она прогрессирует по мере исторического развития общества, что не исключает, однако, возможности возникновения тех или иных несоответствий и даже конфликтов между социальным и природным в человеке. Неверно было бы отрицать возможность таких конфликтов, но еще более ошибочно принимать их как обязательные, неизбежные и исходные в рассматриваемом нами отношении. В процессе антропогенеза происходит как бы «подгонка» природного, биологического под требования социального, образуется единая **социобиологически** организованная природа человека, которая характеризуется не только специфической морфологией и физиологией, но и специфическим онтогенезом, качественно отличным от онтогенеза других организмов, наличием в нем социально-биологических возрастных фаз как в восходящей, так и в нисходящей ветвях развития. В ходе исторического становления вида *Homo sapiens* относительная роль социальных факторов непрерывно возрастала по мере их формирования в процессе становления человека, а роль биологических факторов постепенно снижалась. В процессе исторического развития человек познает законы природы и ставит их себе на службу, но никогда не освобождается полностью от природной зависимости. Диалектика взаимоотношений человеческого общества и природы такова, что чем в большей степени человечество овладевает силами природы, тем в большей мере оно осознает и практически ощущает свое единство с ней и свою зависимость от нее. По мере возрастания роли социальных факторов в функционировании и развитии стад предлюдей и первобыт-

ных людей происходило становление не только человека, но и общества, становление развитого социального. Одной из важных предпосылок и условий становления человека было «отражение» социального в биологическом и вместе с тем преобразование самого биологического в качественно особую биологию – биологию человека, неразрывно связанную с социальным. Такое «отражение» совершалось, конечно, не путем прямого приспособления, а на основе особой биосоциальной формы отбора. Именно на основе биосоциального отбора природа формирующихся людей изменялась в направлении адаптации их организмов и поведения к тем новым условиям, которые возникли под действием социальных факторов.

Таким образом, понятие социального используется в двух смыслах: в относительно узком – для обозначения совокупности связей и отношений в обществе и в более широком – для характеристики всех явлений, свойств и отношений, присущих общественной форме движения, включая социальные моменты организации отдельных человеческих индивидов. При рассмотрении соотношения социального и биологического в человеке важно понять, что они не являются какими-то «частями» человеческой природы; человеческая природа представляет собой сложный сплав, органичное целое, новое системное качество, в котором биология социальна (человечна), а социальное имеет определенную природную и, в частности, биологическую основу.

Коль скоро мы признаем, что природу человека образуют биогенные, психогенные и социогенные компоненты, дальнейший анализ должен раскрыть способ их взаимодействия в том качественно особом системном единстве (природа человека), которое они образуют. Это особенно важно подчеркнуть и потому, что биологическое и социальное взаимодействуют не только при формировании природы человека, но и при выведении культурных растений и домашних животных, при создании искусственных биоценозов, культурных садов и пастбищ, лесопосадок, зверопитомников, рыбозаводов, заповедников.

Известная неоднозначность термина «социальный» внутренне связана с неоднозначностью термина «природный». Понятие природы, природного, как и понятие социального, используются в широком и узком смысле слова. В широком смысле слова под природой подразумевают весь объективный мир. В этом смысле понятие природы очень близко понятиям материи, универсума, Вселенной. При употреблении понятия природы в широком смысле общество и человека можно рассматривать как часть природы, как качественно особые образования ее. В более узком смысле природа понимается либо как совокупный объект естествознания, либо как совокупность естественных и искусственных условий существования человека. При употреблении понятия природы в узком смысле на первый план выходит противоположность природного и соци-

ального. Однако эта противоположность является не абсолютной, а относительной: природное (в том числе биологическое) и социальное едины в своей вещественной, материальной основе, но противостоят друг другу по способу внутренней организации. Социальное материально и в этом смысле природно, но оно не только материально, оно включает в себя идеальные компоненты, поскольку социальное обладает сознанием и в этом смысле отлично от природного, возвышается над ним. Своими деятельностью и сознанием человек противопоставляет себя природе, но это противопоставление не абсолютно, а относительно, исторично. Социальное не сводится к природному, но оно возникает на основе развития природного и неразрывно связано с ним в своем существовании и развитии.

Одна из характерных черт развития современного научного знания – стирание резких граней между биологией и другими областями науки. Идеи единства неорганической и органической природы, единства природы и общества приходят на смену веками господствовавшим представлениям о мире как совокупности коренным образом различающихся между собой сфер действительности, лишь внешне связанных между собой. Развитие биологии несет все новые подтверждения идеи о материальном единстве мира. Как уже было отмечено, в прошлом проблема взаимоотношения биологического и социального рассматривалась преимущественно применительно к отдельному человеку. Ныне рельефно очерчиваются и другие уровни этого взаимодействия. Можно условно выделить три таких уровня:

- 1) взаимосвязь биологического и социального в отдельном человеке;
- 2) взаимосвязь биологического и социального на надындивидуальных уровнях интеграции живого;
- 3) взаимосвязь биологического и социального во взаимоотношении общества и природы.

Каждый из этих уровней может и должен быть рассмотрен в структурно-функциональном (синхроническом) плане и в плане развития (диахроническом). Лишь синтез этих подходов применительно ко всем трем указанным уровням способен дать достаточно полную и всестороннюю картину взаимодействия биологического и социального.

При углубленном анализе взаимодействия общества и природы, социального и биологического ряд исследователей приходит к выводу о необходимости учитывать как их единство, так и качественное своеобразие, специфику каждой из систем. К такому общему выводу пришли независимо друг от друга авторы различных современных моделей взаимодействия общества и природы. Этот вывод содержит в себе методологическую предпосылку для правильного понимания взаимосвязи биологического и социального. Однако для достижения такого понимания необходимо также более глубокое и конкретное раскрытие сущности как биологического, так и – особенно – социального. К сожалению, многие

исследователи не делают этого, в силу чего не выдерживают до конца провозглашенный ими принцип, а их выводы не дают реальной основы для практических действий и носят утопический характер.

Современная биология открыла в живой природе сложную иерархическую систему различных форм и уровней организации живого. Функционирование и развитие каждого из этих уровней характеризуется не только общебиологическими, но и специфическими закономерностями. Возникновение социального не означает полного разрыва с биологическим, уничтожения биологического, оно лишь устанавливает предел независимому действию биологического фактора, сохраняя и удерживая его в себе в качестве подчиненного. По мере развития человеческого общества воздействие социального на природу неуклонно увеличивается. В наше время возрастает роль сознания, планирования в осуществлении взаимодействия общества и природы, возникает необходимость более глубокого раскрытия диалектики биологического и социального.

Рассмотрение биологии человека было бы неполным без обращения к его экологии. В этой связи уместно напомнить следующую мысль В.И. Вернадского:

«В общежитии обычно говорят о человеке как о свободно живущем и передвигающемся на нашей планете индивидууме, который свободно строит свою историю. До сих пор историки, вообще ученые гуманитарных наук, а в известной мере и биологи, сознательно не считаются с законами природы биосферы – той земной оболочкой, где может только существовать жизнь. Стихийно человек от нее неотделим. И эта неразрывность только теперь начинает перед нами точно выясняться» [1, с. 324].

Список литературы

1. Вернадский В. И. Несколько слов о ноосфере // Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. – М., 1965.
2. Рассел Б. История западной философии. – М., 1954.
3. Державин Г. Б. Бог // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 2. – М., 1970.

Человек в мире вещей

В статье проводится антропологический анализ вещного окружения человека. Практики повседневного использования вещей рассматриваются в качестве основания для формирования поведения и самосознания современного человека.

The article presents an anthropological analysis of human things around. The practices of the daily use of items are considered as forming the basis of behavior and consciousness of a modern man.

Ключевые слова: становление человека, антропология повседневности, городская культура.

Key words: formation of a human, anthropology of everyday life, urban culture.

В классических философских подходах XVIII–XIX вв. человек рассматривался в качестве неизменной разумной сущности, приобретающей новые знания, которые только количественно увеличивают ее возможности. В философских, социологических и психологических исследованиях XX в. описывается процесс трансформации человека как последовательность качественных приращений, которые не зависят от воли и желания самого человека. Как пишет П. Бергер, «можно согласиться с идеей экзистенциалистов, что мы творим себя сами, лишь с одной поправкой – большая часть процесса творения оказывается хаотичной и едва осознаваемой» [1, с. 62].

В феноменологической философии утверждается идея подчиненности структуры сознания «жизненному миру» человека. Это мир практической деятельности, подручных вещей и способов обращения с ними. Другими словами, это повседневная реальность, заполненная рутинной деятельностью, которая зачастую осуществляется машинально, неосознанно. Но именно в повседневности – «плавильном тигле» рациональности – формируются элементы порядка, закрепляемые сознанием в качестве устойчивых идеальных смыслов, которые представляют собой осадочные породы некогда живого практического опыта.

Такой подход позволяет сделать вывод о тотальности человеческого бытия, в которое должны быть включены все, даже самые мелкие составляющие его детали. То, что прежде ускользало от внимания исследо-

вателей человека, становится значимым и важным для понимания человеческой сущности. Так, по словам Ф. Броделя, «человек питается, строит жилье, одевается, потому что он не может поступать иначе. Но при всем том он мог бы питаться, устраивать жилище и одеваться по-иному, чем делал <...> Речь идет о языках культуры со всем тем, что человек привносит, вводит постепенно, бессознательно становясь пленником этих языков перед лицом своей повседневной чашки риса или своего ежедневного куска хлеба» [2, с. 355]. Таким образом, в антропологическом исследовании реализуется принцип сплошного описания, включающего мельчайшие проявления человеческой жизни и культуры. Его предметом становится среда, в которой человек живет и обретает свои человеческие качества, часто сам того не замечая и не осознавая в череде будней и выполнения ежедневных, доведенных до автоматизма обязанностей и правил. Это и практики приготовления и употребления пищи, использования одежды, обустройства жилища, и следование гигиеническим предписаниям, и все остальное множество бытовых мелочей, из которых складывается сложная мозаика человеческой жизни.

Новое время с этой точки зрения предстает как эпоха нововведений, коренным образом изменяющих образ жизни большинства людей. В это время меняется действительно почти все, имеющее отношение к повседневной реальности. Эпоха великих географических открытий способствовала не только удовлетворению любопытства, страсти к приключениям и стремлению к обогащению. Побочным результатом открытия Америки стало значительное изменение пищевого рациона европейца за счет новых видов заморских растений. Сегодня трудно представить нашу жизнь без картофеля, кукурузы, томатов и кофе. Помимо того, что миллионы европейцев были спасены от голода, эти урожайные растения радикальным образом преобразили их образ жизни.

Прежде всего, это касается значительного роста городов, население которых напрямую зависит от продуктивности сельского хозяйства. Город же, в свою очередь, предоставляет человеку совершенно иное пространство жизни, в котором востребованы совершенно иные человеческие качества и способности. Представления о комфорте, которые сегодня стали повсеместными, первоначально возникают в городах, концентрирующих в себе технологические, политические и социальные инновации. Как пишет Ф. Бродель, «город – свернутое пространство мира-экономики, центр, в котором есть все и который получает все, подчиняет себе окружение» [4, с. 22]. Изначально город был политическим центром европейской цивилизации, начавшим свою историю с замка или крепости, вмещавшей военную дружину. Вокруг этого военно-политического центра селились ремесленники, обеспечивавшие потребности своих господ и защитников. Постепенно границы города расширялись по мере роста населения и увеличения видов и многообразия занятий городского жителя, достигших к XVII в. практически современ-

ного уровня. К этому времени города практически лишились политической самостоятельности, войдя в состав централизованных государств. Но вместе с тем они приобрели очень важное цивилизационное значение как центры производства нового человека новой эпохи, воплощением которого явился буржуа – изначально просто горожанин (bürger). Однако именно этому горожанину суждено было отныне определять судьбу европейской цивилизации, устанавливая свою систему ценностей и взглядов, претендующих на общезначимость. Современный универсальный человек – прямой наследник новоевропейского буржуа, даже если он и не причисляет себя к этому классу или сословию.

Конструирование нового типа человека производится, конечно же, неосознанно и не целенаправленно. Но все-таки в данном случае вполне можно говорить об определенной технологии, поскольку достаточно очевидно прослеживается технологическая цепочка производимых воздействий и соответствующих изменений в габитусе городского жителя. Воздействию подвергается как душа человека, к которой обращены проповеди священников, наставления писателей-моралистов и повествования романистов, так и его тело, которое охватывается плотной сетью дисциплинарных практик, предписывающих правила поведения за столом, умение держать себя в обществе, следование моде и этикету в одежде и организацию домашней жизни. Вопреки распространенным убеждениям, душа в этой последовательности занимает подчиненное положение, являясь следствием возникновения новой схемы телесной организации человека.

Какова же технология производства нового человека, в успешности которой мы можем сегодня убедиться? Согласно предположению французского социолога Г. Тарда, основным механизмом социальных изменений является подражание.

«Социальный организм, по существу своему подражательный <...> и подражание играет в обществах роль, аналогичную с наследственностью в физиологических организмах или с волнообразным колебанием в мертвых телах. Если это так, то <...> известное человеческое изобретение, дающее толчок новому роду подражания, <...> представляет для социальной науки то же, что для биологии образование нового вида, что для физики появление нового вида движения, или для химии – образование нового тела».

Поэтому «всякие сходства социального происхождения <...> представляют прямое или косвенное следствие подражания во всевозможных его видах: подражания-обычая или подражания-моды, подражания-симпатии или подражания-повиновения, подражания-обучения или подражания-воспитания, подражания слепого или подражания сознательного» [7, с. 13–14].

Все эти виды подражания мы действительно можем обнаружить и в нашем случае. Тем более что город представляет собой наиболее благо-

приятную среду для всевозможных заимствований и подражаний, поскольку именно здесь физическая, а затем и социальная дистанция между людьми различных социальных слоев минимизируется, а взаимодействие между ними предельно максимизируется. Низшие социальные группы всегда подражают высшим, выступающим в роли образца и идеала образа жизни, поведения, внешнего вида и обладания определенными вещами. Подобные механизмы подражания остаются действенными и сегодня. Мы можем в этом убедиться, наблюдая за распространением моды в одежде и прическах посредством копирования образа жизни и поведения нынешнего «высшего класса» – политиков, звезд кино и шоу-бизнеса, а также других медиаперсонажей, создаваемых в рамках широкомасштабных рекламных кампаний. Современные средства коммуникации доводят скорость распространения образцов для подражания до скорости света и делают их доступными жителям самых отдаленных мест.

Подобную историю пережили очень многие знакомые нам сегодня вещи. В их числе стол, стул, кровать, шторы, скатерти, постельное и нательное белье, вилка и тарелка, а вместе с ними и салфетка. Всего двести лет назад для большинства жителей Европы эти вещи были недоступной роскошью. Несомненно, уже само распространение этих когда-то диковинных вещей стало заметным вкладом в экономическую жизнь, породив новые отрасли промышленности и дав работу множеству людей. Но помимо расширения сферы человеческих потребностей, по сути, их прямого производства, эти вещи позволили изменить самого человека. Они являются гораздо менее очевидным, но чрезвычайно значимым фактором производства современного человека.

Вместе с правом обладать вещами, ранее «присвоенными» наследственной аристократией, буржуазия обрела и свойственный аристократам образ жизни. Конечно, с известными видоизменениями, связанными с профессиональными качествами и сферой деятельности, но в основных чертах повторяющими привычки высшего класса. Как известно, «привычка – это вторая натура». Но в нашем случае значение вновь приобретенных привычек значительно больше. Они являются основанием не второй, а первой природы человека, поскольку делают его существование неотделимым от множества вещей, без которых он просто не может обходиться, испытывая при их отсутствии настоящие физические страдания. Но не только тело человека практически срастается с окружающими его вещами. Его переживания и мысли также реализуются в определенном вещном контексте, причем его значение чрезвычайно велико, и это дает повод утверждать, что формы чувства и мысли напрямую связаны с окружением человека. Когда речь идет о географических или климатических особенностях этого окружения – равнинной или горной местности, прибрежных или пустынных, арктических или тропических зонах, – то такая детерминация кажется совершенно бесспорной.

Хотя, как показывает современный опыт, сами по себе эти различия оказываются не столь уж действенными.

В самых различных местностях люди, ведущие сходный образ жизни в окружении сходных вещей, гораздо больше похожи друг на друга, чем на своих ближайших соседей-соотечественников, живущих иначе. Для современных людей, в первую очередь горожан, природные условия их жизни гораздо менее значимы, чем технические. Только оставшись без отопления, горячей воды или электричества и оказавшись совершенно беспомощным и дезориентированным, горожанин начинает понимать значение этих «естественных» удобств. Но значение всего этого материального окружения человека далеко выходит за пределы обеспечения так называемых материальных потребностей: комфорта, утоления голода или поддержания температурного режима.

Бытовая революция, произошедшая в европейских странах и радикально изменившая образ жизни миллионов людей, совпала с чередой других революционных преобразований – в науке, политике, экономике и технологиях. Возможно, это не простое совпадение, и необходимо внимательнее присмотреться к этим, оставшимся незаметными, но от этого не менее значительным преобразованиям. Из современных исследований, занимавшихся проблемами становления современного «общества индивидов», наибольшее внимание вещной стороне человеческой жизни уделено в работах Ф. Броделя [2; 3; 4] и Н. Элиаса [8], в которых прослеживается взаимодействие материального окружения, образа жизни и форм мышления человека. Внимание этих исследователей сосредоточено на рубеже XVI–XVII вв., когда происходило заметное ускорение преобразований материальной культуры Европы, порождая множество последствий во всех областях человеческой жизни. В этот период складывается новая среда обитания человека, в которой он обретает множество способностей, позволяющих сформироваться индивиду гораздо более организованному, способному контролировать свои чувства и осуществлять сложные стратегии поведения.

Значительная часть этих преобразований связана с изменением структуры и характера питания человека. Помимо изменения рациона, связанного с заимствованием новых сельскохозяйственных культур, происходят значительные изменения в культурных формах и нормах употребления пищи. Одна из первых форм этикета, закрепившего цивилизационные изменения этой эпохи, – это застольный этикет: правила поведения за столом, определяющие, как правильно сидеть, чтобы не касаться локтями другого, как правильно держать в руках столовые приборы и как правильно жевать, глотать, пить и говорить. Помимо этого, регламентации подвергается и сервировка стола, и размещение за столом, и последовательность подачи блюд, и сочетаемость различных видов пищи и напитков. То, как человек ведет себя за столом, является свидетельством его положения в обществе – воспитанности, образован-

ности, в конечном итоге привлекательности и успешности. Отныне люди из своего круга без труда находят друг друга и отделяются от других. Человеческое достоинство обретает зримые формы поведения.

Одежда представляет собой не менее важный элемент производства нового человека в эту эпоху. Она претерпевает столь же значительные изменения, усложняя поведенческую структуру человека. Мы привыкли видеть в одежде преимущественно утилитарные функции. Конечно, она защищает наше тело от солнца, холода, ветра и дождя. Но этими несомненными защитными функциями значение одежды не исчерпывается. Согласно библейскому мифу, человек был вынужден использовать одежду, чтобы скрыть свою наготу, которой неожиданно устыдился, отведав плодов от «древа познания» добра и зла. Этот пример указывает на важное социальное значение одежды, поскольку ее использование встроено в систему моральных ценностей. С самого возникновения культуры одежда становится одним из действенных способов регламентации человеческого поведения и фиксации социальных отношений. Как и в случае поведения за столом, в одежде материализуются новые требования к человеку. Его одежда становится знаком его личного достоинства, демонстрирует его личные качества – аккуратность, образованность и воспитанность. Развитие одежды происходит по двум основным направлениям – она становится более сложной и открытой. Усложнение проявляется в появлении гораздо большего числа предметов одежды и их разнообразия, предполагающего использование в различных ситуациях. Прежде всего, это касается появления нижнего белья, которое выполняет вполне утилитарную функцию – предохраняет от загрязнения дорогую верхнюю одежду, поскольку эта эпоха получает в наследство от средневековья отсутствие привычки к частому мытью «греховного» тела. Но нижнее белье становится очень важным элементом нового самоощущения человека, которому теперь есть что скрывать. Нижнее белье формирует зримые границы личной сферы, того, что принадлежит только самому человеку, составляет приватную, частную сторону его жизни, в которую он вправе не допускать никого, кроме самых близких людей. Умножающееся количество элементов одежды требует и особого умения правильно их сочетать по стилю и цвету, что характеризует и подчеркивает индивидуальность человека, который лично составил этот ансамбль. Открытость одежды также выполняет очень важную функцию формирования личности. Просторная, закрывающая практически все тело одежда уже с XV в. уходит в прошлое и заменяется облегающей, открывающей ноги у мужчин и плечи и руки – у женщин [2, с. 339]. Это предъявляет более жесткие требования к человеку, поскольку он должен следить за своей фигурой. Тело человека, таким образом, становится объектом приложения индивидуальных усилий и самоконтроля. Речь идет и об ограничении себя в еде, и о необходимости вести здоровый образ жизни, заниматься физическими упражнениями, чтобы построить свое тело в

соответствии с существующими канонами, которые в том числе связаны с модой на ту или иную одежду. Другими словами, одежда и питание становятся инструментами по производству самого себя. Спустя сто с небольшим лет после начала новой эпохи идеал «self made man» становится общераспространенным принципом жизни активного человека эпохи капитализма, в котором мы без труда узнаем и ученого, и инженера, и предпринимателя.

Важным требованием к одежде становится ее чистота, которая ассоциируется с благородством, культурой и достоинством. Сохранение же чистоты своей одежды во многом связано с тем, какую работу выполняет человек. Неудивительно поэтому, что средневековая иерархия профессий, построенная по степени греховности, значительно изменяется, и на первое место выходят занятия, позволяющие сохранить чистые руки и чистую одежду. Но и те люди, которые не могут позволить себе такую роскошь, постепенно подчиняются существующим идеалам и публично демонстрируют соответствующую одежду, меняя ее после работы. Таким образом, формируется комплекс универсальных общечеловеческих ценностей, которые одинаково присущи всем людям без исключения.

Достойному человеку полагается и достойное жилище, которое в той же степени подвергается значительным изменениям и предоставляет новому человеку условия для окончательного закрепления и усиления приобретенных качеств. Дом становится самым важным и сложным механизмом производства нового человека, о чем свидетельствуют произошедшие изменения его устройства – размер, планировка и внутреннее убранство. Все произошедшие изменения подчинены логике превращения коллективного тела прежней модели общинной организации социальной жизни в индивидуальное тело, способное к самодисциплине, самоконтролю и самосознанию. По словам В. Зомбарта, вплоть до XVII в. европейские города в основном представляли собой разросшиеся деревни, населенные людьми, мало отличающимися от деревенских жителей по образу жизни и складу ума [5, с. 20].

Избавившись от хозяйственных функций, дом становится частным пространством, в которое возвращается человек после публичной деятельности на службе или работе. Происходит разделение социальной и частной жизни, и в силу этого изменяется структура личности человека, которому в публичной сфере необходимо выступать в роли достойного члена общества. В этом одна из причин эмансипации женщины, которая сначала освобождается от постоянного присутствия мужа в доме, а затем приобщается к публичной жизни, периодически «выходя в свет» и принимая гостей, а часто и работая наравне с мужчиной. Частная жизнь человека разворачивается теперь вокруг очага, в кругу семьи, из которой постепенно исключаются посторонние люди – подмастерья, работники и прислуга. В соответствии с этой логикой происходит и зонирование жилого пространства. В нем появляются зоны, доступные для

посторонних, такие как прихожая и гостиная, и предназначенные для уединения и отдыха, такие как кабинет и спальня. Усложняется и техника проживания в таком многомерном пространстве. Человек должен соотносить свое поведение и внешний вид с определенным местом, временем и ситуацией. Тем самым жизнь человека подчиняется им же установленному порядку. Выделение помещения для еды позволяет регламентировать и время завтрака, обеда, ужина. Подражая примеру аристократов, буржуа изменяют традиции питания, заранее планируя и рассчитывая меню.

Буржуазный быт предполагает выполнение множества условий для достойного образа жизни, подчиненного определенному распорядку и правилам. Телесные ограничения, связанные с пищей и одеждой, дополняются устройством жилища, разделяющим даже членов одной семьи если не по отдельным комнатам, то по отдельным спальным местам. Использование индивидуальной постели, индивидуального постельного и нательного белья окончательно закрепляет границы личной сферы и минимизирует телесные контакты между людьми, превращая человека в индивида – самостоятельно действующее и мыслящее существо, способное планировать собственные действия и рассчитывать их результаты.

Произошедшие в интерьере эпохи изменения можно охарактеризовать как семиотическую революцию. В самом деле, посредством усложнения среды обитания человека производится смещение центра тяжести процесса означивания с мира на самого человека. Именно он становится носителем множества знаков, социальная природа которых очевидна. Действуя определенным образом в различных ситуациях, человек демонстрирует свое соответствие установленным образцам, которые означают достигнутые им успехи в продвижении по социальной лестнице. Если в предшествующие исторические эпохи человек зависел от окружающего его мира природы, то теперь он в той же степени зависит от социального мира.

Сформированный частными практиками домашней жизни индивид нуждается в других формах общения, ведь прежние теперь невозможны. В городах формируется новый тип социальной общности, объединенной личными интересами. В отличие от трудовых коллективов, где каждому предписаны определенные обязанности, в публичной жизни человек может реализовать свою индивидуальность, посещая публичные места. Публичное пространство театра, танцевального зала или кофейни становится местом общения публики – новой формы общности, организованной по типу свободной ассоциации – а вместе с тем и способом формирования общего вкуса – того здравого смысла, который принято называть рассудком [6, с. 112]. Все эти публичные места создают систему практической рациональности, позволяющей скоординировать действия свободных индивидов, которые способны разделять с другими вкусы, эмоции и представления. Окружая себя новыми вещами, человек

незаметно для себя обретает новые качества и способности, которые позволяют ему мыслить и действовать по-новому. Трудно не согласиться с мыслью Ф. Броделя, что цивилизацию меняет давление повседневной жизни, ведь сама она – это «океан привычек, ограничений, одобрений, советов, утверждений всех этих реальностей, которые каждому из нас кажутся личными и спонтанными, в то время как пришли они к нам из глубокого прошлого. Они – наследие, как и язык» [3, с. 563].

Список литературы

1. Бергер П. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива. – М., 1996.
2. Бродель Ф. Материальная цивилизация и экономика капитализма в XV–XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. – М., 1986.
3. Бродель Ф. Материальная цивилизация и экономика капитализма XV–XVIII вв. Т. 2. Игры обмена. – М., 1988.
4. Бродель Ф. Материальная цивилизация и экономика капитализма XV–XVIII вв. Т. 3. Время мира. – М., 1992.
5. Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. – М., 2004.
6. Марков Б. В. Культура повседневности. – СПб., 2008.
7. Тард Ж. Законы подражания. – СПб., 1892.
8. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. – М., 2001.

Особенности трансформации «информационного» человека

Автор рассматривает проблемы трансформации человека в условиях информационного общества, когда средства массовой информации являются главным манипулятором его сознания.

The author considers the problems of transformation of a person in the information society where the media is the main manipulator of his consciousness.

Ключевые слова: информационное общество, политика, человек, трансформация, экология, культура, средства массовой информации.

Key words: information society, politics, person, transformation, ecology, culture, mass media.

Современное общество называют информационным, поскольку экономика (производство и обмен благ), политика (управление распределением благ) и другие сферы социальной жизни сегодня во многом определяются информационным пространством. И если конец истории, о котором пишут исследователи (Фукуяма), действительно наступает, то причина тому – не столько рыночные отношения и либеральная идеология, сколько развитие информационного пространства и радикальное преобразование «информационного» человека.

В формировании информационного общества можно условно выделить два этапа. Первый начался в 1960-е гг. и связан с широким распространением телевидения; второй – в 1990-е, когда с беспрецедентной быстротой стал развиваться Интернет. Несмотря на то, что каждый из этих этапов повлек за собой принципиальные сдвиги как в национально-политических системах, так и на глобальном уровне, наибольшие изменения, на наш взгляд, происходят в социально-политических отношениях людей.

Как известно, в современном мире человек получает сведения о политике преимущественно из средств массовой информации или от окружающих, которые, в свою очередь, почерпнули их из СМИ. Это означает, что СМИ – не просто зеркало, отражающее реальность, но инструмент создания в общественном сознании политической картины мира. То, как именно телевидение отражает реальность и создает представление об окружающем мире, зависит от структуры информационного пространства. Представим себе иллюзиониста, который пытается

убедить толпу в возможности левитации. Практика показывает, что аудитория на подобных сеансах весьма доверчива, но обмануть зрителей станет очень сложно, если на сцену выйдет другой иллюзионист, который, зная секрет фокуса, подробно расскажет о нем публике. Более того, если после этого на сцене появится человек, действительно умеющий летать, уровень доверия к нему будет не выше, чем к иллюзионистам.

Приведенный пример наглядно демонстрирует, что публичная арена подразумевает не конкуренцию идей, а соревнование в способности убеждать (читай – манипулировать сознанием людей). Это ее свойство хорошо известно со времен античности (когда как нельзя более ценились искусные ораторы), но наиболее активно оно стало использоваться в XX столетии после превращения публичной арены в важнейший механизм связи общества и власти.

В начале XX в. сложились два типа информационного пространства: монополистический и плюралистический. Структура информационного пространства монополистического типа очень проста, и в этом случае «на сцене» достаточно одного «иллюзиониста». В подобных условиях СМИ неизбежно превращаются в «средство массовой дезинформации», и «мир захлебывается от лжи», которая, как известно, поливариантна. Со всем по-иному устроено плюралистическое информационное пространство. Характер информационных программ строится таким образом, что любая власть – какой бы нравственной и легитимной она ни была – вынуждена манипулировать общественным сознанием, создавая мифы и искажая реальную картину мира. Сформированные в массовом сознании людей мифы являются выражением искусно завуалированной лжи. Ложь – это своего рода систематизация, которая упорядочивает дисгармонию (Н. Бердяев). Таким образом, через эти организованные мифы ложь и управляет миром.

Современным мифам свойственна сознательно организованная ложь, которая кладется в основание организации общества. Причем чистая, ничем не прикрытая истина может, по мнению защитников прагматизма лжи, привести к распаду общества и государства. При оценке политической информации направленность последней важнее объективности. Иногда манипуляция массовым сознанием используется для замалчивания проблем и борьбы с оппозицией, как это можно наблюдать в современной России, а иногда к ней прибегают с целью легитимации конструктивной политической линии.

Если в монополистическом информационном пространстве общество не в состоянии повлиять на действия власти, то в плюралистическом его влияние на политику слишком велико. В итоге правительству становится очень сложно принимать непопулярные решения, даже если они совершенно необходимы. При демократии же приходится считаться со всеми группами интересов, что иногда приводит к диктатуре снизу. Политический выход из этой ситуации найти крайне сложно. Во всех демо-

кратических странах существует проблема информационного популизма, когда действительно важная и адекватная информация просто не воспринимается гражданами или не пользуется спросом. При этом нельзя не заметить, что в манипуляции общественным сознанием посредством регулирования информационного пространства можно наблюдать угрозу самой демократии. Но политика – всегда манипуляция сознанием: при любом политическом режиме властные функции выполняет элита, которая как-то должна управлять массами. Более того, даже преднамеренное искажение информации нельзя априори называть аморальным. Ведь когда, например, родители пугают маленького ребенка каким-либо мифическим героем, они делают это в интересах самого ребенка. В жизни и, в частности, в политике происходит то же самое, что позволяет взглянуть на манипуляцию массовым сознанием как на допустимый и даже необходимый прием «управляющей демократии».

Специфика информационного общества заключается в том, что смена политического курса или политической системы зависит здесь не только от объективных экономико-политических обстоятельств и воли политической элиты, но и от состояния информационной среды. Конечно, и до перехода к информационному обществу политический режим нуждался в легитимации, а значит, и в формировании общественного мнения, но эта потребность была минимальной и проявлялась главным образом в периоды кризисов. И хотя манипуляция общественным сознанием существовала всегда, сегодня политическая элита в гораздо большей степени, чем когда-либо раньше, вынуждена прибегать к такой манипуляции.

Для нынешнего этапа развития российского информационного пространства характерно отсутствие прямого контроля власти над СМИ при сохранении контроля косвенного, который осуществляется посредством различных политических технологий. Некоторые источники информации, не способные серьезно угрожать политической элите (скажем, радиостанция «Эхо Москвы»), могут открыто выражать оппозиционную точку зрения, а те, чье влияние действительно велико (например, телеканалы), регулируются благодаря тесным связям их руководства с властью и возможности наказать в судебном порядке (как это было с так называемой «командой Киселева»). Кроме того, в Государственной Думе, управляемой как никогда ранее, давно пора обсудить законопроект, принятие которого может существенно ограничить свободу слова и Интернет. Подобный закон уже действует в Китае, где строго регламентированы доступ к серверам и условия публикации материалов в Интернете.

Эти изменения особенно важны в условиях переходного общества, где искажения и ограничения политической информации наиболее распространены. Так, в российском Интернете можно обнаружить много интересных сведений о политических фигурах и событиях, о которых

другие СМИ либо просто молчат, либо дают заведомо недостоверную информацию. Статистика показывает, что возможности Интернета осознаются и используются людьми в полной мере. Сегодня трудно представить работу любой фирмы без информационной аналитической базы.

Описанные изменения способствуют качественному прогрессу политической социализации. В этой сфере Интернет берет на себя многие функции школы и семьи, а также межличностного общения. Данные тенденции пока не очень сильно отражаются на политическом процессе просто потому, что распространение Интернета началось совсем недавно. Когда приученное с детства к Интернету поколение станет взрослым, а глобальная паутина разрастется до масштабов телевидения (что для многих стран вопрос ближайшего будущего), политическая культура кардинально изменится, и политическое манипулирование массовым сознанием станет практически невозможным. Манипулировать сознанием общества можно лишь тогда, когда элита контролирует и направляет информационные потоки. Между тем новые технологии позволяют получать альтернативную информацию о событиях из независимых от государства источников.

Развитая информационная среда позволяет совершать транзакции с минимальным количеством посредников и минимальными издержками, что не только оптимизирует экономико-политические процессы, но и уменьшает роль государства как участника этих процессов. Гражданское общество все глубже проникает в информационную среду, столь благоприятную для его развития. Что же касается политики, то метаморфозы гражданского общества проявляются здесь главным образом в том, что многие жители развитых демократических стран перестали ходить на выборы, ибо их личное благополучие не зависит от результатов выборов. Ярким тому свидетельством явились прошедшие выборы в российскую Думу, когда явка составила чуть более пятидесяти процентов. Впрочем, аналогичную картину манипуляции сознанием людей и манипулированием цифрами сегодня можно наблюдать и в других странах, где при высоком уровне делегитимации власти последняя чрезмерно контролирует общество, в том числе и саму процедуру выборов.

Эпоха глобального информационного общества знаменует собой «конец истории», по крайней мере, – прежней. Конечно, современнику трудно оценить реальную значимость разворачивающихся на его глазах событий, но все-таки, на наш взгляд, информационное общество действительно означает переход на качественно иную ступень в развитии мировой политической, экономической и общекультурной среды. В этой ситуации от нашей власти требуется решить далеко не простую задачу – сбалансировать возможности развития информационной политики и информационного человека. Все дело в том, что век высоких информационных технологий «сместил» человека с самого высокого места на пьедестале – места творца. Как пишет С. С. Хоружий, «низвержение че-

ловека с пьедестала подобия Бога, низведение его до тела без органов и пространства является содержательным исполнением приговора к смерти, который ему частично составил и зачитывает постмодернизм» [5, с. 134].

Теоретически с таким утверждением можно согласиться лишь условно, поскольку именно человек в своем творческом потенциале превзошел самого себя настолько, что результаты его научных достижений пока не поддаются полноценному анализу, а время не ждет. Однако человек продолжает жить в таких условиях, и вполне естественно, что в это время появились авторы, которые хотят «спасти человека», точнее говоря, реформировать философскую антропологию с учетом вновь открывшихся обстоятельств. Для этого им необходимо поставить историческую метафизику на более адекватные современности основания. Поскольку человек оказался перед лицом глобальных жизненных проблем, он как субъект творения должен разработать субъективную перспективу предотвращения данной угрозы. Последнее возможно в процессе самореализации, которая «в парадигме духовной практики несет претворение неопределенного энергийного “Я”, “субъектности без субъекта”, – либо возводящее “субъектность” в личность со всею полнотою идентичности, либо растворяющее “субъектность” вместе с ее начатками идентичности – в Ничто» [3, с. 5–6].

Современная иерархия китов, на которых мир держался в индустриальную эпоху, – материя, энергия, информация – разворачивается в направлении нового субстанциализма и монизма – информационного. На третье тысячелетие намечается не энергийная, а информационная парадигма, которая, по оценке С. С. Хоружего, является антиантропологией. Согласиться с этим можно лишь с условием: слово «анти» – это отрицательная характеристика. При этом постмодернизм на ней не останавливается и, ведя речь о постчеловеке, предлагает развивать «постантропологию» [2].

В качестве основной категории «постантропологии» предлагается хаос (неупорядоченность, виртуальность), вместо принципа тождества – принцип различия и повторения, вместо вещей и свойств – «граммы» или, на техническом языке, «биты», вместо онтологии – грамматология (т. е. вместо бытия, которое всегда определяло сознание, «битие», которое заменяет его программой и т. д.) И современному человеку, а вернее, постчеловеку, приходится приспосабливаться к реалиям информационной жизни для того, чтобы не потерять самого себя.

«Насколько человек не равен субъекту, “теоретическому человеку”, настолько и постчеловек не равен сингулярности или складке. Туда он “вмещается”. Как живое сознание не сводимо к конфигурации мозговых нейронов и не объясняется физикалистски, так и информатизм не объясняет функционирование складки и сингулярностей при их восприятии человеком. Складка должна интерпретироваться и иметь значение,

поскольку информационная реальность соотносится с реальностью тел и вещей. Сингулярность есть некое единичное образование, но она не остается точкой без содержания и смысла. Выводимые на экран живого сознания информационные процессы поневоле приобретают понятийные формы, причем даже у математиков и программистов. Доведя дело “до точки”, до бессмысл(енн)(ов)ого абстрактного количества, приходится возвращаться к его качественному, семантическому или даже образно-чувственному наполнению. Это называется симуляцией бытия и воскрешением субъекта – на стадии *afterpostmodernisma*» [3, с. 7].

В реальной информационной действительности, по мнению В. Кутырева, мы наблюдаем трансмодернистские вариации на темы постчеловека, его замены на нечто иное и превращение философской антропологии в «постчеловеческую персонологию» как науку будущего, которая будет сосредоточена на судьбе человека. С этим трудно не согласиться, поскольку человек как творец и персонаж истории сам себя загоняет в «информационный капкан» «информационного театра» [2].

Люди творят обстоятельства в такой же мере, в какой обстоятельства творят самих людей, и если персонаж (актер) театра играет роль и «творит обстоятельства» по законам театра, то персонаж «информационного театра» выступает сотворенным самими обстоятельствами. Персонаж в данном случае понимается как эмпирический концепт личности, обозначающий то, что от нее осталось после вычета телесности и выпадения из реальных социальных связей. Личность имеет тело, а персонаж – тело мысли. Личность живет в обществе, а персонаж – на сцене, в кино или в персональном компьютере, в Интернете. Например, при электронной переписке, в виртуальных конференциях часто участвуют персонажи, а не люди, сталкиваются интенсивности отчужденных от человека мыслей.

В отличие от театра и кино персонажи виртуальной (информационной) реальности не зафиксированы неизменным образом. Вбирая в себя мысли человека, взаимодействуя с другими феноменами, они изменяются, развиваются. Делаются попытки полного сканирования содержания сознания с последующим его культивированием ради воссоздания новых смыслов. Это и есть «информационная синергия». «Постчеловеческие (постприродные) и постличностные (постсоциальные) концепты начинают жить собственной жизнью, составляя не «народ-тело», а «народ-мозг», хотя и мозг здесь нельзя понимать буквально. Тем более жизнь. Это точки сборки информации, её сингулярности, оформленные как «тела без пространства» [3, с. 11].

Применительно к человеку беда состоит в том, что постмодернизм не хочет ограничивать генезис концептов и персонажей информационной реальностью и стремится придать им статус всеобщности. Концепты вместо вещей и персонажи вместо людей везде – вот его претензия. Современный человек как «постчеловек» не намерен сидеть в компьютер-

ной клетке и висеть в сетях Интернета. Он пересматривает природу и историю как таковые. Он хочет «расчеловечить» всех, кто продолжает быть человеком, кто способен чувствовать, быть личностью и верить в идеалы гуманизма.

«Заметим попутно, что изучение жизнедеятельности человеческих существ по относительно новым для таких исследований параметрам энергии и информация требует развития нового научного направления – “эниологическая антропология” – наука, изучающая изменчивость биологии человека во времени. Это направление, в свою очередь, нуждается в серьезном философском обосновании, хотя бы потому, что в неомистицизме именно энергию силятся утвердить в статусе субстанции человека как такового» [1, с. 14].

Развертывая новое понимание субстанции, Б. Спиноза счел необходимым различить абсолютно бесконечное и бесконечное в своем роде:

«Бог, как существо абсолютно бесконечное, т. е. субстанция, имеет бесконечное множество атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность. Но относительно того, что бесконечно только в своем роде, мы можем отрицать бесконечно многие атрибуты» [4, с. 361].

Человек бесконечен не абсолютно, а только в своем роде. Во-первых, он не обладает всеми атрибутами мироздания. Во-вторых, отдельно взятые «человеки-люди» действительно могут своим существованием отрицать те или иные атрибуты из множества, присущих человеку вообще. Уже это является подтверждением того, что проблема человека всегда была и остается перманентно-актуальной. Однако если философы раньше пытались объяснить, кто есть человек и в чем его сущность как родового существа, то современные философы должны предложить пути спасения человека от него самого. И хотя современные информационные технологии ориентируют нас на создание «заповедников для человека» в рамках экологии человеческого жизненного пространства, сегодня человека нельзя рассматривать как «вид исчезающий».

Список литературы

1. Баталов А. К философскому обоснованию эниологической антропологии // Проблемы и гипотезы. – Вып.4. – Екатеринбург: УГМА, 2002.
2. Кутырев В. Человек в постчеловеческом мире: проблема выживания // Человек. – 1991. – № 3.
3. Курырев В. От какого наследства мы отказываемся // Человек. – 2005. – № 2.
4. Спиноза Б. Этика / Избр. произ.: в 2 т. Т.1. – М., 1957.
5. Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философские науки. – 2003. – Вып. 8.

Цена свободы
(опыт этического анализа фильма А. Хичкока «Головокружение»)

В статье в рамках анализа фильма А. Хичкока «Головокружение» освещена проблематика соотношения свободы и желания, рассмотрен вопрос обретения и потери идентификации зрителя и протагониста, а также сделана попытка применения концептов классической философии к визуальной теории.

Within a framework of the analysis of “Vertigo” by A. Hitchcock the article covers the problem of correlation of freedom and desire, considers the issues of the discovery and loss of viewer’s identification with protagonist and attempts to apply classic philosophy concepts within the visual theory.

Ключевые слова: фильм, свобода, желание, Спиноза, Кант, Лакан, Хичкок, зритель, взгляд, идентификация.

Key words: film, freedom, desire, Spinoza, Kant, Lacan, Hitchcock, viewer, gaze, identification.

Наверняка каждый, кто хоть раз сталкивался с творчеством Альфреда Хичкока, оказывался в буквальном смысле слова в плену его фильмов. Хичкок знаменит не только своим умением вселять в зрителя чувство страха и напряженности без демонстрации страшного как такового, но и тем, что в его фильмах человек сталкивается с самим собой. Не случайно кинематограф Хичкока был взят на вооружение интерпретаторами лакановского психоанализа. Вспомним, к примеру, сборник текстов словенской школы «Все, что Вы всегда хотели знать о Лакане, но боялись спросить у Хичкока» под редакцией Славоя Жижека. Одна из статей сборника как раз посвящена анализу фильма «Головокружение» и обоснованию идеи о том, что в этом фильме Хичкок демонстрирует нам желание как таковое [3]. Вообще, желание – понятие в психоаналитическом смысле – можно назвать одной из основных тем творчества Хичкока. И если желание оказывается тотальным мотивом поступков хичкоковских героев, то лейтмотивом этих же поступков зачастую выступает свобода. Именно вопрос о соотношении свободы (в абстрактном смысле этого слова) и желания является одним из ключевых моментов «Головокружения».

Сюжет фильма не так-то просто пересказать, не упустив важных мелочей, ведь именно из комбинации последних складывается пресловутый саспенс, заставляющий зрителя желать вместе с протагонистом. Все же попробуем. На глазах у главного героя – детектива Скотти Фергюссона (Джеймс Стюарт) – срывается с крыши и гибнет его напарник. У Скотти развивается боязнь высоты – даже небольшое возвышение вызывает у него головокружение. Его приятель Гэвин Элстер просит оставившего службу детектива присмотреть за своей женой, красавицей Мэделин (типичный пример хичкоковской блондинки в исполнении Ким Новак). По всем признакам героиня душевно больна: она часами просиживает в музее перед портретом своей прабабушки, совершившей самоубийство. Вслед за ней Мэделин тоже пытается свести счеты с жизнью, но Скотти спасает ее. Постепенно детектив влюбляется в девушку; теперь ему особенно важно узнать, что же происходит с ней на самом деле. Скотти привозит ее в старую испанскую миссию, где Мэделин, будучи не в себе, поднимается наверх на колокольню. Страх высоты не позволяет Скотти ринуться за любимой, и он видит лишь, как тело женщины падает на крышу церкви.

Мэделин мертва, и теперь очередь Скотти сходить с ума. Значительно позже он встречает на улице девушку, необычайно похожую на Мэделин. Правда, у нее другой цвет волос и не такие аристократичные манеры. Джуди – так зовут новую героиню – рассказывает Фергюссону, что приехала в Сан-Франциско недавно. Зритель уже надеется, что главный герой окончательно излечился от своей страсти к умершей Мэделин и готов к новой любви, и вдруг Хичкок буквально разворачивает время вспять. В письме Фергюссону Джуди описывает, как Гэвин Элстер, тот самый знакомый детектива, попросил ее сыграть роль его душевнобольной жены. Во флэшбеке Хичкок показывает, как Гэвин сбрасывает с колокольни тело своей настоящей жены, зная, что страх высоты не позволит Скотти подняться наверх и раскрыть «подмену». Но, так и не решаясь во всем признаться, Джуди рвет письмо.

Главного героя охватывает одержимость: он стремится вернуть Мэделин любой ценой. Он пытается вылепить из Джуди погибшую любимую женщину: покупает ей такую же одежду, заставляет изменить прическу. Наконец, превращение завершается: на Скотти смотрит самая настоящая Мэделин, словно восставшая из мертвых. Девушка надевает ожерелье, которое носила погибшая, и детектив начинает что-то подозревать. Пара вновь оказывается в испанской миссии, где Скотти заставляет девушку подняться с ним на колокольню. Испуганная Джуди сознается в сговоре с Элстером. Детектив прощает ее: мы на волосок от хэппи-энда. Неожиданно на ступенях колокольни появляется фигура монахини. Напуганная Джуди пятится назад и падает. Главный герой смотрит на ее бездыханное тело. Высота его больше не пугает. Головокружение прошло.

Разворачивая сюжет фильма, Хичкок заставляет зрителя несколько раз сменить точку идентификации. Первая часть «Головокружения» – с начала и до гибели Мэделин – смотрится с точки зрения протагониста, детектива Скотти Фергюссона. Вслед за ним зритель гадает, куда и зачем направилась Мэделин, кем приходилась ей дама на портрете, вместе с ним зритель переживает тотальный страх высоты и невозможность спасти любимую женщину – другими словами, невозможность обрести объект желания. Хичкок словно заключает Скотти Фергюссона – и вместе с ним зрителя – в тиски всепоглощающего аффекта страха, страха высоты. Каким образом мы можем освободиться от этого страха? Очевидно, в первой части фильма Хичкок не планирует освободить от акрофобии ни своего героя, ни зрителя. Напротив, с гибелью Мэделин страх высоты только усугубляется. И если раньше мы вместе со Скотти претерпевали опыт желания, то теперь мы погружены в опыт утраты. Мы меняемся с Мэделин ролями; теперь душевным расстройством страдаем мы.

Отступим на секунду от «Головокружения» и обратимся к труду одного из классиков, детально разобравших тему аффектов и свободы. Речь идет об «Этике» Бенедикта Спинозы. Общий посыл этого трактата состоит в следующем. Человек подвержен аффектам и страстям. И если последние снедают человека, то первые являются его сущностью, и бороться с ними в некотором смысле бесполезно. Однако аффекты затмевают умственный взор человека, делая его несвободным как в мыслях, так и в поступках. Чтобы освободиться из плена аффектов, человеку не обязательно подавлять их в себе; достаточно лишь осознать свои желания, удовольствия и неудовольствия. Именно познание оказывается единственно возможной стратегией на пути к свободе, и потому следует подчинить свою жизнь познанию самого себя, если угодно – собственной субъективности [6].

Вернемся к «Головокружению». Итак, после гибели Мэделин Скотти Фергюссон и отождествляющий себя с ним зритель оказываются полностью поглощенными иррациональным страхом высоты, головокружением. Ситуация, как мы выяснили, усугубляется абсолютной нехваткой объекта желания. Теперь мы в двойном плену: нами владеет аффект акрофобии и желание вернуть утраченный объект.

Между тем Хичкок словно иллюстрирует «Этику» Спинозы. Первым, кому дарована способность познания, оказывается зритель. Флэшбек демонстрирует нам, что на самом деле произошло на вершине колокольни. И с того момента, как зритель уже знает правду, а герой – еще нет, наша идентификация с протагонистом оказывается нарушенной. В поле хичкоковского «Головокружения» зритель вдруг оказывается абсолютно одинок. Теперь зритель – не Скотти, теперь зритель – сам участник страшного, губительного для психики персонажа заговора Гэвина Элстера и Джуди Бартон. Зритель уже не Скотти, но он словно на месте

Скотти – того Скотти, который наблюдал за сумасшедшей Мэделин. Так же, как и главный герой в первой части, зритель во второй части наблюдает за тем, как человек идет к гибели. Разница лишь в том, что Скотти ничего не знал ни о Джуди-Мэделин, ни о характере сумасшествия. Зрителю же известно все, и именно это знание не позволяет ему осуществить спасительную идентификацию с персонажем. Зритель знает, какая правда ждет главного героя, но не представляет, что же будет с ним, со зрителем. Как и страдающий акрофобией Скотти, зритель испытывает головокружение, в страхе ожидая приговора режиссера. Именно таким образом хичкоковский саспенс работает на то, чтобы захватить зрителя в плен, лишить его свободы, подчинить аффекту. Нам остается лишь смотреть, как шаг за шагом Скотти возвращает на Землю погибшую Мэделин. Казалось бы, есть повод для радости: герой обретает навсегда утраченный объект желания. Но сам факт насильственной мимикрии Джуди под Мэделин и упорство безумца Скотти наводят на мысль о том, что обретение утраченного объекта не приведет к счастливому исходу. Мы осуществили познание. Но ни приобретенный результат и осознание собственных страстей, ни даже знание истины не помогли нам избавиться от аффективного страдания. Стратегия Спинозы не срабатывает для зрителя Хичкока.

Если решающим моментом для зрителя становится эпизод с письмом, то для протагониста поворотной точкой оказывается тот самый момент, когда Джуди, забывшись, надевает ожерелье Мэделин. Фергюссон понимает: его обманули. Нужно раскрыть обман, и болезненному аффективному наваждению придет конец. Повторяя с Джуди путь, пройденный вместе с Мэделин, Скотти надеется таким образом узнать, в чем дело. Он действует именно так, как предписывал в «Этике» Спиноза, стремясь при помощи познания самого себя обрести свободу. И момент познания истины действительно приносит Скотти свободу – свободу от страха высоты. Главный герой «Головокружения», действуя этически, обретает свободу ценой собственного желания. Не пригодная для зрителя стратегия Спинозы оказывается вполне рабочей для Скотти Фергюссона.

А что же происходит со зрителем? Каким образом зритель, страдающий от Хичкоковского саспенса, обретает свободу от головокружения и обретает ли он ее вообще? Ведь механизм идентификации с протагонистом нарушен, и поворот повествования после флэшбека помещает зрителя «внутрь» кинокартины.

Флэшбэк и сама ситуация узнавания зрителем истины становятся точкой разрыва, невосполнимым пробелом, пропастью, которая затягивает зрителя, подобно воронке, погружая его в бездну бессознательных страхов и аффектов. Теряя возможность идентификации с главным героем, зритель становится одиноким знающим безумцем в мире «Головокружения». До этого погруженный в фильм и мысливший его категориями, зритель оказывается вдруг выброшенным на берег реаль-

ности; его ставят перед фактом: то, что ты видишь – обман, кино. «Кино» здесь может быть понято двояко: и как собственно фильм, и как метафора тотального обмана видимости. Все, что мы видим, – иллюзия и только. Теперь не я смотрю кино, а, напротив, фильм смотрит на меня. Раньше я вместе с главным героем осуществлял выбор видимого – теперь этот выбор осуществляют за меня.

Как только мы говорим о том, что нечто, нами видимое, на нас смотрит, мы моментально оказываемся перед лицом лакановской оппозиции взгляда и глаза. Одна из известных иллюстраций этой оппозиции – знаменитый анекдот о Малыше Жане и консервной банке. Рыбачивший в одной лодке с Лаканом некто Малыш Жан увидел в воде пустую банку из-под сардин и отметил: «Ты видишь эту банку? Ты видишь ее? Вот именно, а она тебя – нет!» [5, с. 106]. Во фразе Малыша Жана Лакана привлекла идея о том, что банка – пусть она меня и не видит – все же каким-то образом смотрит. Банка – источник света, она посылает световые сигналы независимо от того, гляжу я на нее или нет. Значит, говорит Лакан, взгляд банки так или иначе предшествует моему на нее смотрению, моему глазу. И так обстоит дело не только с банкой, но со всеми вещами, которые попадают в поле моего зрения. Можно сказать, что взгляды всех вещей – и людей! – в мире предшествуют моему смотрению. Я всегда вижу себя исключительно через взгляд другого. Как бы я ни старался опередить взгляд другого, он смотрит первым. Значит, все, что я вижу – отраженные взгляды. Кино – объективация расщепления глаза и взгляда, наиболее очевидная в ситуации потери идентификации зрителя с protagonистом. Фильм Хичкока вбирает в себя мой собственный взгляд – взгляд зрителя, отождествлявшего себя с главным героем, – чтобы мне же его вернуть. Оставшись в одиночестве в пространстве фильма, я словно вступаю с фильмом в игру: мы перебрасываемся взглядами, словно мячом, и я никак не могу выиграть, потому что взгляд кино первичен по отношению к моему смотрению. Поэтому разрыв идентификации с главным героем и потерянности, растерянности в пространстве «Головокружения» оказываются для зрителя значительно более травматичными, чем узнавание правды Скотти Фергюссоном.

Мы размышляли о том, в чем причина зрительского одиночества. Но мы по-прежнему не выяснили, каким образом зритель может обрести свободу (теперь уже не только от «Головокружения», но и от фильма в целом), и возможна ли вообще эта свобода?

Для ответа на этот вопрос попробуем – пусть это и может показаться неожиданным – обратиться к Канту и проанализировать механику работы саспенса в рамках аналитики возвышенного. Разделяя в «Критике способности суждения» прекрасное и возвышенное, Кант указывает на то, что первое скорее соответствует форме и качеству, тогда как второе – материальному и количественному. Прекрасное доставляет удовольст-

вие. Возвышенное же не обязательно должно быть приятно и привлекательно:

«... поскольку душа не просто притягивается к предмету, но и отталкивается им, в благорасположении к возвышенному содержится не столько позитивное удовольствие, сколько восхищение или уважение, и поэтому оно заслуживает названия негативного удовольствия» [4, с. 114].

Таким образом, возвышенное взывает не только к нашему разуму (как говорит об этом Кант), но и к сфере чувственности. Более того, охваченность возвышенным имеет влияние именно на этос человека. Объясняя свою позицию, немецкий мыслитель приводит в пример бушующий океан, грозовые тучи, нависшие над головой скалы. Эти явления могущественной природы вызывают в нас страх, но вместе с тем они притягивают наш взгляд. Подобные явления, объясняет Кант, «возвышают наши душевные силы над их обычным средним уровнем и позволяют нам обнаруживать в себе совершенно новую способность к сопротивлению, которая порождает в нас мужество померяться силами с кажущимся всевластием природы» [4, с. 131]. Таким образом, именно сталкиваясь с возвышенным, – мы имеем ввиду «динамически возвышенное» – человек может осознать собственное могущество. Каким же образом человек меряется силами с непреодолимой природой?

«Природа выступает как возвышенная не потому, что она вызывает страх, а потому, что она взывает к нашей силе..., чтобы мы считали то, о чем мы заботимся (имущество, здоровье и жизнь), незначительным и поэтому видели бы в ее могуществе... не такую власть для нас и нашей личности, перед которой нам следовало бы склониться, когда речь идет о наших высших интересах и о необходимости утверждать их или отказаться от них» [4, с. 132].

Итак, перед лицом возвышенного человек забывает о бытовых интересах вроде имущества, и обращает свой умственный взор на более «высокие» предметы. Такой «сверхчувственной» высотой для Канта, очевидно, является моральный закон. Именно моральный закон, мною самим для себя самого созданный, делает меня свободным. И познание (а лучше сказать, «прочувствование») возвышенного оказывается идеальным посредником на пути к осознанию морального закона, а значит – посредником на пути к свободе. Завершая свой пример об океане, Кант говорит:

«Природа называется здесь возвышенной потому, что она возвышает воображение до изображения тех случаев, когда душа может ощутить возвышенность своего назначения даже по сравнению с природой» [4, с. 132].

А теперь попробуем объединить кантовскую аналитику возвышенного как пути-к-свободе и наши размышления о зрителе «Головокружения», которого режиссер застал врасплох. Оговоримся сразу: это будет далеко не первая попытка использовать концепты Канта для развития теории кино. Такой ход уже был предложен Олегом Аронсоном в книге «Метакино». Аронсон ставит вопрос о «кинематографическом возвышенном» и приходит к выводу о том, что таковым можно назвать некий аффект совместного бытия, «который производится не самим искусством, не его образами, но ощущением себя в сообществе потребителей именно этой образности» [1, с. 243]. Аффекты и желания, производимые кинематографом, фиксируются тем, что переживаются сообща. Зритель фильма, по Аронсону, – не индивид, не «я», это коллективный субъект, «мы». И именно в том, что кинорежиссер по определению обращается к общности, состоит «возвышенность» кинематографа как такового. «Когда нам явлен повтор в чистом виде (таково в своей основе массовое кино), "мы" (в качестве субъекта восприятия) испытываем возвышенное – общность с другим, абсолютную переводимость и разделяемость "чувства" (желания и аффекта)» [1, с. 244–245]. Хичкок, заставляя зрителя идентифицироваться со Скотти, постоянно сталкивает нас с возвышенным, кадр за кадром открывая Другого – Скотти – с его страхами и желаниями. Предельный аффект наступает именно тогда, когда рушится идентификация зрителя с главным героем и начинается одинокий путь зрителя к свободе. В статье «Хичкоковский саспенс как кинематографический нарратив» Олег Аронсон говорит о том, что знаменитый прием «мастера ужасов» сложно в буквальном смысле слова «поймать». Саспенс – это развертывание всего фильма – с деталями, данными крупным планом, и сюжетными поворотами [2]. Именно в последних эпизодах фильма саспенс достигает апогея, становясь самым что ни на есть кантовским возвышенным. Одержимость Скотти умершей Мэделин растет пропорционально постепенно открывающемуся сходству между двумя героинями. В точности повторяя свой же собственный эпизод путешествия в испанскую миссию, Хичкок как раз задает правила игры: в прошлый раз девушка погибла, погибнет и в этот. Повтор работает именно так, как описывает Кант работу динамически возвышенного: он захватывает зрителя, пугает его, но вместе с тем открывает страшную закономерность. В попытке противостоять неумолимой судьбе зритель оказывается лицом к лицу с этической дилеммой, которую режиссер уже поставил перед главным героем. Пойти до конца в познании и обрести свободу от наваждения или же отдаться в плен сладкому безумству единения с любимой женщиной? Мы помним, что действующий по спинозовски Скотти выбирает первый путь и платит за свободу абсолютной утратой. Зритель же остается перед бездной: узнав цену свободы

от головокружения, он никогда не узнает цены обретения объекта желания. Как не узнает и того, что дальше случится с главным героем.

Таким образом, этическая дилемма оказывается неразрешенной: столкнув зрителя с ужасным возвышенным, вызвав бурю аффектов через «бытие-с-другим» (понятое одновременно как идентификация с героем и как коллективный зритель-субъект), Хичкок не дает ответа на этический вопрос. Освободив зрителя от головокружения и страха высоты, режиссер оставляет его один на один с неразрешимым этическим вопросом о цене желания и свободы, вопросом, ответ на который зритель может искать годами.

Список литературы

1. Аронсон О. Метакино. – М.: «Ад Маргинем», 2003.
2. Аронсон О. Хичкоковский саспенс как кинематографический нарратив. URL: <http://4screenwriter.wordpress.com/2010/02/05/aronson-hitch>
3. Все, что вы всегда хотели знать о Лакане, но боялись спросить у Хичкока / под ред. С. Жижека. – М.: Логос, 2003.
4. Кант И. Критика способности суждения. – М.: Искусство, 1994.
5. Лакан Ж. Семинары. Кн. 11. – М.: Гнозис/Логос, 2004.
6. Спиноза Б. Этика / пер. с лат. Н.А. Иванцова. – СПб.: Аста-пресс, 1993. URL: <http://bdsweb.tripod.com/ru/eth/ethica.htm>

Теория кукол (лабиринт Платона)

В статье анализируется платоновская версия мимесиса и выявляются его силовые линии. Точка отсчета – ритуальные культуры лабиринта и их преломление в политической теории Платона. На примере психобытия марионетки («теория кукол») эксплицируется «танцевальный характер» платоновской теории идей.

This article examines the Platonic version of mimesis and identifies its lines of force. The starting point is the ritual cultures of the labyrinth and their interpretations in the political theory of Plato. "Dancing character" of Platonic theory of ideas is explicated by the example of the psycho-being puppets ("puppet theory").

Ключевые слова: мимесис, лабиринт, ритуал, театр, марионетка, идея, политика.

Key words: mimesis, labyrinth, ritual, theatre, puppet, idea, politics.

Лабиринт возникает на такой стадии антропогенеза, когда осознается возможность трансформации ритмического рисунка в орнамент. Рассечки говорят об антропогенных усилиях по приостановке дурного метаморфоза – не только «белой стены» природной имманенции, но, прежде всего, своего собственного психизма. Чистая интердикция долго еще будет удерживаться в различных анклавах (в виде, например, ме-дуимуческого транса или чревовещания – да и вообще искусства актера, у которого вторая сигнальная система должна по возможности уступать место первичной эхопраксии, различным миметическим резонаторам). Однако понятно, что следующая антропогенная волна должна была стать пресечением похожести. Инакомыслием, т. е. выходом на уровень знака, который становится знаком именно тогда, когда не имеет *ничего общего* с денотатом – и только в этом случае обретает способность вращаться на своей собственной орбите и не тянуть за собой шлейф сущего. В противном случае он лишен свободы сочетаний, как танец пчелы¹. И значит, не *абсолютен*. Задача ритуала состояла в том, чтобы запустить новые хроносенсорные машины взамен отприродных, разрушенных «безумным животным» (суперанималом как первым «изгоем жизни»). Поскольку

© Грякалов Н. А., 2012

¹ Единственный, видимо, прорыв животных форм в семиосферу – это синтез сигнального кода со всеми его лимитами: «постоянством содержания, неизменностью <...> отнесенностью к одной-единственной ситуации, неразложимостью сообщения, однонаправленностью его передачи» [3, с. 102].

изначально-стереотипный ритуальный жест боится нового больше, чем чумы, новое для культа есть *мерзкое*.

Душу ин-формируют посредством татуажа и ритуальных увечий – «членовредительство это средство окончательной дифференциации» [7, с. 72], – посредством масок, химических медиаторов, персевераций... Потому что знают: «нет ничего внутри, ничего – снаружи, ибо внутреннее и есть внешнее» [15]. Формируется исходный уровень рассудочной экспрессии: собирание ритмического рисунка в орнамент, вампум. Он открывает абстрактную линию как возможность текста – как в чисто формальном (синтагматическом), так и в психологическом (мнемоническом) отношении. Эхопраксии при этом всегда грозит опасность залипания в дурной бесконечности стереотипного действия – и здесь будут уже свои режимы безопасности: магия «левой руки», «трансгрессивное сакральное» и, прежде всего, смех трикстера как *мусорный* противоход к чистоте культового мира¹.

Абстрактная линия имплантируется в тело – так, по-видимому, и работает машина лабиринта. Ведь что такое лабиринт, как не непосредственная инкорпорация орнамента? Здесь «дух» и «буква» соединены намертво. Культовый символизм закрепляется на телесно-аффективную материю, логос воплощается в идеомоторном действии, при котором объективированная в сакральном тексте «мысль о движении вызывает последнее непосредственно, без особого решения воли» [10, с. 316]. Вне и по ту сторону прибавочного элемента сознания кинестетическое развертывание накладывалось на развертывание голосовой модуляции – в точке их наложения удерживалась событийность *формы* – и беречь эту находку на тот момент следовало во что бы то ни стало.

В своем исходном плане лабиринт – не строение и вообще не артефакт, но ритуальная трасса, специфичным образом организующая пространство и потому «опространствливающая» само присутствие. Развитие греческой культовой архитектуры шло по пути абстрагирования лабиринтных структур: происходило выделение абстрактного места, рамки для движений лабиринтного танца, который провоцировал лаби-

¹ Ср.: «Мы привыкли противопоставлять имманентное трансцендентному, поустороннее потустороннему, наблюдаемое мыслимому, но в действительности культура организуется не за счет этой дихотомии, а за счет трихотомии. Данному и искомому нами универсуму равно оппозитивна еще одна – третья – область: свалка, помойка» [25, с. 30]. Так, творцы порядка уравновешены трикстером, которым мифопоэтический мир «видит», откуда в мире появляются вещи бесполезные или вредные, почему они вообще приходят в негодность. Вирулентность мусора удержится и в мирах сознания, где он окажется вне ведомства философа, который его просто не схватывает (ср.: Платон. Парменид. 130 с-d), но равным образом – и вне ведомства софиста-имитатора, который не видит в нем ценности и поэтому не подделывает, как он подделывает справедливость, мужество, благочестие. Парадоксальным образом лучше всего защищены от подделок те вещи, подделывать которые просто не имеет смысла. Они сверхиммунны в отношении потенциального контрафакта.

ринт, но не вел по нему, как в случае критского дворца. Первичным жестом здесь является трансформация тела «человека голого» – запись закона, а лабиринт как «феномен архитектуры» – лишь один из дальнейших сбросов в объективацию. Если *каждое* движение ритуально-необходимо, как в «пути ножа» ведийского жертвоприносителя [3, с. 238–239], то закономерно желание монументализировать эту необходимость и удержать ее в прочности неподвижных конструкций. Лабиринт – уникальное устройство: идти здесь можно только одним путем и только в одну сторону¹. Драматизация эстезиса проходит по пути вычерчивания *неизбежного* маршрута, смыслом которого станет не вариация, но интенсивность становления. Таким образом организованная экстериорность удерживает первичные символы самости: «странного» рождения, пути, метаморфозы, восхищения – вплоть до чисто шаманского проэпия парменидовой поэмы с ее психоделической «колесницей истины» [11, с. 140–182].

Считается, что первоначально лабиринтом назывался собственно танец, отличавшийся сложностью фигур и движений, а также специально для этого танца предназначенная орхестра в северо-западном углу кносского дворца, открытая А. Эвансом в 1901 г. Подтверждение тому – пережитки, сохранившиеся в греческих призывных гимнах (примером может служить так называемый «гимн в честь Куретов», открытый при раскопках греческого храма в Палекастро, где исполнители просят молодого Зевса «стремительно скакать»), а также миксантропические изображения на критских печатях, передающие «в сокращенной формуле различные моменты “бычачьей пляски”, которые, как можно предположить, имели место на Крите» [4, с. 107]. Впрочем, лабиринт и танец связала и сама Греция:

«На возвратном пути из Крита Тесея пристал к Делосу. Принесши богу жертву и посвятив ему статую Афродиты, полученную им от Ариадны, он устроил вместе с молодыми людьми танец, который и в настоящее время исполняется на Делосе, танец, где в ритме делались запутанные фигуры, затем участвующие становились в обыкновенном порядке, в подражание запутанным ходам и извилам Лабиринта. По словам историка Дикеарха, делосцы называют этот танец “журавлем”» [23, с. 41].

По сведениям же Геродота, Тесея и его спутников научил этому танцу сам Дедал, строитель Лабиринта. Традиция – от Гомера и Софокла до Лукиана и Евстафия – темой лабиринта буквально одержима², зачарована – как пустым и эллиптическим знаком, лишенным какой-либо референции.

¹ Так – и в римском лабиринте, «до центра которого по-прежнему можно было добраться только одним способом, и возможности выбора или принятия решений не предоставлялось» [19, с. 75].

² Подборку античных свидетельств о Минотавре и Лабиринте дает А. Ф. Лосев [17, с. 253–268].

Создатель лабиринта, имя которого встречается на одной из табличек кносского дворцового архива (конец XV – начало XIV в. до н. э.), фигурирует в них не в качестве зодчего, а в качестве местного божества: «В одном из документов, <...> содержащем перечень приношений масла различным божествам, среди которых одни известны нам хотя бы по имени, другие же неизвестны совершенно, прочитаны слова, которые по-гречески должны были бы звучать как “Daidaleion ze”, что означает буквально “в Дедалейон” или “в святилище Дедала”» [1, с. 78]. Фигура Дедала отсылает не столько к строительству лабиринта, сколько к его функции в *переходе*, который мог быть выполнен и в других формах – театральных [12], агональных¹, умозрительных², военных [6, с. 152–154], мог задаваться даже через ольфакторный или кулинарный коды [9]. Функция шамана-психопомпа считывается по реликтам культового полета – убийство Дедалом Талоса и гибель Икара, в котором ритуального самоубийцу сопровождал медиатор.

Платону было ясно, что операцией гораздо более изначальной, нежели сотворение «хорошей формы» – будет ли это эйдос, *cogito* или Вещь – должно быть выведение сущего из круга непрерывного метаморфоза, возможность возвратной экспансии которого всегда недалеко. В ряду креативных потенций приостановка индифферентного исходна: бытие немислимо без конституирующего его творческого акта изъятия или *освобождения места*. В конечном счете речь идет об организации систем селекции, которые призваны сопротивляться хаотической отпущенности всех дюнамисов разом. И хореографическая эйдология Платона мыслится как протектор в отношении миметического буйства симулякров. Дело в том, что постановка дуальности моделей/копий (эйдетического отношения вида к видимому) возможна лишь «на втором шаге» – следующим за сегрегацией «ложных претендентов», подземельного дуализма между тем, на что Идея воздействует, и тем, что уклоняется от ее воздействия. Это задание первовместимости обеспечивает стратегия «избранной сопричастности», задающая способ мыслить отношение копии к оригиналу в технике обличения софиста как бесправного имитатора, имитатора без основания. Согласно Ж. Делезу, «основание – это то, что обладает чем-то изначальным. Оно уступает то, чем обладает, в пользование просителю, который владеет полученным лишь вторично и лишь постольку, поскольку оказался способен пройти проверку на обоснованность (своих претензий). Сопричастное – это как раз то, чем

¹ Имеется в виду происхождение Олимпийских игр из погребальных обрядов как состязаний «на тризне ради умиловивления богов и души покойного», который есть «одновременно <...> поединок за право владения наследством» [27, с. 14].

² Теория еще у Платона будет развертывающейся «как инициатическая процедура, которая предшествует *эпипсии*, видению» [26, с. 227]. В «Федоне» (66 d – 67 b), например, связь эпистемологии и катартики обозначена совершенно четко – «чистое» знание и ритуальная чистота без помех конвертируются друг в друга: «нечистому касаться чистого недозволено» [21, с. 18].

изначально обладает непричастное. Непричастное отдает сопричастное для участия, оно предлагает сопричастное участникам: Справедливость, свойство “быть справедливым” и справедливый человек» [8, с. 332].

Такая миметология должна дистанцироваться от чистой эхопраксии как деятельности, начисто лишенной своих психических мотивов и запредельной любой регуляции. Это уже уровень «легендарной психастении», которая предшествует ритуальным формам как наиболее архаичная, дообразная форма имитативности – как миметическая ассимиляция палеоантропов, при которой эхо является не воспроизведением образа модели, но ее непосредственным эпифеноменом. С «логической» точки зрения – это стадия сознания, которая не выделяет предмет, соответственно, здесь нет и мимесиса в строгом смысле; «психологически» перед нами синдром Кандинского-Клерамбо (синдром психического автоматизма). Рефлексия этого состояния сама по себе приводит к «двойному зажиму» имитации, при котором «подражание вплетается между двумя противоположными элементами: слиянием, уходом от себя в вещь или “соучастием” в объекте и удвоением действия, выполняемого вместе с моделью» [5, с. 147]. В той мере, в какой ритуал пытается опосредовать паразитарную имитативность, он выполняется в форме антиномии воображаемого слияния, которое стремится стать реальным, и невозможностью последнего.

Миметический мир, отрицательный как по отношению к инстинкту, так и по отношению к сознанию, ведет с их бессмыслицей целенаправленную борьбу, отрефлектированную в «теории кукол». Наряду с «теорией пьяного» это, видимо, первая попытка *теории* мимесиса, когда последний является не столько действием, сколько изображением действия: искомое находится не в нем, а в том, что он стремится вызвать, т. е. в том, что он представляет. Отсюда мимесис – как постоянное возобновление, ретроактивно сотворяющее идентичность как «идентичность мыслимого» для изначально неинтеллектуального предмета, лишенного подобия или равноценности, лишенного Блага.

Люди – это куклы, но куклы «божественные».

«Представим себе, что мы, живые существа, – это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью, ведь это нам неизвестно; но мы знаем, что внутренние наши состояния, о которых мы говорили, точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, так как они противоположны, увлекают нас к противоположным действиям» [22, с. 93].

Пожалуй, язычник Платон полагал, что грезу Клейста о марионетке можно *сфабриковать* – речь идет о Красоте как спонтанной разумности, что «в наиболее чистом виде <...> одновременно обнаруживается в том человеческом телосложении, которое либо вовсе не обладает, либо обладает бесконечным сознанием, то есть в марионетке или в Боге» [14, с. 514]. В отношении нуминозных интенсивностей человек-марионетка является миметической машиной, по определению лишенной внутренне-

го: к эйдосу марионетки принадлежит запрет на автономию. Ее движения – серия резонансных колебаний, «эффективность» которых тем выше, чем ниже уровень понимания, тормозящего действительность космических топосов и дюнамисов. У каждого движения есть свой центр тяжести, и именно он – точка приложения теофании, которая управляет этим центром, заставляя части фигурок двигаться по принципу маятника. Схематизм так устроенного тела определяет его смещение по контуру сил, в отношении которых оно реагентно: буйствовать, как «эромены Ареса», замирать в сократической каталепсии на пиру (Пир. 175 a-b) или, подобно Сафо, ломаться Эротом... Возможно, действие вовнутрь вообще не событийно для античной телесной формы, чье претерпевание «бездуховно» и является чистым отпечатком налагаемого воздействия, физического по своему строению. Силы, вызывающие страдание, непосредственно видимы в стереометрически-преобразованных – «эвклидовых» – эффектах наблюдаемой боли, сжатой в точечном бытии *сомы* и вынесенной в ряде патетических сцен перед плоско замыкающейся задней стеной театра¹. Царство чистой вневременной яркости – как в античной полихроматической скульптуре.

Даже то, что эхопраксический всплеск имеет место только в сумеречных состояниях сознания, что он возможен только в состоянии рассудочной дисфункции, было Платоном учтено. Отсюда – его политическая теология пьянства, производящего аффект как то, что невозможно подделать (Законы, 646-650). Конвульсивное действие пьяного развернуто вне и по ту сторону возможной представленности как чисто моторный тип поведения. Для Платона такое поведение «объявляет внутреннюю склонность души», однако сама эта «нутрь» определена внешним и постольку объявляет только о нем. Так ордалия оглашает вину.

Мотив этого движения – к синтезу психоделии, хореографии и мудрости – попытка создания универсальной противообманной машины. Исходный пункт – очевидность лжи как содержания бытия-с-другим: вторая книга «Государства», продолжающая беседу о справедливом и несправедливом, выходит на странный парадокс их неразличимости (разрешению которого, собственно, и посвящен диалог):

«У человека несправедливого – коль скоро он намерен именно таковым быть – верным приемом в его несправедливых делах должна быть скрытность. Если его поймают, значит, он слаб. Ведь крайняя степень несправедливости – это казаться справедливым, не будучи им на самом деле. <...> надо допустить, что тот, кто творит величайшую несправедливость, уготовит себе величайшую славу в области справедливости» (Государство. 361 a).

¹ Отсюда морфологическая оппозиция античной трагики «моментального» возвышенного жеста и «фаустовской» трагики характера, проистекающей «из долгого внутреннего развития». «В трагических же случаях Аякса, Филоктета, Антигоны и Электры внутренняя предыстория» безразлична для последствий, «решающее событие настигает их внезапно, совершенно случайно и извне» [28, с. 501].

Исход таким образом обстоящих дел понятен:

«Справедливый человек подвергнется бичеванию, пытке на дыбе, на него наложат оковы, выжгут ему глаза, а в конце концов, после всяческих мучений, его посадят на кол и он узнает, что желательнее не быть, а лишь казаться справедливым» (Государство. 362 b).

Идеальное государство является единственным экраном, на котором может быть высвечен (и нейтрализован) этот человек-невидимка с кольцом Гига на руке. Другими словами, государство выступает как общезначимая (интерсубъективная) форма явления справедливости, проблематизм которой удерживается символом смерти Сократа. «В “Апологии” <...> Сократ отстаивает понимание закона как очевидного личного убеждения; в “Критоне” же – идею объективной значимости закона как признанной в коллективной практике формы явления. Добровольная смерть Сократа, взятая как символ некоторой проблемы <...> неизбежна именно в силу того, что Сократ намеренно стремится совместить в непрерывном объективном мотиве обе стороны закона, в то время как в действительности они совпадают случайным образом, т. е. лишь случайно содержание закона вызывает то же уважение отдельной личности, что и его форма» [13, с. 5]. Сократ мог умереть из уважения к Закону, его чистой форме («Критон»), но это – уже ситуация «кризиса» субъектности, ее «перелома» в смерть, маркирующую разрыв трансцендентального и эмпирического планов.

Платон берется взять имитацию под контроль – удержать ее в дуэте диалектической «охоты на софиста» и политической теологии Мудреца. Цель – сделать мимесис космическим, исключив любую партикулярную ритмику, поэтому «ночное собрание» осуществляет в государстве «космические законы»:

«Абсолютная астрономия и абсолютно подчиненная законам общественность должны настолько войти во всю психику человека <...>, всю его телесную организацию и настолько должны определить собою всю человеческую мораль, что у человека уже не остается ничего индивидуально-го, ничего произвольного и никаких неожиданностей. Вся психика, вся мораль и даже все тело человека должны быть в том же самом смысле законны и ответственны закону, как и все общество, взятое в целом, и как все небо, взятое во всей совокупности своих движений» [18, с. 213–214].

И когда мы слышим о «танцевальном характере платоновской теории идей» [18, с. 271–274], слова эти надо воспринять буквально: рассмотренная стадиологически, теория кукол является приемницей посвяtitельных машин Лабиринта – Машин танцевально-миметических (само слово *mimesthai* исходно обозначало «постановку» культового танца).

И здесь платоновский психомимесис ретроактивно движется к архаическим «машинам памяти», которые являются не столько теорией, сколько девайсом, «кухней», на которой вершится самосозидание человека из природной, дочеловеческой гилетики. В этих машинах еще нет

объектности объекта, их взаимодействие осуществляется по принципу моторно-аффективного заражения (как и на стадиологически-ранних, «дидалектических» формациях души). Именно эта роль отведена политической хореографии, которая, как миазма, распространяет мусическое безумие на всю территорию сфер. Одержимость Иона *прочитывается* – делается общим достоянием, универсалией. Экстаз политизируется – задача сравнительно с эпохой аэдов меняется: на место бессознательной работы повторения поставить сознательную работу воспоминания.

И все же изгнание Гомера было «ненастоящим». С точки зрения мобилизуемой силы платоновская программа анамнесиса действительно близка эпическому сказительству, мир которого также конституирован абсолютным-прошлым (как подлежащей мимесису формой) и, соответственно, также рассматривает память в качестве главной антропологической добродетели [16]. Будущее ничего не добавляет к прошлому – «эпическое прошлое абсолютно и завершено. Оно замкнуто, как круг, и в нем все готово и закончено сполна. Ни для какой незавершенности, нерешенности, проблематичности нет места в эпическом мире. В нем не оставлено никаких лазеек в будущее; оно довлеет себе, не предполагает никакого продолжения и не нуждается в нем» [2, с. 459]. Способное только исказить будущее, свое оправдание прошлое должно найти в автонегации: фигура воспоминания обращает время вспять – как и в традиционном мифе, который, однако, не способен сделать это обращение темой.

Платон всерьез, в отличие от Мелета и афинского суда (с их безуспешными коммеморациями, которые были только попытками даже не остановить – скрыть процесс медленной самофальсификации передаваемого), воспринял а-летическое поражение традиции, ее неспособность удержать себя в потоке времени¹. И сделал единственно вменяемый шаг – упразднение через радикализацию, т. е. попытку стать более традиционным, чем сама традиция: «новое» по отношению к традиции умозрение обретает легитимность, как ее амнезированный исток, как начало до начала. Мышление, «снимая» традицию, возвращается назад, а не продвигается вперед – оно достигает исходной точки, по отношению к которой все мифопоэтические раскрытия оказываются частичными. «Тайный Платон» пишет путеводитель по мнемоническому лабиринту, в котором путь «в глубь» есть одновременно и путь «вовне» – к выходу из пещеры. На сократическую майевтику Платон ответил проектом «объективных» машин анамнесиса – лабиринтных, танцевальных, психоделических...

Список литературы

1. Андреев Ю. В. Поэзия мифа и проза истории. – Л.: Лениздат, 1990.
2. Бахтин М. М. Эпос и роман // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. – М.: Худ. лит., 1975.

¹ Ср.: «Любая великая духовная традиция – это искусно построенная машина для борьбы со временем; но, несмотря ни на какие ухищрения, время в конце концов все-таки ломает ее» [24, с. 19].

3. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М.: Прогресс, 1974.
4. Богаевский Б. Л. Минотавр и Пасифая на Крите в свете этнографических данных // Сб. ст. к пятидесятилетию науч.-обществ. деятельности С.Ф. Ольденбурга. – Л.: АН СССР, 1934.
5. Валлон А. От действия к мысли. – М.: Изд-во иностр. лит., 1956.
6. Видаль-Накэ П. Черный охотник и происхождение афинской эфебии // Видаль-Накэ П. Черный охотник: формы мышления и формы общества в греческом мире. – М.: Ладомир, 2001.
7. Генепп А., ван. Обряды перехода. – М.: Вост. лит., 2002.
8. Делез Ж. Платон и симулякр // Делез Ж. Логика смысла. – М. – Екатеринбург, 1998.
9. Детьен М. Священные благовония и пифагорейская кухня // Новое лит. обозрение. – М., 2000. – № 45.
10. Джемс У. Воля // Джемс У. Психология. – М.: Педагогика, 1991.
11. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; послесл. Ф. Х. Кессиди. – СПб.: Алетейя, 2000.
12. Иванов В. И. Дионис и прадионисийство. – СПб.: Алетейя, 1994.
13. Исаков А. Н. Философская аналитика объективного мотива // Метафизические исслед. – № 1. Понимание. – СПб., 1997.
14. Клейст Г. О театре марионеток // Клейст Г. Избр. – М.: Худ. лит., 1977.
15. Куценков П. А. Начало. Очерки истории первобытного и традиционного искусства. – М.: Алетейя, 2000.
16. Лорд А. Б. Сказитель. – М.: Вост. лит., 1994.
17. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. – М.: Мысль, 1996.
18. Лосев А. Ф. История античной эстетики. – Т. 3. Высокая классика. – М.: Искусство, 1974.
19. Маккалоу Д. У. Вечная тайна лабиринта. – М.: КоЛибри, 2008.
20. Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. – М.: Вост. лит., 2005.
21. Платон. Федон // Платон. Соч.: в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1993.
22. Платон. Законы // Платон. Соч.: в 4 т. – Т. 4. – М.: Мысль, 1994.
23. Плутарх. Избранные жизнеописания. – Т. 1. – М.: Правда, 1987.
24. Семенцов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука, 1988.
25. Смирнов И. П. Хлам текстов (мусор, эмоции и философия) // Логос. – М., 1999. – № 2.
26. Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. – СПб.: Наука, 2009.
27. Шанин Ю. В. Олимпия. История античного атлетизма. – СПб.: Алетейя, 2001.
28. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – Т.1. Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1993.

Я И ДРУГОЙ : ПРОБЛЕМАТИКА ЧУЖОГО

УДК 172.3 : 316.647.5

С. Б. Никонова

Логические основания толерантности

В статье поднимается вопрос о логических противоречиях, возникающих в этическом дискурсе о толерантности. Ставится вопрос о противоречии между теоретическим и практическим уровнями толерантности. Анализируется концепция Р. Рорти, показывающая, что это противоречие может быть решено через отказ от логического доказательства толерантности и обращение в ее обосновании к принципам искусства.

The article raises the question of the logical contradictions that appear in the ethical discourse of tolerance. The contradiction between the theoretical and practical levels of tolerance is discussed. R. Rorty's theory is analyzed which shows that this contradiction can be solved through the rejection of the logical proof of tolerance and resorting to the principles of art in its justification.

Ключевые слова: толерантность, новоевропейская культура, релятивизм, логика, этика, либерализм, чувство, искусство.

Key words: tolerance, modern European culture, relativism, logics, ethics, liberalism, feeling, art.

Толерантность – достаточно новый термин, вошедший в научный оборот в XX в., однако новым является и сам описываемый этим термином принцип. Нас будет интересовать в этом исследовании не столько практическая – психологическая, социологическая – сторона проблемы, сколько сама возможность развития данного принципа в структуре мышления, а также функционирования его как явления культуры. Г. Олпорт, психолог, который ввел этот термин в социолого-психологические исследования, характеризовал таким способом индивидуальную черту характера, формирующуюся в раннем детстве. Однако, признавая возможность существования во все времена и во всех традициях ряда более или менее терпимых или, напротив, нетерпимых индивидов, мы не могли бы не заметить, что только в последнее время толерантность начала приобретать некоторый над-индивидуальный статус, стала чем-то

вроде определяющего основания культуры в целом. Мы могли бы также заметить, что это определяющее основание по большей части только европейской культуры и далеко не аналог «терпимости», так как европейская культура и характерная для новоевропейского проекта универсализирующая рациональность едва ли в большей мере, чем другие культурные традиции, наделены добродетелью терпимости. Таким образом, современная установка на толерантность скорее может исследоваться в рамках анализа самой логической формы европейской рациональности, чем в рамках какой-либо общечеловеческой морали.

Среди явлений, способствовавших развитию принципа толерантности, можно назвать, как нам представляется, произошедший в середине XIX в. надлом в «прогрессивистской» философии истории, характерной для эпохи Просвещения, культурный пессимизм и скепсис, сомнение в собственных основаниях, характерные для мыслительных процессов модерна, а также бурное развитие рациональной критики. Новоевропейский рационализм, достигший кульминации в Просвещении, утверждает впервые, что люди равны, поскольку все они разумны, и достаточно не подавлять, но развивать в человеке разум, чтобы все пришли к одним и тем же рациональным заключениям, подчинились одним и тем же строгим, априорным моральным нормам, находимым в глубине рациональной субъективности. С крушением веры в разум, в рациональные основы человеческого существования принцип равенства не устраняется, так как, раз возникнув на основе критического анализа без введения дополнительных разграничивающих критериев, уже не может быть устранен, но распространяет себя на утверждение равенства уникальных индивидуальностей в непосредственности их присутствия. Разум в качестве «первоосновы» человеческого заменяется волей (на самом высоком и абстрактном метафизическом уровне – в философии А. Шопенгауэра). Можно сказать, это ключевой момент в становлении индивидуализма: проявления воли не могут быть сведены в единую логическую схему. Их действие бессознательно, а их явления – скорее симптомы, отражающие глубину неведомых желаний и формирующие уникальную, сложную личность, для которой невозможна норма, а возможно только практическое достижение счастья, спокойствия, удовлетворенности или хотя бы социальной адекватности.

С этого пункта и можно начинать отсчет становления толерантности. Принцип толерантности предполагает не столько готовность прощать и терпеть, сколько готовность в ходе рационального размышления допустить возможность некоторых типов поведения либо позиций, несводимых к своей собственной. По природе человек едва ли может быть толерантен, как не может быть толерантна и локальная культура, редкие столкновения которой с другими традициями ведут лишь к развитию представления о «варварах». Признать другого, непохожего, действительно радикально другим – ни более низким, ни более высоким, но

именно равным – можно только на очень высоком уровне рефлексивности. Христианская терпимость не толерантна: любовь к ближнему предполагает смиренное желание обратить его в свою веру, т. е. непосредственно «к истине», готовность терпеть его нрав, его прегрешения в надежде на обретение им должного убеждения. Толерантность возможна только в секуляризированной культуре, в культуре, где религиозная вера утрачивает уровень универсальной значимости и становится интимным внутренним делом.

В этом смысле основателями толерантного мировоззрения можно считать таких радикально антитолерантных мыслителей, каким был, к примеру, Ф. Ницше, поскольку он утверждает равнозначимость, многообразие жизненных форм, а также не-целенаправленность жизненного потока. Ситуация, в которой главным действующим фактором является воля к власти, к утверждению своей истины, своей жизни, своего владычества – антитолерантна. Однако сознание такого порядка вещей, формулировка воли к власти как принципа делает любую истину, рвущуюся к утверждению себя и тотальному владычеству (какое стремление, согласно такой концепции, всегда в конечном счете обречено на провал), относительной и равноценной всем другим в этом сплошном калейдоскопически мерцающем потоке.

Также, казалось бы, против принципа толерантности высказывается популярный современный теоретик А. Бадью. В своей «Этике», отталкиваясь от Ницше, он формулирует концепцию «этики утверждения истины», этики события истины, верности истине, где истина – всегда своя, не абстрактная, но действительно утверждающаяся или, словами Бадью: «процесс верности событию» [1, с. 66]. Этику истин он противопоставляет этике коммуникации и этике «прав человека». Последнюю он, и небезосновательно, подозревает в обмане: «я уважаю различия – если, конечно же, наравне со мной уважает вышеозначенные различия и отличающийся от меня» [1, с. 43], т. е. мое признание прав другого всегда происходит под знаком того, что этот другой должен быть как две капли воды похож на меня. Собственно, это и есть главный парадокс толерантности: она может распространять себя только на толерантного же или на того, кто ощущает себя неполноценным и готов признать свое отличающееся положение ущербным, ненормальным. Здесь толерантность может выступить как некий акт царской милости, утешающий убогого своим признанием. На того же, кто яростно настаивает на своей правоте, действительно утверждая верность своей истине, подобная толерантность не распространяется. Но именно в этом смысле этика Бадью (как и этика Ницше) более толерантна – или, по крайней мере, пытается быть более толерантной – к подлинному различию.

Однако этика Бадью сталкивается с той же проблемой, которая уже некогда бросила мрачную тень на судьбу ницшеанского наследия: с проблемой определения зла. В начале рассуждения, в ходе критики рациона-

листической либеральной этики, смело отдав должное фундаменталистам и каннибалам, он оказывается вынужден в конце концов отказать в праве на «истину» фашизму. Доказательство неистинности фашизма и существования зла как такового уводит Бадью к длинной цепи схоластически тонких различений, но в итоге представляется все же неубедительным. «Добро является Добром, пока не домогается сделать мир хорошим. Его единственное бытие заключается в наступлении в конкретной ситуации некой единичной истины. Таким образом, нужно, чтобы истина была также и бессилием» [1, с. 120], – предупреждает Бадью, тем самым вводя в свою этическую теорию легкий эстетический налет «как если бы» всеобщности [5]. Скорее всего, на практике ни исламский фундаменталист, ни африканский каннибал, так же как и убежденный национал-социалист, не выдержали бы проверки этим «пост-историческим» критерием. Либо же надо признать, что в самом фашизме и любых формах тоталитаризма как в явлениях модернистских, произведенных ситуацией «смерти Бога», эта эстетическая составляющая, тайная ницшеанская уверенность в относительности своих убеждений (произвольно распространяемых, тем не менее, на все и вся) уже слишком сильна по сравнению с искренней верой религиозного фанатика, и упрек должен был бы состоять именно в знании о единичности, о человеческом происхождении этой новой веры, ставящей заведомо человеческий, глубоко имманентный продукт на место, издревле отведенное неведомому и таинственному трансцендентному Богу¹. Но именно это – имманентный характер – и является для Бадью характеристикой этики истин, так что различие приходится искать на более тонкой грани, апеллируя к сложной диалектике пустоты/единичности/частности, которая позволила бы отличить подлинную истину от личины.

Концепция Бадью антитолерантна по своему содержанию: она требует радикального утверждения единичной истины. Однако она толерантна по форме, предлагающей возможность такое утверждение отрефлексировать. И как таковая содержит тот же парадокс, который оказывается встроенным в структуру любой толерантности и который, как мы уже показали, хорошо замечен самим Бадью. Толерантность готова признать право на существование любых позиций тогда и только тогда, когда эти позиции не ведут к действиям, ущемляющим права других позиций, т. е. если эти позиции сами являются позициями толерантности. Таким образом, толерантность признает в качестве единственно возможной позиции только позицию толерантности. В случае этики Бадью, впрочем, это выражается лишь на уровне теоретического обобщения – такого, которое вынуждено в итоге, по практическим соображениям, а точнее, исходя из простого человеческого чувства, различить добро и зло.

¹ Это подробно анализирует С. Жижек в своем «Возвышенном объекте идеологии» [4].

Проблема толерантности распадается как бы на два уровня. С одной стороны, толерантность действует в качестве некоторой практической стратегии в межличностном и межкультурном общении, причем действует в ряде случаев вполне успешно, в то время как на теоретическом уровне любые попытки ее детального обоснования приводят к логическому тупику. С другой стороны, оставаясь на теоретическом уровне, т. е. на уровне спора позиций, не переходящих к соответствующим действиям, толерантность рационального мышления в ходе аргументированного диалога являет собой безусловное требование, какими бы ни были доказываемые позиции. Потому, как нам представляется, проблема состоит в том, что в дискурсе о толерантности практический и теоретический уровни не могут быть непротиворечивым образом сведены воедино. Теоретики любых самых экстремистских течений, в принципе, могли бы рационально аргументировать друг для друга свои позиции, но в таком случае эти позиции немедленно лишились бы самого существенного своего свойства – экстремизма. Но это значит, что до тех пор, пока у спорящих хватало бы сил не переходить к вооруженному конфликту, т. е. пока реальная эмоция не взяла бы верх над рациональностью, противоборствующие позиции равным образом были бы лишены своей практической силы. Таким образом, логически непротиворечивая толерантность возможна только на уровне теоретического анализа, поскольку последний объединяет все позиции под знаком рациональной аргументации.

На теоретическом уровне проблема толерантности смыкается с логической проблемой релятивизма. Релятивизация являет собой следствие развития критического мышления и характерна для всей постметафизической мысли и культуры в целом, проявляя себя как в резких выпадах экзистенциализма и философии жизни, так и в строгом логическом анализе и философии науки. Релятивистская парадигма мыслит в терминах равенства возможностей и равноценности различий. Фактическим основанием релятивизации является, в частности, отход от онтологогносеологической в сторону лингвистической проблематики. На лингвистическом уровне мы можем утверждать множество «возможных миров» или равноценных описаний мира, однако не можем утверждать предшествование некоего единого мира по отношению к языку, поскольку последний является его структурообразующим фактором, вне которого мира просто не существует. Фактов нет, но только интерпретации, – полагает Ницше. «В то время как я подчеркиваю многообразие правильных мировых версий, я ни в коем случае не настаиваю, что существует много миров – или вообще какой бы то ни было мир» [2, с. 211], – так поясняет свою радикально релятивистскую теорию возможных миров известный философ-аналитик Н. Гудмен, полагая, что тем самым он во все избавляется от обвинения в релятивизме. Лингвистическая релятивизация устраняет мир или какую бы то ни было внеположную языку

реальность из поля исследования. Но если так, то внутриязыковая реальность становится единственно реальной, и в ее рамках мы вновь сталкиваемся с серьезной проблемой возможности концептуальных различий.

Резкий противник релятивистского направления в аналитической философии Д. Дэвидсон в знаменитой статье «Об идее концептуальной схемы» доказывает, что у нас нет никакой теоретической возможности допускать существование принципиально разных «концептуальных схем», в согласии с которыми мыслят разные люди или разные культуры. Дэвидсон считает такую возможность методологически излишней, так как узнать о чужом способе мышления мы можем только исходя из интерпретации, которую ему даем, а интерпретация зависит именно от общности взглядов, а не от их различия. О различии мы просто никогда не узнаем. Релятивизм зависим от дуализма схемы и реальности, от признания существования чего-то внеположного, что служило бы критерием сравнения. Если же мы отказываемся от последнего, то пропадает и возможность релятивизма. Впрочем, из недоказуемости существования разных концептуальных схем для Дэвидсона не следует, что «человечество разделяет общую схему и онтологию. Поскольку мы не можем обоснованно утверждать, что схемы различны, постольку мы не можем считать, что схема является одной и той же» [3, с. 159]. Единственный выход из этого агностического тупика находится в направленности на коммуникацию, при которой главная цель – «выводить интерпретацию из-под удара» [3, с. 57], т. е. пытаться понять собеседника. Понимаем мы постольку, поскольку переводим чужой язык в свой. Этот перевод и будет нашей интерпретацией, но она будет создана уже в нашем языке. И никаких дополнительных знаний о непереводаемых чертах языка собеседника у нас нет, их наличие мы не можем проверить. Логичным образом следующий шаг Дэвидсона состоит в том, чтобы вовсе отказаться от возможности отношения языка к какому-то внеязыковому опыту или от утверждения о существовании языка в его референциальном смысле вообще.

Это предположение активно использует Р. Рорти в своей книге «Случайность, ирония и солидарность». Он соглашается с Дэвидсоном в том, что «язык» есть скорее множество «шумов и надписей, производимых нашими человеческими собратьями» [7, с. 35], и трактует это положение в смысле «стремления перестать думать о языке как о посреднике» [7, с. 41]. При этом Рорти представляет именно радикально релятивистскую позицию и, можно сказать, доводит ее до предела. Рорти, с одной стороны, настаивает на полной переводимости любого языка в другой, т. е. принципиально отрицает возможность внеязыковой реальности, с другой – представляет всю человеческую историю как непрерывную смену способов мироописания, каждый из которых так или иначе соответствует потребностям и целям ситуации, в которой возникает, и в этом смысле все они находятся в равном положении. Своим возникновением эти мироописания, или «словари», не обязаны никакому

соответствию реальности или хотя бы стремлению к нему – они совершенно случайны, но прагматически удачны. Потому, безусловно, они все совершенно равноценны, что является для Рорти не просто абстрактно-логическим релятивистским утверждением, но основанием либеральной системы взглядов и, что главное – либерального действия. В своей теории Рорти отталкивается фактически от того самого разлада, который мы могли наблюдать в обосновании либерального принципа толерантности: разлада между его теоретическим и практическим уровнями. Собственно, проблема, из которой он исходит – это та самая проблема зла, с которой сталкивается и Бадью: если мы утверждаем равенство всех словарей, нам придется утверждать равенство между либерализмом и фашизмом. Критик Рорти Х. Патнэм возражает ему: если «целью является толерантное и открытое общество, не было бы лучшим убеждать в этом напрямую, чем надеяться, что эти убеждения появятся как побочные продукты изменения нашей метафизической картины?» [6, с. 489]. Однако именно в способе прямого убеждения Рорти видит корень противоречия: подобное убеждение отталкивается от веры в свою истинность и является лишь одним из многих. Даже если оно может быть доказано на рациональном уровне, то в любом случае, как мы видели, переход от рационального доказательства к практическому действию оказывается затруднен. Рациональная теория очень мало соотносится с реальной практикой простого человеческого чувства, потому Рорти избирает другой путь. Последовательный либерализм, как он полагает, самоироничен и всегда направляет себя к сомнению в собственных основаниях. Эта самоирония мешает получению четкого «теоретически некругового обоснования для убеждения в том, что жестокость ужасна» [7, с. 20]. По сути дела, то, что жестокость ужасна, является иррациональной недоказуемой верой либерала, основой его морального чувства. Фигуру «либерального ироника» формируют два несостыковывающихся принципа: с одной стороны, убежденность в необходимости быть толерантным к различиям, так как «жестокость ужасна», с другой – понимание невозможности рационально и непротиворечиво доказать. Он не способен найти рациональных причин своему ощущению того, что жестокость ужасна, однако руководствуется им в своих действиях и чувствах. «Либеральный ироник» Рорти в принципе отказывается от доказательства либерализма, хотя и не от самой потребности в рациональной аргументации. На теоретическом уровне либеральная ирония не является в полном смысле толерантной, так как осознанно не признает возможности других теоретических позиций. Сама по себе, с точки зрения самого либерала, она выступает в качестве «метапозиции», определяющей принципы ведения диалога, но выступает в качестве таковой в силу своей иррациональности. Если каким-то образом либеральная ирония готова убеждать в своей истинности, то, скорее, эмоциональным воздействием, непосредственным внушением чувства. Фактически Рорти разделяет старую эмотиви-

стскую позицию аналитической этики, некогда доказывавшей, что этические высказывания не передают информацию, а потому не являются высказываниями в собственном смысле, но лишь внушают определенную эмоцию, сообщают некое мироощущение собеседнику. Однако критика морали Рорти превращает эмотивизм в практический принцип действия, а сам Рорти избирает для своей теории в качестве главного союзника искусство, которое, демонстрируя множество примеров различных уникальных образцов поведения, учит нас терпимости, не предлагая никакой завершенной теории. Путь к практическому распространению толерантности для Рорти – скорее искусство, чем моральная теория, или же моральная теория, действующая по принципам искусства.

Согласно такому взгляду мы по-прежнему утверждаем несводимость практического и теоретического уровней, однако устанавливаем между ними возможность перехода. Толерантность как принцип рациональной коммуникации оказывается в высшей степени действенной для практического поведения людей, и только на основании развитой способности к рациональному диалогу практическая терпимость к проявлениям подлинно иного оказывается возможной. Однако способ воздействия рационального диалога на практику сам по себе не рационален, он подобен способу воздействия художественного произведения, влияющего скорее деталями формы, сюжета, выражаемого чувства, нежели возможным моральным выводом. Рациональный диалог объединяет людей при помощи использования рациональной аргументации. Однако в практической сфере это создает, скорее, настроение рациональности, некую атмосферу взаимоуважительной дискуссии, которая и способна положительно сказаться на практическом действии. Таким образом, не логическая непротиворечивость доказательства принципов толерантности, но скорее распространение самой формы рационального диалога как способа проявления толерантности может способствовать укреплению этих принципов в человеческом сообществе.

Список литературы

1. Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. – СПб.: Machina, 2006.
2. Гудмен Н. Способы создания миров. – М.: Идея-Пресс, Логос, 2001.
3. Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Аналитическая философия. Избр. тексты. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. – С. 144–159.
4. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М.: Худ. журн., 1999.
5. Кант И. Критика способности суждения. – М.: Искусство, 1994.
6. Патнэм Х. Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия: Становление и развитие. – М.: Дом интеллектуальной книги. – С. 466–494.
7. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М.: Рус. феноменологич. о-во, 1996.

Ксенофилия и гостеприимство

Национальные и этнические конфликты стали причиной интереса философии к проблеме чужого. Ответ на вопрос, как с ним жить, можно получить, изучая культуру гостеприимства.

National and ethnic conflicts caused an interest to the problem of alien in the field of philosophy. The answer to the question of how to live with it can be obtained by studying the culture of hospitality.

Ключевые слова: другой, гость, гостеприимство, национальное и национализм, родина, человек, чужой.

Key words: 'Different', visitor, hospitality, national and nationalism, Motherland, human, 'Alien'.

territorio est terra plus terror

Сегодня мир стал открытым, в результате чего чужой если не исчез, то оказался стерилизованным и нейтрализованным. Неудивительно, что поднятая Гегелем проблема признания переросла в начале XX в. в проблему другого. Одни вслед за Лаканом говорили о «большом Другом», который манифестируется требующими признания символическими мандатами. Другие вслед за М. Шелером, М. Бубером и М. М. Бахтиным считали главным отношение «Я – Ты», которое выходит на передний план вследствие «смерти Бога». В результате остается другой, на которого возлагаются функции трансценденции. «Ты» становится тем, перед кем виновато «Я», не пришедшее на помощь, промолчавшее, когда уничтожали другого. Ницше был прав, говоря о ресентименте и нечистой совести как источнике современной морали. Это мораль жертв, которые призывают к помощи.

Сегодня уже редко сожалеют об утрате гостеприимства, учтивости и галантности. Неудивительно, что гость не является темой современной философии. Раньше особенностью опыта переживания исторического времени была ностальгия по прошлому, которое обычно приукрашивалось. Сегодня оно, скорее, очерняется, а ностальгия по гостеприимству присутствует разве что в утопических мечтах об универсальной человечности. Казалось бы, практический интерес к теме гостеприимства должен пробуждаться в кризисных ситуациях. После природных или

техногенных катастроф многие сердобольные люди предлагают пострадавшим свое гостеприимство. Однако его принимает незначительная часть, остальные не хотят быть кому-то обязанными лично.

Традиционные общества обычно упрекают в ксенофобии, забывая при этом о культуре гостеприимства. Осознание представителями социальной антропологии своеобразия культурного опыта так называемых примитивных народов, понимание гостеприимства как по-своему эффективной формы жизни оказало глубокое влияние не только на философов, но и писателей, художников, которые пришли к убеждению о необходимости возвращения его в европейскую культуру. Своеобразие современных дискуссий о гостеприимстве как форме признания другого во многом определяется сближением философских и социально-антропологических, социально-культурных и политических проблем, суть которых состоит в постепенном осознании нередуцируемости различных форм рациональности, нравственности, этничности, культурности к универсальному базису, позволяющем оценивать их как более или менее развитые модусы единой субстанции. Однако по мере разработки и апробации различных программ, от трансцендентальной философии и герменевтики до этики дискурса и модели «открытого общества», проблема признания не только не решалась, а наоборот, все сильнее обострялась.

Сегодня в нашем мультикультурном мире мы стоим перед радикальным вопросом уже не о другом, а о чужом. Хуже того, под воздействием террористических актов реанимируется образ врага. Расширение национально-этнических конфликтов толкает уже почти в пожарном порядке к какому-то более эффективному решению проблемы чужого, нежели принцип толерантности. Оно ищется в двух альтернативных направлениях. Во-первых, как продолжение попыток открытия единых оснований различных культур; во-вторых, как стратегия мультикультурализма: не только по эпистемологическим, но и по моральным соображениям среди основных прав человека следует признать главное право – быть другим. Сомнения в принципе мультикультурализма вызваны протестами местного населения, права и обычаи которого не признаются приезжими. Если раньше мегаполисы выполняли роль «плавильного тигля» этносов, то сегодня они четко сегментируются в форме национальных кварталов. Приезжие создают свои анклавные территории и постепенно вытесняют местное население.

Наращение этнических и даже цивилизационных конфликтов заставляет спросить себя, не заблудился ли разум на своих собственных дорогах, не способствует ли он окончательной деструкции традиционных форм солидарности людей. Прежде всего, вызывает сомнение миф о том, что цивилизация начинается там и тогда, где и когда «отсталые» народы вступают на европейский путь развития. На самом деле так называемые «дикие», «варварские» народы искали и находили эффективные

способы сдерживания агрессивности и других аффектов. Если сравнить их с нашими нормами поведения, то, боюсь, варварами окажемся мы, а не они.

Ядром традиционной модели взаимного признания другого было гостеприимство, центральным событием которого является совместная трапеза. Дающий и берущий попадают в сферу закона гостеприимства, поскольку один задает, а второй принимает образ другого. Угощение определяет телесную схему исполнения традиции, которой, собственно, и служат как хозяин, так и гость. Удовольствия соотносятся с иерархией людей в обществе и таким образом приобретают символический, даже моральный характер. Угощение – это тонко организованная стратегия поведения, благодаря которой как гость, так и хозяин достигают некоего равновесия. Хозяин копит лучшую пищу с тем, чтобы пригласить гостей и получить удовольствие от совместной трапезы. На первый взгляд, кажется, что гости играют в застольи подчиненную роль. Принимая застольный этикет, не смея осуждать вкусовые качества пищи, гости исполняют акт признания по отношению к хозяину. Однако гостеприимство – это транзитивное отношение. По закону гостеприимства почетен любой гость. Кто бы ни был он по своему социальному положению и происхождению, ему стараются услужить.

Ритуал – это зрелище, в котором присутствующие играют определенные роли, их внешность и жесты имеют символическое значение. Есть установленные слова приветствий и другие правила, требующие неукоснительного соблюдения. Гостеприимство – это дар и отдаривание: предоставить кров и пищу и самому нанести визит. Принимать гостей – значит не только тратить на это время и деньги, но участвовать в ритуале, который разворачивается в символическом пространстве и времени [2, с. 55]. Прием гостей связан, прежде всего, с подготовкой помещения. Обыденное пространство очищают, делают праздничным. Все должно быть самое лучшее, что подчеркивает выход за пределы профанного времени.

Идеальное гостеприимство открыто абсолютной инаковости, это неполная и нестабильная система [3, с. 17]. Возможно, оно является продуктом оседлости. Пребывая в сфере привычного, люди ждут необычного. Гостя ждут, и он является, подобно богам, неожиданно. Отсюда его сакральный статус и неприкасаемость. Кроме идеала, существуют реальные практики и законы гостеприимства, регулирующие прием гостей. Гостеприимство – антропологический обмен в форме траты, близкой к потлачу – жертвенному состязанию. Чем ценнее подарок, тем выше престиж гостя. Нужно не только перещеголять друг друга, оказывая знаки внимания, но и, подчиняя себе другого, сохранить себя. Тут работают правила чести, а не обмена. Отказаться от гостеприимства – означает стать изгоем. Гость дарит подарок уже своим появлением, а хозяин отдает в распоряжение гостя свое время и пространство. Гость вверяет себя

хозяину, который должен обеспечить безопасность. Хозяин доверяет гостю, рассчитывая на его дружелюбие. Так из взаимной траты, из расточительности и возникло общество.

В Новое время появляются нежданные и незваные гости, которым тоже не принято отказывать. В русских романах описаны приживалки – бедные родственницы, висящие на шее у более обеспеченных хозяев. Они, хотя и выглядят чем-то вроде паразитов, не являются слугами. А если вспомнить институт нищих, паломников, юродивых – тех, кто жил на подаяние, то масштаб гостеприимства становится весьма впечатляющим. В религиозных центрах их численность составляла около 30 % населения. И все они находили пристанище. В России странники по распоряжению сельского старосты распределялись на ночлег в домах местных жителей. Только при капитализме они стали считаться бесполезными людьми, которые должны подлежать перевоспитанию в специальных работных домах.

Что же такое гостеприимство и зачем оно нужно? Законы гостеприимства годятся не только для обуздания кровожадных инстинктов богатых и для поддержки бедных и обездоленных. Дело в том, что современные люди становятся на удивление все более похожими друг на друга. Они живут в одинаковых жилищах, едят одинаковую пищу, носят стандартную одежду. Унифицируются благодаря косметике и эстетической хирургии их лица и тела. Образование и работа тоже становятся одинаковыми. Современные городские индивидуалисты, проживающие в спальнях районах за железными дверями своих отдельных апартаментов, ждут знаков другого хотя бы в форме телефонного звонка. Где и как сегодня еще может встретиться другой? Социальные пространства общения стремительно разрушаются. В супермаркетах, в центрах развлечения мы видим все тех же одиноких индивидуалистов. На место семейных праздников и дружеских пирушек приходит телефонное соседство, а молодые предпочитают Интернет. Можно уверенно говорить об отставке гостя в современной культуре. Но если исчез другой, значит, нет и меня самого. Вернуться к себе, значит, найти и признать другого, впустить его внутрь и обнаружить внутри себя. И наилучшей формой такого признания является гостеприимство.

Другой как гость и чужой

Мы живем в таком мире, где не действует завет «возлюби ближнего своего». «Политическая дружба» – это иллюзия. Конечно, чужие уже не являются смертельно опасными, но и сегодня от них охраняют рынки, информацию и другие блага. Мир стал маленьким, слишком тесным, и в нем господствует непризнание. Неопределенный страх перед другими нарастает, и это значит, что наш тесный мир виртуально заражен расизмом сильнее, чем раньше. Нас пугает враг, с которым мы ничего не мо-

жем сделать, ибо его способы экзекуции превосходят нашу способность защищаться.

Политические категории замкнуты на насилие, а антропологические – на любовь и сострадание. В раю нет места политическому. Бескорыстная дружба – извечное понятие. Где ее нет, можно говорить о вражде. Враждебно то, что близко. Но эта презумпция не действует, если близкий оказывается другом. Чем ближе нам ближний, тем дальше чужой. Несмотря на библейский рассказ о Каине и Авеле, и после изгнания из рая встреча чужих на свободной территории была не слишком рискованной. Соседей и знакомых узнавали вблизи по лицу, а издалека – по походке или жестикеуляции. Чужие, в отличие от своих, имели весьма экзотический недифференцированный габитус. Они выглядели одинаково опасно. Когда чужие наносят убыток, они становятся врагами. Но если вреда нет, то механизмы враждебности не запускаются.

В эпоху Просвещения под влиянием Руссо гостеприимство и дружелюбность стали антропологической константой и основой этики. Это подтверждалось рассказами путешественников об удивительной щедрости дикарей. Сходным образом Тацит описывал радушие древних германцев. Мало того, что их двери не запирались, они принимали, угощали и одаривали пришельцев, не требуя ничего взамен, давали необходимое, не прося цену. За негостеприимство преследовали: если кто-нибудь трижды отказал пришельцу, его дом могли сжечь. Древние греки тоже наказывали за троекратный вопрос об имени гостя. С одной стороны, поскольку эта щедрость проявлялась по отношению к любому и у чужого не спрашивали ни имени, ни происхождения, это позволяет утверждать «универсальность человечества». С другой стороны, эту щедрость можно интерпретировать как выражение детской незрелости людей, у которых представление о другом как индивидуальной личности попросту отсутствовало. Это дает основания полагать, что щедрость была законом до того, как сложились отношения эквивалентного обмена. Таким образом, торговля оказала разрушительное воздействие на традицию радушного приема путников.

На самом деле развитие платного сервиса позволяет говорить о раздвоении частного и общественного гостеприимства. Первое ограничено сферой дома, второе – государством и институтами общества. Попытка объяснить дружелюбие к гостю как первоначальный этос человечества не совпадает с традиционным восприятием чужого, который считался военной добычей и подлежал умерщвлению или рабству. Раньше чужого превращали в раба или в крепостного. Поэтому Р. Иеринг перевернул гуманистическую интерпретацию первоначального дружелюбия и вывел слова «Gast/hostis» от этимона «ghis» (бить, уничтожать, унижать). Только на основе обмена упорядочиваются отношения людей и появляется понятие «человечности», применяемое к чужим, в то время как беднота собственной группы унижена и голодает. Таким образом, право

чужого определяется интересом группы в обмене и торговле с другими сообществами [6, s. 363]. Гегель тоже связывал синкретизм дружелюбия и враждебности с неразвитостью правосознания. Свободный дар и принудительная дань являются эквивалентом бесправия. Храм как место дружелюбия и рынок как пространство конфликтов дополняют друг друга.

Название кантовского трактата «К вечному миру» намекает на кладбище. Видимо, Кант написал его не без юмора. Зато война он славил всерьез: война содержит в себе нечто возвышенное, а продолжительный мир ведет к господству торгашеского духа. Война похожа на драку в посудной лавке, это непреднамеренное бессмысленное аффективное действие, но именно в результате полного истощения сил оно приводит к вечному миру. Война исключает единодержавие и является двигателем прогресса.

Общительность является, по Канту, антропологической константой, она изначальна. Чувства и эмоции коммуникативны по своей природе и связаны со способностью суждения. Людям приходится мириться с соседством, поэтому идея всемирного гражданства не является нелепой. Это и дает повод говорить о праве всеобщего гостеприимства. В «Метафизике нравов» Кант различал сообщество друзей и сообщество торгашей. Последнее экстерриториально. Но, по сути дела, право торговли на любой территории не означает признания прав чужого. Он по-прежнему бесправен. Как альтернативу колониализму и империализму Кант и предложил право гостя [1, с. 279].

Гостеприимство – скорее идеал, чем реальность. Поэтому ксенософия – это удел философов. В истории народное право уступает место государственным законам, и на смену гостеприимству приходит кодекс чужого. Другой расценивается как угроза или благо в зависимости от враждебности или дружественности отношений между группами. Но даже если отношения между группами являются воинственными, другой воспринимается как враг, как добыча, но не чужой. В том случае, если щедрость дара постепенно уступает место отношениям обмена, чужие могут включаться в группу и выполнять внутри нее определенные функции. Но и в этом случае они остаются на периферии и в зависимости от ощущения опасности или безопасности могут восприниматься как благо или зло. Размышляя о формировании образа врага, нельзя сбрасывать со счетов роль групповых фантазмов. При этом центр группы может воспринимать чужого как символ интеграции, а периферия – как знак угрозы. Символически-диаболическое восприятие представляет чужого как своеобразную стигму, шифр, который читается как жертва или враг в зависимости от степени внешней угрозы. Но и внутреннее самоощущение опасности, конечно, тоже играет важную роль.

Альфред Шульц занимался правом гостя в средневековой Европе и пришел к выводу, что оно определялось торговыми интересами городов и вытеснило более древнее право чужого, которое сформировалось господствующими группами для оправдания захвата пленных [7, s. 473].

Гость приравнивался к горожанину, чужой же был подданным. Народное право уже в XIX в. определяло чужого как временного подданного, частично наделенного правами и частично лишенного некоторых прав. Но если попытаться суммировать право чужого из права добычи или права временного подданного, то получится, что права чужого приравнивались к праву на владение вещами и не включали прав личности. Если чужой имеет те же права, что и раб, то можно сказать, что он не имеет человеческих прав. Д. Бар в «Языках гостя» рассмотрел проблему прав чужого и пришел к выводу, что их нет и быть не может [5, s. 241]. С точки зрения территориально-государственного права чужой или иностранец не имеет никаких прав на общественную собственность. Он ценен либо как раб, либо как вещь, либо как владелец товара и денег.

Наоборот, гость – всегда чей-то гость. Гостеприимство является формой признания другого, и в качестве гаранта признания выступает приглашающая сторона. Чужой бесправен, если он не принадлежит к сообществу, права которого признаны. Например, евреи всегда и везде были не гостями, а чужими, их права никогда не были в полной мере признаны. В торговом государстве евреи, особенно ростовщики, были необходимой частью рынка. Поэтому в Венеции для них было создано гетто, где они могли исполнять свои обычаи. В полицейском государстве они выполняли важные функции и, тем не менее, всегда были на учете и, хуже того, всегда под угрозой погромов. Образ «вечного жида» хорошо представляет трагедию евреев. Неудивительно, что у них не было слова для собственно гостя. Это либо чужой, либо изгнанник.

В результате развития государства народное право, которое отчасти включало права гостя, расколосось на частное и общественное право. Монополизация права государством включала одну существенную поправку: ни индивид, ни группа не могут претендовать на закон гостеприимства, если они являются иностранцами, т. е. не принадлежат к данному правовому сообществу. Это ярко проявляется во время войны, когда иностранцев интернируют. Требование всеобщих прав человека означает равенство перед законом всех граждан государства. Права человека обращены не только к подданным, которые иногда имеют прав меньше, чем привилегированные чужие, но и требуют пощады бесправных чужих. Фактически право чужого сводится к возможности предоставления убежища. В отличие от старого закона гостеприимства, согласно которому путника принимали безотносительно к тому, из каких земель он пришел, чужой – это всегда гражданин другого государства, иностранец, права которого представляют смесь права и бесправия. Конечно, можно говорить о некотором прогрессе прав чужого, который не является гостем, но пользуется равенством перед законом той страны, где он пребывает. Иностранец расценивается как чужой, если не знает и не признает языка и культуры страны пребывания. Одновременно чужой – это тот, кого никто не знает. Он колеблется между бесправием и пра-

вом любого быть гостем. Если приглашенный гость не создает особой психической нагрузки, так как любой может оказаться в гостях, то чужой – это ничей гость, который всегда под подозрением и в этом смысле является источником фантазмов.

Можно попытаться определить «право гостя» как предпосылку международного права и прав человека, так как любая личность, независимо от ее принадлежности к какой-либо территориальной или этнической общности, может рассматриваться как гость. Но тогда что такое право гостя? Не являются ли ответом на этот вопрос слова Давида «я только гость на этой земле», и нельзя ли считать их законом гостеприимства? В экзистенциальном плане все люди так или иначе являются гостями. Отсюда неопределенность этого понятия. Применимо ли оно к трансцендентным богам, которые общаются с людьми через посредников? Наконец, кто гость, а кто хозяин в коммуникации человека и Бога? Вестник (ангел), удостоверяющий отсутствующего божественного хозяина, несет лишь шифр. С одной стороны, он приносит сообщение, которое не может расшифровать, и этого явно недостаточно для приглашения. С другой стороны, приглашение стать членом религиозной коммуны похоже на повестку. Дом Бога, как известно, большой, и в нем много комнат, но они пусты, потому что безусловное повиновение кажется многим слишком высокой платой.

Закон гостя – это откровение и искупление. Если иудаизм основан на Законе, то христианство – на Благодати. Еврейский Талион как древнее языческое право предполагает воздаяние: «око за око, зуб за зуб». Христианство как новое движение, наоборот, основано на опыте признания чужого. Христос не просто гость, он, как утверждал Августин, чужой на этой земле. Тут вступает в силу гегелевская диалектика признания: чужой закон, т. е. Завет Бога, воспринимается как свой. Отсюда личность будет признана как гость, если она внимлет заветам Бога. Двойственность закона состоит в том, что его заставляют исполнять и тех, кто его не признает. Неудивительно, что закон гостеприимства оказывается негостеприимным к тому, кто не является гостем.

Начиная с XVI в. подозрительность государства к иностранцам превратила гостя в чужого. Речь идет о постепенной идентификации пришедших с целью обеспечения безопасности. В дисциплинарном обществе надзора все под подозрением. Теперь допрос осуществляется прямо на границе, у городских ворот, у порога дома. На чужих, даже если они приезжают по делам торговли или церкви, накладываются серьезные ограничения. Хорошим примером являются записки иностранных путешественников, от Олеария до Деррида, о поездках в Москву. И дело тут не в якобы присущем русским «тоталитаризме». Задолго до КГБ в Европе устанавливается жесткий полицейский надзор за приезжими. Постепенно не только нищие и паломники, но и «благородные» путешественники сталкиваются с множеством запретов. Главные вопросы к приезжему:

как твое имя, из какой ты страны и с какой целью приехал? Появляется множество циркуляров и рекомендаций, какие меры безопасности следует применять по отношению к странствующим незнакомцам.

Система записи имени и происхождения начала складываться в Европе уже с XIII в. Помимо службы и исповеди, священники были обязаны записывать в церковные книги даты крещения, бракосочетания, смерти. Кроме дат, естественно, записывались имя и происхождение. Так церковь начинает брать на себя функцию божественного всезнания. Но и государство не отстает. В книгах приезжих фиксируется не только имя и происхождение, но и пол, возраст, профессия и пр. Сначала удостоверением служили рекомендательные письма. Затем для военных ввели предписания, где кроме имени и звания указывали задание. В Пруссии ввели нечто вроде паспорта для приезжих. В начале XIX в. в Австрии впервые были введены общие паспорта. Там указывали антропометрические характеристики: рост, цвет глаз и т. п., всего около 30 параметров. В XX в. персональный паспорт становится обязательным, в нем указывается гражданство, которое не зависит от места проживания. В наше время все боятся террористов, и поэтому тщательные досмотры пассажиров, даже на внутренних линиях, становятся обычным делом. Ни одно из солидных мероприятий не обходится без привлечения службы безопасности. Не стоит на месте и картотека. Если раньше туда попадали делинквентные личности, то сегодня в базе данных государства существует обширная информация о каждом человеке, включая его доходы и расходы, движение по службе, биометрические параметры и даже генетический код.

Иностранец и гость

Что такое гостеприимство страны, если человек, не имеющий гражданства, считается чужим? Как чужой может стать гостем? Согласно старому территориальному праву тот, кто находится на территории, принадлежит ей. Иностранец оказывается гостем, однако старый статус гостя радикально трансформируется. В Средние века никакого государственного народа еще не было. Соответственно, не было и понятия отечества, а руководитель не воспринимался как «отец народа» или «царь-батюшка». Старые мифы и сказания не конституировали отечества, а воспевали предков и проецировались на землю. Память о порядке рождения сохраняется в материнском языке как символ Родины-матери, как символ братства и сестринства. Несмотря на обмен женщинами и историю завоеваний, несмотря на различие диалектов и языков, этимология слов неизбежно приводит к структурам родства. Точно так же история героев, устанавливающих закон братства на завоеванной территории, делает символ «отечества» архетипическим. Фантазм общего происхождения от героических предков заставляет навязывать материнский язык завоеванным народам. Собственно, «патриотизм» и состоит в принятии

этого языка в качестве господствующего на данной территории над другими диалектами и языками с тем, чтобы легитимировать государственное «равенство и братство». Для фундаменталистов знания языка и факта рождения на данной территории недостаточно, необходимо установление родства. Неудивительно, что в некоторых постсоветских республиках бывшего СССР фантазм братства переходит в национализм и даже расизм.

С точки зрения политологии рождение современных наций протекало под знаком вражды к тому, что сословные нации называли «отечеством» и к партикуляризму материнского языка, который по мере угасания чувства родства стал квалифицироваться как чужой. Примером прощания с символами отечества и материнского языка является рождение американской нации. Английское, французское и иное происхождение вытеснялось и забывалось. На место «народа», хотя это слово осталось в Конституции, был поставлен суверенитет нации. Однако новое национальное единство, как известно, сопровождалось элиминацией «чужих языков», оргией насилия и кровопролитной гражданской войной.

Там, где говорят не о «братстве» ментальностей, культур различных этносов, а о преимуществе какого-либо одного отечества, проявляется националистическая функция государственного языка. Становление национальных государств сопровождалось войнами, и для обеспечения безопасности еще И. Кант выдвинул концепцию Союза свободных наций, основанного на принципах равноправия. После 1945 г. в области внешней политики национальных государств произошли серьезные изменения, которые характеризовались интернациональной кооперацией: создание ООН, НАТО, Европейского сообщества, Совета безопасности и сотрудничества Европы. Спустя 200 лет после кантовского трактата о вечном мире появились такие надгосударственные организации, как Международный суд, Комиссия по правам человека и т. д. Благодаря интеграции в международные структуры снимаются негативные последствия автономизации, а национальное государство переходит в новую фазу развития, характеризующуюся открытостью границ, заинтересованностью в сотрудничестве и обмене (экономическом, культурном, информационном) с другими странами и народами.

Сегодня возникли новые формы пацификации, порожденные глобализацией. Транснациональные кампании, банки, издательства, информационные концерны существенно ограничивают амбиции правительств тех или иных национальных государств, разрушают их классическую державную политику. Мировая общественность также институализировалась в форме разного рода негосударственных организаций наподобие Гринпис или Международной амнистии. «Союз народов», как о нем мечтал Кант, и современное «мировое сообщество» – конечно, разные вещи. В кантовском проекте мирное сосуществование достигалось не неким «мировым правительством», а общественностью. Миротворческие ин-

тервенции НАТО вызывают подозрение, что универсалистский проект, на словах стирающий границу между своими и чужими, оказывается формой морального ханжества. Более того, он продолжает стратегию «маленькой победоносной войны», которая считалась политиками вроде К. Шмитта хорошим средством для поддержания боеспособности населения «первого мира».

Респонзивная этика

Н. Федоров накануне войны выдвинул самую сильную версию пацифизма, провозгласил начало братства и конец сиротства: пусть «все будет родное, а не чужое» [4, с. 528]. Если попытки достижения единства людей во вселенском масштабе на основе солидарности (культурной, всемирно-гражданской) не удавались, то стоит продумать другие перспективы совместной жизни. Допустим, люди и народы увидели бы между собою родство настолько глубокое, что не только их убеждения и образ жизни, но и их лица и голоса показались бы им родными. Если бы, исходя из этого, люди заключили между собою договоры о вечной дружбе, то кто мог бы с уверенностью утверждать, что это чувство оказалось бы достаточно прочным и длительным? Хорошо бы соединиться на духовной основе, как это предлагали русские философы всеединства, но пока время для этого не пришло, следует создавать более реалистичные проекты, соединяющие прагматизм либералов с утопизмом социалистов.

Раньше люди разделялись на хороших и плохих, и последние воспринимались как чужие, по отношению к которым допускались репрессии. Проблема построения хорошего общества сводилась к тому, чтобы собрать всех, ведущих аморальный образ жизни, в одно место и приставить к ним строгого надзирателя. Беда в том, что в «хорошем обществе» снова заводятся парии. Поэтому задача состоит в том, чтобы жить с «плохими». Перевод проблемы другого в сферу политического состоит в реалистическом признании такого Другого, который не является романтической выдумкой, а живет и работает рядом с нами в рамках современного мультикультурного многонационального общества. В силу этого он уже понимает наш язык, разделяет общие установки и ценности. Он не может стать абсолютным скептиком или террористом, если, конечно, его не загонять в угол, например, урезая его социальные права, зарплату и заставляя думать, пить, есть и одеваться так, как это делают представители «государствообразующей нации». Включенность другого осуществима в плоскости рациональных переговоров, т. е. коммуникации.

Если классические философы считали, что индивиды смогут договориться и мирно сосуществовать друг с другом на основе разума, то современные философы в связи с дискредитацией универсалистских представлений о разуме вынуждены искать какие-то вне- или докогнитивные основания единства.

В таких делах, какими являются отношения к другому и, тем более, чужому, рациональных аргументов не всегда достаточно. Гостеприимство хозяев – это такая форма признания, которая предполагает способность переносить и принимать не только мысли, но и лицо, голос, запах другого. Соответственно, в гостях люди ведут себя иначе, чем дома, и стараются жить по обычаям той страны или дома, где их принимают.

Список литературы

1. Кант И. Метафизика нравов // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. – М., 1965.
2. Ларделье П. Принимать друзей, отдавать визиты // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы рос.-фран. конф. 7–8 окт. 2002 г. – М.: РГГУ, 2004.
3. Монтандон А. Гостеприимство: этнографическая мечта? // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы рос.-фран. конф. 7–8 окт. 2002 г. – М.: РГГУ, 2004.
4. Федоров Н. Сочинения. – М., 1982.
5. Bahr H.-D. Sprache des Gastes. – Leipzig, 1994.
6. Ihering R. Von der Gastfreundschaft im Altertum // Deutsche Rundschau. – Stuttgart. 1992. N. 51.
7. Schulz A. Uber Gastgerecht // Historische Zeitschrift. Bd. 101. – Berlin, 1998.

**Этика и прагматика гостеприимства
(Исмаиль Кадарэ «Генерал мертвой армии»)**

Автор исходит из констатации того, что классическая рациональность не позволяет учесть и тематизировать опыт другого в его инаковости. В качестве альтернативы метафизике «я»-присутствия выступает рефлексия, ориентированная на реанимацию телесно-пространственных структур. В статье определяется ресурс рекультивации архаики и гостеприимства.

The authors proceeds from the statement that classical rationality fails to take into account and thematize the other in his otherness. An alternative to the metaphysics of the "I"-presence is a reflection oriented to the restoration of the body-dimensional structures. This article defines a resource of reclamation of archaic and hospitality.

Ключевые слова: инаковость другого, Чужой, этика, этика различия, архаика, гостеприимство.

Key words: Difference of 'Different', Alien, ethics, difference ethics, archaic, hospitality.

Классическая рациональность, метафизика «я»-присутствия не обладает потенциалом для такого опыта взаимодействия с другим, в сложном ритме которого есть место для *Инаковости*, не обладает ресурсом для тематизации подобного опыта. В рамках картезианской рефлексии *Другой* трансформируется в проект мысли субъекта, заключается в логику *Тождества*: как убедительно показывает Фуко – присваивается, исключается, подвергается забвению [6].

В работе «Этика: Очерк о сознании зла» (2003) Ален Бадью замечает, что обращение к «этике» в современном мире становится общей тенденцией.

«Некоторым ученым словам, долгое время пребывавшим в заточении в словарях и академической прозе, выпадает везение (или невезение) – почти как смирившейся старой деве, которая, не понимая почему, вдруг становится любимицей салона, – выйти на свежий воздух эпохи: стать предметом публичных обсуждений, а то и плебисцитов, освещаться прессой, телевидением и даже внедриться в государственные дискурсы. Сегодня огнями рампы залито слово “этика”...» [1, с. 13].

Этическую оценку общества получают исторические события (речь идет об «этике прав человека»), научно-технические ситуации («этика живого», «биоэтика»), ситуации медийные («этика коммуникации»). В первую очередь, в общественном сознании «этика» ассоциируется с соблюдением прав человека. «Человек», способный стать «жертвой», есть адресат универсального этического Закона.

«Предполагается, что существует некий всегда и всюду опознаваемый в таком качестве человеческий субъект, обладающий в некотором роде естественными “правами”: правом на жизнь, на достойное существование, на основные свободы (свободу мнения, выражения, демократического назначения правительства и т. д.). Эти права предполагаются самоочевидными и являются предметом широкого консенсуса. “Этика” состоит в том, чтобы заботиться об этих правах, добиваться их соблюдения» [1, с. 17].

Опорой подобной «этической» тенденции в философском корпусе знания служит Иммануил Кант или, точнее, то, что от него сохраняется: идея о наличии императивных требований, которые должны быть воплощенными вне зависимости от эмпирических соображений и конкретной ситуации; утверждение, что эти требования должны быть поддержаны на уровне права национального и международного и что правительства обязаны исходить из них, творя закон; что, в крайнем случае, необходимо принудить правительства к этому посредством гуманитарного вмешательства или вмешательства правового. Очевидно, исходная предпосылка этих суждений состоит в допущении универсального субъекта.

Вместе с тем, в 1960-х гг. Мишель Фуко, Луи Альтюссер, Жак Лакан убедительно показали, что «субъект» – искусственно созданный конструкт, порождение определенного дискурсивного режима, а отнюдь не «вневременная самоочевидность», что, соответственно, нет и не может быть неких вневременных нормативов, универсальных прав и обязанностей.

А. Бадью подвергает критике и социализированные версии этики различия, выражающиеся в терпимости к расовым, национальным, культурным, гендерным и другим особенностям. Теоретическим соответствием этих версий, на первый взгляд, является философия Эмманюэля Левинаса. Бадью обнаруживает в «толерантности» все тот же диктат тождества, раскрывает, что «терпимость» распространяется лишь на субъекта, который имеет тот же демократический настрой, что и «я». При этом на самом деле «эта идеология “права на различие”, или современный догмат доброй воли по отношению к “другим культурам”, как нельзя далеки от подлинных концепций Левинаса» [1, с. 38].

На территории мысли, внеположенной метафизике «я»-присутствия, осуществляется рекультивация архаического. В работе «Кровь и культура» (1995) В. В. Савчук пишет:

«... рекультивация есть перевоссоздание, пересевание, возвращение в изначальную стадию возможности возделывать и воспроизводить. Иными словами, она – усилие, направленное на сведение множества людей в коллективность, формируемую *общим осознанием* принятия новой формы выживания, предполагающей отказ от ряда потребностей и желаний, от иллюзии господства и преимущества в пользу коллективному *состоянию* и *продвижению*, впитывающему в “я” всё большее количество “мы”, но, одновременно, направленное по геомагнитным линиям индивидуальной памяти и возбуждающее *чувство уникальности общего рода*, вписанного в обжитый им ландшафт» [5, с. 9–10].

Как убедительно показывает Савчук, приближение архаического сегодня не только вскрывает изъяны классической мыслительной парадигмы, но и расширяет поле рефлексивных и экзистенциальных возможностей. Для решения проблемы взаимодействия «я»/другой, проблемы постижения (не-постижимости) опыта Чужого в свете рекультивации архаики предстает обоснованным обращение к концепту «гостеприимства».

В архаических обществах гостеприимство не только служит регулятором отношений между людьми, но и позволяет строить взаимоотношения с представителями иного мира, не только с представителями «мифическими, такими как Бог и духи предков, но и вполне реальными: с природными стихиями, болезнями, которые мыслились как антропоморфные существа, и даже с промысловыми животными» [2, с. 124]. Словом, в традиционных обществах гостеприимство обладает чрезвычайной экономической, социальной и метафизической значимостью. В этом плане показательна та строгость, с которой осуществлялся контроль соблюдения законов гостеприимства обычным правом. В Осетии, например, за их нарушение сбрасывали в реку с высокого обрыва со связанными руками и ногами [2, с. 115]. У других народов физическая расправа над нарушителем не осуществлялась, но кара в той или иной форме нависала над ним подобно дамоклову мечу. Например, Ж. Камбри отмечает следующее поверье, бытовавшее во Франции, в кантоне Кемперле: «... люди жадные, негостеприимные, бесчувственные к несчастью бедных превращаются в камни, чтобы служить уроком потомкам этим знаменательным примером»¹. Показательно и то, что при столкновении обязательств кровной мести с обязанностями гостеприимства приоритет, как правило, отдавался последним.

¹ Цит. по [7, с. 31].

Как нельзя более живо и убедительно законы гостеприимства в действии показаны Исмаилем Кадарэ в литературных произведениях, посвященных Албании, – стране, затерянной среди гор, где люди живут так, как они жили сто, тысячу лет назад: в соответствии с обычаями гостеприимства и кровной мести. Фабула романа Кадарэ «Генерал мертвой армии» (1963) состоит в том, что армейский натовский генерал приезжает в Албанию и осуществляет розыск останков солдат, погибших в войну, на территории страны с целью их возвращения на родину.

Важную роль в структуре повествования выполняет оппозиция «свое» / «чужое». Миссия, возложенная на генерала, предполагает его погружение в прошлое: переживание событий давно минувших дней и сопереживание их участникам. К переживанию чужеродности по-ту-стороннего жизни добавляется ощущение и распознавание героем албанской земли как чужой ему. «Вот она, чужая земля, сказал он себе. Земля как земля. Та же черная грязь, что и везде, те же камешки в ней, те же корни и такой же пар. И тем не менее, чужая» [3, с. 29–30], – размышляет генерал сразу после начала эксгумации останков солдат. Раз возникнув, это переживание уже не покидает его на протяжении всего времени выполнения задачи. Чуждость албанской земли для героя усугубляет чуждость албанской культуры: албанский язык и привязанный к этому языку мыслительный строй представляется ему «грубым», что выражается в восприятии им топонимов, например: «В рабочих списках географическим названиям давался перевод в скобках, и все эти названия долин, ущелий, плоскогорий, рек, городов звучали странно и пугающе. Долина Глухого. Ручей Невесты. Пять колодцев. Церковь Псалма. Могила Матери Шеро. Провал Филина. Пустоши Насе Гики. Ложбина Кукушки» [3, с. 49]. В свою очередь, местные жители воспринимают, опираясь на прошлый опыт, генерала и его спутников как потенциальных завоевателей. Герой не раз прочитывает враждебность во взглядах крестьян, направленных на него, однажды она выливается в надпись на заборе раскапываемого кладбища: «Враги получили своё» [3, с. 65].

В ситуации взаимодействия между чуждыми друг другу албанцами и представителями западной цивилизации понимание заведомо невозможно. Отсутствие такового проявляется, например, когда старик-крестьянин привозит на осле издалека по непролазной грязи останки солдата-дезертира, служившего на его мельнице батраком. Для старика захоронение убитого и содействие его возвращению на родину – выполненный долг; генерал и священник, который его сопровождает, истолковывают поступок мельника в регистре экономического обмена – как направленный на получение вознаграждения. С другой стороны, этот самый солдат, его жизнь воспринимается албанскими крестьянами исклю-

чительно через призму собственного опыта. Так, мельник отдает миссионерам тетрадь, в которой солдат вел дневник, со словами:

«Там, должно быть, его завещание ... Иначе я вам и не отдал бы ее. Кто знает, что бедняга в ней нацарапал! Может, он кому завещал овец и коз. Мне не довелось его расспросить. Хотя, если у него и был скот, его давно уже сожрали волки» [3, с. 117].

Как свидетельствует в дневнике сам солдат, беспокойство о его овцах и козах выражала и жена мельника. При этом ее представления о порядке вещей были столь незыблемы, что их не смогли пошатнуть попытки героя объяснить, что в городе, где он живет, овец и коз просто нет. «Да если бы и были, теперь, когда тебя там нет, их бы волки сожрали. Эх, сынок, теперь и люди-то грызут друг друга, как дикие звери» [3, с. 124], – продолжила рассуждать крестьянка.

Характерно, что чуждость другого осознается обеими сторонами данной коммуникативной ситуации. Так, автор встраивает в текст фрагменты албанских фольклорных произведений и реконструирует их восприятие генералом как носителем западной культуры, в частности, в одной из глав романа описывается воздействие на него албанской песни. По просьбе героя ее переводит священник:

«Довольно трудно перевести точно, но говорится в ней примерно следующее: я погиб и останусь здесь, о мои камарады, останусь здесь, на безымянной высоте за мостом Кябе ... Пожелайте от моего имени здоровья моей матушке ... скажите ей, чтобы продала черного вола ... Если моя мать спросит вас обо мне...».

Речь священника прерывает ироническая реплика генерала:

«Ха ... интересно, что они скажут матери?».

Священник:

«Смысл примерно такой ... если моя мать спросит вас обо мне, скажите ей, твой сын, мол, взял в жены трех женщин, то есть в него попали три пули, и что на свадьбу его пришло много родственников и знакомых, то есть ворон и галок, которые начали клевать жениха».

«Ужас какой!» – восклицает генерал, утратив былую циничную отстраненность. Поразмыслив об албанском народном творчестве, он заключает:

«Можно раскопать их землю без особого труда, а вот углубиться в их душу не получится, ни за что» [3, с. 104–110].

Осознание албанцами невозможности взаимного понимания с представителями западной цивилизации демонстрирует эпизод передачи крестьянином тела солдата. Мельник излагает священнику историю появления

чужака, его гибели и захоронения, принимая собеседника за «приятного и вежливого человека», пока тот не задает вопрос: «А солдата вы убили?» Стараясь утешить обидевшегося старика, эксперт-албанец объясняет ему: «Они иностранцы, отец, у них другие обычаи» [3, с. 111–117].

Невозможность понимания другого не отменяет возможности его *принятия* в форме гостеприимства со стороны албанцев. Один из ключевых эпизодов повествования – посещение генералом и священником сельской свадьбы. Несмотря на память о событиях прошлого, в соответствии с обычаем к посетителям проявляют внимание, почтение, причитающееся им как гостям, и усаживают за стол. Как гостям же, пришельцам предписывается следовать ритуалу: только-только начав приходить в себя, генерал слышит звон бокалов и указание: «Нужно выпить».

Наличие сценария, в соответствии с которым должен осуществляться прием гостей, не отменяет возможности эксцесса и скандала непосредственно в ситуации взаимодействия. Освоившись, генерал выражает намерение присоединиться к танцующим, что нарушает ход торжества. Старуха Ница, чья изнасилованная полковником Z дочь покончила с собой, чей муж был убит его карательным батальоном, раздражается плачем, воем и бранью. Ницу выводят, и мало-помалу празднование возвращается в прежнее русло, однако старуха приходит снова и бросает на пол, под ноги генералу мешок с останками полковника, убитого ею и похороненного у порога собственного дома. Когда шум, вопли ужаса умолкают, когда отступает сковавший героя страх, он принимает «дар»:

«... он медленно нагнулся и дрожащими руками поднял перепачканный грязью мешок. Затем неловким движением взвалил мешок на спину и вышел на улицу, под дождь, напряженно согнувшись, словно на плечи ему легла тяжесть стыда и горя всего человечества. Священник вышел за ним следом. У них за спиной кто-то зарыдал во весь голос» [3, с. 240].

В романе «Генерал мертвой армии» показаны трансформации самости, происходящие при лобовом столкновении с Чужим. Встретившись с Инаковым, генерал пытается защититься, выстроив крепость из представлений о себе, о своем «высоком» предназначении:

«Тягостному чувству, вызванному угрожающим и враждебным видом гор, он попытался противопоставить чувство гордости за свою миссию. Фразы из речей и газетных статей, обрывки разговоров, гимны, кадры из фильмов, торжественные церемонии, страницы воспоминаний, звон колоколов; все, что было погружено в глубины подсознания, медленно поднималось на поверхность. Тысячи матерей там, на родине, ждут, когда он привезет им останки их сыновей. И он привезет их. Он с честью выполнит свою великую и святую задачу» [3, с. 22–24].

Чужое, заведомо не укладываясь в сетку предшествующих представлений, обладает достаточной силой для их ниспровержения: оно разрушает и автостереотипы героя, и стереотипы этнические. В результате внутренней реконфигурации генерал сам становится чужим среди своих: как никогда остро переживает одиночество на пресс-конференции, посвященной возвращению останков погибших. Опыт Чужого, взломав опоры субъектности героя, раскрывает Инаковое в нем самом: внеположенное его эпохе, культуре, всему его «естеству»:

«Генерал схватился руками за голову, это был совершенно нехарактерный для него жест. Это было какое-то чужое движение, даже больше, чем чужое, пришедшее из древнего мира женщин» [3, с. 282].

Гостеприимство, таким образом, не предполагает экспансии «эго»; оно оказывается чужому, разыгрывается на границе между «своим» и «чужим». Включаясь в жизнь хозяев, гость на время приема приобретает статус «своего» чужого.

Гостеприимство есть Закон, «отцовский *логос*» (Ж. Деррида), но Закон и Логос деструктурируемые: в ходе осуществления ритуала основополагающая оппозиция «свое» / «чужое» всякий раз драматически разыгрывается заново: прием гостей не вписывается в пред-заданный формат, несет в себе угрозу для самости – целостной и завершенной. «Обратим внимание на запутывающую многозначность слов “внутреннее пространство” (*intérieur*): мы открываем перед гостем “интерьер”, и невозможно сказать точно, идет ли речь о внутренней части дома или о внутреннем мире человека...» [4, с. 67], – пишет П. Ларделье.

Согласно Ларделье, гостеприимство имеет и обратную сторону: в качестве формы антропологического обмена оно лежит в основе социальности. Из расточительных трат, которые предполагает прием гостей, и эксцессов, с ним сопряженных, общество возрождается и питается. В противном случае оно «гибнет, становится бесплодным или истощается в логике контрактов».

Будучи внеположенным структурам взаимодействия с Чужим, основанным на нивелировании Инаковости, ее подавлении, неоднозначный, крайне сложный концепт «гостеприимства» раскрывает иные по отношению к классической рефлексии перспективы видения социокультурных, языковых процессов, практик письма, чтения и перевода.

Список литературы

1. Бадью А. Этика: Очерк о сознании зла / пер. с франц. В. Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2006.
2. Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета: Этнографические очерки. – Л.: Наука, 1990.

3. Кадарэ И. Генерал мертвой армии: Роман / пер. с алб. В. Тюхина. – СПб.: Тюхин В. В., 2006.

4. Ларделье П. *Принимать друзей, отдавать визиты...* (Ритуалы гостеприимства в перспективе Мосса) // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы рос.-фран. конф. 7–8 окт. 2002 г. – М.: РГГУ, 2004. – С. 55–69.

5. Савчук В.В. Кровь и культура. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995.

6. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / пер. с франц. И. К. Стаф. – СПб.: Универс. кн., 1997.

7. Ярославский Е. Нищие всегда ожидаемы в доме крестьянина (Традиции гостеприимства в Бретани и в России в XIX веке) // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы рос.-фран. конф. 7–8 окт. 2002 г. – М.: РГГУ, 2004. – С. 27–54.

КУЛЬТУРА И СОЦИУМ

УДК 316.74

А. А. Радугин, О. А. Радугина

Социокультурный институт как идеальный конструкт культуры

В данной статье ставится задача выявить характерные признаки социокультурного института как конструкта культуры. С этой целью на основе концепции социальных идеальных форм раскрывается понятие «культура», характеризуются основные элементы социокультурного института – ценности, менталитет, идеология и традиция.

The goal of the article is to identify the characteristic features of the sociocultural institution and to develop its scientific definition. In order to achieve it, the paper analyzes the notion of «social institution», discloses the notion of «culture» based on the concept of ideal social forms, and characterizes primary elements of sociocultural institution: mentality, ideology and tradition.

Ключевые слова: социальный институт, идеальное, социальные идеальные формы, ценности, менталитет, идеология, традиция, культура, социокультурный институт.

Key words: social institution, ideal social forms, mentality, ideology, tradition, culture.

Культура представляет собой многоаспектный социальный феномен. Многокомпонентность культуры как системы и сложные неоднозначные отношения между её частями затрудняют определение взаимодействия понятия «культура» с понятием «социокультурный институт». Цель данной статьи – выявить характерные признаки социокультурного института как элемента культуры.

Для того чтобы выявить, в чем состоит специфика социокультурных институтов, необходимо сопоставить их с отработанным в социологии понятием социального института. По нашему мнению, социальные институты – это организованная система связей людей, выполняющих определенные социально значимые функции, обеспечивающие совместное достижение целей на основе выполняемых членами своих социальных ролей, задаваемых социальными ценностями, нормами и образцами поведения, и регулирующие поведение людей.

Каждый институт действует в определенном социальном пространстве и поле и выполняет свою, характерную для него социальную функцию. В зависимости от социального пространства и поля, а также от выполняемых функций формируются различные типы институтов. Социокультурный институт функционирует в сфере культуры. Поэтому системообразующим элементом в понятии «социокультурный институт», по нашему мнению, является понятие «культура». С философских позиций культуру иногда представляют как относительно самостоятельную общественную систему, сферу общества. Мы поддерживаем тех, кто считает, что культура – это не самостоятельная общественная система и не сфера общества. Культура в самом широком смысле этого слова является специфическим качеством общества, отличающим его от других материальных систем и характеризующим все то, что создано человечеством в процессе освоения окружающего мира. Вместе с тем, культура представляет собой специфический аспект создаваемого человеком богатства, выражает тем самым социальную ценность производимых человеком материальных и духовных благ. В бытийственном выражении культура существует, прежде всего, как категория и в этом смысле представляет собой идеальный конструкт. Этот конструкт «собирается» из множества явлений, черт, параметров, характеристик, особенностей, абстрагированных от всех элементов человеческого бытия: материальных вещей, знаний, действий, отношений, эмоций, чувств и т. д. И это значит, что культура не есть сами эти вещи, материализованные и опредмеченные результаты человеческих действий, знания, культурные объекты сами по себе. Культура существует посредством этих предметов, объектов, но не может непосредственно отождествляться с ними. Культура может быть познана через них, но только потому, что она – одна из сторон, черт этих предметов (вещей) и т. п. Иначе говоря, культура обозначает в своих носителях все, что в них возникло вне природы, «искусственно» (как результат искусства), как продукт деятельности человека, как артефакты, возникшие вне природных процессов, сделанные людьми. Существование культурного аспекта созданных человеческой деятельностью систем возможно только как проявление, действие данных черт, сторон, свойств.

Культура формируется на основе духовного производства, в ходе которого продуцируются объективированные социальные идеальные формы, выступающие основой социального взаимодействия. Проблему объективированных социальных идеальных форм впервые в философии сформулировал и разработал К. Маркс. В концепции Маркса социальные идеальные формы – это результат социального отражения. Социальное отражение является всеобщим свойством социальных систем и осуществляется на основе социального взаимодействия.

С позиции Маркса, материальные отношения возникают как необходимые, принудительные для индивидов и общества в целом деятельность и общение, направленные на удовлетворение его человеческих потребностей. Основой материальных отношений является труд. Труд как процесс взаимодействия человека с природой – это всегда материально-преобразующая деятельность: её содержанием является преобразование природных качеств материи в соответствии с намерением и целью человека. Но в процессе трудовой деятельности совершается ещё одно, не менее важное действие. Наряду с преобразованием природных качеств материи происходит создание социальных качеств. Социальное качество в социальной философии трактуется как функциональное качество того или иного предмета как результата труда, это воплощение труда человека, направленное на удовлетворение его потребностей. Сама сущность предмета как результат труда определяется не его природно-вещественной формой, природными качествами материи самой по себе, а его отношением к человеку, служебной, функциональной ролью в обществе. Главный смысл трудовой деятельности человека, по К. Марксу, состоит в том, что общественный субъект вырывает важные компоненты из природной среды, превращает их в составную часть социального бытия путем придания в этом процессе природной субстанции внешней для неё, но целесообразной и необходимой для человека социальной формы. Социальная форма и есть то социальное качество, которое создается человеческим трудом и которое объективируется в его продуктах как социальная реальность.

В данном контексте социальная форма рассматривается как абстрактная характеристика продукта человеческого труда, связанная со способностью последнего творить «вторую природу», мир человеческой культуры. Однако в социальных формах проявляется и социальное качество другого рода, а именно – способность предмета культуры быть носителем общественного отношения, выступать в качестве необходимого посредника при обмене деятельностью и её результатами, другими словами – служить объективированным средством связи между людьми, кристаллизации общественных отношений. Открытие этой стороны продуктов труда принадлежит К. Марксу и вытекает из его учения о двойственной природе труда.

Как известно, учение К. Маркса о двойственной природе труда предполагает, что в процессах производства материальных благ имеются две стороны. Первая сторона – это процесс производства предметов для удовлетворения общественных потребностей, создание потребительских ценностей, мира материальной культуры. Вторая сторона – процесс создания общественных связей и отношений. Социальные качества первого типа – результат специализированного конкретного труда. Социальные качества второго типа – результат труда вообще, т. е. всеобщего труда, труда как обмена деятельностью, труда как общения. По К. Марксу, су-

ществленным моментом человеческого труда как общественного труда является наличие того или иного способа придавать отдельным разнокачественным результатам труда единую однокачественную, объективно реальную общественную форму, посредством которой индивидуальный труд становится общественным трудом, т. е. трудом-общением. Этот труд и выступает субстанцией общественных отношений. Именно им производятся средства взаимосвязи индивида и общества – материальные социальные формы. Социальные формы продуктов человеческой деятельности выступают в качестве средств человеческой деятельности и общения. Через их движение осуществляется связь между индивидами, формируются общественные отношения.

Общественные отношения всегда существуют в субъективной и объективной формах: субъективно – в качестве живой чувственной деятельности и общения, объективно – в виде опредмеченной общественной деятельности и общения, т. е. в виде движения «застывшего» результата этой деятельности. Социальная форма является формой материальности общественных отношений. Но она теряет этот смысл вне взаимодействия субъектов этой деятельности. Поэтому в общественных отношениях объективное необходимо рассматривать в единстве с субъективным, застывшие формы деятельности людей в единстве с живыми, ибо только в их рамках продукт приобретает и сохраняет социальную форму, т. е. статус объективной социальной реальности.

В связи с этим социальную форму нельзя считать только материальной формой. Предмет как социальная форма всегда содержит в себе идеальный момент. Всякий результат трудовой деятельности человека – это не что иное, как объективированная цель субъективной деятельности, опредмеченное сознание. В то же время он заключает в себе и материальный момент, который в данном случае выступает как носитель идеального момента, его объективирование, фиксация. В определенном смысле социальная форма – это, выражаясь словами К. Маркса, «объективированная мыслительная форма», это идеальная форма. Идеальное, по определению Э. В. Ильенкова, и есть не что иное, как форма общественной человеческой деятельности, представленная как вещь, как предмет [5]. Все предметы культуры по своему способу существования, по своему наличному бытию вещественны, материальны, но по своей сущности, по происхождению идеальны, ибо в них воплощено коллективное мышление, «”всеобщий дух” человечества» [1, с. 148]. В процессе объективизации независимость от сознания индивидов и от общественных отношений приобретают не идеи, а материальные предметы, в которых они объективируются. Для того чтобы мысль вновь появилась как мысль, нужно, чтобы эти предметы были воспроизведены в сознании людей, которые их воспринимают, опять вступили бы в зависимость от человеческого сознания и таким образом подтвердили свой статус объективной реальности.

Идеальность – это характеристика вещественно зафиксированных образцов общественной человеческой культуры, т. е. исторически сложившихся способов общественной человеческой жизнедеятельности, противостоящей индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприродная», объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью, находящийся с ней в одном и том же пространстве. Идеальное непосредственно существует только как форма (способ, образ) деятельности общественного человека (т. е. вполне предметного, материального существа), направленной на внешний мир. Поэтому если говорить о материальной системе, функцией и способом существования которой выступает идеальное, то этой системой является только общественный человек в единстве с тем предметным миром, посредством которого он осуществляет свою специфически человеческую жизнедеятельность, т. е. культура. Идеальность тем самым имеет чисто социальную природу, социальное происхождение. Идеальное осуществляется в многообразных формах общественного сознания и воли человека как субъекта общественного производства, материальной и духовной жизни. На основе вышеизложенного можно дать такое определение идеального: идеальное – это универсальный способ бытия и движения культуры в объективированных формах деятельности общественного человека на основе соотношения между материальными объектами, внутри которого один объект выступает в роли представителя всеобщей природы другого объекта.

По Марксу, феномены культуры, пребывающие преимущественно в идеальной, ментальной, деятельностной и иных неоформленных сферах, должны быть укоренены в узнаваемых состояниях, которые сделали бы их определенным образом встроенными в конкретное пространство и время, придали им процессуально-ритуализованный характер и через них закрепились бы в мировоззрении, менталитете личности и социума. То есть культура в любом случае должна быть материализована, приобрести общественные и общезначимые формы, начиная с форм языка, его словарного запаса и синтаксического строя и кончая логическими категориями. Только будучи выраженным в этих формах, внешнее материальное превращается в общественный факт, в достояние общественного человека, т. е. в идеальное.

Каково же соотношение понятий «социальное отражение» и «общественное сознание»? Социальное отражение, как отмечалось выше, происходит через духовно-преобразовательную деятельность, выражает в социальном отражении момент активного освоения действительности, гносеологический аспект социального отражения. Именно в результате духовного преобразования и появляются продукты социального отражения – идеальные формы, из которых складывается общественное сознание. В этом плане духовно-преобразовательную деятельность следует рассматривать как подсистему в системе совокупной человеческой дея-

тельности, целью и результатом которой является выработка идеальных образований общественного сознания. На основе сказанного можно заключить, что понятие «социальное отражение» в определенном смысле совпадает с понятием «общественное сознание».

Тесная увязка понятий «социальное отражение» и «общественное сознание» позволяет сделать вывод о том, что способом движения общественного сознания в социальных системах являются не идеи как таковые (представления, теории, взгляды), а «объективированные мыслительные формы», социальные идеальные формы. Социальные идеальные формы выступают в качестве необходимого посредника при обмене деятельностью и её результатами. Они служат, как уже было указано, объективированным средством связи между людьми, способом кристаллизации общественных отношений.

Существенную роль в социокультурных институтах играют такие продукты духовного производства, как ценности, менталитет и идеология. Мы разделяем концепцию социально-исторической сущности ценностей, в соответствии с которой ценности имеют социальное происхождение и организуют мир человека и для человека. Продуцирует ценности субъект культурно-исторического творчества. Этот субъект в культурно-историческом процессе имеет многоуровневый характер. В качестве такого субъекта, без сомнения, выступают индивиды. Но индивиды участвуют в культурно-историческом процессе в рамках надындивидуальных субъектов – человечества, общества, социумов, больших и малых социальных групп, а также образующихся на их основе социокультурных институтов. Эти же субъекты культурно-исторического творчества в рамках создаваемой ими культуры выступают и как субъекты ценностного отношения. Ценностный мир человека содержит отпечаток каждого из этих субъектов, который определяется как характером межсубъектного взаимодействия субъектов различного уровня, так и особенностями потребностей и интересов каждого из этих субъектов. Обеспечивают объективный, т. е. общезначимый и необходимый характер ценностей сформировавшиеся в культуре механизмы ее хранения и трансляции. На основе вышеизложенного можно дать такое определение ценностей: ценности – это аспект культуры, выражающий значимость и смысл для того или иного субъекта конкретных феноменов культуры.

Не меньшую роль в культуре играет менталитет. В философской литературе под менталитетом подразумевается глубинный уровень массового сознания, то, что представители историко-психологической и культурно-антропологической мысли называли своего рода «психологической оснасткой» любой социальной общности, которая позволяла ей по-своему воспринимать как окружающую среду, так и самих себя. Эта «психологическая оснастка» проявляется в характерном для данной общности мироощущении и мировосприятии, имеющем эмоциональное, аксиологическое и поведенческое выражение. Следует согласиться с

мнением, что отягощенный «психологической оснасткой» менталитет не может быть отнесен к полноправным духовным образованиям, а являет собой, скорее, информационный хаотический «субстрат», из которого черпают свое содержание элементы духовной сферы. Содержание менталитета попадает в «высшие этажи» духовной жизни в преображенном виде, оно как бы растворяется в национальном характере, в общественном мнении, в формах общественного сознания, наконец, в образованиях институционального уровня духовного производства в формах архетипов, символов, ритмов, симпатий или антипатий и т. д. [1, с. 11].

Важным компонентом социокультурного института исследователи считают идеологию. В этом ракурсе идеологию социологи характеризуют как систему идей, которая санкционирована совокупностью норм. Опираясь на систему институциональных норм, идеология определяет не только то, как люди должны относиться к тому или иному действию, но и то, почему они должны действовать определенным образом и почему они иногда недостаточно активно действуют или совсем не участвуют в действии. Идеология включает в себя как основополагающие убеждения данного института, так и разработку убеждений, которые будут объяснять окружающую действительность в терминах, принятых членами данного института. Идеология дает ему рациональное оправдание для применения институциональных норм в повседневной жизни. Таким образом, идеология является одним из важнейших культурных комплексов, поддерживающих влияние социокультурного института, оправдывающих и объясняющих всю его деятельность.

Одной из важных характеристик социокультурного института является то, что социальное взаимодействие в его структурах осуществляется на основе традиции. Онтологически традиция для члена социума вмещает консервативные, устойчивые элементы его бытия, т. е. это – хранилище всего накопленного знания, опыта, обычаев, норм группы, к которой он принадлежит, и это то, что можно и нужно сохранить во времени и передать следующим поколениям. Традиция – это основной механизм транслирования от поколения к поколению социального опыта. Иными словами, традиция – «...это выраженный в социально организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах» [7, с. 80]. Макс Вебер определял традицию как «механизм воспроизводства социальных институтов и норм, при котором поддержание последних обосновывается, узаконяется самим фактом их существования в прошлом... Традиционные действия и отношения ориентированы не на достижение определенной цели (что характерно для рационального действия) и не на реализацию специально зафиксированной нормы, но на повторение прошлого образца»¹. Но это

¹ Цит. по статье Левады Ю.А. [6, с. 853]

не значит, что традиция – это «власть мертвых над живыми» (К. Маркс), так как одновременно традицию можно представить и как механизм изменения обществ, или, перефразируя афоризм К. Маркса, можно сказать: «традиция – это власть живых над мертвыми». Традиция связана с настоящим, она передается настоящим, и настоящее определяет востребованность прошлого. В этом смысле любая система традиций строится на современном фундаменте, который сам выстроен на постоянно возобновляющемся прошлом. Именно настоящее задает обращение к прошлому, исходя из аксиологического значения непрерывности и культурного единства как характеристик традиции. Традиция как система образцов, усиливающая сплоченность и самосознание создавшего ее социума, существует в самой практике повседневной жизни, независимо от меры осознания механизма создания и действия этих образцов. Смысл традиции сводится к сохранению наследства, к соблюдению необходимых мер, чтобы наследство не утратило тех устойчивых свойств, которые обуславливают его естественное предназначение.

Традиция неразрывно связана с социально-групповым, этническим и национальным менталитетом. Каждый этнос или народ, являясь не только биологической единицей, «феноменом биосферы» [8, с. 43], но и тысячелетиями складывающейся во взаимодействии с природной средой психофизической индивидуальностью «...с собственным строем языка и претворенным в формах своей жизни мироотношением» [9], вырабатывает свои национальные традиции и предания. В социально-групповых и этнических, и национальных традициях фиксируются различные аспекты исторически выработанной коллективной идентичности: жизненные базовые отношения, система идей и верований, разнообразные ориентиры в историко-социальном действии. Наиболее важными формами механизма традиции являются институты воспитания и образования.

На основе вышеизложенного можно дать такое определение социокультурного института: социокультурный институт представляет собой конструкт культуры, функционирующий в течение жизни ряда поколений, который базируется на общности ценностей, менталитета, идеологии, передающихся из поколения в поколение механизмами традиции и осуществляющий функции социализации, мобилизации и организации социальной и духовной энергии его членов.

Список литературы

1. Бессмертный Ю.Л. История на распутье. – М., 1993.
2. Гумилев М. Н. Биография научной теории, или автонекролог // Знамя. – 1988. – № 4.
3. Захарченко М.В. Культурно-историческая традиция. – URL: <http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/379222.php>.
4. Ильенков Э.В. Идеальное // Философ. энцикл.: в 5 т. Т.2 / гл. ред. Ф. В. Константинов. – М., 1962.

-
5. Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопр. философии. – № 7. – С. 145–158.
 6. Левада Ю.А. Традиции // Философ. энцикл. – Т.5. – М., 1970.
 7. Маркарян Э.С. Узловые точки проблемы теории культурной традиции // Сов. этнография. – 1981. – № 2.
 8. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. – М., 1994.
 9. Трубецкой Н.С. Наследие Чингис-Хана. – М., 1999.

Предметный мир в пространстве культурологии: философский анализ

В статье раскрывается понимание предметного мира в рамках антропологии, археологии, этнографии; анализируются аксиологический, историко-эстетический и семиотический подходы к его исследованию. Делается вывод о необходимости философского осмысления эволюции мира предметов и ставится задача построения общей модели предметного мира.

The article deals with an understanding of the objective world in anthropology, archaeology, ethnography, axiological analyses, historical, aesthetic and semiotic approaches to its study. It shows the necessity of philosophical understanding of the evolution of the world of objects and poses the problem of constructing a general model of the objective world.

Ключевые слова: предметный мир, культурология, культура, семиотика, антропология, эстетика, костюм.

Key words: world of objects, cultural, culture, semiotics, anthropology, aesthetics, costume.

Предметный мир в самом широком смысле слова – совокупность всех форм структурно организованной материи: естественных – в природе, искусственных – в культуре. Обобщённый объект нашего рассмотрения – вещи и сооружения, созданные человеком для выполнения разнообразных функций. Эту совокупность артефактов также называют предметной средой, материальной культурой, «второй природой» или предметной культурой (каждое из приведенных понятий имеет свои нюансы и свои более широкие смыслы). Названный объект и его фрагменты рассматриваются множеством естественных, технических, гуманитарных и общественных наук в самых разных срезах. При этом каждая дисциплина имеет свою плоскость рассмотрения общего объекта – свой предмет. В результате бесчисленные источники, сливаясь в реки, образуют сегодня океан информации, не имеющий четких очертаний. Данное обстоятельство делает такие односторонние представления не только обрывочными, но зачастую и деформированными.

Построение общей модели предметного мира – функция философии, ее практического крыла. Это крыло с античных времен простиралось над областями социальной философии и теоретической социологии, этики,

политологии и т. п. Однако его прикосновения к миру предметов были весьма мимолетными. Приблизительные представления о сущности материальной культуры, достигнутые философией, когда она была, по выражению Аристотеля, «сама себе госпожой», вовсе ушли из поля ее интересов, когда она оказалась в роли «служанки богословия». В XV и XVI вв. философия постепенно выходит из монашеской кельи на белый свет. В предметной проблематике следует отметить особый интерес мыслителей к соотношению пользы и красоты, сохраняющийся и по сей день. Капитальным вкладом классической философской мысли в понимание мира искусственно созданных предметов явились суждения о его осмысленной целесообразности, об отражении в нем родовой сущности человека, о языке предметных форм, о формировании человека посредством предметного окружения. Философы анализируют эстетическое и утилитарное начала искусственно созданных предметов и отмечают, что представление о голой утилитарности как таковое сформировалось лишь в XIX в. Изначально понятие о назначении вещи органично вплеталось в образ, который она несла. В самой основе того, что мы сегодня называем «художественным образом» вещи, лежат конкретные, семантически значимые представления о ее сущности, смысле, роли в человеческой жизни. Эти понятия постоянно усложняются, включая в себя новые элементы.

На уровне конкретных наук предметный мир зачастую выступает в качестве основного объекта исследования, в частности, в сферах социального, гуманитарного, технологического знания. В названных широких сферах к нему обращаются различные дисциплины, причем каждая из них рассматривает этот общий объект по-своему, имея особый предмет рассмотрения. Нас прежде всего интересуют исследования предметов в дисциплинах культурологического поля. Что же это за поле? По убеждению одного из корифеев отечественных исследований культуры Э. В. Соколова, «сегодня мы не имеем еще единой культурологии, а имеем множество культурологических теорий» [7, с. 8], «сегодня систематизация обширного культурологического материала возможна лишь в виде некоторой «мозаики» теорий...» [7, с. 268]. Тем не менее, большинством специалистов культурология интерпретируется как комплексная дисциплина, даже выходящая за рамки теории, изучающая культуру во всей совокупности ее проявлений. Л. Н. Коган использует понятия комплекса культурологических наук: культурология «синтезирует и интегрирует их. И философия, и теория, и история, и социология культуры выступают ее составными частями» [2, с. 22] С. Н. Иконникова еще более расширяет это представление. Для нее культурология – дисциплина, «возникающая на “пересечении” или стыке таких наук, как история, этнология, философия, социология, семиотика, искусствознание и др. Она ... имеет свой предмет исследования» [1, с. 74].

Мысли по поводу составных частей культурологии, как бы объединяемых ею, представляются лишь мечтаниями. Такие «глыбы», как история культуры, социология культуры, этнография и т. д., являются самостоятельными сложившимися науками, которые по отношению к культурологии выступают не как части или разделы, а как источники, поставляющие материал для осмысления и раскрытия общих закономерностей устройства, функционирования и развития культуры в целом или ее фрагментов. В этом, видимо, и состоит предмет культурологии как философской науки, о котором упомянула С. Н. Иконникова.

Под таким углом зрения мы и обращаемся к наукам, так или иначе изучающим предметный мир. Здесь существует ряд исследовательских срезов: исторический, информационный, философский, аксиологический, эстетический, этический и т. п., многие из которых пересекаются, перетекают друг в друга.

К широкому философскому взгляду на созданную человеком предметную среду ближе других антропология – сегодня столь же всеобъемлющая и многогранная дисциплина, как и культурология. Последний представитель британской классической антропологии и пионер современной научной антропологии Дж. Фрезер своей концептуальной интерпретацией широчайшего материала доказал, что первичные потребности человека удовлетворяются посредством изобретений, орудий, оружия и других материальных приспособлений в руках группы сотрудничающих индивидов, которые живут и работают вместе, опираясь на традиции. Фрезер развивал эволюционные взгляды на культуру. Немецкий географ и этнолог Ф. Ратцель сделал главным объяснительным принципом диффузию – таким термином начали обозначать передачу культурных признаков от одной общности к другой. Профессор Э. Хантингтон из Йейла развил экологический подход и неоспоримо доказал, что климат и природные ресурсы окружающей среды налагают глубокий отпечаток на историю и развитие культуры, существующей в данных природных условиях. Наконец, выдающийся британский антрополог Б. Малиновский обосновал функциональный взгляд на сущность культуры, увидев в ней не просто совокупность составляющих ее элементов, а систему, соответствующую фундаментальным природным потребностям человека.

Среди дисциплин, изучающих материальную культуру в историческом срезе, прежде всего, должна быть названа археология. Сложившись как наука в XIX в., она все глубже проникает в толщу времен, проясняя представления об ушедших цивилизациях. Сегодня перед учеными все неотступнее встает задача осмысления и систематизации накопленного гигантского материала, его научного сопоставления и обобщения, выявления закономерностей предметогенеза как части культурогенеза. Решение подобной задачи требует философско-культурологического подхода.

Вторая историческая дисциплина, тесно связанная с археологией, но познающая предметную культуру народов мира преимущественно путем изучения непосредственного бытования, экономического уклада, живой деятельности, традиций, обычаев, верований и т. п. – этнография. В основе этнографических исследований лежит деление на этносы, нации, народности. В этих работах детально рассматривается история объекта, часто его описание переплетено с историей ритуалов, обычаев и с фольклорным материалом. В подобных работах содержится информация о национальном характере, мировоззрении, отраженном в объекте. Материальные памятники в этнографии уже не являются единственным объектом изучения. Упомянутый бытовой контекст позволяет полнее ощутить их значение, ставя в центр внимания духовную и художественную культуру, фольклор, нормы поведения, обычаи, обряды и т. д.

Немецкий этнограф Юлиус Липс в своей книге «Происхождение вещей» настойчиво проводит мысль о фундаментальном значении для дальнейшей цивилизации изобретений первобытной эпохи [4]. Он не ставил перед собой задачи выявлять какие-либо закономерности и даже не употреблял этого слова. Тем не менее, в созданном им широком историческом полотне внимательный, вооруженный представлением о дальнейшем движении событий, нацеленный на закономерности глаз их улавливает. Перечислим основные из них.

1. Сходство различных регионов по орудийным способам реализации жизненных функций: добывания пищи, освоения водной стихии, создания и совершенствования одежды и т. п.

2. Повсеместная постепенность переходов к более сложным системам предметного обеспечения жизни. Эта форма существования выстраивается в характерной последовательности: собирательство – мотыжное земледелие – одомашнивание скота – плужное земледелие – ремесло.

3. Зарождение элементов последующей эпохи в недрах предыдущей.

4. Взаимовлияние культур, неотвратимое распространение достижений, например, производства тканей, бумаги, обработки кожи.

5. Поливариантность морфологического воплощения объектов единого назначения в зависимости от особенностей природных условий и наличного материала. Эта закономерность особенно четко проступает при обращении к жилищу различных народностей, а также их костюму.

6. Поливариантность способов реализации трудовых процессов: добывания огня, производства сосудов, плетения, ткачества и т. п.

7. Имитация в новых материалах привычных форм. Это, по-видимому, «универсальный закон» инерции в производственной жизни.

8. Живучесть типового решения отработанных веками предметов: ручных инструментов, мебели, посуды, элементов одежды и обуви.

Таким предстает этнографический материал под философско-культурологическим углом зрения. Выявленные закономерности позволяют полнее представить общую картину эволюции предметного мира.

Историко-эстетический подход имеет своей целью описание фактов прошлого, предметов той или иной эпохи. Среди таких работ можно назвать несколько фундаментальных всеобъемлющих трудов, прежде всего, капитальное исследование известного в конце XIX в. немецкого ученого Ф. Готтенрота «Иллюстрированная история материальной культуры», – своеобразный атлас, наглядно демонстрирующий взаимозависимость, неразрывность культурных традиций во времени и пространстве, пути их взаимообогащения в процессе исторического развития. Еще ранее в таком же духе сравнительный обзор осуществил профессор Берлинской академии художеств Герман Вейс в обстоятельном труде «Всеобщая история мировой культуры». Интересно, что под культурой автор понимал не философию, искусство и науку, а исключительно то, что мы именуем предметной культурой. Среди современных исследований назовем работу М.Н. Мерцаловой «Костюм разных времен и народов» [6]. Эти работы построены на обширном историческом материале и содержат описания предметности отдельных эпох и наций, подкрепленные многочисленными иллюстрациями. Работа Мерцаловой признана среди специалистов самым полным и глубоким трудом в отечественной науке, посвященным истории костюма. Исследовательница отдала всю жизнь этой проблематике, книга постоянно редактировалась и дополнялась. Однако в этом грандиозном труде нет выходов из исторической плоскости в теоретическую, что весьма характерно.

В обширнейшей сфере исторического рассмотрения предметного мира значительное место занимают дисциплины, изучающие его отдельные мощные пласты: история ремесел, история интерьера, история прикладного искусства и т. п. Как в исследовательской, так и в музейной практике эти пласты предметной культуры в целях изучения дробятся, конкретизируются по различным основаниям.

Теоретическая проблематика затронута в учебнике для вузов под редакцией Т.В. Козловой. В специальном разделе «Процесс формообразования в костюме» автор справедливо заявляет, что этот процесс «включает в себя интуитивный композиционный поиск и логическое формообразование, которое опирается на общие закономерности целостного строения формы, на принципы гармонии связей элементов формы...» [3, с. 107]. Казалось бы, задача теории и состоит в том, чтобы выявить эти закономерности и принципы. В данном направлении делается определенный шаг, автор утверждает, что на форму объекта «влияют уровень производства, социальный заказ, географические условия и климат». Однако это весьма общее утверждение вызывает буквально обвал резонных вопросов: почему влияют именно эти факторы? Все ли определяющие факторы названы? Как соотносятся названные факторы, напри-

мер, географические условия и климат? Как понимать «социальный заказ», что здесь подразумевается? Что значит «целостное строение формы», «принципы гармонии» и «общие закономерности», каковы эти закономерности и принципы? Автор ограничивается глубокомысленными рецептами: «Единственно правильным может считаться подход к анализу свойств и форм костюма в его временном развитии как к частному случаю развития общих законов вселенной», «путь их познания – это отыскание общего в конкретном единичном. Поэтому форма должна рассматриваться на уровне системности и целостности» [3, с. 108]. Подобные рецепты порождают новый обвал вопросов: каково «развитие общих законов вселенной»? Что значит «на уровне системности и целостности»? Как понимать «отыскание общего в конкретном единичном»? И т. п.

Таким образом, в научной литературе отсутствует, казалось бы, основная сущностная плоскость рассмотрения объектов, раскрывающая различные методы формирования вещей, методы в философском смысле как совокупности исходных принципов. А ведь эти методы различны и зависят они, по-видимому, не столько от эпохи или региона, материала или конструкции, сколько от каких-то иных причин. И понимать существо этих методов очень важно, так как именно они определяют характер формирования объекта и оптимальную позицию его оценивания.

Данная проблематика косвенно затрагивается в социологическом срезе исследований элементов предметной среды. Здесь в центре внимания оказываются вопросы потребностей общества, социального заказа и, соответственно, принципов формирования продукции. Эта проблематика особенно актуализировалась в связи с развитием дизайна как проектирования товаров в условиях жесткой конкуренции. Она профессионально рассматривается в работах К.М. Кантора, В.И. Тасалова, В.Л. Глазычева и других отечественных специалистов. С критическими суждениями о так называемом «коммерческом дизайне» в обществе потребления неоднократно выступали западные авторы, в том числе В. Папанек, Т. Мальдонадо, Дж. Нельсон, Ж. Бодрийяр. Однако в задачу названных авторов входило раскрытие социально-экономических пружин рыночного механизма, но не проникновение в существо процессов формирования вещи.

Социальную психологию интересуют процессы, происходящие с уже готовой вещью в разных ситуациях ее пересечения с различными группами потребителей, манипулирование потребностями и т. п. Все исследования в этой сфере обращены к непосредственной связи костюма и человека-покупателя.

В последние годы XX в. появляются работы семиотического плана, в которых содержатся попытки познать язык вещи с целью создания или изменения имиджа её обладателя. Присутствие в предметах информационной или семиотической функции осознано человечеством очень давно. Смысл этого явления внятно наметил Гегель в идеях о наложении чело-

веком на внешние предметы «печати своей внутренней жизни», о символическом языке, выражающем дух эпохи. По мнению А.Ф. Лосева, «...присмотревшись ближе к окружающей нас действительности, к нашему взаимному общению и ко всей создаваемой нами жизни, мы без труда заметим, что все области действительности и жизни буквально наполнены бесчисленным числом разнообразных смыслов» [5, с. 335]. Большая группа исследователей обращается к костюму как к знаковой системе. Р. Барт в своей работе «Основы семиологии» рассматривает костюм как один из нелингвистических языков. Однако язык предметных форм принципиально отличается от вербального. Он бесконечно более сложен, поскольку включает ряд слоев (структурный, пластический, ритмический, цветовой и т. д.), которые оперируют не определенными понятиями, а впечатлениями, ассоциациями; они подвижны, субъективны. Наконец, они «звучат» не последовательно, как в речи, а одновременно и в самых разных соотношениях, создавая бесчисленные полифонические образы.

По существу, в данном аспекте для создания элементов предметной среды важны два вопроса: что следует выражать языком предметных форм в каждом конкретном случае, и как это делать оптимальным образом, какими средствами и приемами? Внятных ответов на эти вопросы теория пока не дает, и практика решает их интуитивно, как и тысячи лет назад. Кстати, и оценивание выразительности продуктов предметосозидания также остается интуитивным (хотя уже назрело время ввести в этот аморфный процесс рациональный элемент).

Так мы подошли к следующему срезу в исследованиях – аксиологическому. Из всего круга ценностных отношений в мире предметов основными являются утилитарное и эстетическое. Причем последнее оказалось в центре аксиологической рефлексии теоретиков дизайна. Так, проблема эстетической ценности вещей рассматривалась в работах А. Иконникова, К. Кантора, М. Федорова, С. Хан-Магомедова и многих других. Практика предметной деятельности и экспертизы ждет от теории ответа прежде всего на исходный вопрос о надежной основе, стержне оценочной деятельности – составе и взаимосвязи оцениваемых свойств объекта, т. е. о структуре критериев оценки. Однако исследования и здесь, как и во всех рассмотренных направлениях, не дают выходов в практику создания предмета, а также его оценивания, не обнажают системы закономерностей, требований, принципов, критериев.

Представленный «эскизный» обзор позволяет заключить, что сегодня не существует теории предметного мира в строгом смысле этого слова. Поэтому весьма актуальными оказываются попытки наметить основы такой теории: раскрыть сущность предмета как феномена культуры, закономерности его формирования и пути приложения полученных выводов к социальной практике его проектирования и оценивания.

Список литературы

1. Иконникова С.Н. Культурология в системе гуманитарных наук: междисциплинарные связи // Гуманитарий. – №1. – СПб., 1995.
2. Коган Л.Н. Теория культуры. – Екатеринбург, 1993.
3. Козлова Т.В. Основы теории проектирования костюма. – М., 1988.
4. Липс Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества / под ред. Е.В. Смирницкой. – М., 1995.
5. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1997.
6. Мерцалова М.Н. Костюм разных времен и народов. В 4-х т. – М.: Академия моды, 1993 – 2001.
7. Соколов Э.В. Культурология. – М., 1994.

Эстетика власти в поисках терминологического аппарата

В статье утверждается, что природа политической власти может быть понята при использовании категориального аппарата эстетики. Властвующий субъект является символом подвластного общества. Смена символического характера политических отношений репрезентативным ведет к снижению роли власти и ее замене другими способами социальной интеграции.

The article affirms that the nature of the political power can be understood by using the categorial apparatus of aesthetics.. The dominating subject is a symbol of a subject society. The change of a symbolical character of political relations by the representative ones causes the reduction of the role of the government and its replacement by other means of social integration.

Ключевые слова: эстетика власти, политика, символ, репрезентация, социальная интеграция, абсолютизм, представительная демократия.

Key words: aesthetics of power, politics, symbol, representation, social integration, absolutism, representative democracy.

Словосочетание «эстетика власти» не является новым для мировой науки. Более десяти лет назад В. Ф. Халипов дал этому термину характеристику, почти исчерпывающим образом описывающую и современное его понимание: «...Идеи эстетики, восходящие к Платону и Аристотелю..., в сфере науки о власти находили пока мало применения. ... Проблематика обслуживания власти миром прекрасного решалась по другим “ведомствам”, прежде всего в области литературы и искусства» [8, с. 236]. Существенна здесь и констатация относительной нераспространенности рассматриваемого понятия (независимо от причин этого положения), и содержание, которое вкладывается в него автором. Действительно, большинство исследователей подходят к явлению эстетики власти именно как к институту, обслуживающему политическую власть. С этой точки зрения особенно интересен материал тоталитарных государств, в которых красота была явным образом поставлена на службу политике [14; 19]. Так или иначе, но этот подход предполагает, что соответствующее явление культуры – чаще всего произведение искусства – анализируется на предмет выражения в нем политического содержания, в нем отыскивается политический заказ. Несколько особняком стоит сборник статей Кэрол Дункан, в котором вообще любое, а вовсе не только заведомо ангажированное произведение искусства рассматривается

как проявление политики [13]. Впрочем, автор всего лишь в духе постмодернистского феминизма предлагает распространить безгранично понимание власти, но понимание ее эстетики от этого ничуть не меняется. В том же ключе выяснения политических отношений в системе художественных образов построено и еще одно исследование, содержащее в своем заглавии термин «эстетика власти», – статья Харуо Ширане [21].

Принципиально иначе предлагает взглянуть на проблему Майкл Лорьо [20]. Для него сама власть – и в этом он ищет поддержки у Фукидида – представляет собой инсценировку движения, некий театральный эффект, производимый непредсказуемой и необузданной динамической мощью. Власть и эстетика связываются не как заказчик (власть) и исполнитель (эстетика), а самым существенным образом: власть эстетична по своей природе. Эстетика власти – не одна из многих «комплексных (междисциплинарных) наук в составе кратологии» (В. Халипов), а обращение к сути проблематики власти. Однако развитие этой идеи в работах Лорьо – дело ближайшего будущего¹, пока же нам остается только констатировать важность и перспективность замысла.

Позиция Лорьо нам принципиально близка, хотя мы бы не стали выдвигать на первый план фукидидо-ницшеанский пафос бунтующей силы². Это, конечно, не снижает для нас значимости тех исследований, которые стремятся показать политическое в художественном. Напротив, их значимость лишь возрастает от того, что связь между этими сферами становится не случайной, зависящей от конкретных политических режимов и лидеров, а фундаментальной, вечной, лишь по-разному проявляющейся в разных обстоятельствах.

Политическая власть – это портрет Дориана Грея, в который смотрит общество, только с той существенной разницей, что отражает он не худшие, а лучшие черты, и потому не прячется под покрывалом в тайной комнате, а выставляется напоказ в парадной зале. В образе власти общество находит самое себя. Сказанное означает, что для понимания власти нам необходимо выработать такой эстетический инструментарий, который был бы не только эстетическим «в чистом виде» [1], но и отражал бы социальные реалии. Для его разработки очень многое сделано в блестящем труде М. Ямпольского «Физиология символического» [9], в диалоге с которым мы будем находиться на протяжении всего исследования.

П. Бурдье пишет: «Символы – это инструменты “социальной интеграции” *par excellence*: в качестве инструментов познания и коммуникации они позволяют возникать *консенсусу* относительно значения социального мира,

¹ Об этом можно прочесть на персональном сайте исследователя: URL: http://web.me.com/mloriaux/Michael_Loriaux/current_project.html (дата обращения: 15.01.2012).

² Для англо- или франкоязычных исследований этот ракурс вполне естественен, но мы-то существуем в пространстве русского языка, который связывает власть не с мощью, а с владением.

консенсусу, который играет фундаментальную роль в воспроизведении социального порядка» [11, р. 166].

Речь в данном случае не идет и не может идти о символе Ч. Пирса [6], имеющем случайное отношение к обозначенному им предмету. Это – символ русских символистов, который теснейшим образом связан с тем, что он символизирует, открывая посредством этой связи смысл означаемого, позволяя этому смыслу быть, но при этом и указывая на неисчерпаемость смысла.

«...Идейная образность в символе обязательно есть *Общность, закономерно разлагаемая в ряд отдельных единичностей*. <...> Символ есть та обобщенная смысловая мощь предмета, которая, разлагаясь в бесконечный ряд, осмысливает собою всю бесконечность частных предметов, смыслом которых она является...» [4, с. 64–65].

Отметим важнейшую характеристику политической власти как символа общества: это символ олицетворяющий, он носит субъектный характер.

Общество существует только как свой собственный образ, по необходимости отличающийся от того, образом чего он является. Отличие наглядно проявляется в распространенных легендах о призвании власти со стороны или, напротив, об уходе власти «на сторону» (в варианте ли Ликурга или Александра I). Мы принципиально не согласны с М. Ямпольским, который связывает дистанцирование носителя власти от народа только с эпохой абсолютизма и сменой эстетики символизма эстетикой репрезентации: «...в отличие от символа, который действует в режиме непосредственной близости, репрезентация всегда предполагает дистанцию, расстояние» [9, с. 91]. Символ, с нашей точки зрения, действует не только в режиме «непосредственной близости», причем именно «удаленность» и делает символ символом. Та древнегреческая дощечка, от которой пошло слово «символ», была призвана сохранять единство, будучи разделена и разнесена. Узнавание единства при непосредственном соединении половинок не имело бы смысла, если бы не предполагало преодолеваемой дистанции. Точно так же и эта дистанция обретала свой смысл в преодолении при складывании частей. «Обобщенная смысловая мощь», по Лосеву, реализуется при разложении в бесконечный ряд предметов, а не при удержании их в кругу непосредственной очевидности.

Поэтому с точки зрения теории символа совершенно закономерно, что не только в XVII–XVIII вв. в Европе, но и в другие эпохи и других краях большинство подданных обычно не имело возможности лицезреть царя, а в Китае даже собственное имя императора было под запретом. В ряде культур и при развитом портретном искусстве изображение политического лидера было или относительной редкостью (Древняя Греция), или абсолютным исключением (Древний и Средневековый

Китай). Даже на монетах, вопреки распространенному мнению, государь изображался далеко не всегда и не везде, причем монеты с царственным ликом редко были доступны простолюдинам.

М. Ямпольский утверждает, что исключение тела монарха из политической жизни является признаком нового политического сознания, адекватное описание которого представляет теология Р. Декарта. По мнению Ямпольского, французский философ отказывает Богу в протяженности, ибо Он властвует над всеми вещами, не совпадая ни с каждой из них по отдельности, ни со всеми вместе. То же случается и с королем: его тело теперь не обязательно для осуществления его власти. Скорее наоборот – власть тем сильнее, чем недоступнее тело [9, с. 94–97]. Нам, однако, представляется, что ни Декарт, ни христианство, ни «новое политическое мышление» тут ни при чем. Мы полагаем, что дистанцированность от подданных является сущностной характеристикой власти и нарастает по мере ее абсолютизации, точнее говоря, находит свое все более полное выражение по мере все более полного выражения сущности власти.

Преодоление разрыва являлось актом особой значимости и не случалось просто так именно потому, что разрыв был нормой, известные триумфальные процессии властителей, далеко не всегда связанные с военными победами, приобретали сакральный смысл. Король, проникая сквозь социальное тело, в западной традиции нередко проходя в триумфальную арку, «оплодотворял» народ своим присутствием. Результатом этого символического акта было (воз-)рождение общества как единого целого в едином теле короля. Р. Джизи в качестве подобных «государственных церемоний» для средневекового общества выделил королевские похороны, коронации, торжественные вступления короля в город и оглашение королевских указов. Исследователь отмечает: «В государственном церемониале события ясно отмечены приостановкой обычного времени в том смысле, какой вкладывал в это Хейзинга: каждый посвящает себя “игровой” ситуации на хорошо известный промежуток времени, после которого вещи возвращаются в нормальное состояние» [16, р. 49–59]. Мы, впрочем, уточнили бы: игровое, по Хейзинге, связано с осознанием того, что происходящее – «невзাপравду». Во властных церемониях все по-настоящему. Реальное, но исключенное из обычного времени и нормального состояния, – это чудесное. Непосредственное общение с монархом было источником чуда, да и само по себе было чудом, совершить которое невозможно без помощи джинна или черта. Когда Лжедмитрий I стал принимать всех желающих на Красном крыльце, народ потянулся к Кремлю не столько, чтобы пожаловаться на свою жизнь, сколько чтобы увидеть это диво – доступного царя.

Именно констатация разрыва между властью и обществом обеспечивает власть непререкаемым авторитетом, делает её образом данного общества. Новоевропейская теория общественного договора, утверждая, что политическая власть – всего лишь избранные обществом должностные лица, не может избежать постулирования того же (хотя не такого же) разрыва. Неслучайно один из самых ярких представителей этой теории говорит о государстве как о Левиафане, а её «демократические апологеты» утверждают – в сущности, вслед за тем же Гоббсом – взаимное недоверие власти и общества, требующее создания гражданского общества.

Разрыв может играть образотворческую роль только при наличии чувства родства, превосходящего по своей силе ощущение разрыва. Вот почему все баталии между властью и обществом, доходящие порой до кровопролития и характеризующие со стороны как системный кризис, на деле часто являются и нередко осознаются как «семейная вражда». В случае же отсутствия этого осознания древним проверенным средством его достижения является «небольшая победоносная война», позволяющая объединиться «домочадцам» против внешнего врага, причём сами характеристики – «небольшая» и «победоносная» – не столь уж необходимы: вспомним иракские и югославские события, когда внешнее поражение не сломало (до поры) существующей власти, а возможно, и продлило её жизнь. Вообще, в процессе образотворчества общества воин играет непереоценимую роль, а выделение воинского сословия имеет в истории значение ничуть не меньшее, чем отделение скотоводства от земледелия. Неслучайно первыми носителями публичной политической власти были именно воины. Ж. Дюби справедливо подчеркивает военную функцию как основную функцию властителя [12, р. 77–79 et autres]. Он связывает этот факт с тем, что для раннесредневекового общества основным источником приобретения богатств были завоевания. Отрицать эту – экономическую – основу приобретения воинами своего влияния бессмысленно. Однако воинское сословие оказывается у власти и в обществах более благополучных и менее воинственных, чем германские племена. Вероятно, это связано с тем, что воин имел непосредственный контакт с Другим, т. е. представлял общество как единое целое, оказывался носителем социальной субъектности¹.

Вторым после военного механизмом связывания власти и общества является представление о власти как самосознании общества. Носитель публичной политической власти лучше любого другого члена общества знает это общество и его потребности. Разные эпохи выдвигают разные

¹ Очевидно, что другой «контактер» – купец – справиться с такой ролью в традиционной культуре не мог. Ведь рынок нарушал мировой порядок, а потому был минимизирован [3].

объяснения-обоснования этого факта. Древнейший вариант связан с властью старейшины, хранителя общественного опыта. Впоследствии носитель власти оказывается ближе других к Богу или, в случае наличия многих богов, к главному из них. Предела мудрости достигают обожествлённые правители, что, кстати, свойственно не только древнему Египту или Риму, но и более близким нам временам. Современность выражает интуицию мудрости властителя в представлении об их потрясающем профессионализме. Так или иначе, но оказывается, что «первое лицо» наиболее приближено к ценностям своего общества. При этом фундаментальное аксиологическое значение имеет институт государственной тайны [5, с. 50–67 и др.].

Наконец, третьим связывающим политическую власть и общество звеном является ассоциирование этой власти с властью отца. При том, что патриархальная теория происхождения государства не выдерживает никакой критики, образ политической власти действительно формируется по образцу власти семейной. Так, например, Э. Годд показывает, какое значение имел для становления французской государственности образ отношений с отцом и братьями. Постоянное дробление сначала франкской, а потом и французской семьи с высокой степенью самостоятельности каждого брата, проецируясь на политическую жизнь, приводит к развитию политического сепаратизма (в том числе в форме классической феодальной раздробленности), который может быть преодолён только при особенной активности политического центра (абсолютизм, бонапартизм, голлизм) [22; 23].

Хотя наше понимание символа и символического характера власти отличается от понимания М. Ямпольского, мы склонны согласиться с ним и его предшественниками, обозначающими «несимволическую» представленность лидера обществу термином «репрезентация»¹. Нам также кажется перспективным указание на вытеснение репрезентацией символа как на причину падения «Старого режима». Само слово «репрезентация» обозначало первоначально пустой гроб, над которым Церковь совершала похоронный обряд, а с 1327 г. (по другой версии – с 1275 г.) – манекен, который сопровождал труп короля на похоронах [17, р. 1220, 1231]². Подобные манекены использовались во II – III вв. при прощании с римскими императорами. Это был своего рода «идол власти», который изображал ту нетленную сторону покойного, которая переходила к его преемнику, в то время как тело предавалось земле, а душа отправлялась к

¹ К. Гинзбург, посвятивший этому термину специальное исследование, отмечает, что он вошел в интеллектуальную моду в начале 80-х гг. XX в. [17]. Вероятно, одним из первых подобных исследований была работа Ж.-М. Апостолидеса [10].

² Впрочем, есть сведения об использовании репрезентации не только на королевских похоронах, причем даже более раннем. Но, судя по всему, такая практика не получила широкого распространения [17, р. 1221].

Богу. Р. Е. Джизи выразил это так: «Тело уходило в могилу, а изображение возносилось к славе» [15, р. 176].

Королевские и императорские манекены прекрасно показывают, как происходит переход от символизации к репрезентации. Эти манекены еще должны быть похожи на свои прообразы, с ними еще обращаются, как с живыми людьми. Так, восковую фигуру Септимия Севера посещали врачи еще неделю после смерти императора, а изображение Франциска I несколько дней «участвовало» в придворных трапезах. Эти действия настолько похожи на реальные, что многие исследователи даже видят в репрезентантах полные аналоги мумиям или мощам. Реконструкции похоронных процессов, сделанные Р. Джизи, показывают, что первоначально манекены предшествовали въезду мертвого тела короля в город, т. е. «играли» роль живого монарха [15, р. 166–167]. Но, с нашей точки зрения, дело заключается именно в том, что в реальное бытие Франциска в манекене никто не верит.

Репрезентант отличается от символа отчетливо осознаваемым конвенциональным характером. Нечто представляется через то, что заведомо этим нечто не является, причем это очевидно именно для тех, для кого и существует данная репрезентация. Манекен не является ни покойным королем, ни его наследником. Он не является ни живым, ни нетленным. И он, однако, репрезентирует живое и нетленное. При этом репрезентация не является абстрактной эмблематичностью. Она не тождественна математическим символам, которые А. Ф. Лосев называл эмблемами, потому что не имеет чисто функционального характера. То есть, с одной стороны, данного репрезентанта можно заменить другим – это всего лишь дело договоренности, – но, с другой стороны, коль скоро репрезентант есть, с ним нельзя обращаться по нашему усмотрению. По отношению к манекену короля требуется определенное поведение, его нельзя просто взять и выбросить, как можно просто стереть математический знак.

Репрезентирующее сознание, зародившись в Высоком Средневековье, разовьется значительно позже. По мере ослабления роли «олицетворяющего символа» в существовании социального на первый план будут выходить различные репрезентанты. В те периоды, когда, как сказал бы И. А. Ильин [2, с. 459], художественная потребность народа ослабевает, «первое лицо» перестает в полной мере выражать единство общества, в социуме развивается «новый фетишизм». Отдельные предметы – например, гербы, флаги, гимны – способны отчасти компенсировать снижение роли лидера.

Плодом репрезентирующего сознания является и представительная демократия. В отличие от вождя, короля или императора депутат заведомо не символизирует народ, он лишь представляет избирательный округ. Репрезентация делает представительную демократию не просто возможной – необходимой. Если символ связан внутренним законом, то

закон репрезентации определяется теми, кому она представляется. Для репрезентации важна точка зрения. И нет никаких оснований – во всяком случае, внутри самого репрезентирующего сознания – полагать какую-то точку зрения привилегированной. Подданный (subject) становится субъектом (subjectus), т. е. сами властители еще долго полагают, что обладают подлинным видением. Они активно участвуют в строительстве своих дворцов, проектировании парков, просто диктуют художнику, как писать их портреты или вообще картины (а позже – как снимать фильмы, и что самое главное – как их смотреть). Людовик XIV пишет знаменательный труд – «Способ показывать сады Версаля», «в котором он подробно описывает идеальный маршрут по парку, построенный так, чтобы поражать наблюдателя странными иллюзионными эффектами. Это означает, что всякое отклонение от центральной оси “истины”, той оси, на которой в идеале располагался король, буквально вводило зрителя в мир “обмана”, неистинности» [9, с. 182–183]. Эта позиция власти существует и по сей день и будет всегда, куда есть власть. Но подданные – и художники раньше других – уже понимают, что и сама «ось линейной перспективы», «ось истины» – не единственно возможная и к точке зрения властителя никакого особого отношения не имеет. И. Айвинс, анализируя учение о перспективе в эпоху Ренессанса, пишет: «До Альберти проблема, кажется, сводилась к простому двухэлементному отношению между наблюдателем и единичным предметом, в котором наблюдатель видел предмет, но никто не видел наблюдателя. <...> Гениальная находка Альберти заключалась в практическом понимании того, что проблема не может быть решена, если думать только о медведе, как его видят глаза Джона, но что то, что Генри и Томас увидели сбоку, тоже должно быть принято во внимание. ... Иными словами, Альберти открыл, что, во всяком случае в живописи, форма и местоположение являются функцией друг друга, а потому относительны, а не постоянны...» [18, р. 32]. Веласкес показывает зрителю, разглядывающему «Менины», его (зрителя) королевскую сущность¹.

Таким образом, наше исследование показывает, что термины «символ» и «репрезентация», будучи органически связаны с эстетикой, являются адекватным инструментарием для описания исторически развертывающейся сути политической власти. Эстетическая теория предоставляет не случайный, т. е. могущий быть использованным или отброшенным инструментарий, а обязательный для постижения политической власти категориальный аппарат. Смена репрезентацией символа в оформлении общественных отношений ведет к коренному изменению и самих этих отношений, постепенной минимизации роли власти, ее замены другой формой руководства (назовем ее менеджментом) и

¹ Веласкес Д. Менины. 1656. Мадрид, Прадо. См. об этом знаменитое толкование М. Фуко [7].

другими способами социальной интеграции (назовем их публичными коммуникациями). Запрещая слово «представитель», Павел I стал объектом общих насмешек. Но нельзя не отметить и той тонкости слуха, которая позволила императору уловить, что любая репрезентация таит в себе угрозу власти как символическому явлению. Даже если это репрезентация великих русских лесов.

Список литературы

1. Дорский А. Ю. Эстетика власти: о языке описания // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. – СПб., 2011. – № 140. – С. 92–102.
2. Ильин И. А. О монархии и республике // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т.4 / сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. – М.: Рус. кн., 1994.
3. Козловски П. Этика капитализма. Эволюция и общество: Критика социобиологии / пер. с нем. и ред. М. Н. Грецкого. – СПб.: Экон. шк., 1996.
4. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976.
5. Пигров К. С., Секацкий А. К. Социальная философия тайны (метафизика эзотерического): курс лекций. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2010.
6. Пирс Ч. С. Логические основания теории знаков / пер. с англ. В. В. Кирющенко и М. В. Колопотина. – СПб.: Лаборатория метафизических исслед. при филос. фак-те. – СПбГУ: Алетейя, 2000.
7. Фуко М. Слова и вещи : Археология гуманитарных наук / пер. с фр., вступ. ст. Н. С. Автономовой. – СПб.: А-сacд: Талисман, 1994.
8. Халипов В. Ф. Кратология как система наук о власти. – М.: Республика, 1999.
9. Ямпольский М. Физиология символического. Кн. 1: Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. – М.: Новое лит. обозр., 2004.
10. Apostolidès J.-M. Le roi-machine: Spectacle et politique au temps de Louis XIV. – P.: Edition de Minuit, 1981.
11. Bourdieu P. Language and Symbolic Power. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
12. DUBY G. Féodalité. – [P.]: Gallimard, 1996.
13. Duncan C. The Aesthetics of Power: Essays in the Critical History of Art. –Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993.
14. Falasca-Zamponi S. Fascist spectacle: the aesthetics of power in Mussolini's Italy. – [Los Angeles:] University of California Press, 1997.
15. Giesey R.E. Le roi ne meurt jamais. Les obseques royales dans la France de la Renaissance / Trad. de l'anglais par D.Ebnöther. Préface de F.Furet. – [P.]: Flammarion, 1987.
16. Giesey R.E. The King Imagined // The Political Culture of the Old Regime. – Oxford: Pergamon Press, 1987. – P. 49–59.
17. Ginzburg C. Représentation: le mot, l'idée, la chose // Annales. Économies. Sociétés. Civilisations. – V. 6. Nov.-Déc. – 1991. – P. 1219-1234.
18. Ivins W.M., jr. On the Rationalization of Sight. – N.Y.: Da Capo Press, 1973.

19. Koepnick L. *Walter Benjamin and the Aesthetics of Power*. – Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1999.

20. Loriaux M. *Constructivist Historicism in the Light of Thucydides: Aesthetics of Power // On Rules, Politics and Knowledge*. Friedrich Kratochwil, *International Relations, and Domestic Affairs*. – NY: MacMillan Palgrave, 2010. – P. 127–144.

21. Shirane H. *The Aesthetics of Power: Politics in The Tale of Genji* // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. – V. 45. № 2 (Dec., 1985). – P. 615–647.

22. Todd E. *La diversité du monde: structures familiales et modernité*. – P.: Editions du Seuil, 1999.

23. Todd E. *La troisième planète: structures familiales et systèmes idéologiques*. – P.: Editions du Seuil, 1983.

Феномен художественной активности в становлении человека и общества

Особенностью представленного анализа является понимание художественной активности человека в качестве специфического отношения в сетевой структуре *человек – текст*. На основе анализа обширного количества философских исследований дается содержательное описание видов художественной активности в зависимости от ее направленности на различные уровни бытия.

The peculiarity of the presented analysis is the understanding of the art activity of a person as a specific relationship in the network structure “a person – the text”. The article gives a meaningful description of the types of the artistic activity, depending on its orientation to the different levels of being based on the analysis of the vast amounts of philosophical studies.

Ключевые слова: человек, текст, художественная активность человека, уровни бытия, смысловые структуры личности, сетевая структура.

Key words: person, text, artistic activity of a person, levels of existence, semantics structures of a person, network structure.

Важнейшими процессами, обуславливающими формирование духовного ландшафта общества, являются художественное освоение мира, познание действительности через образы, заключенные в текстах, имеющих различную культурную ценность. Интерес к феномену художественной активности человека обусловлен тем, что последняя есть прежде всего стремление к самовыражению, попытка преодоления жестко заданных схем. Высокий уровень художественной активности создает тот набор «неправильностей», неподчинения, «неправильных текстов», которые существенно видоизменяют культурный код эпохи, оказываясь фактором мощных социокультурных изменений. Если в 80-е гг. XX столетия М. К. Мамардашвили говорил о том, что «художник есть предельный случай человека» [14, с. 382], то в начале XXI в. все более актуализируется мысль А. К. Кумарасвами о том, что «художник – это не какая-нибудь особая разновидность людей, наоборот, каждый человек – это какая-то особая разновидность художника» [11], что вкуче сообщает феномену художественной активности человека мощное социально-философское звучание.

Употребляя понятие *художественная активность*, мы имеем в виду дискуссионность понятия *активность*. Оставляя за рамками статьи полемику по данному вопросу, отметим, что мы опираемся на взгляды авторов, согласно которым: а) понятие активности является более общим по отношению к понятию деятельности; б) понятие активности интерпретируется в качестве источника, первопричины, движущей силы; в) в основе активности есть некоторая потребность; г) использование понятия активности в модальности возможного подчеркивает ее потенциальность, следовательно, результаты имеют вероятностный характер.

Оставляя за скобками многообразный спектр проявлений художественной активности, в данной статье внимание будет сконцентрировано на той сфере, которая с известной степенью условности может быть обозначена *человек – текст*. Под текстом будут пониматься и произведения различных видов искусства, и продукция массовой и виртуальной культуры¹.

Основанием для подобного видения в целом служат представления о культуре как совокупности текстов и о тексте, суть которого суммирует высказывание В. Г. Кузнецова: «Текстом называется любая знаковая система, которая способна быть (или в действительности есть) носителем смысловой информации и имеет языковую природу. С этой точки зрения любой объект, являющийся творением человеческого духа и имеющий знаковую природу, может быть возможным или является действительным текстом» [10, с. 128].

Итак, под *художественной активностью* мы будем понимать активность, обуславливающую взаимодействия «человек–текст», основой которой служит потребность человека в генерации и восприятии ценностных представлений в образах, формами которой потенциально могут быть деятельность, общение, отношение и результаты которой имеют вероятностный характер.

Важно то, что в отличие от современности в предыдущие эпохи художественная активность, обуславливая более или менее широкий спектр взаимодействий *человек–текст*, была в определенной степени регламентирована, предзадана (социальным статусом, традициями, ритуалами и т. д.), вследствие чего можно предположить наличие определенной иерархизированности взаимодействий. Очевидно, что для настоящей эпохи характерны не только возрастающая сложность, но и отсутствие линейной иерархии взаимодействий. И структура последних может быть наиболее адекватно описана в терминологии сети, ибо, по словам М. Кастельса, «похоже, что морфология сети хорошо приспособлена к растущей сложности взаимодействий», следовательно, «сетевая логика нужна для структурирования неструктурируемого» [8]. С опреде-

¹ Будем иметь в виду, что относительно последних зачастую «термин “культура” применяется ... по недоразумению» [5, с. 138].

ленной степенью уверенности можно говорить о том, что в современной практике речь идет не просто о некоторой совокупности взаимодействий, обусловленных художественной активностью, но о взаимодействиях, структурированных сетевым образом, вследствие чего полагаем уместным и продуктивным аналитику художественной активности в качестве отношения в сетевой структуре *человек–текст*.

Конкретизация роли художественной активности в становлении человека, а также в неоднозначных процессах социокультурных изменений требует как некоторой упорядоченности этого многообразия, так и поиска основания, которое позволит с известной степенью условности схематизировать типы взаимодействий, ввиду чего мы обратились к понятию *направленность*. Данное понятие вводится нами на основе методологически продуктивного положения концепции С. С. Хоружего [22], согласно которому исследование явлений и/или процессов может анализироваться сквозь призму большего или меньшего участия в конституировании смысловых структур личности в зависимости от ее направленности на различные уровни бытия. Зафиксируем как существенный аспект для осмысления современного опыта, что к традиционным двум уровням (духовному и эмпирическому) автор добавляет третий – *виртуальный* [21, с. 53–56].

Анализируя художественную активность, направленную на эмпирический уровень бытия, мы во многом следуем сложившимся с античности взглядам авторов, подчеркивающих особую роль бессознательного в сфере искусства, учитывая, однако, что рассуждения о роли бессознательного часто преувеличены и приобретают романтические, а иногда едва ли не патологические оттенки. Мотивы обращения к искусству достаточно разнообразны. Несмотря на кажущееся многообразие, они (с достаточной степенью условности) могут быть сведены к элементам престижа, принадлежности к определенной группе, в ритуалы некоторых входит посещение выставок, оперы и т. д. Это тот тип, который «потребляет в соответствии с общественной оценкой потребляемого товара» [1, с. 16]. Имеют место и досуг (как средство заполнения «мертвого времени»), и эмоциональная разрядка (как «средство для возбуждения приглушенных и утомленных жизнью нервов») [16, с. 17].

Для данного случая характерно видение искусства как внешнего более или менее необходимого дополнения к жизни. Статус переживания сводится преимущественно к психофизиологической функции, и как следствие опыт искусства не вырастает до подлинного художественного события. Существенными признаками являются более или менее осознаваемое сопротивление человека осмыслению своего художественного опыта, что провоцирует в крайних случаях деструктивные проявления, а также вытеснение фундаментальных вопросов человеческого бытия на периферию сознания.

Приступая к описанию художественной активности, направленной на вхождение в виртуальную реальность, уточним, что относительно последней существует множество трактовок, анализ которых выходит за рамки настоящей статьи. Скажем лишь, что мы не склонны полагать, будто этот феномен обусловлен исключительно компьютерными технологиями, но, опираясь на исследования С. С. Хоружего [21; 22], применение данного термина ограничиваем контекстом того направления в интерпретации виртуальной реальности, которое характеризует ее как определенное измерение человеческого существования. Виртуальная реальность как «недовоплощенное, не полностью актуализированное сущее» становится определенным самостоятельным уровнем (ареалом) бытия. Применительно к ней изменяет свое содержание и смысл, требует пересмотра подавляющее большинство привычных философских понятий [22]. В частности, употреблять термин «художественный» в данном контексте можно лишь с большой долей условности, над всем довлеет тотальное *недо-*.

Жизнь теней неродившихся людей, у которых все осталось на уровне полусуществования – один из сквозных лейтмотивов современной философии. Через признаки виртуальной реальности опознается тот феномен, который в философских текстах описывается как имитация жизни. С достаточной степенью уверенности можно говорить о том, что понятие «виртуальная реальность» в интерпретации С. С. Хоружего суммирует теоретические выводы и результаты экспериментальных наблюдений ученых (Ж. Бодрийяра, В. Н. Волкова, В. П. Зинченко, М. К. Мамардашвили и др.) относительно того, что имитация (отношений, деятельности, общения) становится онтологическим фактом человеческого существования. Очевидно, что в данном контексте художественная активность и сопряженные с ней феномены (свобода творчества, фантазия и др.) являются лишь своей имитацией, художественное событие как таковое отсутствует. Обнаруживается не только разрыв с собственно художественным началом, но и отстраненность, вплоть до полного отрыва от реальности в целом. Характерно при этом неумеренное преобладание игрового начала¹, принципиальная особенность которого состоит в отсутствии функции невозврата, что ведет к распаду объективно значимых взаимосвязей, к существенной деформации смысловой сферы личности, а в ряде случаев – к серьезным психическим расстройствам².

¹ Интересно, что понимание искусства как передышки, отдыха от жизни Р. Музиль во многом связывал с его отождествлением с игрой [цит. по: 3, с. 14].

² Еще в начале XX в. прозвучало пророческое предостережение австрийского философа о злоупотреблении понятиями *фантазии* и *иллюзии* в теории и практике искусства. Автор видел в этом путь к обесцениванию действительности и «недействительной» связи ее разрозненных элементов, а это, в свою очередь, уже «ведомство психиатрии» [цит. по: 3, с. 13].

Говоря о художественной активности, направленной на духовный уровень бытия, уточним, что в данном случае речь может идти лишь о существенном преобладании направленности, во-первых, и, во-вторых, данная активность неизбежной ступенью включает опыт, ориентированный на эмпирический уровень и отчасти виртуальный, прорастает из него и вместе с тем его перерастает.

Художественная практика как духовный опыт была известна интуиции пифагорейцев, акустические штудии которых изначально были индуцированы на «восхождение к высшим областям бытия». Возможно, греки ощущали особое состояние, устремляясь, говоря современным языком, к достижению онтологически значимых целей. Это нечто вроде «музыки мироздания <...> Может быть не случайно у пифагорейцев была эта метафора – музыка небесных сфер. Они ведь не буквально понимали, что сферы издают звуки» [14, с. 34].

Для данного случая характерен уже достаточно высокий уровень развитости, сложности и упорядоченности личностных структур. Выбор личностно значимого осуществляется вопреки обыденным представлениям о понимании искусства как полном принятии его идеалов. Подобная способность выбора обусловлена развитостью соответствующих структур личности и отражает «меру личностной зрелости» [13, с. 325].

Логика рассуждений неизбежно подводит к мысли о том, что опыт искусства, ориентированный на духовный уровень бытия, синтезирует, собирает воедино художественное и религиозное чувства. Известно, что потребности в религиозном и художественном опыте – древнейшие для человека; вырастая из одного корня и реализуясь в своих высших аутентичных формах, они, по сути, сливаются. Необходимо отметить, что в XX в. оформляются взгляды, свидетельствующие о зарождении и развитии нового религиозного миропонимания, рассматривающего религиозную потребность как потребность в связанном, неотчужденном бытии (Д. Л. Андреев, Н. А. Бердяев, Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, Э. Фромм, А. Швейцер и др.). Однако парадокс заключается в том, что преодолевающий и преодолевший тенденцию изолированного самоутверждения «человек, осознавая себя как живое несомненное для себя состояние, именно в нем ощущает себя лишним в мире» [15, с. 293]¹.

При таком понимании термин «религия», этимологически восходящий к слову *religare* (связывать), в целом может служить для обозначения различных пластов духовной реальности всечеловеческого характера. Проблема взаимосвязи художественного и религиозного опыта находится вне темы настоящей статьи, однако, учитывая всплеск

¹ Глубокое противоречие бытия человека в мире имеет длительную историю: «удивительно разве, восклицает Платон, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным?» [18, с. 298].

псевдорелигиозной активности, представляется необходимым подчеркнуть этот факт как имеющий существенное значение для становления человека.

Опыт искусства, направленный на такого рода переживание и познание, с одной стороны, требует существенного экзистенциального напряжения. Вопрос не столь прост, даже если его перевести в плоскость со-чувствующего понимания [2, с. 23], «копеечная экономия» сил не применима к искусству, как писал Л. С. Выготский. С другой стороны, подобный опыт дискретен в том же смысле, в каком о дискретности актов сознания, религиозного переживания ввиду некоторого фундаментального дискретного устройства сознательной жизни писал М. К. Мамардашвили [14, с. 293]. Этот опыт имеет особую ритмику, не сводим ни к каким иным состояниям и обладает способностью связывать воедино множество ассоциативных рядов, мыслеобразов в некоторую точку понимания и удерживать эту точку «глобальной связности» в виде личностного смысла. Таким образом, происходит не просто понимание произведения искусства – правильное речь вести о процессах «человеческого самостроительства» [12, с. 35].

Выше отмечалось, что акты искусства ввиду своей специфики не сводимы к обыденным, повседневным состояниям. Вместе с тем, опыт искусства может определять тональность повседневной жизни человека, которая может и не быть тотальным погружением в эмпирию. В данном контексте весьма показательны комментарии М. Хайдеггера по поводу истории о Гераклите, повествующей о том, как толпа любопытствующих посетителей была разочарована и расстроена видом простого, незатейливого жилища мыслителя.

Толпа, для которой посещение – «не повод заразиться мыслью, но лишь для занимательной болтовни», ожидала застать философа в обстоятельствах, «несущих в себе в противоположность обыденной человеческой жизни черты исключительности, незаурядности и поэтому волнующей остроты». Слова Гераклита «боги присутствуют и здесь тоже» или, иначе, «Местопребывание (Обычное) есть человеку открытый простор для присутствия Бога (Чрезвычайного)» свидетельствуют о том, что обычное, повседневное есть место для чрезвычайного, тех актов мысли (переживания), в которых происходит осмысление мира и себя в нем. Интересно, что М. Хайдеггер греческий *этос* переводит не как нрав, характер, но шире – как обитель [20], т. е. как целостную и автономную точку бытия (обитания) человека в мире. Таким образом, опыт искусства, состоявшись, приобретает черты уникального, «чрезвычайного» события и, кристаллизуясь в систему личностных смыслов, входит в содержание, структуру повседневной жизни человека. При таком понимании повседневность уже не мыслится как эквивалент усредненного, диффузного существования, но как пространство становления и развития человека или, в широком смысле, его образования, которое, вслед за

И. А. Колесниковой, мы понимаем как социокультурный механизм развития и формирования «человеческого качества» [9, с. 109].

Следует учесть, что цели институтов образования и средств массовой информации зачастую не только не совпадают, но порой существуют в разных измерениях. Это создает особую коллизию, поскольку ставится под сомнение преобладающая роль образовательных институтов по сравнению с тем влиянием на становление смысловых структур личности, которое оказывают средства массовой информации. Это, в свою очередь, в определенной степени «выталкивает» процесс собственно образования в сферу досуга, где в большей степени и проявляются различные формы художественной активности. В современной социокультурной ситуации речь уже идет не столько о том, что досуг (в сферу которого как необязательное дополнение попадает взаимодействие *человек – культура* в целом), как отмечали еще Т. Адорно и М. Хоркхаймер в «Диалектике просвещения», потерял свою гениальность, и даже не о тотальном обеднении структуры досуга, сколько о том, что отношение человека к себе как объекту сложной работы вытесняется на периферию ценностной иерархии. Оставляя за скобками то, что можно назвать таинством особого рода, выступающим как неотъемлемый атрибут художественной активности, в которой, безусловно, есть момент аналитически недоступный, с определенной степенью уверенности можно утверждать, что художественная активность не всегда способствует образованию «человеческого качества». Именно это обстоятельство сообщает особую важность осмыслению данного феномена в становлении человека и заставляет предельно внимательно подойти к парадигмальной установке относительно развития творческой активности в целом.

Мы попытались показать, что, осуществляясь не ради поиска «духовной экзотики» (оборот С. С. Хоружего), но ради онтологически значимых целей, художественная активность может служить развитию тех структур мышления, которые связаны с понятием смысла. Интересно отметить, что А. А. Брудный, осуществляя реконструкцию понятия *смысл*, говорит о нем как о направленности к цели, «и это было замечено еще в глубокой древности» [7, с. 126]. Соответственно, минование цели тождественно бессмысленному существованию, которое может быть обозначено понятием *amortano* (в пер. с греч. – промах, минование цели), что, в свою очередь, связывается с понятием греха. Как уточняет Б. С. Братусь, в предельном понимании *amortano* есть «минование смысла, удовлетворение пустыми целями» [6, с. 34].

В наши задачи не входит анализ столь значимой как с онтологической, так и с эпистемологической позиции темы, однако мы не можем не отметить точку зрения Н. А. Бердяева, для которого понятие греха было связано с бездарностью как результатом неумеренного преобладания эмпирического, парализующего человеческую гениальность [4, с. 358].

«Посредственность не может принести большого вреда» [18, с. 199], – говорил Платон, но особенность нашего времени, как показал в начале XX в. Х. Ортега-и-Гассет, состоит в том, что массы, не обманываясь относительно своей заурядности, «утверждают свое право на нее всем и всюду», «масса утверждает пошлость как право» [17, с. 13, 62].

Мы убедились в продуктивности введения понятия направленности, поскольку феномен художественной активности, обуславливая сеть взаимодействия *человек–текст*, но не имея позитивного или негативного оценочного смысла, приобретает ценностное содержание именно благодаря направленности, которая оформляет персональное пространство человека и сообщает данной сети эмоциональные, ценностные и экзистенциальные характеристики. Понятие направленности позволяет дать содержательную дескрипцию сети взаимодействий *человек–текст* и показать, что художественная активность может служить как отдыху от жизни, в ряде случаев – уклонению от бытия, так и обретению подлинного аутентичного бытия.

Нельзя не согласиться с высказыванием П. Рикёра относительно того, что «реальность постоянно меняется благодаря воздействию интерпретации великих произведений» [19, с. 99], иначе говоря, благодаря художественной активности человека, производящего новые культурные смыслы. Однако, как мы пытались показать, имеют место и другие процессы, когда реальность меняется благодаря воздействию неуклонно возрастающего потребления продукции массовой культуры, что вкуче позволяет говорить о значительной роли феномена художественной активности для духовной жизни человека и общества.

Список литературы

1. Адорно Т. Избранное: Социология музыки. – М.; СПб.: Универ. кн., 1999.
2. Бахтин М. М. Человек в мире слова. – М.: Изд-во РОУ, 1995.
3. Бердюгина Л. А. Роберт Музиль об искусстве как выражении сферы возможного // Вопр. музыковедения: сб. ст. – Новосиб. Гос. Консерв. им. М. И. Глинки. – Новосибирск, 1999. – С. 5–20.
4. Бердяев Н. А. Смысл творчества. – М.: Аст, 2002.
5. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Республика; Культурная революция, 2006.
6. Братусь Б. С. К проблеме человека в психологии // Вопр. психологии. – 1997. – № 5. – С. 3–19.
7. Брудный А. А. Психологическая герменевтика. – М., 1998.
8. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/intro.php
9. Колесникова И. А. Педагогическая реальность: опыт межпарадигмальной рефлексии: курс лекций по философии педагогики. – СПб.: Детство-пресс, 2001.

10. Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. – М.: Наука, 1991.
11. Кумарасвами А. К. Точка перехода. [Электронный ресурс]. – URL: <http://luxaur.narod.ru/biblio/2/tr/coomar51.htm>.
12. Леонтьев Д. А. Психология смысла: автореф. дис. ... д-ра психол. наук. – М., 1999.
13. Леонтьев Д. А. Три грани смысла // Традиции и перспективы деятельностного подхода в психологии: школа А. Н. Леонтьева. – М.: Смысл, 1999. – С. 299–331.
14. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992.
15. Мамардашвили М. К. Философские чтения.– СПб.: Азбука-классика, 2002.
16. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. – М.: AD Marginem, 2001.
17. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М.: АСТ: Ермак, 2005.
18. Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1999.
19. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика: Моск. лекции и интервью. – М.: КАМІ; Academia, 1995.
20. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.philosophy.ru/library/heideg/humanism.html>.
21. Хоружий С. С. Человек и три его дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопр. философии. – 2003. – № 1. – С. 38–62.
22. Хоружий С. С. Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности. [Электронный ресурс]. – URL: http://synergia-isa.ru/lib/002_Horuzhy_Antrop_Factory.

Досуговые практики в современной культуре

В статье рассматриваются особенности, характерные для современных досуговых практик. В результате индустриальной революции происходит демократизация досуга, который превращается в «социальную обязанность». В информационном обществе соотношение досуг/труд становится более гибким, что приводит к появлению такого феномена, как дауншифтинг.

The article deals with peculiarities of the modern leisure practices. The results of the industrial revolution cause the democratization of leisure, which turns into "social responsibility". In the Information Society the ratio of leisure / labor becomes more flexible, which leads to the appearance of such a phenomenon as Downshifting.

Ключевые слова: досуг, свободное время, рекреация, дауншифтинг, массовое общество, социальная обязанность, труд.

Key words: leisure, free time, recreation, downshifting, mass society, social duty, labour.

В современной гуманитарной науке существуют различные подходы к интерпретации феномена досуга, среди которых можно выделить, по крайней мере, два основных направления, акцентирующих различные существенные черты данного явления. Во-первых, это аспект деятельностного «высокого» досуга, восходящего к греческой традиции и, во-вторых, это аспект «праздности», имеющий отношение, в первую очередь, к римско-латинскому пониманию *otium*. Примечательно, что в своем первоначальном виде греческий досуг лишен жесткой противопоставленности, существующей между деятельностью и праздностью, столь характерной для более позднего времени. Так, досуг для Аристотеля означает не право на безделье, а свободное время для занятий политической жизнью, т. е. отправления своих гражданских обязанностей и времени для занятия философией, для созерцания. В «Политике» Аристотель, рассуждая о возможности наслаждаться досугом, приводит пословицу: «Нет досуга для рабов» [1, с. 619], подтверждая, что досуг возможен только для тех, кто ведет свободный образ жизни, не ограниченный никаким принуждением. Поэтому наряду с рабами досуга лишены и ремесленники. Ведь ремесленники живут в ограниченном рабстве, так как вынуждены жить за счет занятий, выполняемых за плату. При этом для свободного гражданина досуг не-

обходим как образ жизни, свободный от тяготы труда и заботы о насущном. При напряженной полисной жизни, которая требовала постоянного участия, такая свобода была необходима как раз для того, чтобы иметь возможность заниматься делами полиса. С другой стороны, Аристотель требует досуга и для философа, но уже досуга как свободы от всепоглощающей политической деятельности. При этом здесь досуг представляется уже не только и столько как свободное время, а как созерцание, т.е. как покой, лишенный, как говорил Платон, «хлопотливости». Таким образом, для греков, по крайней мере, в лице Аристотеля, нет никаких противоречий: досуг – это и образ жизни, дающий возможность заниматься деятельностью, достойной свободного гражданина, и покой, который является конечной целью всякой деятельности: «война существует ради мира, занятия – ради досуга».

Но уже в период поздней Античности можно наблюдать начало постепенной инверсии досуга. Весьма показателен в этом смысле судебный процесс, описанный Я. Межеричким, который имел место в 66 г. н. э. [8]. Суть дела состояла в том, что в римском сенате сенатору Тразею Пету было предъявлено обвинение в уклонении от общественных обязанностей и предпочтении досуга. Необходимо сразу отметить, что дело это было сфабриковано и инициировано Нероном для устранения влиятельного и активного политического деятеля, каковым, собственно говоря, и являлся Тразей Пет. Его неучастие в политической жизни было вынужденным, здесь можно, скорее, говорить об «отставке», чем о добровольном уходе в досуг. В данном случае нам важен сам факт обсуждения досуга именно в политическом дискурсе. Еще Цицерон в своем трактате «Об обязанностях» [10, с. 124–125], рассматривая соотношение политической деятельности и досуга, допускает последний лишь в качестве его полезности государству, и речь, конечно же, идет о занятии науками.

Новая мораль, мораль частной жизни, основанной на досуге, вошла в противоречие с общепринятыми нормами общественной жизни, которые регламентировали подчиненность всех сфер существования индивида служению государству. По всей видимости, с этого времени, с поздней Античности, и начинает складываться то амбивалентное отношение к досугу, которое мы можем наблюдать на протяжении всего Средневековья и которое в своих основных формах дошло до наших дней. Но необходимо оговориться, что пока противоречие касается только лишь области политического дискурса как противопоставленность частной и общественной жизни, тогда как в эпоху Средневековья акцент переносится в область морали.

Для средневековой христианской морали досуг, прежде всего, представляется праздностью, низведенной до тягчайшего греха, ведь в стратифицированном обществе Средневековья каждому была предназначена определенная деятельность в зависимости от места, занимаемого в социальной иерархии. И если для Бл. Августина желание покоя и досуга для

занятий философией и созерцания еще вполне вписывается в идеальную модель христианской жизни, т. е. в монашество, то уже у Св. Бенедикта эти важнейшие черты монашеской жизни рассматриваются как опасность, избегать которой следовало с помощью физического труда и чтения Писания. При этом для представителей других сословий обнаруживаются санкционированные формы досуга в его празднично-игровом инварианте – карнавалы и рыцарские турниры, которые, по утверждению Ле Гоффа, «выражали самую суть жизни рыцарей» [7, с. 439]. Ритуально-символический аспект жизни рыцарства, в наиболее полной форме нашедший свое отражение в турнирах, может быть положен в основу понимания дальнейшей трансформации досуговых практик в европейской культуре. Рыцарские турниры, появившись первоначально из вполне практических нужд как способ «заработать на пленнике», получив за него выкуп, постепенно превращаются в занятие для благородного сословия, строго подчиненное определенным регламентам и правилам. К середине XIII в. происходит замена боевого оружия специальным «оружием мира», появляется более строгий турнирный кодекс, преследующий цели безопасности участников, и постепенно, к моменту своего расцвета в XV в., турниры становятся, в первую очередь, зрелищем сродни карнавалному, служащим презентацией статуса и демонстрацией сословной чести. «Все перегружено роскошью и украшательством, исполненным красочности и фантазии» [9, с. 88]. Уже лишённые какой-либо прагматики, вошедшие в противоречия с военными реалиями своего времени, неоднократно запрещаемые церковниками и королями, приводящие к бесполезным жертвам, рыцарские турниры продолжали жить вопреки всему как подтверждение привилегий самого сословия, породившего их, как установление индивидуальной свободы, проявленной в риске, в мире, где каждый был связан сложными иерархическими путями.

К XVII в. древние аристократические идеалы вместе с понятием чести привнесут с собой в изменившуюся европейскую культуру и представление о досуге как уделе избранных, знаке привилегированности. Спустя два века Т. Веблен, описывая ситуацию своего времени, писал, что воздержание от труда стало признанным знаком статуса и репутации: «Воздержание от труда теперь является не только почетным или похвальным делом, но становится тем, что необходимо для благопристойности... Воздержание от труда традиционно свидетельствует о состоятельности и, следовательно, является общепризнанным показателем положения в обществе» [3, с. 87]. Но с началом массовизации досуга, происшедшей в результате индустриальной революции в связи с введением 8-часового рабочего дня и двух выходных, происходит «демократизация» досуговых практик, за которой скрывается хорошо нам известная социальная дифференциация.

Возрастающее количество свободного времени за пределами «праздного класса» требовало не только тщательного изучения, но и неустанной заботы со стороны властных структур, которая получила свое выражение в концепте «организованного досуга». Так, Ж. Дюмазедье в труде «К цивилизации досуга» определил досуг как совокупность занятий, служащих для того, чтобы «отдыхать, развлекаться, развивать свою информацию или образование, свое добровольное социальное участие – после выполнения профессиональных, семейных и общественных обязанностей» [6, с. 87].

И если досуг в своей рекреационной функции относится, в первую очередь, к компетенции индивида, то что касается остального – развлечения, образования, социального участия – несомненно, именно на них и направлены различные способы контроля, причем как идеологического, так и экономического характера, начиная от популяризации массового спорта и спортивных зрелищ в Советском Союзе и Германии 30-х гг. XX в. и заканчивая современной индустрией досуга, существующей на основе идеологии консьюмеризма. Эта идеология манифестирует, что общество потребления предоставляет условия для «выравнивания возможностей и удовлетворения всех видов вкуса, спроса и амбиций» [5, с. 56]. Эта иллюзия равных возможностей, реализуемая именно в досуговых практиках, которая еще в 70 году была описана Бодрийяром в работе «Общество потребления» [2], в полной мере соответствует требованиям и чаяниям массового общества. Современная трактовка, точнее, презентация досуга как времени осуществления нашей индивидуальной свободы, времени, когда мы не трудимся и не участвуем в процессе производства, времени-привилегии, дарованного нам индустриальным развитием, представляет собой хорошо сконструированный идеологический миф, призванный скрыть от нас отсутствие свободного времени и досуга как неутилитарной и самоценной сферы нашего существования, которой мы можем распорядиться по своему усмотрению. Для создания и поддержания этой иллюзии свободного эгалитарного досуга широко используются различные мифопродуцирующие технологии, задействованные, в первую очередь, в сфере рекламы. Образ жизни, который предлагается рекламой, за своей иллюзорностью скрывает императив потребления, распространяющийся на все области человеческого бытия. За яркими картинками экранных образов стоит обещание подлинности и безопасности существования при условии следования предписанной стратегии потребления. Экспансия подобного рода идей привела к реорганизации городского ландшафта и насыщению его различными местами для проведения досуга: ночными клубами, игровыми залами, компьютерными клубами, торгово-развлекательными/досуговыми комплексами и т. д. Причем на примере последних отчетливо видно, каким образом происходит внедрение мифа о безопасном насыщенном досуге в массовое соз-

вание. Построенные по принципам «город в городе» и «all inclusive», торговые комплексы симулируют идею реальности, создавая замкнутое пространственно-временное поле, в котором индивид может реализовать свои потребности, которые, в свою очередь, инициированы все той же идеологией потребления. Сама организация внутреннего пространства создает атмосферу праздничности (музыка, представления), «райского места», перенасыщенного всевозможными услугами и товарами на любой вкус и кошелек. Базовая потребность в безопасности реализуется благодаря яркому, но мягкому освещению, имитирующему солнечный свет, прямыми, хорошо просматриваемыми «улицами» – проходами или, в случае цилиндрической формы, – паноптикума, концентрированности пространства на одной точке – наблюдателе, он же – потенциальный покупатель. Потребность в индивидуации и самоутверждении реализуется с помощью возможности выбора как способа проведения времени внутри этого «города-солнца»: шопинг, к которому относится и более интеллектуальный вид времяпровождения – посещение книжных магазинов; оздоровление – бассейн и аквапарк, тренажерный зал; развлечения – кинотеатр, бильярд и т. д.

Подобные технологии в области досуга призваны скрыть обусловленность и отсутствие самостоятельной ценности свободного времени. На наш взгляд, досуг обусловлен двояко. Во-первых, и это наиболее очевидно, временная регламентированность, которая включает досуг в определенные временные рамки – отпуска, каникулы, уикенды и т. д. И во-вторых, это обусловленность внутреннего содержания. Время, которое не отдано непосредственно процессу труда, принадлежит второму вектору существования современной цивилизации – потреблению. Такая бинарная структура социального времени демонстрирует то, что именно потребление становится принудительным фактором, организующим и контролирующим наше жизненное пространство. Мы не можем распоряжаться временем досуга по своему усмотрению, получить удовольствие от его бесцельной и бездумной растраты (надо заметить, что за редким исключением получение удовольствия вообще не входит в область досуговой деятельности). Ангажированные представлениями о статусе, социальных ролях, здоровья, образовании и т. д. нам приходится экономно распределять свое время досуга между здоровым образом жизни, престижным потреблением, потреблением культуры и т. д.

Фитнес-клубы и йога, курорты и «интеллектуальные» туры, курсы изучения языка и флордизайна – это и многое-многое другое в конечном счете оказывается потреблением символических образов, которые служат целям социальной стратификации. Вся сфера досуга оказывается маркированной принадлежностью к определенной группе, сообществу, классу индивидов. «Скажи мне, как ты проводишь свое свободное время,

и я скажу, кто ты» – перефразирование старой поговорки как нельзя лучше описывает проблему дифференциации общества в области досуга.

Различные роли, который играет индивид в «обществе спектакля», детерминируют способы проведения досуга, трансформирующиеся в системы самопрезентации. Одним из таких способов представляется культурный туризм, превратившийся, по меткому замечанию Х. Гумбрехта, в «социальную обязанность» [4, с. 26]. Потребность в посещении культурно-исторических объектов, на протяжении долгого времени считавшаяся признаком «образованности» и позволявшая маркировать принадлежность к привилегированному обществу, в связи с социальными последствиями индустриальной революции (нормированием рабочего времени, введением всеобщего образования и т. д.) приобрела массовый характер и стала неотъемлемой частью мотивационной сферы досуговой деятельности. Широкое распространение массового культурного туризма привело к его превращению в ритуализированную досуговую практику, участие в которой обусловлено системой самопрезентации, востребованной в обществе потребления. Внедрение посредством массовой культуры образа преуспевающего представителя среднего класса, посвящающего свой досуг разнообразной деятельности, смысл которой можно свести к понятию «забота о себе», служит своеобразной дисциплинарной практикой, призванной если не контролировать, то организовывать то время, которое в социологии принято называть свободным – но свободным от труда, а не от тотального контроля общества, пусть даже и посредством «социальной обязанности». Именно позиция «социальной обязанности» формирует в системе общественных взаимодействий новую сферу досуга или «досуговой деятельности», которая вытесняет представление о праздной свободе на периферию жизненных установок. Это происходит в связи с изменившейся ключевой ценностной установкой на личностную творческую активность, что не допускает в качестве положительных жизненных стратегий стратегию праздности. Данная переоценка ценностей становится возможной прежде всего благодаря появлению нового социального субъекта, чье воление направлено на преобразование действительности и чья деятельность служит созданию нового модуса бытия. Номо economicus, будучи вначале лишь теоретическим конструктом неолиберальной экономики, в эпоху массового потребления превращается в реально действующего и волящего субъекта не только в экономической, но также в политической и культурной сферах. Этот новый массовый человек оказывается «виновным» в разрушении «трансцендентного» (Ю. Хабермас) и «социального» (Ж. Бодрийяр), устанавливая новый порядок в отношении той традиции, в русле которой как раз и сформировались понятия «социального», «трансцендентного», «культурного», «исторического» и т. д.

Изменения в системе культурно-исторических традиционных смыслов коснулись всей области человеческого существования, в том числе

и повседневных практик, в особенности тех, что непосредственно формировались вокруг «отживающих» либеральных культурных констант — труда, истории, свободы, личности, нации и т. д. Для нового деятельного субъекта социальной практики оказывается необходимым переосмыслить всю систему жизненных установок в связи с тем полем неопределенности, которое с необходимостью возникает при смене культурных детерминант. Неоднозначность интерпретаций историко-культурного прошлого, множественность которых поставила под сомнение само наличие единого пространства исторического опыта, актуализировала весь комплекс проблем, относящийся к самоидентификации индивида и группы, который концептуализировался в социогуманитарном дискурсе в «поиски идентичности». Концепт идентичности, выстраиваемый исходя из определенной культурно-исторической, этнической, религиозной и т. д. принадлежности, конструируется на основе неких опорных точек, в которых материализуются базовые ценности.

Одной из таких ценностей во второй половине XX в. становится отношение к труду, который из непрерывной длительности, сопровождающей человека на протяжении всей жизни, постепенно начинает обретать дискретность, распадаясь на сферы строгой заданности и возможной вариативности. Анализируя специфические особенности информационного, сетевого общества, Кастельс отмечает, что одной из главных черт информационно-технологической парадигмы, которая и лежит в его основе и проявляется во всех его аспектах, является гибкость. Причем гибкость относится как к системе производства и общества в целом, так и к системе труда и рабочего времени. Исследования, проведенные в индустриально развитых странах, показали, что в последние десятилетия прошлого века появилась тенденция к сокращению рабочего времени совместно с возрастающим разнообразием рабочих графиков. Постепенно происходит дифференциация продолжительности рабочего времени среди различных рабочих групп. Наряду с существованием стандартизированных, жестко фиксированных графиков работы все более возрастает доля гибких временных графиков. В новых условиях меняющихся производственных отношений можно прогнозировать, что рабочее время в своем традиционном понимании будет постепенно терять центральное положение во времени жизни индивида. Но при этом необходимо отметить, что речь идет в первую очередь о времени, связанном с нормированным рабочим днем. Переход к гибким графикам приведет к увеличению трудовой нагрузки, что особенно заметно уже для топовых управленческих позиций. И в этом случае наблюдается совершенно обратная ситуация, когда ненормированный рабочий день полностью подменяет собой время жизни.

Подобное положение дел не является абсолютно новым, но то отношение к труду и трудовому времени, которое прежде было распространено в интеллектуальной и творческих сферах труда, теперь

востребовано повсеместно. Превращение досуга в труд для тех, кто не мечтал с детства стать менеджером высшего звена на предприятии, оборачивается парадоксальной ситуацией, когда не труд становится наказанием, а вся жизнь превращается в него. Неудивительно, что именно в сложившейся ситуации начинает складываться традиция нового отношения к труду и досугу, носителем которой стало движение «дауншифтинга».

Дауншифтинг, буквально – «движение вниз», представляет собой сознательный добровольный отказ от движения по карьерной лестнице, зачастую связанный с понижением социального статуса и ухудшением материального положения, для освобождения времени досуга и посвящения его другим, не связанным с работой видам деятельности. Одной из отличительных черт дауншифтинга является не просто движение вниз, а «скатывание» с уже завоеванных, достаточно высоких позиций. Как явление дауншифтинг не представляется абсолютно новым в культуре. Мы можем обнаружить достаточное количество частных примеров, когда некто отказывается от заоблачных карьерных перспектив ради жизни, в которой есть место для личной свободы и личного досуга. Достаточно вспомнить историю, рассказанную Д. Коуплендом в романе «Поколение X», где социальный протест личности против навязываемых ценностей общества потребления приводит героев к самоизоляции в узком кругу единомышленников. Но ситуация 70-х, а именно она описывается в романе, несколько отличается от того, что мы можем наблюдать в наши дни. В последнее время широко распространяются идеи поиска своего истинного Я, вокруг которых объединяются люди совершенно различного социального статуса и профессиональной деятельности. Так, согласно исследованиям, проведенным в 2003 г. Australia institute, 23 процента австралийцев в возрасте от 30 до 59 лет сознательно пошли на понижение своего материального уровня жизни [11]. Причем, как утверждают сами респонденты, главным мотивом для дауншифтинга стало стремление получения удовлетворения от жизни, которое включает в себя и большее количество времени для общения с семьей, и заботу о здоровье, и гармонизацию всех сторон жизни в целом. Подобная ситуация складывается и в остальных развитых странах. Движения дауншифтеров существуют в Соединенном Королевстве, Франции, США, а в России не так давно появилось одноименное интернет-сообщество. Во многих странах дауншифтинг рассматривается учеными как быстро набирающий силу социальный фактор, способный влиять на атмосферу общества, который, по прогнозам западных специалистов, в скором времени сможет обрести и политический вес.

Связано ли широкое распространение данного явления с наступлением эры изобилия, или это естественная реакция на все более усугубляющуюся материалистичность современного общества? Думается, что правомерно признание обоих факторов. Классический дауншифтинг как определенная тенденция в отношении к трудовой деятельности и досугу

появляется и распространяется в первую очередь в странах со стабильными экономиками. И дело не в том, что, как считают некоторые авторы, для «движения вниз» необходимы накопления, которые позволят обеспечить существование во время пребывания на Гоа («гоашифтинг»). Ведь последний, скорее, относится к ситуации рантье, в которой приоритет принадлежит не отказу от беспрестанной гонки в обществе потребления, а стремлению обеспечить себе нишу в этом обществе вне зависимости от сложившейся конъюнктуры. «Истинный» дауншифтинг в первую очередь мотивирован поиском своего истинного Я и наиболее полной реализацией творческого потенциала личности. Различие здесь, скорее, в расстановке акцентов мотивации, а не во внешних проявлениях. Вообще, степень удовлетворенности от предпринятых решительных изменений в собственной жизни зависит, как представляется, в немалой степени от поставленных целей и системы ценностей. Не секрет, что около трети из тех, кто все-таки решился на дауншифтинг, остались недовольны понижением доходов, а часть вообще пожалела о предпринятых действиях. Можно предположить, что те дауншифтеры, которые достигли желаемого, имели ясное представление о том, ради чего, собственно, они предпринимают «движение вниз». Более того, многие из тех, кто изменил свою жизнь, само направление движения интерпретируют иначе: «Они часто говорят, что не воспринимают себя двигающимися “вниз” в каком-либо ином смысле, кроме как денежного. Для них финансовый аспект стал менее важным... В любом случае, они не ощущают снижения, наоборот, для них типично ощущение собственной успешности, движения к новому стилю существования, в котором проявляются ранее подавляемые аспекты их личности и их жизни» [11]. То есть, более правомерно было бы говорить об «upshifting», если исходить из самой сущности явления, а не его восприятия социумом. Если появившийся досуг посвящен открывшимся возможностям в творчестве, общении с близкими и природой, в конечном итоге всему тому, на что не хватало времени из-за напряженного рабочего графика, то дауншифтинг приносит ощущение наполненности жизни и открывает перспективы самореализации. В противном же случае, при отсутствии явных целей и представлений о том, что именно хотелось бы изменить, появляется чувство неудовлетворенности и сожаления.

В целом проблема соотношения роли трудовой деятельности и досуговой представляется одной из наиболее актуальных при рассмотрении современного социокультурного процесса. В ходе этого процесса, во-первых, трансформируется само представление о труде, который теряет свое главенствующее и структурообразующее положение в жизни человека, вытесняясь в область долженствования. Теперь трудовая деятельность все чаще востребована индивидом лишь в целях поддержания жизненного оптимума. Иначе говоря, человек должен трудиться, так как представляет собой существо биологическое, для функционирования ко-

того необходима пища. В то время как успешность, самореализация и другие жизненные ценности переносятся в сферу досуговой деятельности. И, во-вторых, как следствие происходит реструктуризация самого досуга, в область которого помещается сама экзистенция. В досуговом пространстве акцент переносится с отдохновения и праздности на активную деятельность, связанную с постижением смысла своего существования, различными практиками самореализации и насыщенной интеллектуальной деятельностью. Целью такой деятельности становится гармонизация как внутрличностного аспекта, так и всего контекста существования человека, включая природу и общество. В данном случае мы имеем дело с явлением, которое условно можно было бы обозначить как «экологический досуг». Перефразируя Маклюэна, можно сказать, что современное общество, освобождаясь от специалистского рабства, обретает свои точки опоры в досуге, означающем жизнь, полную человеческого достоинства, в которую человек вовлекается целиком.

Список литературы

1. Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. – М., 1983.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. – М.: Республика, Культурная революция, 2006.
3. Веблен Т. Теория праздного класса. – М., 1984.
4. Гумбрехт Х.У. В 1926: на острие времени. – М., 1995.
5. Долгин А. Манифест новой экономики. Невидимая рука рынка. – М.: Аст, 2010.
6. Дюмазедье Ж. На пути к цивилизации досуга // Вестн. МГУ. Сер. 12. Соц.-полит. исслед. – 1993. – №1.
7. Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. – Екатеринбург, 2005.
8. Межеричский Я.Ю. *Iners otium* // Быт и история в античности. – М.: Наука, 1988. – С. 41–68.
9. Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М., 1988.
10. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М., 1993.
11. Christie Breakspear and Clive Hamilton. Getting a Life. Understanding the downshifting phenomenon in Australia // Discussion Paper. № 62. February–. 2004. URL: www.tai.org.au

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 271.22 (091) «1851/1917»

А. О. Карпова

Религиозная ментальность как предмет отечественной медиевистики второй половины XIX – начала XX в.

В статье рассматриваются основные объекты и методы исследования религиозной ментальности в отечественной медиевистике второй половины XIX – начала XX в. Вычленяются источники, темы и проблемы исследований. Автор полагает, что сугубо исторические изыскания оказываются неоценимым подспорьем для исследователя религии в качестве научного способа исследования религиозного сознания.

The article deals with the main objects and methods of the research of the religious mentality in Russian medieval studies of the second half of the XIX – beginning of the XX centuries. The sources, topics and questions of the researches are defined. The author believes that pure historical explorations provide a sustainable support for those involved in the religious studies as a scientific way to understand the religious consciousness.

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

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

Понятие «ментальность» (*mentalités*) отсылает нас к традициям «новой исторической науки», возникшей во Франции в конце 20-х гг. XX в.¹. Однако представляется, что в отечественной историографии задолго до этого складывается антропологически ориентированная традиция, в рамках которой появляются исследования, раскрывающие различные аспекты истории западноевропейского Средневековья, но посвященные в конечном счете человеку – его культуре, быту, нравам, верованиям и т. д., т. е. тому, что принято называть повседневностью. Эти работы не ставят своей целью непосредственное изучение религиозного опыта, ре-

лигиозности, религии как таковой, однако оказываются неоценимым подспорьем для исследователя религии именно в силу своей «непредвзятости» в отношении религиозных сюжетов.

История западноевропейского Средневековья как специфический раздел исследований выделяется в отечественной исторической науке во второй половине XIX – начале XX в. В это время начинает формироваться научная база, появляются первые специалисты в данной области, создаются отдельные подразделения по изучению средневековой истории в университетах, спецкурсы и курсы лекций, первые монографии по средневековой проблематике. Именно в это время наблюдается процесс становления проблематики ментальной истории. Впервые формулируется идея о религиозности средневекового сознания как основной его характеристике.

Традиционно значимое место в русской историографии середины XIX в. занимает Т. Н. Грановский – профессор и преподаватель кафедры всеобщей истории Московского университета, один из первых отечественных специалистов по Средневековью. В своих лекциях историк не обращается напрямую к религиозной проблематике, однако, рассматривая феодализм как «учреждение» не только общественное и политическое, но и как нравственное [9, с. 244], исследователь задается вопросом: «...какой же должен был здесь возникнуть склад ума и какое воззрение...» [9, с. 248]. На материале сборников французских обычаев и церковных документов (например, «духовных завещаний») историк рассматривает проблемы западноевропейской средневековой повседневности, стремясь объяснить особенности феодальной сословной структуры через характеристику личности, в данном случае, личности феодального сеньора. Иными словами, Т. Н. Грановский опосредованно рассматривает характерные черты сознания средневекового человека, тем самым определяя круг научных проблем на несколько ближайших десятилетий.

К обыденному сознанию человека Средневековья обращался другой представитель «первого поколения» русских медиевистов – П. Н. Кудрявцев, профессор Московского университета, ученик, друг и преемник Т. Н. Грановского. Подобно Т. Н. Грановскому, П. Н. Кудрявцев выдвигает идею изменчивости человеческого сознания в истории [18, с. 7] – идею, которая позже станет основополагающей для методологии историков ментальности. По мнению исследователя, «новозданный» новый мир «вырастает» внутри сознания, а затем окончательно утверждается «общим признанием» [18, с. 8]. В своих исследованиях П. Н. Кудрявцев различал две культуры, свойственные средневековому обществу: элитарную и народную. Однако историк не предпринимал серьезных попыток к исследованию народной культуры, ограничиваясь общими рассуждениями. Тем не менее, П. Н. Кудрявцев, как и

Т. Н. Грановский, призывал всеобщую историю выйти за рамки чисто «политических событий», изучать также общественную жизнь, народный быт, учреждения, верования, науку и литературу той или иной эпохи [18, с. 7].

Таким образом, задолго до работ знаменитых французских историков (М. Блока и Л. Февра) в исследованиях отечественных медиевистов прозвучало словосочетание «человек Средневековья», проявился интерес к его мировоззрению, была сформулирована мысль о наличии двух культур, свойственных средневековому обществу, – элитарной и массовой.

Серьезный интерес к изучению средневекового мирозерцания проявлял В. И. Герье – историк, общественный деятель, член-корреспондент Петербургской академии наук, профессор всеобщей истории Московского университета, лидер отдельного «религиозно-мистического» направления в русской дореволюционной медиевистике. В. И. Герье выдвигает тезис о том, что, изучая исторический источник, исследователь имеет дело с конструкциями, идеальными отображениями действительности в исторических памятниках, являющимися следствием личной интерпретации их автора, и в то же время следом эпохи, которые потом преломляются еще в сознании историка [8, с. 111–114]. Этот тезис будет иметь в дальнейшем огромное методологическое значение.

Исследуя проблемы средневекового мирозерцания, ученый обращается к истории церкви и христианства, поскольку считает, что решающую роль в формировании специфики средневекового мирозерцания сыграла церковь, ее активная деятельность по христианизации Запада [4, с. 144]. Именно церковные принципы лежат в основе средневекового мирозерцания: принцип аскетизма (отречения от мира) и принцип всемирной власти (владычества над миром) [7, с. 2]. Оба принципа тесно сосуществуют, но одновременно находятся в постоянном антагонизме. Причем «контраст между аскетическим настроением средневекового общества и завоевательными стремлениями римской церкви до такой степени является господствующей чертой средневековой истории, что изучение этого контраста открывает доступ в самые недра средневековой жизни» [7, с. 4]. Обращаясь к теме сознания средневекового человека, В. И. Герье исследует, главным образом, историю католической церкви, мировоззрение и деятельность «столпов» церкви, т. е. прежде всего элитарную, а не народную культуру.

Еще одним крупнейшим представителем первого поколения русских медиевистов был Н. И. Кареев – историк, философ, профессор Петербургского и Варшавского университетов. В русле западноевропейской культуры исследователь выделяет две господствующие средневековые доктрины, под влиянием которых сложился особый, специфический образ жизни и мысли, некое средневековое «мирозерцание» – католицизм и феодализм. Внутри католицизма историк вычленяет три основных «идеала» католической культуры и идеологии: схоластику, ас-

кетизм и мистицизм; «с одной стороны, была жизнь духа и умерщвление плоти, с другой – греховная жизнь плоти и угождение мирским страстям...» [13, с. 135], – в этом, по мысли Н. И. Кареева, заключался дуализм, противоречивость сознания человека Средневековья. Причем важнейшей чертой средневекового сознания являлась религиозность, поскольку, как писал историк, «для аскетического (то есть средневекового) взгляда земная жизнь должна была являться не чем иным, как приготовлением к загробному существованию, и это наложило печать на все средневековое мирозерцание» [13, с. 120].

Таким образом, всякое глубокое изучение особенностей сознания средневекового человека неизбежно приводит к опосредованному исследованию религиозности и религиозных сюжетов.

На рубеже XIX–XX вв. и в последующие годы историческая наука переживала серьезный кризис. Его традиционно связывают со сменой парадигмы истории, с поиском новых методологических принципов и методов познания, с изменением социального статуса исторической науки [19, с. 19]. Драматические события начала XX в., общее тяжелое социально-экономическое положение страны напрямую или косвенно повлияли на состояние умов, усилили пессимистические настроения [19, с. 82].

В общественных науках обострился интерес к религиозной философии, к истории религии и религиозной мысли, к специфике религиозного мировоззрения в различные исторические эпохи. Особенный интерес к религиозному сознанию человека Средневековья проявили Л. П. Карсавин и П. М. Бицилли, еще в первые десятилетия XX в. вполне отчетливо и однозначно поставившие перед собой конкретную исследовательскую задачу – изучение «духовной природы средневекового человека» [1, с. 12].

Метод П. М. Бицилли во многом сформировался под влиянием традиции, выработанной школой И. М. Гревса, которая строилась на индивидуализации исторического материала, отказе от обобщающих формул. В «Очерках теории исторической науки» исследователь формулирует важный методологический принцип, согласно которому рационализация истории, попытка подвести ее под некую метафизическую базу исключает в истории момент случайности, иррациональности. В итоге, тем, что не подходит в реальной истории под «образец», приходится жертвовать в угоду истории идеальной, некоей абстракции. По мысли исследователя, любое моделирование истории несостоятельно, реконструкция всегда субъективна и мертва [2, с. 27]. Впрочем, вопрос критериев для истории при приведении в порядок хаоса данности остается в «Очерках...» открытым. В «Элементах средневековой культуры» П. М. Бицилли замечает, что «среда творится личностью в такой же мере, как личность творится средою» [1, с. 131–132], а значит, историк обязан учитывать как объективные, так и субъективные факторы исторического развития.

Сходные утверждения высказывает Л. П. Карсавин. По его мнению, предметом истории как науки является изучение человечества в его социальном развитии, которое всегда производно от развития психического, потребностей «Я». Для изучения социально-психического процесса необходим метод сопереживания, вживания, лежащий в основе исторического мышления. Однако, по мнению историка, при этом следует остерегаться «конструирования иного душевного процесса по аналогии с моим и только из моего» [14, с. 112]. Подобная мысль прослеживается и у П. М. Бицилли: «Мы мыслим, а следовательно, и говорим существенно иначе, чем люди XII–XIII веков. Кто желает, насколько это вообще возможно, понять чужую мысль во всей ее чистоте и своеобразии, – должен брать ее в ее собственной словесной оболочке» [1, с. 4], поскольку «психический мир человека прошлых времен отличается от психического мира современного человека не только по содержанию, но и формально» [1, с. 132].

Таким образом, историки высказали знаковый для исторической антропологии тезис о том, что человек является важной единицей исторического процесса, а личность, мировоззрение человека изменяется в ходе исторического развития под воздействием эпохи и общественной среды, поэтому ментальная история требует особой методологии исследования.

Практическое применение своим методологическим принципам Л. П. Карсавин находит в работе «Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв.». Исследователь обращается к данной эпохе, поскольку в религиозных процессах этого «предельного века» находит свое выражение проснувшаяся «интимная», «задушевная», «глубже переживаемая» религиозность [15]. Главной задачей исследования автор определяет выделение и изучение объекта религиозности. Причем изучению подлежит религиозность эпохи, а не человека. Для решения поставленной задачи историк постулирует в качестве объекта некоего «среднего человека», характеристики которого и составляют религиозный фонд эпохи Средневековья.

Л. П. Карсавин исследует самые разнообразные источники: житийную литературу, акты инквизиции, акты канонизации святых, сборники примеров для проповеди («*Exempla*»), богослужебные тексты, хроники, обращается к истории некоторых еретических движений, рыцарских и монашеских орденов, святых, хронистов, богословов. Однако поиски «среднего человека» определяют и критерии выбора материала. Автор устранил из поля своего зрения богословские труды XIII века, поскольку полагал, что работы теологов определялись еще своими внутренними философскими задачами, традициями школы. Характеризуя религиозный фонд эпохи, Л. П. Карсавин постулирует антиномичность сознания «среднего религиозного человека» как его основную черту [16, с. 45]. По мысли исследователя, средневековое религиозное сознание определяется постоянными противоречиями – между миром метафизическим и реаль-

ным, христианством и язычеством, между официальной догмой и индивидуальной трактовкой традиции (средневековый мистицизм). Эти полусознанные идеи, даже не столько идеи, сколько тенденции, которые невольно руководят жизнью и деятельностью, сталкиваются с другими, им противоположными, и сплетаются с ними в необычайно пестрое целое, об упорядочении которого никто и не думает. Этому пестрому целому Л. П. Карсавин присваивает наименование «средневекового миросозерцания», пестротой которого объясняется многообразие проявлений религиозности эпохи [17, с. 27]. Еще одной важной характеристикой «среднего человека» является символизм мышления. Символическое толкование актов культа рассматривается не как изменение, а как раскрытие их подлинного смысла, природы. И эта «символичность мышления захватывает область большую, чем церковный культ» [17, с. 15–17].

В целом Л. П. Карсавин не ставил перед собой задачу четко обозначить особенности мировоззрения человека Средневековья. Он сосредотачивает внимание на особенностях его религиозного сознания, приходя к выводу, что в основе религиозной деятельности и религиозности вообще лежит забота о спасении души, основанная на уверенности человека в неизбежности жизни после смерти. В соответствии с традициями историографии начала XX в., историк не стремился раскрыть религиозность «широких кругов» населения средневековой Европы. Исследование строится на анализе «типических» индивидуальностей эпохи, а «для XII–XIII веков... типическим слоем является “интеллигенция”, т. е. клир и тяготеющие к нему образованные миряне» [16, с. 29]. Тем не менее, раскрывая сущностные характеристики средневекового сознания, Л. П. Карсавин неоднократно отмечает, что мистическая и символическая направленность средневекового мышления была свойственна не только одним образованным людям. В какой-то степени Л. П. Карсавин, бесспорно, стал предтечей будущих исследований в области народной культуры¹.

Во многом похожий образ средневекового человека выстраивает П. М. Бицилли в работе «Элементы средневековой культуры». Подобно Л. П. Карсавину, П. М. Бицилли формирует образ средневекового человека из нескольких элементов, выделяя и характеризуя, вместе с тем, значительно большее число составляющих его менталитета. Сходны и источники, которыми пользуются исследователи. Как и Л. П. Карсавин, П. М. Бицилли опирается на жития святых, литературные памятники эпохи, сочинения мистиков и теологов, «видения», протоколы инквизиций. Он внимательно исследует сочинения многих видных богословов и философов эпохи. Опираясь на тексты средневековых хроник, в частности, на литературное наследие Салимбене, П. М. Бицилли реконструиру-

¹ См., например: Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры [10]; Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства [12].

ет религиозное сознание средневекового человека и приходит к важному наблюдению: в духовном развитии человека Средневековья важную роль играла католическая практика исповеди, которая вырабатывала привычку к самонаблюдению и самоанализу [3, с. 12].

Центральной, «руководящей» идеей Средневековья исследователь считает тяготение к универсальности, понимая под этим стремление «охватить мир в целом, понять его как некоторое законченное единство», в котором «нет места мнениям и личным взглядам, есть только “истина”, и всякая истина – догмат» [3, с. 124]. П. М. Бицилли выделяет два условия единства миропорядка в сознании средневекового человека – символичность и иерархичность в том смысле, что мир мыслится как иерархия символов [3, с. 53]. Историк утверждает, что средневековые люди не воображали мир символическим, а воспринимали его таким. «Они говорили символически, <...> иной речи, кроме символической, вообще не понимали» [3, с. 85–86]. Символизм и иерархизм – такова формула средневекового мировоззрения и такова формула всей средневековой культуры [3, с. 13].

П. М. Бицилли делает вывод о статичности, универсальности средневекового миропонимания при всем разнообразии его внешнего выражения. Исследователь постулирует единство культуры Средневековья в силу ее полного подчинения одному центру – церкви. Таким образом, религиозность оказывается основанием и обоснованием универсальности средневекового сознания и дает возможность говорить о человеке Средневековья вообще.

Итак, возникнув во второй половине XIX в., русская медиевистика с первых лет своего существования оказалась восприимчивой к культурологическим исследованиям, к истории духовной и материальной культуры. Отсюда и интерес к человеку в истории, к человеческому сознанию как предмету исследования. Т. Н. Грановский, П. Н. Кудрявцев, Н. И. Кареев, В. И. Герье очень близко подошли к постановке отдельной научной проблемы – исследованию средневекового мирозерцания. В работах В. И. Герье поставлен вопрос о необходимости особого метода работы с историческим источником, поскольку историк вынужден интерпретировать некоторую идеальную конструкцию, по сути являющуюся интерпретацией средневекового автора окружающей действительности. Обращаясь к специфике средневекового мирозерцания, первые русские медиевисты выдвигают значимый для последующей традиции тезис о том, что в его основе лежат церковные принципы, а религиозность сознания является важнейшей чертой средневековой ментальности. Ограниченность в понимании проблемы заключалась в изучении культуры и мировоззрения исключительно «лучших умов» Средневековья. Тем не менее, была сформулирована мысль о наличии двух культур, свойственных Средневековью, – элитарной и массовой – и

впервые прозвучали призывы к необходимости изучения средневековой народной культуры.

В творчестве Л. П. Карсавина и П. М. Бицилли проблематика ментальной истории западноевропейского Средневековья выходит на качественно иной уровень. Многие в их исследованиях происходит впервые: впервые отчетливо поставили проблему и посвятили ей специальные монографии, попытались выделить отдельные мировоззренческие категории или элементы, предприняли попытку обратиться к мировоззрению масс. В работах Л. П. Карсавина и П. М. Бицилли были сформулированы важнейшие методологические принципы о необходимости исследования человека другой эпохи с позиций его времени и, следовательно, необходимости применения сопереживания, вчувствования, лежащих в основе исторического мышления как методов исторического исследования. Поставив перед собой конкретную исследовательскую задачу – изучение духовной природы средневекового человека – оба историка приходят к анализу религиозного сознания. Исследователи постулируют метафизическую реальность Бога как объективную данность в сознании средневекового человека, отправную точку средневекового миропорядка и, следовательно, средневекового мировоззрения. Рассматривая различные элементы и формы религиозного сознания, Л. П. Карсавин и П. М. Бицилли приходят к выводу, что при всем разнообразии внешнего выражения религиозная ментальность универсальна и статична. Культура Средневековья едина в силу ее полного подчинения одному центру – церкви. Таким образом, религиозность оказывается основанием и обоснованием универсальности средневекового сознания и дает возможность говорить о человеке Средневековья вообще. И все же необходимо отметить, что в работах Л. П. Карсавина и П. М. Бицилли ограниченный подход предшественников до конца так и не был преодолен. Спектр использованных источников не позволил заняться глубоким изучением культуры «безмолвствующего» большинства.

В послереволюционное время были прерваны традиции русской дореволюционной исторической науки. И не только новая идеология тому виной. Общая ситуация в стране после нескольких лет тяжелых испытаний не способствовала плодотворной научной деятельности. С 1905 г. страна находилась в состоянии перманентной войны и революции, пережила Гражданскую войну. Все это не могло не сказаться пагубно на состоянии исторической науки.

Вместе с тем, после Октябрьской революции еще не один год советская историческая наука опиралась на деятельность историков «старого» поколения, которые сохранили определенные традиции, в том числе и традицию культурной истории, поскольку процесс утверждения новой и отрицания традиционной методологии исторического исследования в 1920-е – начале 1930-х гг. только начинался. Занимаясь насущными общегосударственными делами, власть лишь постепенно активизирует

борьбу с дореволюционной традицией: «в первые годы после Октябрьской революции партия ведь делала историю, ей было не до того, чтобы *писать* историю» [6, с. 38]¹. Поэтому и в постреволюционной медиэвистике 20-х – начала 30-х годов периодически появлялись публикации, авторы которых поднимали проблемы, связанные с духовной культурой западноевропейского Средневековья.

Список литературы

1. Бицилли П.М. Очерки теории исторической науки. – Прага, 1925.
2. Бицилли П.М. Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века. – Одесса, 1916.
3. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. – СПб., 1995.
4. Бузескул В.П. Всеобщая история и ее представители. – М., 1929. – Ч. 1.
5. Бюргер А. Историческая антропология и школа «Анналов» // Антропологическая история: Подходы и проблемы: материалы рос.-франц. семинара. – М., 2000.
6. Вайнштейн О.Л. История советской медиэвистики. – Л., 1968. – С. 38.
7. Герье В.И. Западное монашество и папство. – М., 1913.
8. Герье В.И. Очерк развития исторической науки. – М., 1866.
9. Грановский Т.Н. Лекции по истории средних веков. – М., 1986.
10. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981.
11. Гуревич А.Я. Проблема ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: Дискуссии, новые подходы. Вып. 1. – М., 1989.
12. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М., 1990.
13. Кареев Н.И. Общий ход всемирной истории. – СПб., 1903.
14. Карсавин Л.П. Введение в историю // Вопросы истории. – 1996. – № 8.
15. Карсавин Л.П. Культура средних веков. – М.: Книжная находка, 2003.
16. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии // Карсавин Л.П. Собр. соч. – СПб., 1997. – Т. 2.
17. Карсавин Л.П. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века. XII–XIII в. // Науч. истор. журн. – 1914. – Т.1. – Вып. 2. – С. 10–28.
18. Кудрявцев П. Н. Лекции. Сочинения. – М., 1991.
19. Могильницкий Б.Г. История исторической мысли XX века. – Томск, 2001. – Вып. 1.
20. Репина Л.П., Зверева В.В., Парамонова М.Ю. История исторического знания. – М., 2004.

¹ Выражение М.Н. Покровского.

Категория «духовность» в контексте старообрядческой культуры

В статье категория «духовность» рассматривается с позиций культурфилософского и религиоведческого подходов. Для более глубокого понимания духовности как категории русской культуры привлекается анализ старообрядческой культуры, в частности, исследование староверской книжности.

The category of "spirituality" is considered in the paper from the standpoint of cultural, philosophical and religious studies approaches. For a deeper understanding of spirituality as a category of Russian culture the author involves the analysis of the Old Believers' culture, in particular, the study of the Old Believers Book.

Ключевые слова: духовность, духовная культура, старообрядчество, этапы эволюции старообрядческой книжности.

Key words: spirituality, spiritual culture, the old believers, the stages of the evolution of the old believers' book-knowledge.

Духовность постепенно перестает быть сферой религиозного, покидает поле сугубо церковных отношений, становится понятием общекультурным. Финский религиовед Нильс Г. Хольм в связи с этим пишет:

«Духовность представляет собой концепт, который подразумевает различные толкования. Духовность часто ассоциируется с такими религиозными традициями, где основное внимание уделяется внутренней жизни и ее развитию. Эти традиции включают, в частности, различные школы, ордена и движения, которые нацелены на культивирование углубленной духовной жизни. В последние годы термин “духовность” до некоторой степени обособился от религии и сделался понятием, которое отражает этические и моральные поиски современного человека в глобализованном мире, где наблюдается осквернение духовных ценностей и где стресс и, наоборот, всяческие развлечения подрывают внутреннюю гармонию человека» [15, с. 149].

Понятия «дух», «душа», «духовность», «духовная культура», «менталитет» все более приобретают права гражданства в философии, культурной антропологии, религиоведении. По мнению Н. С. Гордиенко, религиоведческое знание в значительной степени занято решением проблемы выявления места религии в системе именно духовной культуры человечества, анализом форм ее взаимосвязи с основными компонентами духовной культуры [3, с. 4]. В современной философской литературе ка-

тегория «духовность» все более наполняется социальным значением, связанным в первую очередь с нравственно-этическим формированием культуры личности.

Духовность – это проявление устремленности к совершенному, идеальному, целостному. В этике духовность предполагает преодоление утилитаризма, т. е. прагматического бытия человека. Духовность в русской религиозной философии понималась и понимается как метафизическое ядро человека. Самое существенное в духовной жизни – искание Бесконечного, Абсолютного, Идеального. Смысл религиозности в том, чтобы обращаться к Богу, говорить о Боге, стремиться к идеалу, поэтому богословие и учение Отцов церкви не ставило специальной задачи создания учения о человеке, своей антропологии. Тем не менее, вопросы христианской антропологии всегда затрагивались в святоотеческой литературе, где обсуждались темы происхождения и назначения человека, его свободы, творчества, ответственности, богоподобия, связи человека с церковью. В старообрядческой литературе вопросы христианской антропологии по преимуществу касались взаимоотношений человека и государства, человека и господствующей церкви, ответственности человека перед Богом за свои поступки. Сама христологическая тема как соотношение божественного и человеческого во Христе побуждает размышлять о человеке по-особому, имея в виду личность Христа, в коей человечество связано с Богом.

В православии, а тем более в его различных интерпретациях не раз возникал соблазн довести разделение духа и тела до антиномичности. Очарование духовностью приводило к абстрактному видению человека. Это выразилось в ереси монофизитства. Аскетика верит в человека, любит его духовность и чтит ее. В монашестве в определенных условиях возникала настроенность на монофизитство с отрицанием жизни, но и это не было подлинным аскетизмом. Монахи, как известно, создали богослужебные книги, полные поэзии, составили чины венчания, крещения, писали летописи, их литургическое пение прославляет Бога и человека. Святой Григорий Богослов, отшельник и поэт, учил, что созданное Богом не может быть плохим: «Если ты будешь думать низко о себе, то напомню тебе, что ты создан Богом». Григорий Палама подчеркивал превосходство человеческой природы над ангельской. Русский философ И. А. Ильин предостерегал людей от беспечности в оценке глубины духовного кризиса, который разразился на рубеже XIX – XX столетий. Как он считал, предстоящее духовное обновление, «должно составить целую эпоху в истории»:

«Ибо старые дороги исхожены и прежнее строение акта, творившего культуру, привело нас к ужасным, чудовищным проявлениям внутренней жестокости и внешней техники. И близится время, когда мы все будем помышлять только о внутреннем обновлении и будем искать Божьей помощи и спасения» [5, с. 477].

Духовное становление человека во всех его проявлениях – это предмет не только духовной антропологии. Не в меньшей степени – это практика воспитания. Разлад, раздвоенность духовной и практической жизни человека прозорливо почувствовали русские мыслители и писатели еще в XIX в. Достоевский, Михайловский, Соловьев и другие русские мыслители активно разрабатывали антропологические проблемы в их духовно-идеалистическом понимании. В общественном сознании русских людей подобный разлад, религиозные антиномии выразились в Великом расколе Русской православной церкви. По мнению православного богослова Киприана, в духовном разделении церковью византийское православие упрочило созерцательно-подвижническое углубление в сокровенный смысл православия, а римский католицизм увлекся чисто римским юрицизмом. Византия чутко реагировала на всякие нарушения святоотеческих предписаний, церковных канонов духовно-нравственной жизни. Крепость и процветание Византии Киприан связывал с благочестием, с верностью церковным заветам и традициям. Протопоп Аввакум, ясно сознавая духовную миссию России после крушения Византии, призывал учиться истинному православию у радетелей старой веры. Духовность всегда консервативна, но не потому, что не умеет приспособиться к текущему моменту, а потому, что в духовности сублимирован исторический опыт человечности. Главная задача духовности – не потерять историческую преемственность. Если духовно развитый человек бескорыстно, искренне любит родителей, Отечество, почитает святыни, то такой консерватизм, выработанный духовной традицией предков, помогает сохранению самобытной культуры.

Духовность не может быть исключительно персоналистической. Она включает в себя духовное здоровье нации, этноса, семьи. Духовное самоопределение Руси, России происходило на основе христианства, поэтому основой духовной антропологии и выступило христианское православие. Однако русское православие далеко не монолитно. На протяжении столетий Русскую православную церковь сотрясали еретические и сектантские движения, расколы. Все они сходились во мнении, что полнота истины Христовой была воспринята с крещением Руси и была разрушена реформами патриарха Никона и решениями соборов 1666–1667 гг. Протест против этих решений вызвал к жизни старообрядческое движение.

Именно староверам как носителям «обаятельного образа святой Руси» пришлось пережить жесточайшие преследования, ценой собственных страданий и жизней отстоять то, что составляет духовную сокровищницу православия. Душою русского раскола был протопоп Аввакум (Петров). Сочинения Аввакума стали духовной собственностью

старообрядцев, своего рода реабилитацией присутствия старовера-человека в мире.

«... духовная собственность есть автограф, моя поименованность в ономастиконе бытия и святцах памяти, это – “я-поступок” ... Человечество авторов, человечество духовных собственников – это человечество личностей, собор человеков-артистов и человеков-зиждителей. В этом смысле оно – самое бескорыстное человечество, потому что в нем царит закон неисчерпаемых возможностей духовного обмена, идейного выбора, творческой альтернатики, импровизации и эксперимента. “Растрепанной импровизацией” называл Герцен историю, она творится по законам эстетического созидания красоты и принадлежит, как сказал Блок, “человеку-артисту”. В этом моменте духовная собственность выявляет свою главную функцию: она эстетически “собирает” человека и мир вокруг него в целостное единство...» [6, с. 463–464].

Старообрядчество является одним из крупнейших феноменов в духовной жизни русского народа, культуры России. Оно объединило на протяжении веков многие миллионы верующих, оказало существенное влияние на развитие отечественной культуры, политики и экономики. В качестве религиозного движения старообрядчество заняло заметное место в жизни русского православия. Поэтому историко-философское и религиозно-научное изучение обширного интеллектуального наследия старообрядчества составляет важную часть общего процесса научного исследования истории русской религиозно-философской мысли, истории русской духовности.

Старообрядчество также несет в себе информацию о существенных элементах русского средневекового религиозного сознания, национальной культуры русского этноса. Поэтому для религиоведения, культурологии, социальной философии, истории отечественной философии старообрядческая литература может представлять интерес в качестве ключа к пониманию религиозно-философских основ русской средневековой мысли. Кризисные периоды в социально-политической истории России были наиболее продуктивными в качестве импульсов для развития религиозной средневековой мысли. Исторически сложилось так, что при всех разнообразных и тяжелых испытаниях, через которые прошла Древняя Русь, русское средневековье не столкнулось ни с одним духовным, идейным кризисом, сопоставимым по масштабу с церковным расколом XVII в. Хронологически история русского средневековья уже закончилась, когда его религиозно-философское наследие получило новую возможность раскрыться в ходе создания интеллектуальной апологии староверия. Старообрядческая полемическая литература становится источником сведений о византийско-русской религиозно-философской мысли более раннего периода, так как по своей ментальности староверы

стремились максимально избежать модернизации, внесения принципиальных изменений в учение, унаследованное от предков. Старообрядцы должны были не просто найти у своих предшественников готовые ответы, но создать их самостоятельно, сохранив при этом адекватность своего вероучения старым традициям.

Философский и религиоведческий анализ предполагает исследование идейных оснований или постулатов той или иной религии путем изучения Священных Писаний и Священных Преданий. Эти постулаты «формируются либо истинными пророками, либо соборно: социально и профессионально разобщенные люди стремятся преодолеть свою обезличенность путем совместного дополнения своих сущностных сил универсальным посредником – всеобщим священным идеалом» [4, с. 825]. Этот идеал формируется людьми книжной культуры – писателями, богословами, поэтами и философами. В совокупности их можно определить в качестве идеологов той или иной религиозно-общественной организации.

Для русской духовной культуры одним из значительных и на сегодня недостаточно исследованных литературных пластов выступает старообрядческая книжность. За несколько веков ее существования сложились отдельные этапы истории старообрядческой книжности как феномена отечественной культуры. Гонения на старую книгу в допетровской Руси, начавшиеся с никоновских реформ, привели к тому, что она «переселилась в частные дома приверженцев старины». По мнению видного исследователя философии культуры старообрядчества В. Г. Сенатова, который изучал памятники старообрядчества в XIX в., это привело к «сплошной грамотности всей старообрядческой массы». «В данном случае, – пишет он, – не было школьного образования в нашем современном смысле, а произошло чисто народное, стихийное распространение грамотности. Деда, имеющие внуков, отцы, озабоченные о родителях и собственных детях..., все находили возможным отрываться от своих злободневных занятий, научились грамоте и трепетно читали священные строки старых книг. По старообрядческим актам конца XVII столетия, всего через 20–30 лет после начала “раскола”, можно судить, что уже тогда старообрядцы имели книг множество и грамоту разумели. В XVIII в., в первой четверти его, старообрядцы даже ощущают недостаток в книгах, особенно учительного и религиозно-бытового характера» [11, с. 31–32].

Каждому из этапов старообрядческого движения, по разделяемой нами классификации С. А. Белобородова [2], соответствует определенный период книжности старообрядцев. Исходными по-прежнему являлись книги дореформенного периода. Однако, начиная уже с первого периода (1653–1663), формируется база собственно старообрядческой

литературы. Для второго периода литературного творчества старообрядцев (1664–1682) было характерно углубление конфликта между ними и новообрядцами, вынесение внутрицерковной полемики на суд общест­венности. Третий период развития старообрядческой письменности (1683–1725) был отмечен гибелью главных старообрядческих писателей первых лет раскола и появлением нового поколения старообрядцев. Литература четвертого периода (1725–1760) отражает процесс даль­нейшего разделения староверия на согласия (т. е. различные направления), каждое из которых стремилось обосновать свою истин­ность и аутентичность древлеправославной традиции. Пятый период (1761–1821) проходил на фоне отношения правительства к старообряд­честву «в духе широкой терпимости и гуманности». Шестой период (1822–1860) характеризовался вынужденным упадком книжной деятель­ности старообрядцев, связанным с ужесточением политики правительст­ва Николая I в отношении старообрядчества и попыткой старообрядцев адаптироваться к новым условиям (что, в частности, выразилось в пере­мещении духовных центров поповцев и беспоповцев в Моск­ву). Седьмой период (1861–1905) явился временем подъема старообрядческой литературы. Восьмой период (1906–1918) – «золотой век» старообрядчества, время прекращения правительственных притес­нений – хотя длился и недолго, но оставил большое количество памятни­ков книжности, созданных в разных регионах. Девятый период (1919–1955) явился тяжелейшим временем как для Русской православ­ной церкви, так и для старообрядчества, следствием чего стало почти полное прекращение книжной деятельности старообрядцев.

Десятый период, по хронологии С. А. Белобородова (с 1956 г. до наших дней), характеризуется медленным восстановлением разрушен­ных традиций и появлением новой волны писателей-старообрядцев. Сре­ди них особое место хочется отвести К. Я. Кожурину, исследовательский интерес которого охватывает разнообразные проблемы – от сравнитель­ного религиоведения К. Доусона [1] до исследования творчества осново­положника русского раскола, протопопы Аввакума [7]. Кирилл Яковлевич известен как человек, посвятивший несколько своих трудов воссозданию истории старообрядчества на псковских землях и на терри­тории Беларуси и сделавший лучший перевод «Исследования истории» А. Тойнби [14].

Экспедиции археографов московского, новосибирского, екатерин­бургского и других центров позволили собрать в крупнейших книгохра­нилищах нашей страны десятки произведений старообрядческих авторов второй половины XX в. Современные старообрядческие писатели мас­терски владеют разными полемическими жанрами – послание, диалог-

беседа, философско-богословские сочинения. Можно также говорить и о формировании такого подхода к анализу старообрядческой литературы, как семиотический. По мнению одного из современных философов-лингвистов, семиотика находит свои объекты повсюду – в языке, математике, художественной литературе и т. д. Везде ее непосредственным предметом является информационная система, т. е. система, несущая информацию. Элементарное ядро информационной системы – знаковая система. Каковы бы ни были такие системы, действуют ли они в обществе, природе или человеке (его организме, мышлении и психике), они – предмет семиотики [12].

Анализ литературы, в том числе и старообрядческой, на основании семиотического подхода связывается в первую очередь с трудами Ю. М. Лотмана, который подчеркивал, что семиотика тесно связана с логикой, лингвистикой, мифологией, психологией, социологией и литературой, и поэтому ее важно рассматривать не как частную науку, а как раздел философского знания [8]. Семиотический подход весьма плодотворен и при анализе обрядовой стороны жизни, ритуальных действий и т. п. Так, например, среди православных обычаев на Руси достаточно большое значение имели обряды, посвященные празднику Пасхи: употребление красных яиц, крестный ход, колокольный звон во все дни празднования, обливание водой молодых юношей и девиц в первые дни праздника, христосование. Ритуал крестного хода после раскола русского православия видоизменился – при совершении венчания и крестных ходов и в ряде иных случаев хождение духовенства направляется «по солнцу», т. е. «от востока направо», вслед за Солнцем-Христом», а никоновская реформа направила это движение в противоположную сторону, «от востока налево», или «против солнца». Еще прежде изменения коснулись обряда христосования: по решению Стоглавого собора, боровшегося с различного рода суевериями и обрядами своего времени, некоторые из пасхальных обрядов, несших элементы язычества, были запрещены (обливание водой, христосование с умершими). Как пишется в «Энциклопедии русского быта», в праздник Пасхи, по народным представлениям, открывается светлый рай для всех умирающих в это время, и все покойники, оставляющие этот свет на Пасху, беспрепятственно переходят в селения праведных. Мысль эта, как видно, родилась под влиянием церковного обычая открывать в храмах на всю Пасхальную седмицу царские двери в алтаре. Поэтому наши предки на праздник Пасхи христосовались не только с живыми, но и с умершими. Обычай этот в старину соблюдали православные, которые на Пасху ходили на кладбище и христосовались со своими покойниками, сопровождая этот обряд плачем, стонами и разными причитаниями [9, с. 104].

Среди современных авторов, широко использующих семиотический подход в анализе старообрядчества, можно указать петербургского философа К. Я. Кожурина. Так, анализируя пророчества ветхозаветного пророка Аввакума, в честь которого согласно православной традиции был наречен будущий духовный лидер старообрядчества протопоп Аввакум, Кожурин пишет:

«В Прологе, одной из любимейших книг Древней Руси, ... говорится ещё об одном важном пророчестве, мимо которого внимательный к таким вещам протопоп уж никак пройти не смог: “Сей даст знамение во Иудеи, яко узрети имут в церкви свет и потом узрят славу Божию. И о скончании церковнем прорече, яко от языка западного будет и простертие рече Давирово, в далняя раздрания раздерется, и никтоже камо дешася. Они же ангелом будут перенесены в пустыню, идеже изнасала водружена бысть сень свидения. И о сих познается в свершении Господь, и просветит гонимыя змием изначала”» [7, с. 12].

Пророчество – всегда знаковое явление. К. Я. Кожурин, описывая житие протопопа Аввакума, имеет в виду следующее пророчество ветхозаветного Аввакума: «Зане смокви плода не сотворят, и не будет плода в виноградох. Солжет дело маслинно, и поля не сотворят яди. Оскудеша овцы от пищи, и не будет волов при яслех» (Авв. 3, 17). В примечании к тексту есть объяснения: блаженный Феодорит Кирский в толковании на этот стих пишет:

«В каждом из сих изречений заключается иносказание. Ибо смоковницею пророк назвал Иеросалим... Виноградом же Божественное Писание многократно именовало народ Божий... А недающею плода маслиною не погрешив назовет иной фарисеев и саддукеев, которые, величаясь присвоаемым ими себе именем праведности, вовсе не приносили плодов ея... Полями бесплодными пророк нарицает покорных сим наставникам... И овцами называет пророк подчиненных, которым угрожает голодом» [13, с. 42–43].

«Не будет волов при яслях» – так говорит пророк об иереях, без которых остались пусты «именитые древле жертвенники». Как волы обрабатывают землю, так иереи возделывают души людей.

Старообрядцы впоследствии неоднократно указывали на это пророчество как на явное указание о прекращении православного священства. Насколько много значит семиотика для староверов, можно судить также из того, что соузник протопопа Аввакума по пустозерскому заточению диакон Федор в послании к родным Аввакума говорит о том же пророчестве:

«Да помните ли вы, что глаголет чюдный пророк Аввакум в песне своей: оскудеша овцы от пищи и не будет волов при яслех? То христиане от причастья оскудеют неправыя ради службы; а волов при яслях не будет

(толк) попов достойных и православных в олтаре не будет. Волы – попы, ясли – олтарь или церковь. Глаголет Писание, будет бо – что поп, то винопиица и пьяница; что чернец, то вор»¹.

Почитание старообрядцами библейских традиций, вера в их истинность и многозначность предсказаний, бережное сохранение старообрядцами письменного наследия Древней Руси – все это означало сочетание консервативного отношения с творческими продолжениями духовных традиций. Таким образом, стремление поддерживать старую веру и старые традиции выступает неотъемлемым компонентом современной духовной жизни России.

Список литературы

1. Баев В. Г., Кожурин К. Я. Проблема взаимоотношения религии и культуры в сравнительном религиоведении Уристофера Доусона // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Науч. журн. – № 1 (10). – Сер. философия. – СПб., 2008. – С. 144–153.
2. Белобородов С. А. Старообрядческая рукописная книга. [Электронный ресурс] // URL: <http://heritage.eunnet.net/oldbelief/>.
3. Гордиенко Н. С. Основы религиоведения: учеб. пособие для студ. пед. вузов. – СПб.: ЛОПИ, 1994.
4. Грицианов А. А. Религия // Новейший филоософский словарь. 3-е изд., исправл. – Минск: Кн. Дом, 2003.
5. Ильин И. А. О грядущей русской культуре // Родина и мы. – Смоленск, 1995.
6. Исупов К. Дух собственности и собственность духа // К. Исупов, И. Савкин. Русская философия собственности (XVIII – XX вв.). – СПб.: Ганза, 1993.
7. Кожурин К. Я. Протопоп Аввакум: Жизнь за веру. – М.: Мол. гвардия, 2011. (Жизнь замечательных людей: сер. Биограф.; вып. 1317).
8. Лотман Ю. М. Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин, 1992. – Т.1.
9. Народный календарь // Энцикл. русского быта. – М.: Альта-Принт, 2005.
10. Пустозерская проза. – СПб.; М., 1989. – С. 222.
11. Сенатов В. Г. Философия истории старообрядчества. – М., 1995.
12. Степанов Ю. С. Семиотика: антология. – М., 2001.
13. Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. – М., 1857.
14. Гойнби А. Дж. Исследования истории: в 3 т. / пер. с англ., вступ. ст. и коммент. К. Я. Кожурина. – СПб: Изд-во СПб. ун-та, Изд-во Олега Абышко, 2006.
15. Хольм Н. Г. Мистика и духовность // Диалог культур и партнерство цивилизаций: IX Междунар. Лихачевские науч. чт., 14–15 мая 2009 г. – СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009.

¹ Цит. по: [7, с. 12, прим.]

Новые тенденции в развитии пятидесятнического движения в России

В статье рассматриваются новые тенденции в развитии пятидесятнического движения в России. С начала 90-х гг. XX в. изменившиеся социокультурные условия стимулировали выработку российскими пятидесятниками новой модели взаимоотношений с государством и обществом. Значимым фактором в этом процессе стали особенности внутриконфессиональной политики пятидесятнических централизованных организаций, рассмотренные на примере Российского объединенного союза христиан веры евангельской (пятидесятников) (РОСХВЕ).

The article discusses new trends in the development of the Pentecostal movement in Russia. Since the early 90s of the twentieth century the changing of the socio-cultural context stimulated Russian Pentecostals to create a new model of relations with the state and society. The features of the internal confessional policy in Pentecostal centralized organizations examined on the example of the Russian Union of Christians of Evangelical Faith (Pentecostals) are considered as significant factors in this process.

Ключевые слова: пятидесятничество, харизматическое движение, протестантизм, РОСХВЕ (п).

Key words: Pentecostalism, Charismatic movement, Protestantism.

Последний двадцатилетний период новейшей истории России внес существенные коррективы во все области жизни российского общества, в том числе и в область религиозную. Исследования религиоведов и социологов с начала 90-х гг. уверенно констатируют рост религиозной активности населения, последовавший за введением нового законодательства¹, который подтверждается возросшим количеством зарегистрированных религиозных организаций и появлением новых религиозных направлений, ранее в спектре российской религиозности не представленных.

С начала 2000-х гг. ситуация несколько изменилась. Произошла известная стабилизация роста количества религиозных организаций, и в последующее десятилетие изменения в религиозной сфере характеризуются в большей степени уже не количественными, а качественными трансформациями. Двадцатилетний период – срок по историческим мер-

кам незначительный, но вполне достаточный, чтобы зафиксировать и осмыслить некоторые тенденции в развитии рассматриваемых явлений.

Одним из наиболее значительных явлений в пространстве российской религиозности постсоветского периода стало распространение и активизация пятидесятнического движения, а также появление новых для России церквей харизматического толка. С начала 90-х гг. и в течение последующих десятилетий пятидесятническое и харизматическое движения находятся в процессе адаптации к условиям современного российского общества. Говоря об адаптации пятидесятнического движения в современном российском обществе, следует уточнить правомерность использования термина «адаптация». Известно, что пятидесятничество на территории Российской Федерации имеет более чем вековую историю, однако большую часть этой истории движение находилось в условиях ущемления своих религиозных прав и свобод. В связи с этим российское пятидесятничество сформировалось в особых исторических условиях, что придало специфический характер движению, заметно отличающий пятидесятничество советского периода от его западного аналога. Изменившийся социально-политический контекст вновь поставил перед движением задачу социальной адаптации, выработки новых форм и способов взаимодействия с обществом, переоценки сложившихся норм, традиций, образцов поведения.

Адаптация этих направлений позднего протестантизма к условиям современного российского общества, продолжающаяся на протяжении двух последних десятилетий, происходила, с одной стороны, в регулируемом соответствующим законодательством взаимодействии с государственной властью, с другой – с обществом, в котором не последнюю роль играли средства массовой информации, во многом задавая тон этим отношениям. Особое значение в становлении и развитии пятидесятнического и харизматического движений в современной России сыграли взаимоотношения самих пятидесятников и харизматов, оказавших и продолжающих оказывать друг на друга существенное влияние. Определить содержание и динамику этих взаимоотношений как одного из факторов процесса адаптации и интеграции пятидесятнического и харизматического движений в современном российском обществе и является задачей настоящей статьи.

Появление и активное развитие в России харизматического движения вызвало неоднозначную реакцию как общества, так и традиционных пятидесятнических организаций, с которыми харизматы были генетически связаны. Начальный период взаимоотношений между этими направлениями современного российского протестантизма приобрел преимущественно негативную окраску. Этому способствовал ряд факторов и прежде всего те исторические реалии, в результате которых становление российского харизматического движения в значительной степени отличалось от генезиса его западного аналога.

В мире появление харизматического движения исследователи относят к 60–70 гг. XX столетия, когда пятидесятнический опыт «крещения Святым Духом» с практикой глоссолалии получил распространение среди традиционных протестантских и католических церквей США [14, р. 61].

В силу исторических обстоятельств харизматическое движение в России появилось только с началом демократических преобразований, позволивших преодолеть культурный изоляционизм советского периода. В результате картина развития и отношений пятидесятнического и харизматического движений в США и Европе в значительной степени отличается от ситуации, которая сложилась в нашей стране. Консерватизм, догматизм пятидесятников, сформировавшийся в условиях ущемления прав и преследований в советский период, столкнулся в лице активного харизматического движения с чуждой ему религиозной практикой и идеологией. Напротив, религиозная окостенелость старшего поколения советских пятидесятников стала восприниматься многими, в особенности молодежью, как препятствие на пути к истинной духовности. Свободные харизматические религиозные практики противопоставлялись уже сформировавшейся пятидесятнической традиции. Эти обстоятельства обозначили идейный разрыв между традиционными консервативными пятидесятниками и новым харизматическим движением.

Настороженному отношению вплоть до откровенной неприязни к харизматическому движению со стороны традиционных протестантов способствовала проблема его идентификации как в протестантской среде, так и в отечественном религиоведении. Новые формы богослужения, особенности религиозной идеологии и вероучения создавали почву для приписывания рядом исследователей движению признаков НРД и применения к нему статуса «псевдобиблейской (псевдоевангельской) секты» [1]. Однако большинство современных исследователей определяют харизматическое движение как новое направление современного протестантизма, находящееся вполне в рамках неоднородного по своему составу пятидесятнического движения [3, с. 7].

Очередной виток отношений между пятидесятническими и харизматическими организациями был связан с изменением законодательства в сфере государственного регулирования религии. Федеральный Закон «О свободе совести и религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 года предоставил право на государственную регистрацию только тем группам, которые имеют подтверждение своего существования на данной территории на протяжении не менее пятнадцати лет.

В результате под действие обозначенного Закона попали многочисленные религиозные группы и организации, образованные с начала 90-х годов. Значительную долю этих организаций составили пятидесятнические и харизматические общины [10]. Сложилась ситуация, при которой новообразованные религиозные организации пятидесятнического и харизма-

тического толка должны были оставаться на положении религиозных групп до истечения обозначенного пятнадцатилетнего срока. В течение этого срока религиозная группа будет ограничена в правах, что связано с невозможностью обретения статуса юридического лица и соответствующей правоспособности, т. е. группа не сможет осуществлять деятельность, на которую необходима санкция государства (регистрация духовного учебного заведения, приобретение имущества, осуществление общественно значимых акций и т. п.).

Однако этим же Законом (п. 1 ст. 9) предусматривалась возможность регистрации религиозной организации в составе централизованной религиозной организации того же вероисповедания на основании соответствующего подтверждения. Предоставленная возможность стимулировала регистрацию религиозных организаций в составе централизованных объединений пятидесятников. Так, в 1997 г. был основан Российский Объединенный союз христиан веры евангельской. В состав РОСХВЕ входит 21 централизованная религиозная организация (ассоциации, региональные и епархиальные управления), более 1300 местных религиозных организаций (поместных церквей), зарегистрированных Министерством юстиции Российской Федерации, и более тысячи незарегистрированных религиозных групп [9]. Другими крупными объединениями пятидесятников в России стали Союз ХВЕ (РЦХВЕ – с 2004 г.) и Объединенная церковь христиан веры евангельской (ОЦХВЕ), объединившая общины консервативного толка.

Здесь важен один принципиальный момент: если ОЦХВЕ объединила в своей структуре только родственные по вероучению и идеологии общины консервативного толка, т. е. церкви, которые отказывались от регистрации уже в советский период, то РЦХВЕ и РОСХВЕ, являющиеся в основе своей представителями умеренного пятидесятничества, включили в свои ряды разнородные и разнообразные харизматические организации. Объединение в одном союзе религиозных организаций, дистанцированных друг от друга по целому ряду вопросов христианского вероучения и идеологии, наглядно показало формальный характер подобной централизации.

Показательной является ситуация в Нижегородской области, когда в 1999 г. глава регионального отделения РЦХВЕ выступил против принятия в союз церквей харизматического направления. Эта ситуация была разрешена тем, что харизматические церкви получили разрешение на регистрацию напрямую от главы союза В. Мурзы, минуя региональное отделение. Ввиду непримиримой позиции традиционных пятидесятников по отношению к харизматам, руководством РЦХВЕ было принято решение о регистрации в области второго регионального отделения РЦХВЕ, но уже харизматического толка [4].

С начала 2000-х гг. заметно возросло негативное отношение пятидесятников и самих харизматов к церквям направления «Новое поколе-

ние», связанное с особенностями их религиозной практики и рядом идей. В частности, резко негативную оценку пятидесятников получила доктрина «Новый мировой порядок», сформулированная в заявлении главы РОСХВЕ(п) В. Ряховского от 01.04.2005 [9]. Тем не менее, признание идейных и богословских противоречий не стало поводом для отказа церквям движения «Новое поколение» в регистрации в рамках союза. К примеру, дальневосточная ассоциация церквей «Глобальное видение», входящая в состав РОСХВЕ, принадлежит к движению «Новое поколение».

Таким образом, особенность этого этапа взаимоотношений заключается в том, что харизматическое и пятидесятническое движение на территории РФ, начиная с 1997 г., представлено рядом крупных централизованных структур, объединяющих в своих рядах церкви, стоящие на различных идейных позициях и имеющие существенные отличия в религиозной практике. Важность этого этапа в процессе адаптации новых харизматических церквей и пятидесятников к новым социополитическим условиям состоит в выработке серьезных легитимных оснований для дальнейшего развития в российском обществе. Выстроенные структуры, несмотря на существенную долю формализма, выполнили функцию первичной консолидации столь разрозненного религиозного движения. В дальнейшем это послужило развитию конструктивных взаимодействий пятидесятников и харизматов с органами государственной власти.

Можно предположить, что будущее этой формальной, по существу, структуры массового и активного религиозного движения имеет два варианта развития: либо организация рано или поздно распадется, либо внешняя форма даст импульс качественным изменениям содержания. Что касается первого варианта, то история даёт нам один показательный пример, когда в 1945 г. часть пятидесятнических общин под нажимом советских властей присоединились к Союзу евангельских христиан баптистов (ЕХБ). Известно, что такой «союз» продержался недолго, обнажив невозможность сгладить противоречия в учении и практике даже под воздействием внешней угрозы. Однако тенденции, проявившиеся в дальнейшем развитии РОСХВЕ, указывают в большей степени на перспективу второго варианта развития.

Одна из задач, которую необходимо было решить РОСХВЕ, – это перспектива остаться организованной общностью не только на бумаге, но и на деле через выработку единой позиции по целому спектру вопросов, с которыми приходится сталкиваться церкви в современном мире. Задача достаточно сложная, учитывая многоликость входящих в союз церквей.

Одной из подвижек в этом направлении стали обнародованные в 2002 г. «Основы социальной концепции РОСХВЕ». Представляется, что одна из основных задач концепции состояла в стремлении выстроить не-

которую общую позицию пятидесятнических и харизматических церквей в понимании и отношении к различным аспектам социальной реальности, таким как государство, нация, патриотизм, право, политика, иные религии, деньги и собственность, наука и образование, проблемы биоэтики, экологии и т. д. [5]. Нужно отметить, что в 2003 г. эта концепция была одобрена и принята Консультативным советом глав протестантских церквей России в качестве документа, призванного сделать открытыми взгляды христиан-протестантов России по основным вопросам и проблемам современности.

Социальная концепция во многом скоординировала взгляды и деятельность харизматов и пятидесятников по линии «церковь – общество», однако напряженные отношения между их представителями продолжали оставаться. Основанием негативного отношения, как правило, являлись специфические черты религиозной практики харизматов, религиозно-политическая доктрина движения «Новое поколение» и так называемое «евангелие процветания».

Однако изменения, происходящие в РОСХВЕ с 2011 г., позволяют говорить о том, что Союз сформулировал и реализует новую стратегию, согласно которой будут выстраиваться взаимоотношения внутри Союза. Поворотной точкой стал прошедший 11–13 октября 2011 года собор РОСХВЕ. Ряд программных положений, принятых на соборе, позволяют сделать вывод о существенных трансформациях, наметившихся в умеренном крыле российского пятидесятнического движения.

В первую очередь, интерес представляет сам формат мероприятия, заявленный как «собор». Мероприятие такого формата проводится в РОСХВЕ впервые. Согласно Уставу РОСХВЕ, высшим органом Союза является Генеральная конференция представителей религиозных организаций, являющихся членами Союза. Отныне, согласно принятым положениям, высшим органом Союза является собор. Второе нововведение касается главы Союза, которым, согласно Уставу, является Председатель Союза. В соответствии с решением членов Союза отныне глава РОСХВЕ именуется начальствующим епископом. Произошедшие изменения говорят о стремлении придать органам власти в Союзе статус власти духовной.

Прежняя структура Совета была устроена таким образом, что статус Председателя Союза предполагал выполнение, по сути, только административных функций. Несмотря на то, что Председатель (В. Ряховский) находился в духовном сане епископа, эта духовная власть распространялась только на две епархиальные единицы: Епархиальное Управление по Южному федеральному округу христиан веры евангельской (пятидесятников) и Епархиальное Управление христиан веры евангельской (пятидесятников) Центральной части России. Остальные 20 централизованных организаций объединены в виде ассоциаций церквей с различной степенью автономии. На соборе был учрежден ряд новых епархий в регионах, руководящие функции в которых отныне будут осуществлять заместители

ли начальствующего епископа в регионах. Теперь по каждому федеральному округу России у начальствующего епископа будет отдельный заместитель.

Нужно уточнить, что ещё в 2007 г. на внеочередной Генеральной конференции РОСХВЕ были приняты «Канонические правила рукоположения священнослужителей РОСХВЕ(п)». Однако эти правила распространялись только на Центральное и Южное Епархиальные управления. С реформатированием Союза эти правила становятся актуальными для всех федеральных округов.

Важной составляющей этого процесса является признание руководителями региональных ассоциаций права начальствующего епископа рукополагать священников в епископский сан. Таким образом, структурные изменения, произошедшие в РОСХВЕ, говорят о стремлении придать Союзу качества духовного союза, братства, а руководящим органам – статус духовной власти.

Другим существенным достижением собора стала выработка трех документов: «Декларация веры. Практика, соответствующая основам вероучения Российского объединенного союза христиан веры евангельской (пятидесятников)», определяющая такие важные стороны жизни верующих, как отношение к труду, образованию, науке, здоровью, семье, обществу и государству; «Концепция по вопросам семьи и супружеских отношений. Методические рекомендации для священнослужителей по вопросам супружества, развода и повторного брака», назначение которого состоит в том, чтобы прояснить позицию Союза относительно вопросов семьи и брака по спорным и сложным вопросам, с которыми сталкивается современная церковь, такими как разводы, повторные браки, нетрадиционная ориентация.

Особый интерес вызывает документ «Концепция отношения к экономической деятельности. Этические нормы и рекомендации для священнослужителей в отношении финансов». Этот документ утверждает позицию РОСХВЕ в отношении учения о деньгах, труде и преуспевании с позиции христианской веры. По ряду этих вопросов между пятидесятниками и харизматами продолжают существовать богословские противостояния. Утверждение этой концепции дает возможность церквям – членам РОСХВЕ придерживаться избранной собором позиции, что поможет сгладить значительный пласт противоречий.

Другая часть экономической концепции – это своеобразный «Кодекс чести священнослужителя», в котором акцентированы такие вопросы, как финансовая подотчетность руководителя общины и прозрачность финансовых операций церкви. Собором разработаны механизмы отчетности и аудита. Внимание было уделено также вопросу о недопустимости участия церкви и её лидеров в финансовых пирамидах, вложения средств общины в какие-либо финансовые проекты, частный бизнес и т. п. [13]. Актуальность этих вопросов отчасти связана с громким «делом

С. Аделаджи». Нужно отметить, что за заявлениями Собора последовали реальные действия. Так, в церкви «Новое поколение» г. Благовещенска 19 декабря 2011 года опубликовано официальное заявление об отлучении от церкви руководителя религиозной группы «Новое поколение» в г. Иркутске с формулировкой «не справился со своими должностными обязанностями, превысив данные ему полномочия в распоряжении финансами группы» [6].

В рассмотренных изменениях в структуре Союза и разработанных на соборе документах достаточно четко прорисовывается ряд новых тенденций. Во-первых, это стремление к преодолению разногласий в Союзе через выработку общих позиций по актуальным вопросам. Во-вторых, введение единых стандартов служения, утверждение канонизированных норм и правил для священнослужителей. Это говорит о стремлении церковью – членам Совета к конструктивному диалогу, преодолению существующих разногласий, формированию в пространстве Совета не номинальной, но реально действующей духовной структуры, закреплённой соответствующей духовной иерархией.

Однако тенденция к преодолению противоречий между различными направлениями, выработка общих позиций и укрепление вертикали духовной иерархии сосуществует с озвученной собором позицией, признающей право религиозных организаций на определенную долю автономии. Т. е., если вероучение и практика церкви находятся в границах принятых собором документов, то церковь имеет право на деятельность согласно собственным представлениям о служении.

Эта новая стратегия стремится совместить принципы централизованного управления при сохранении максимально возможной свободы поместных церквей. Эта концепция получила название «Единство в многообразии» и была озвучена в тезисах, которые прозвучали в программном выступлении начальствующего епископа РОСХВЕ В. Ряховского:

«Единство в многообразии остается нашим важнейшим принципом. Децентрализованность региональных систем, это тот принцип, который позволил протестантским церквям в России существовать и быть хранимыми Богом <...> Видение пастора в поместной церкви – это главное в нашей стратегии <...> При этом у нас есть принцип теократического управления, который остается и будет усиливаться. Создать гармонию между принципами децентрализации и теократическим правлением – эта та задача, которую предстоит сделать» [8].

Эти же идеи были озвучены и раскрыты в выступлении руководителя отдела богословия РОСХВЕ пастора Михаила Дубровского на форуме-20, который состоялся 18–19 ноября 2011 года в Киеве и был посвящен осмыслению 20 последних лет развития евангельского движения на постсоветском пространстве. В своём выступлении М. Дубровский предложил новый подход к проблеме единства, заключающийся в

стремлении не к унификации веры, но к реализации принципа «единства в многообразии»:

«Нам нужно обрести новое понимание единства: не в совпадении всех деталей вероучения, не в одинаковости форм поклонения Богу и не в объединении единой структурой. Бог несравненно больше наших представлений о Нем и тех форм, в которых мы выражаем нашу веру в Него. Подлинное единство возможно *только* в многообразии. В принятии другого, в диалоге. В сохранении различий и противоречий, которые задают пространство развития» [7].

В этом же выступлении особо обращает на себя внимание высказывание с использованием понятия «соборность»:

«Переход к подлинной соборности, когда каждый христианин может реально влиять на жизнь и служение Церкви – есть выражение принципа всеобщего священства, провозглашенного в Писании и восстановленного в эпоху Реформации. Но до сих пор не создано необходимых структур, которые позволяли бы реализовывать этот принцип на практике. Евангельский Собор есть движение в эту сторону, однако нужно будет сделать еще немало шагов, чтобы соборность действительно стала образом жизни Церкви – Тела Христова. И если мы хотим работать с будущим, нам нужно сознательно двигаться в этом направлении!» [7].

На наш взгляд, в этом выступлении в использовании понятия «соборность», в переименовании Генеральной конференции в собор отражается, помимо прочего, стремление выразить идею «русскости» современных пятидесятников, подчеркнуть органическое единство пятидесятнического движения с духовной традицией России.

Таким образом, на первом этапе развития пятидесятнического и харизматического движений в постсоветский период между этими направлениями наблюдалась открытая конфронтация, непримиримость по ряду позиций религиозно-идеологического и практического характера. Второй этап отношений пятидесятников и харизматов начинается с вступлением в силу ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» 1997 г. В стране создаются крупные централизованные религиозные объединения пятидесятников, объединяющие в своих рядах также харизматические церкви, стоящие на различных богословских и идеологических позициях, что нередко приводит к конфликтным ситуациям внутри Союза. Формальный характер объединения, тем не менее, способствует успешной адаптации движения к обществу, построению взаимоотношений с государственной властью. Третий этап развития взаимоотношений пятидесятников и харизматов внутри Союза показывает общую тенденцию к преодолению существующих разногласий, формированию в пространстве Совета не номинальной, но реально действующей структуры, закрепленной соответствующей духовной иерархией. Новая стратегия РОСХВЕ

стремится закрепить принципы централизованного управления при сохранении максимально возможной свободы поместных церквей.

Эти тенденции дают основание утверждать, что пятидесятническое и харизматическое движение уверенно эволюционирует к созданию единого пространства российского евангельского движения, выстраивая структуры, позволяющие при сохранении конфессиональной идентичности обеспечить успешную интеграцию в российское общество.

Список литературы

1. Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты: Опыт систематического исследования. – Н. Новгород: Христианская библиотека, 2007.

2. Заявление РОСХВЕ о деятельности пастора церкви «Новое поколение» А. Ледяева от 29.03.05 [Электронный ресурс] / Официальный сайт РОСХВЕ. – М., 2006. – URL: <http://old.cef.ru/6/6/a/90/>. – Загл. с экрана.

3. Куропаткина О. В. Неохаризматизм: часть пятидесятничества или новое религиозное движение? // Религиоведение. – М.; Благовещенск, 2008. – № 2.

4. Лункин Р. Харизматы и консерваторы: друзья – враги в одном союзе. [Электронный ресурс]. / Сайт: Русский архипелаг. – М., 2012. – URL: <http://www.archipelag.ru/authors/lunkin/?library=1999> – Загл. с экрана.

5. Основы социальной концепции РОСХВЕ [Электронный ресурс] / Официальный сайт РОСХВЕ. – М., 2006. - URL: <http://old.cef.ru/6/6/a/2015/>.

6. Официальное заявление об отлучении от церкви [Электронный ресурс]. / Сайт: Церковь Новое Поколение. – Благовещенск, 2011. – URL: <http://www.ngrussia.ru/index.php/novosti.html?start=72> – Загл. с экрана.

7. Пастор Михаил Дубровский. Обретение себя: в поисках новой идентичности [Электронный ресурс]. / Официальный сайт РОСХВЕ. – М., 2006 - 2009. - URL: <http://www.cef.ru/about/print.php?id=373>.

8. Программная речь Начальствующего епископа РОСХВЕ Сергея Ряховского (стенограмма). [Электронный ресурс] / Официальный сайт РОСХВЕ. – М., 2006. – 2012. – URL: <http://cef.ru/about/ustavnie/?id=364> – Загл. с экрана.

9. Российский объединенный Союз христиан веры евангельской (пятидесятников). Об организации. [Электронный ресурс] / Официальный сайт ЦРО «Российский объединенный Союз христиан веры евангельской (пятидесятников)». – М., 2006–2012. – URL: <http://cef.ru/about/> – Загл. с экрана.

11. Скоробогатова И. В. Харизматические церкви современной России: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.14. – СПб.: Лен. гос. ун-т им. А. С. Пушкина, 2011.

12. Шершнева С. В. Харизматическое (неопятидесятническое) движение в США. 1960–1970 гг. Критический анализ: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. – Л., 1985.

13. Этические нормы и рекомендации для священнослужителей в отношении финансов [Электронный ресурс]. / Официальный сайт РОСХВЕ. – М., 2006–2012. – URL: <http://cef.ru/about/ustavnie/?id=364> – Загл. с экрана.

14. McDonnel, K. Charismatic Renewal and the Churches / K. McDonnel. – New York: Seabury Press, 1976.

Проблема социальной адаптации нетрадиционных религиозных объединений в Российской Федерации

В статье проанализированы особенности государственно-конфессиональных отношений в современной России, а также формирование законодательной базы и правоприменительной практики в отношении нетрадиционных религиозных организаций.

The author of the article analyses the features of the state-confessional relations in modern Russia as well as the formation of legislation and enforcement in respect of non-traditional religious organizations.

Ключевые слова: социальная адаптация, нетрадиционные религиозные организации, государственно-конфессиональные отношения, миссионеры, религия, Россия.

Key words: social adaptation, nonconventional religious organizations, state-confessional relations, missionaries, religion, Russia.

Проблема социальной адаптации нетрадиционных религиозных объединений (далее НРО) в Российской Федерации является настолько же малоизученной, насколько и острой. Сама постановка проблемы и используемая для этого терминология – заметные индикаторы отношения исследователя к данному вопросу. Закономерные процессы социализации НРО при недостаточно объективном или откровенно предвзятом отношении к предмету в околонучной среде подчас именуется «проникновением в органы власти», информационная открытость – «пропагандистской деятельностью», а активная социальная позиция – «расширением социальной базы». В этой связи проблему социальной адаптации НРО невозможно рассматривать в отрыве от российского межконфессионального контекста, в котором она существует.

Феномен нетрадиционных религиозных объединений, появившихся в России в постперестроечный период, является предметом как пристального научного анализа, так и темой для псевдонаучных спекуляций, которые периодически выливаются на страницы средств массовой информации. Данное положение сформировалось во многом благодаря новой ценностной парадигме, которая пришла на смену коммунистической идеологии и привела в движение трансформационные процессы, коренным образом изменившие в России всю систему социальных взаимоотношений. Одним из последствий этого явилось лавинообразное

нарастание религиозной активности, сопровождавшееся практически полным отсутствием внимания к данному процессу со стороны государства, недостаточностью законодательной базы, а также информационным голодом, который выражался в крайне малом количестве публикаций, содержащих информацию о современной религиозной ситуации в России.

Одна из последних попыток изменения существующей системы государственно-конфессиональных отношений была предпринята в 2002 г., когда на рассмотрение в Государственную Думу России был внесён подготовленный депутатом А.В. Чуевым проект Федерального закона «О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации» (вариант от 14.02.2002) [15], призванный законодательно закрепить привилегии для православных, мусульманских, буддийских и иудейских религиозных организаций. В тексте законопроекта автором было предложено определение «традиционной религиозной организации», в формулировке которого впервые содержались чёткие критерии, соответствие которым необходимо для получения этого статуса. В редакции законопроекта от 14.03.2002 г. традиционная религиозная организация была определена как «зарегистрированная централизованная религиозная организация, действующая на территории Российской Федерации не менее 95 лет, состоящая из местных организаций, действующих на территории более половины субъектов Российской Федерации и признанная в соответствии с настоящим Федеральным законом неотъемлемой частью исторического, духовного и культурного наследия народов России» [27].

Внесение указанного законопроекта по времени совпало со значительным обострением отношений между Русской православной и Римско-католической церквями. Основанием для этого явилось создание католиками административных округов на территории России, которую Русская православная церковь (РПЦ МП) всегда считала своей канонической территорией. Не содействовала разрешению противоречий и поддержка Ватиканом греко-католической церкви Украины, на территории которой и без этого пересекались интересы Московского и Константинопольского патриархатов. Эти, а также некоторые другие факторы привели к охлаждению во взаимоотношениях между двумя христианскими конфессиями, результатом чего стало исключение католичества в предложенном законопроекте, к подготовке и продвижению которого РПЦ имела косвенное отношение, из числа традиционных для России религий. Помимо этого, набиравшее силу неоязыческое движение, представленное целым рядом общественных и религиозных организаций, заявило о претензиях на включение в число традиционных для России религий, ссылаясь на линию преемственности, уходящую корнями в дохристианскую Русь [4]. Таким образом, сложилась ситуация, при которой принятие закона означало бы законодательное закрепление за католичеством и язычеством статуса нетрадиционных религий, что противоречило бы ис-

торической правде, обыденной логике и даже школьной программе по истории и обществознанию. Помимо этого, против высказались многочисленные протестантские объединения [9], что и определило окончательно судьбу законопроекта, который так и не был принят [12]. В то же время ситуация, при которой и представители православия, которое на протяжении более тысячи лет играло культуuroобразующую роль, и адепты «Церкви Сатаны», созданной А.Ш. Ла Веем в 1960-х гг. в США¹, имеют равные права и одинаковую возможность для религиозной деятельности, также не представляется оптимальной.

Наблюдаемое противоречие стало особенно очевидным в середине 90-х гг., когда одновременно с началом социальной адаптации нетрадиционных религиозных объединений одно за другим стали происходить резонансные преступления, спланированные и осуществлённые адептами ряда организаций по приказу своего руководства. Теракт в Токийском метро, в результате которого пострадало более 5000 человек [8], массовые беспорядки и попытка самоубийства членов «Великого Белого братства» [3], а также массовое самоубийство членов оккультной организации «Храм Солнца» [5, с. 7] приобрели широкую известность и оказали значительное влияние на активизацию в обществе защитных механизмов, функции которых в связи с недостаточностью государственного внимания к указанным проблемам взяли на себя общественные организации [24]. Это обстоятельство до сих пор является одним из значительных факторов, влияющих на протекание адаптационных процессов вокруг целого ряда нетрадиционных религиозных объединений, в том числе не замешанных в каких-либо противоправных действиях.

Основной целью общественных организаций, созданных в основном близкими родственниками людей, попавших под влияние деструктивных религиозных организаций, было привлечение внимания государственных органов власти к проблеме религиозной экспансии нетрадиционных религиозных объединений, отстаивание своих законных интересов в судах, а также работа с представителями средств массовой информации, результатом чего стало постепенное изменение общественного мнения в сторону большей критичности по отношению к нетрадиционным религиозным организациям. Впоследствии одновременно с нарастанием деятельности подобных организаций в общественном сознании прочно закрепился термин «тоталитарная секта», используемый для подчёркивания деструктивных аспектов деятельности нетрадиционных религиозных объединений. В религиозоведческой среде данный термин сознательно не употребляется в связи с тем, что в его семантическом ядре изначально присутствует значительный оценочный компонент. В то же время, для широкой аудитории, не связанной с профессиональным изучением и оценкой религиозных движений, этот термин стал синонимом всех не-

¹ Подробнее о «Церкви Сатаны» см. [13].

традиционных религиозных объединений, закрепив, таким образом, негативную оценку этого явления. Сами организации, занимающиеся информированием о деструктивных проявлениях ряда НРО, в средствах массовой информации всё чаще стали называться «антисектантскими» или «антикультовыми».

Благодаря инициированию ряда резонансных судебных процессов названия таких объединений, как «Комитет по спасению молодежи» или «Комитет защиты семьи и личности» [24], или «Центр помощи жертвам деструктивных культов» [23], а также ряда других организаций, стали известны широкому кругу лиц. Необходимо отметить, что несколько судебных процессов, инициированных этими общественными организациями в середине 90-х годов, были проиграны. Основной причиной этого являлась недостаточная организационная, информационная и финансовая подготовка участников процессов со стороны обвинения, которые в большинстве случаев представляли собой инициативную группу, члены которой не обладали ни специфическими юридическими знаниями, ни необходимой подготовкой для эффективного ведения дела в суде. С противоположной стороны нетрадиционные религиозные организации были представлены высококлассными юристами, которые обладали соответствующими знаниями, а также организационными и финансовыми ресурсами, значительно увеличивавшими вероятность вынесения судом желаемого решения.

Между тем, перевод активности вокруг рассматриваемой проблемы со страниц газет в юридическую плоскость знаменует собой определенный этап социальной адаптации НРО, при котором организация признаёт действующие на данной территории законы и в рамках правового поля стремится отстаивать свои права.

Одним из оснований для вынесения обвинительных заключений являлись экспертные заключения специалистов, занимающихся изучением соответствующих форм нетрадиционной религиозности, произведённые на основе анализа культовой литературы и практики. В указанных экспертных заключениях содержались выводы о наличии или об отсутствии в деятельности изучаемого религиозного объединения признаков нарушения действующего законодательства. Отличительной особенностью выносимых заключений являлась значительная субъективная составляющая, обусловленная исключительно позицией эксперта, которая часто и была определяющей при вынесении окончательного решения. Причиной этого положения вещей являлось отсутствие формализованных критериев, на основании которых должна производиться оценка.

Характерным примером вынесения такого рода оценок можно считать экспертные заключения, представленные в ходе рассмотрения Головинским межмуниципальным судом Москвы иска о ликвидации местной религиозной организации «Свидетели Иеговы» [1]. Так, например, в заключении государственной религиоведческой экспертизы о вероучении

и соответствующей ему практике религиозного объединения «Свидетели Иеговы» говорится:

«В общедоступных вероучительных документах и литературе религиозной организации "Свидетели Иеговы" не содержится ... призывов к насилию, разжиганию социальной, расовой, национальной и религиозной розни, отказу от исполнения установленных законом гражданских обязанностей, к совершению иных противоправных действий» [7].

В результате ознакомления с выводами данного экспертного заключения у суда возникли сомнения в полноте и объективности представленных выводов, в результате чего была назначена повторная экспертиза, проведение которой было поручено другим экспертам, являющимся специалистами в области психологии, лингвистики и религиоведения. Результаты, полученные в ходе проведённого повторного исследования тех же текстов той же религиозной организации, содержали прямо противоположные выводы:

«В литературе и документах "Свидетелей Иеговы" содержатся признаки: а) разжигания религиозной розни в форме подрыва уважения и формирования неприязни к другим религиям, б) посягательства на такие права и свободы граждан, как право на жизнь и медицинское обслуживание и право на отдых, а также на свободу распоряжаться своим временем» [10].

Схожие выводы содержит и экспертное заключение, подготовленное специалистами религиоведческой исследовательской группы Института развития личности Российской академии образования:

«Организация "Свидетели Иеговы" вполне подпадает под определение деструктивного культа (тоталитарная секта). Налицо установка на глобальное противостояние с "внешним миром", всеми остальными людьми, агрессивное отрицание всей суммы человеческой культуры, не только в религиозном, духовно-нравственном аспекте, но и во всех иных: политическом, экономическом, национально-культурном, правовом, быденном и т. д. Как следствие такой позиции и навязчивой ее пропаганды – разжигание религиозной и национальной розни, проповедь идей абсолютного превосходства одних людей над другими, разрушения семьи, государства, традиционных образов жизни людей, клевета, угрозы, оскорбление религиозных и национальных чувств, достоинства личности. (...) Деятельность организации "Свидетели Иеговы" несовместима с международным законодательством о правах человека и российскими законами ("О свободе вероисповеданий", "Об образовании" и др.), попирает положения Конституции РФ в части охраны прав и свобод личности, семьи и защиты государства» [19].

Следствием этого явилась парадоксальная, с научной точки зрения, ситуация, когда в рамках судебного процесса два разных эксперта, анализируя одну и ту же культовую литературу одной и той же организации, приходили к прямо противоположным выводам. На упомянутых процессах суд, как правило, принимал точку зрения эксперта, имеющего более

высокую учёную степень, однако это не снимало основного вопроса, заключающегося в отсутствии чётких и однозначных критериев для оценки, а также зависимости самого существования целого ряда нетрадиционных религиозных объединений от мнения отдельных представителей сообщества религиоведов. Приведённые примеры показали, что, даже не выходя за рамки правового поля, НРО не могут быть защищены от субъективного фактора, исходящего как со стороны отдельных исследователей, так и представителей власти.

Таким образом, значительным этапом в социальной адаптации НРО к российским условиям можно считать создание при их непосредственном участии общероссийской общественной организации, которая бы объединила активную часть религиоведческого сообщества и позволила бы сформировать платформу для общения лидеров нетрадиционных религиозных объединений, чиновников, депутатов, учёных и представителей власти. Результатом реализации данной инициативы стало создание Российского объединения исследователей религии (далее РОИР), которое имеет филиалы во многих мегаполисах России, объединяет значительную часть специалистов в области межконфессиональных отношений [25]. Организационное и иное участие в деятельности этой организации приняла Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны) и Церкви саентологии [2]. Стоит отметить, что Церковь саентологии, испытывающая в последние годы определённые трудности в социальной адаптации, в связи с осложнившимися взаимоотношениями с рядом государственных ведомств сократила своё участие в проекте, исполняя в основном организационные функции.

Необходимо отметить, что на сегодняшний день РОИР является уникальным общероссийским проектом, объединяющим исследователей религии из самых разных регионов страны, и его нельзя рассматривать исключительно как инициированный НРО проект, который продвигает только одну позицию. В то же время, учитывая крайнюю политизированность проблемы социальной адаптации НРО, после формирования основных установок, определивших направление развития РОИР, для сторонников так называемого «антикультового» подхода стала очевидной потребность в создании альтернативной структуры, в рамках которой возможно аналогичным образом объединять и координировать усилия по формированию информационного пространства соответственно своим целям и задачам. Через непродолжительное время данная потребность была реализована А.Л. Дворкиным, при непосредственном участии которого была создана Российская ассоциация центров изучения религии и сект (РАЦИРС) [20].

Основным направлением деятельности РАЦИРС является организационная и информационная работа по формированию критического восприятия большинства НРО и соответственно препятствование их социальной адаптации в российское общество. Проведению этих меро-

приятый способствовала поддержка деятельности РАЦИРС и входящих в него организаций со стороны Русской православной церкви и лично Патриарха Алексия II, безусловный авторитет и публичная поддержка которого неоднократно определяли исход развития спорных ситуаций в пользу А. Л. Дворкина [21].

Несмотря на различный характер деятельности обеих общероссийских организаций по исследованию религии, к настоящему моменту можно констатировать, что большее понимание у широких масс населения и государственных служащих вызывает позиция А.Л. Дворкина в силу упора на публицистическую деятельность. Подтверждением этого служат многочисленные административные преграды, которые приходится преодолевать нетрадиционным религиозным организациям в процессе социальной адаптации к российским условиям при общении с представителями государства. Хотя большинство религиоведов вынуждено признавать, что деятельность А.Л. Дворкина носит больше публицистический, нежели научный характер, что проявляется в многочисленных неточностях, преувеличениях или вольном истолковании фактов, в то же время миф о всесильности, вездесущности и коварстве «тоталитарных сект» очень прочно зафиксировался в общественном сознании через средства массовой информации, что и предопределило общий настрой общества по отношению ко всему спектру проблем, связанных с социальной адаптацией НРО.

Показательными являются новые вызовы, которые НРО должны учитывать при выстраивании непростого процесса социализации. К примеру, факты использования проблемы противодействия деструктивным проявлениям со стороны отдельных НРО рядом политических объединений. Так, начиная с 2004 г. подразделения Церкви саентологии неоднократно избирались в качестве объекта для проведения митингов и пикетов проправительственным отделением движения «Наши», в рамках которого было создано отдельное «Движение против сект» [18]. Пикетировали саентологов также представители молодежного крыла ЛДПР, а также организации «Коммунисты Петербурга» [22], являющегося дочерней структурой КПРФ. Все эти действия, получавшие широкое освещение в средствах массовой информации, образовывали тот информационный фон, который предшествовал вынесению ряда судебных решений, последовательно ограничивавших, а затем запрещающих деятельность саентологов [16].

Похожим образом развивалась ситуация в Москве непосредственно перед вынесением судебного решения о запрете деятельности местной религиозной организации «Свидетели Иеговы», являющейся самой многочисленной нетрадиционной организацией России. Судебный процесс по ликвидации юридического лица организации и запрете её деятельности длился более семи лет и был завершён утверждением принятого решения Верховным судом РФ в 2004 г.

К приведённым выше фактам можно добавить сокращение общего числа зарегистрированных в Федеральной регистрационной службе религиозных организаций, произошедшее с 1999 по 2007 г. [26] в основном за счёт нетрадиционных религиозных организаций, не прошедших перерегистрацию или ликвидированных в судебном порядке по формальным основаниям. При этом регистрация новых религиозных организаций, не относящихся к основным традиционным конфессиям России, была максимально затруднена. Следствием этого стали прецеденты, когда одна и та же организация в течение более трёх лет безуспешно пыталась получить статус религиозной, после чего оставляла попытки, ограничиваясь созданием религиозной группы, деятельность которой не связана с приобретением юридического лица.

Приведённые примеры дают основания сделать вывод о том, что процессы адаптации НРО в Российской Федерации находятся в зачаточном состоянии. Однако, несмотря на всю уникальность внутрироссийского межконфессионального контекста, развитие и социальная адаптация НРО в России в целом проходит те же этапы, что и в других европейских странах, но с интервалом в 20–30 лет. Из этого можно заключить, что процесс встраивания НРО в российское общество, несмотря на все сложности современного этапа, носит объективный и необратимый характер.

Список литературы

1. Архив Головинского межмуниципального суда. Материалы дела 2-452/99 о ликвидации и запрете деятельности религиозной общины «Свидетели Иеговы».
2. Бурьянов С. А., Мозговой С. А. Цели и методы религиозной политики. Нужна ли России концепция отношений государства с религиозными объединениями? // НГ Религии. – 2001. – 24 окт.
3. Воззвание Матери Мира Марии Дэви ко всем юсмалианам // Атма. – 1992. – № 19. – С. 1.
4. Гайдуков А.В. Возрождающиеся дохристианские верования в России как объект исследования и предмет преподавания // Религия, религиоведение, богословие в российском образовании. Европейский форум «За свободу в образовании». Коллоквиум «Учитель XXI века». 14.05.1997 г. – СПб [СПГУМП], 1997.
5. Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. – Н. Новгород. Изд-во братства во имя св. кн. Александра Невского, 2002.
6. Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 окт. 1990 г. // Ведомости Верховного Совета РСФСР. – 1990. – № 21.
7. Заключение экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ о вероучении и соответствующей ему практики религиозного объединения «Свидетели Иеговы» от 15.04.1999 г. // Архив Головинского межмуниципального суда. Материалы

дела 2-452/99 о ликвидации и запрете деятельности религиозной общины «Свидетели Иеговы». – С. 2–3.

8. Зорин А. Казнить, нельзя помиловать. Лидера «Аум Синрикё» ждёт верёвка // Рос. газета. – 2006. – № 4173. – 18 сент.

9. Коллективный отзыв российских протестантских лидеров от 4 марта 2002 г. на законопроект А.В.Чуева «О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации» // Государство и религия в России. – 2002. – 28 июня.

10. Комплексное экспертное заключение по гражданскому делу 2-452/99 от 4.10.2000 г. // Архив Головинского межмуниципального суда. Материалы дела 2-452/99 о ликвидации и запрете деятельности религиозной общины «Свидетели Иеговы». – С. 12–15.

11. Концепция государственной политики в сфере отношений с религиозными объединениями в Российской Федерации // Государство и религия в России. – 2001. – 27 июля.

12. Куницын Игорь. Равенство религиозных объединений перед законом не означает их равноправия // НГ Религии. – 2002. – 17 июля.

13. Парнов Е.И. Трон Люцифера. Критические очерки магии и оккультизма. М.: Политиздат, 1991. С. 258.

14. Понкин И.В. Возбуждение религиозной вражды: Правовой анализ / Институт государственно-конфессиональных отношений и права. – М., 2002. – 188 с.

15. Проект федерального закона «О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации», подготовленный депутатом Государственной РФ А.В.Чуевым // Государство и религия в России. – 2002. – 14 февраля.

16. Санкт-Петербургский Саентологический центр ликвидирован окончательно // Газета. – СПб., 2007. – 21 нояб.

17. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ от 26.09.1997г. (в ред. Федеральных законов № 45-ФЗ от 26.03.2000, № 31-ФЗ от 21.03.2002, № 112-ФЗ от 25.07.2002, № 169-ФЗ от 08.12.2003) // СЗ РФ. 29.09.1997. – № 39. – С. 44–65.

18. Чаусов А. Эндшпиль сайентологии в Питере // Передовая газета. – 2007. – 19 февр.

19. Экспертное заключение по содержанию вероучения и практике деятельности религиозной организации «Свидетели Иеговы» // Архив Головинского межмуниципального суда. Материалы дела 2-452/99 о ликвидации и запрете деятельности религиозной общины «Свидетели Иеговы». – С. 18.

20. URL: <http://www.anticekta.ru>

21. URL: <http://www.iriney.ru/>

22. URL: <http://www.kplo.ru>

23. URL: <http://mirbezsekt.narod.ru/>

24. URL: http://ortho-rus.ru/cgi-bin/or_file.cgi?81_4715

25. URL: <http://www.rusoir.ru>

26. URL: <http://www.rosregistr.ru>

27. URL: http://cddk.ru/gos_i_religia/law/pr/chu-trad/001.htm

ПАМЯТИ НИКОЛАЯ СЕМЕНОВИЧА ГОРДИЕНКО

ПОСЛЕДНЕЕ ИНТЕРВЬЮ Н.С. ГОРДИЕНКО

Часть 2. Исповедь атеиста, который стал религиоведом

17 июня 2011 г. Н. С. Гордиенко дал большое интервью¹ Виктории Смолкин-Ротрок (Victoria Smolkin-Rothrock)², исследовательнице из США, изучающей положение религии и атеизма, образ жизни и обрядность в Советском Союзе периода после Второй мировой войны. В разговоре принимал участие доктор социологических наук М. Ю. Смирнов³.

В этом номере мы продолжаем публикацию основного содержания беседы. Николай Семенович размышляет о советском прошлом религиоведения, не зная которого вряд ли возможно понимание его настоящего.

Николай Гордиенко: Опять-таки, в порядке отклонения от общей темы разговора. Я написал учебник для средних школ «Научный атеизм»⁴. Этот учебник был издан, переведён на все языки республик. В Прибалтике, как ни странно, вышел на литовском, на латышском и на эстонском языках. И меня попросили тамошние товарищи представить его.

Виктория Смолкин-Ротрок: Когда это было?

Н.Г.: Это был 1987-й примерно год, т. е. советское ещё время. Но уже такое, уже «горбачёвщина», когда «перестрелки» ещё не было, а «перестройка» уже началась. Лучше, чтобы её не было, тогда бы стране и миру лучше было... Но не в этом дело.

¹ Была сделана диктофонная запись интервью; общее время звучания – 2 часа 16 мин.

² Смолкин-Ротрок, Виктория – PhD (история), доцент исторического факультета университета Уэслиан (Wesleyan) в Миддлтауне (штат Коннектикут, США); в 2010 г. в Калифорнийском университете Беркли защитила диссертацию по истории атеизма в СССР (период 1954–1971 гг.); на русском языке опубликована работа: Смолкин В. «Свято место пусто не бывает»: атеистическое воспитание в Советском Союзе. 1964–1968 // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре. М., 2009. № 3 (65).

³ Смирнов Михаил Юрьевич – доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

⁴ Учебник для средних специальных учебных заведений «Основы научного атеизма» под редакцией Н. С. Гордиенко (авторский коллектив: Н. С. Гордиенко, Ю. И. Москалев, В. Н. Никитин и др.) был опубликован на 15 языках народов СССР и выдержал четыре издания (последнее в 1989 г.).

Так вот, меня попросили прочитать лекцию. Это обычное дело. Я много ездил и много читал лекций. Обычно тема «Религия в современной идеологической борьбе», это была коронная тема, «Религия в планах антикоммунизма» – и такая была тема. И книги у меня по этой теме были. И, значит, обязательно просили выступить перед милицией, в КГБ, чтобы их, так сказать, вразумить, что это такое.

И вот в Вильнюсе у меня выступление в каком-то НИИ, приезжает молодой человек меня подвезти, и мы с ним разговорились. Он только вернулся из Америки, на стажировке был. Ну, я сказал, что давно, больше десяти лет назад, был в Америке. Он говорит: «Интересная ситуация. Нам выделили там комнату на двоих, для стажеров. И мой сожитель, еврей, бывший советский гражданин, который отсюда уехал в Израиль, а через Израиль в Америку. Тоже прибыл на стажировку. Он такой разъярённый, входит и говорит: Безобразие, что же это происходит? – В чём дело? – Да, говорит, утверждали план моей стажировки, и там есть список необходимой литературы. И упомянут «Капитал» Маркса. Я им говорю, да я из-за этого Маркса Россию покинул, в Америку приехал, а вы мне опять Маркса суёте! А мне говорят: Ваше отношение к России – это Ваше дело. Но если не освоите «Капитал» Маркса, мы Вам не зачтём стажировку. Потому что это – одно из фундаментальных произведений, которое актуально для современной экономической науки». Вот такая ситуация.

Поэтому марксизм, я считаю, пока менять не на что. Что касается атеизма, то ведь всё то, что говорилось об атеизме в советское время, аналогично тому, что творится в нашей стране сейчас. Вроде последнего «Общенародного фронта» в мирное время – это ведь изыски бюрократов. Чиновники – это особое сословие в любой стране. Чиновник, ему дай указание – и всё. И он будет копытом рыть землю, чтобы это указание, да ещё и не выполнить, а перевыполнить. Поэтому раз сказали, что религия – это пережиток прошлого, идеология, которая имела место в свое время, но она заменяется марксизмом, новой идеологией, наукой и т. д., то надо сделать ставку на это. А религия – ну, это удел стариков. Так что, ждать, пока эти старики перемрут? Надо как-то решительно действовать. И все эти мероприятия, все эти репрессивные меры, они ведь, как ни странно, шли вне всякой связи с религией. В одной камере сидели и первый секретарь обкома партии, и правящий архиерей. Только одного фальсифицировали, что это «шпион японский», а другой – «агент американский». А значит, и тот, и другой годился под «вышку».

И поэтому всякого рода закрытие храмов, изгнание духовенства и прочее никогда не оправдывалось нашей научной мыслью и вообще нормальными людьми. Мы принимали тезис, что религия есть состояние временное. Но мы же помнили и слова Маркса о том, что для её преодоления потребуется очень много времени. Мы помнили и то, что этот пе-

реход к пострелигиозному обществу будет результатом развития, просвещения и т. д. Это очень серьезная и трудная работа. У нас дебатировался вопрос о том, есть ли в советском обществе корни такие, социальные корни религии, или она является результатом только недоразумения или недостатков работы. Всё было.

Я приведу один пример, опять-таки, чтобы от теории уйти. Институту научного атеизма дали задание проанализировать ситуацию и высказать перспективу с религией, что у нас будет.

В.С.-Р.: Извините, можно просто уточнить, какие у Вас были отношения с Институтом? Вы там уже не работали официально?

Н.Г.: Я вообще там не работал.

В.С.-Р.: А тогда они Вас туда приглашали как...?

Н.Г.: Я же заведовал кафедрой. У нас было только две кафедры. Кафедра атеизма здесь, в педвузе имени Герцена, и в МГУ. Причём кафедра МГУ курировала университеты и методические материалы, а наша кафедра курировала педвузы. Учебник для педвузов мой был издан¹, и для школ тоже под моей редакцией. Институт научного атеизма тоже издал «Научный атеизм»², но там Окулов был редактором. Разобрали темы все партийные функционеры, ну и мне кинули тему «Православие», а когда подошли сроки – тот ничего не сделал, у этого времени не было... Окулов меня вызывает и говорит: «Знаешь что, пиши. Вот эту, эту, эту, эту темы пиши. – Я говорю: Неудобно. – Да чего там неудобного? Гонорар ты получишь, а имена их будут стоять». И, таким образом, я вот тот учебник наполовину сделал.

В.С.-Р.: А как называется учебник?

Н.Г.: «Научный атеизм». Просто «Научный атеизм». Он пережил, по-моему, пять или шесть изданий, «Политиздат» издавал. И я участвовал во многих мероприятиях именно как заведующий кафедрой. А заве-

¹ Учебник выходил в разные годы с изменениями и дополнениями, последнее его издание: Гордиенко Н. С. Основы научного атеизма: учеб. пособие для пед. ин-тов. М., 1988.

² Научный атеизм. Допущено Министерством высшего и среднего специального образования СССР в качестве учебника для студентов высших учебных заведений / Р. Г. Балтанов, В. И. Гараджа, Н. С. Гордиенко, М. П. Новиков, В. К. Танчер, Д. М. Угринович, И. Н. Яблоков, М. С. Беленький, Г. В. Воронцов, Б. А. Лобовик, М. П. Мчедлов, М. А. Попова, П. И. Пучков, Э. Г. Филимонов / отв. ред. А. Ф. Окулова. М., 1973.

довал кафедрой в МГУ Новиков Михаил Петрович¹. И нас каждый раз, когда какие-то документы надо делать, вызывают, его и меня. И мы как-то у Окулова спрашиваем: «Александр Фёдорович, так это же вообще-то Ваше задание, Вам дано, у Вас есть работники, которые могут сделать, чего Вы нас-то вызываете?». А вызывали, позвонили сюда в ректорат, что вот профессора Гордиенко на две недели в Москву. Да уже никаких вопросов о занятиях, какие там занятия! ЦК вызывает! Хоть сейчас на поезд и поезжай. А он говорит: «Понимаете, какая ситуация. Мы номенклатура ЦК. Если мы создадим плохой документ, нас уволят или выговор занесут. А о вас скажут: ну что от этих маразматиков-профессоров ожидать можно? Да понятно, наваяли как могли». Мы, так сказать, их прикрывали-страховали. А страховать бывало от чего.

Вот вызывают и говорят: «Надо документ о перспективах атеизма и религии. Значит так: две страницы и не больше (больше не читают), и дней десять, не больше». Поселяют нас, там сейчас это Рублёвка, тогда Жуковка была, академический городок, на всем готовом, каждому там фактически коттедж деревянный. И вот мы десять дней бились, главным образом, не над концепцией, а над тем, как её уложить в две страницы. Уложили. Сдали.

В.С.-Р.: Это Вы с Новиковым, или было больше?

Н.Г.: Нет, там было человек десять.

В.С.-Р.: И кто принимал участие, люди из Института научного атеизма?

Н.Г.: Из Института и из Университета. В основном из Института научного атеизма. Это же их дело было, их аппарата. Значит, нам сообщают, что документ дошел до Самого, он ознакомился и сказал...

В.С.-Р.: Он – это кто?

Н.Г.: Ну, Первое лицо. Он сказал... Во-первых, назвал этот документ «поросычьим визгом», а во-вторых, сказал: «Если мы с религией будем возиться, как эти придурки нам советуют, так мы же и за пять лет с ней не покончим».

В.С.-Р.: За пять лет?

¹ Новиков Михаил Петрович (1918–1993) – доктор философских наук, профессор. В 1969–1987 гг. заведовал кафедрой истории и теории атеизма и религии на философском факультете Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Н.Г.: Да. То есть у чиновников была такая установка, чтобы за пять лет всё было решено.

В.С.-Р.: А в каком году это было? В середине шестидесятых?

Н.Г.: Это было в шестидесятые годы, да. И таких ситуаций было достаточно много. Вот Вы спрашиваете, почему я там был. У Окулова была своеобразная манера. Он меня кантовал шесть лет с диссертацией, но вместе с тем на все мероприятия обязательно приглашал, и так ласково (ну, я был моложе его) он меня именовал «хунвейбином».

М.С.: Виктория, знаете, кто такие «хунвейбины»?

В.С.-Р.: Нет...

М.С.: В Китае, во времена Мао и его «культурной революции», молодых людей, чьими руками Мао совершил перестройку госаппарата, называли «хунвейбины».

Н.Г.: «Культурную революцию». Крушили всё.

М.С.: Старые кадры убрал, новые поставил. «Огонь по штабам» – это называлось.

Н.Г.: Значит, почему он меня называл «хунвейбином»? Потому что, если возникало что-то новое, и оно ещё не санкционировано, так сказать, партийным органом, а уже надо было как-то его осветить, он мне предлагал. На конференциях и на совещаниях я выступал, в частности, активным сторонником разделения курса «Основ научного атеизма» на два: «Основы религии» и «Основы атеизма». Вначале дать знания о религии – это один курс, а затем дать знания об атеизме.

В.С.-Р.: А были оппоненты этой позиции, кто не хотел разделять курс?

Н.Г.: В Министерстве были возражения, надо ли вообще решать этот вопрос. Это увеличит количество учебных часов, да и вообще, зачем это все делать, когда уже сложилось. И хотя на всех уровнях говорили, что это целесообразно, но так эта идея не прошла.

Вторая идея, которая возникала, – это разобраться, какие всё-таки причины существования религии при социализме. Ну, недостаток воспитательной работы, да. Живучесть традиций, да. Ну, не очень высокая квалификация кадров пропагандистских и воспитательных, да. И всё. Ну

не может на этом держаться такое сложное явление, как религия. Она, мы же знаем, – это социальное явление. Не только индивидуальное, но и социальное.

И дело дошло до того, что когда чествовали семидесятилетие одного из корифеев научного коммунизма, заведующего кафедрой и председателя Правления общества «Знание» России, ну это, в общем, коллега, ему отметить семидесятилетие надо было каким-то теоретическим докладом. К нему разное было отношение...

В.С.-Р.: А кто это был?

Н.Г.: Я имён не называю, имитируя свою слабую память... Да это не имеет значения. Он был заведующий кафедрой научного коммунизма в МГУ и курировал в обществе «Знание» сектор научного атеизма, он его курировал по России. Ему исполнилось семьдесят лет. Значит, надо теоретический доклад. Никто не берётся. Звонят сюда и говорят, просят: «Выступи с докладом, в честь вот его». Я говорю: «У вас там, в Москве, некому выступить?». – «Да понимаешь, тут он фигура сложная. Упомяни его там, в докладе. Это не юбилейный, а теоретический доклад, теоретическое мероприятие, но в связи с семидесятилетием». И я выбрал тему «Социальные корни религии при социализме».

Идея была такая. Я исходил из того, что известно положение Маркса о том, что между капитализмом и коммунизмом лежит промежуточный социализм. Специфика социализма в том, что в нём сохраняются элементы капитализма и появляются ростки коммунизма. Вот соединение ростков коммунизма и остатков капитализма – это и есть социализм, и требуется большое время для того, чтобы из этих ростков что-то выросло реальное и чтобы эти остатки капитализма изжили себя. Поскольку это существует, а у нас мы все думаем, что религия – это порождение классового общества, постольку следы этого классового общества достаточно мощные есть, они и питают религию. Поэтому существование религии – это не результат недоработки. Это природа социализма как таковая. Вот я с этим докладом и выступил. Ну и вызвал там бурю. Окулов там же сидел: «Николай Семёнович, так что тогда выходит, что у нас и классы есть враждебные?». Угринович¹ был такой...

М.С.: Он отстаивал идею, что нет никаких социальных корней религии при социализме, могут быть лишь некоторые социальные основания, это я хорошо помню...

¹ Угринович, Дмитрий Модестович (1923–1990) – доктор философских наук, с 1970 г. профессор философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, избирался в исполнительные органы Исследовательского комитета по социологии религии Международной социологической ассоциации.

Н.Г.: Совершенно верно. Зам. директора Института научного атеизма Гараджа выступил и сказал: «Николай Семёнович, ну это ахиня. Какие могут быть там социальные корни?»... Но эта идея уже носилась в воздухе. И журналисты...

В.С.-Р.: Когда это было примерно?

Н.Г.: Это было в конце семидесятых годов. Значит, они набежали, почувствовали, что в моём докладе – отклонение от общепринятого. Но в общем, был доклад как доклад – и прошёл. Окулов реплику только бросил: «хунвейбин он и есть хунвейбин... В конце концов имеет право. Это же научная конференция, это научный доклад, а не что-то такое». Вот. Но почему я эту историю рассказал? Как только изменилась ситуация, в журнале «Наука и религия» перестроечного времени появляется статья Гараджи, в которой он доказывает, что в советское время консервативно мыслившие атеисты отрицали факт существования социальных корней религии в нашем обществе, а это глубоко ошибочная точка зрения, и т. д. и т. п.¹ Я когда прочёл, меня это завело. Я, звоню редактору и говорю: «Слушайте, я посылаю Вам письмо, статью – ответ Гарадже. Вы же были на этом мероприятии. Кто выступал самым решительным образом против идеи социальных корней религии? Гараджа». Так мало того, он мог ведь написать, что и сам так считал, а сейчас... Он же сказал, что он первый, кто эту идею проводил и встречал там сопротивление и так далее. Я говорю: «Пожалуйста, опубликуйте эту статью».

В.С.-Р.: Кто тогда был редактором?

М.С.: Провоторов.

Н.Г.: Да, Провоторов. И эта статья была опубликована². И я считаю, что правильно сделал, что не промолчал. Потому что в конце концов с Гараджей у меня тоже были нормальные отношения, но такого финта, такого поступка, я считал, извинять нельзя.

Вот, собственно, научная мысль у нас работала в рамках тех возможностей, которые нам позволяли... И одна из наших особенностей и обязанностей была – это отстаивать идейные позиции нашего государства. Государство социалистическое, в основе лежит марксистская идеология.

Что такое марксистская идеология в массах? У нас в партии было 18 миллионов человек, в том числе людей, которые ни в марксизме, ни в ленинизме ничего не понимали. Ну, у нас был фильм «Чапаев», где Чапаев – это военачальник из народа. А у него был политкомиссар Фурма-

¹ Гараджа В. И. Переосмысление // Наука и религия. 1989. № 1.

² Гордиенко Н. С. Переосмысление: за и против // Наука и религия. – 1989. – № 8.

нов, и тот задаёт вопрос: «Василий Иванович, ты за какой Интернационал, за второй или за третий?». А Чапаев вообще не слышал этого слова, что такое «Интернационал». Но был хитрым мужичком, спрашивает: «А Ленин – за какой?» Вот. Что такое «Интернационал» он не знал, а кто такой Ленин – знал. И с его точки зрения то, что делал Ленин, – это правильно.

Людей, которые считают, что религия в своих массовых проявлениях наполнена огромным количеством анахронизмов, и сейчас много. Православие на три четверти – это язычество. Самое такое простейшее. Вы правильно сказали, мир же христианский сейчас деградирует. Если книга Дэна Брауна «Код да Винчи» вышла тиражом 70 миллионов экземпляров, на сорока языках, и фильм вышел в один день по всему миру, так это же книга, по сравнению с которой взгляды Маркса, Энгельса и Ленина – пристойнейшее и спокойнейшее размышление о религии. Кто такой Иисус у Дэна Брауна? Еврейский лидер, у которого жена, Мария Магдалина, ребёнок есть и так далее. Что такое Библия? Это фальшивка сфабрикованная...

В.С.-Р.: Это же художественный роман, это в конце концов не наука.

Н.Г.: Вот-вот. Это – Ваша точка зрения. Я к ней подойду. В опусе Брауна Церковь – это бандитская организация. Это написал человек-писатель. Он мог писать всё, что хочет. Но, послушайте, «Майн Кампф» – это литературное произведение некоего Шикльгрубера, так? Вы представляете себе еврея, который взапой читает «Майн Кампф» или книги Розенберга? Не важно, кто написал. Важно, кто читает и как читает. Если 70 миллионов тираж, значит, его прочли 700 миллионов человек. Я беру 10 человек на книгу. На сорока языках.

«Подгнило что-то в Датском королевстве». Я беседую с нашими иерархами о книжке Брауна, они: «Да ведь он же не богослов, можно было спорить». Папа Римский там пару слов сказал. Но я не об авторе говорю. Я говорю о читателях. Если читают взапой, и теперь в Лувр не попасть потому, что там экскурсия идет через этот зал, который упоминается в книжке, значит им всё равно, кто такой Христос. Ну, еврей – так еврей, лидер – так лидер, женатик на этой проститутке, прошу прощения, Церковь – банда и так далее. Ну и Бог с ним. Важно, что интересно написано.

А что произошло, когда появились двенадцать карикатур об Исламе, а что произошло, когда «Сатанинские стихи» Рушди были опубликованы? Весь исламский мир встал на дыбы. Сто килограммов золота Талибы выделили тому, кто накажет автора этих двенадцати карикатур. Это нельзя приветствовать, но людей задело за живое. Задели святыню их. Так какая же у христиан святыня, если над ней глумятся, а они хлопают и бегут за автором. Это уже девальвация самой ценности...

Это один пример. А второй, сейчас у меня выскочило из памяти имя, португальский писатель, который издал книгу «Евангелие от Иисуса»¹. Книга абсолютно атеистическая, хотя уже не так вульгарно, как у Дэна Брауна – тот просто хамски писал. Этот написал атеистическую книгу, где Иисус совершенно другой. И эта книга получила Нобелевскую премию! Ну, если Нобелевская премия в Европе даётся атеистической литературе, значит, ценности религии размываются и перестают быть какими-то мобилизующими, значимыми и т. д. Они на уровне обыденного такого сознания тут.

И с марксизмом такая же ситуация была. Да, были люди, которые понимали марксизм, но власть-то не у них была, как и сейчас не у них находится (не потому, что это люди плохие, это статус такой).

Так вот, португальский писатель написал книгу, которую с интересом читаешь. Но если ты знаешь Евангелие, то видишь, что тут совсем другая история и совсем другое объяснение, совсем другие ситуации и т. д. Это обстоятельство связано с тем, что, чтобы ни говорили, как бы ни говорили, но религии нынешние господствующие – это продукт трех тысячелетий.

Я согласен с Айзеком Азимовым², который написал комментарий к Библии, двухтомник. У него есть книга, в которой он разбирает Библию, предупреждает, что он разбирает её с атеистической позиции. Он пишет, что она написана талантливыми, гениальными людьми для своего времени. Но что изменилось за 3000 лет? Изменилось не только материальное состояние. Ментальность людей изменилась, ценности появились там плохие, хорошие, а религия стоит на позициях трёхтысячелетней давности. Шесть дней творения и никаких гвоздей. Остановил Бог Солнце и Луну, и остановил, и прочее. Вот этот разрыв между той эпохой и тем видением и нынешним, он не то, что ученых раздражает, неужели вы не видите? Пятнадцать миллиардов лет творилась Вселенная, а вы верите в пять тысячелетий? Ну и так далее. И отсюда попытки новых интерпретаций, новых позиций. И на Западе вот в связи с юбилеем Дарвина возникают новые концепции, и у нас, причем разные. На Западе, там

¹ Речь идёт о книге лауреата Нобелевской премии 1998 г. в области литературы португальского писателя Жозе Сарاماго (1922–2010) «Евангелие от Иисуса» (1991), переведённой на большинство европейских языков. Иисус Христос описывается в этой книге как обыкновенный человек, подверженный человеческим страстям и сомнениям, ошибкам и радостям. В Португалии католическая церковь признала книгу богохульной, автор был вынужден покинуть страну и обосноваться на Канарских островах.

² Азимов, Айзек (1920–1992) – американский учёный, писатель-фантаст, популяризатор науки. Автор двухтомного «Asimov's Guide to the Bible» («Азимовского путеводителя по Библии»): 1-й том – по Ветхому Завету, вышел в 1967 г.; 2-й том – по Новому Завету и христианским апокрифам, вышел в 1969 г.; сводное издание появилось в 1981 г. Комментарий Азимова к первым 11 главам книги Бытие в русском переводе см.: Азимов А. В начале / пер. с англ. М., 1990.

выстраивают под Дарвина, надо всё-таки показать, что Дарвин был прав в том смысле, что это действительно продукт эволюции, а не шесть дней...

А наша православная церковь, она рогами уперлась: вся истина в Библии. И всё. Ученые сомневаются? Вот, а Библия не сомневается. Патриарх Кирилл на полном серьёзе выступал перед учёными, которые спасают детей с врожденным пороком сердца. Ему там задали вопрос, очень деликатный. «Нас мамы спрашивают, как же так Господь допустил, что наши дети, ни в чём не виновные, смертельно больны?». И Кирилл «поплыл». Говорил, что, дескать, на этот вопрос ни я не отвечу, ни священник не ответит, на этот вопрос ответит только Господь. У него своя логика, своё понимание, вот явитесь пред ликом Господа и получите ответ. Это же насмешка. Не лезь ты туда, куда религии входа нет. Хорошая была идея, у нас она и на Западе, что Библия – это не энциклопедия. Библия – это путеводитель к спасению. Вот хочешь найти путь к спасению, читай Библию. Хочешь разобраться в мире, обращай к науке. Это совершенно разные сферы, разные области, и сталкивать их для того, чтобы поразить науку, это было бы средневековье. Сейчас, когда это средневековье используется, оно ничего, кроме аллергии, у нормальных людей не вызывает. Потому что люди видят вот тот хаос, в который современное человечество опущено. Конечно, преодолеть очень трудно.

И либо надо бороться за перспективу, что будет через сто-двести лет, но это не наши уже рамки, либо смириться и сесть на иглу или на травку, или алкоголь или, там, суицид. Или, всё-таки, попытаться в наш внутренний мир погрузиться, и в этом внутреннем мире искать опору. Не важно как к религии другие относятся, для меня это опора, меня это устраивает. И было бы хорошо, если бы этим сразу же не стали пользоваться политики, которые сразу же в этом увидели средство отвлечения от бед. Такое положение реально, потому что действительно в противоречивом состоянии находится человечество.

И вот видеть это и объяснять это, не агитируя ни за религию, ни против религии, но объяснять людям суть дела и объяснять причину всех этих завихрений, которые есть, с тем, чтобы они могли подумать над теми вариантами, которые есть. Это и есть религиоведение.

Прежняя советская позиция всё это включала, но ещё предусматривала защиту своего островка, а Советский Союз это был островок, это был эксперимент. Такой же неудачный, как у Томаса Мора, как у Кампанеллы, как у апостола Иакова, который создал первую общину, которая провалилась, когда муж и жена прихватили кое-что из своей собственности, а не сдали в общину. Мы убедились, что – да, действительно, человечество очень сложное, и не в семьдесят лет, и не в сто лет, а может быть в двести-триста может пройти такая эволюция и такая мутация, которая как-то изменит такую ментальность. Может быть, как-то удастся преодолеть что-то звериное в человеке. А мы сейчас видим столько зве-

рино, когда родителей дети уничтожают, когда дети между собой за имущество убивают, ну и много другое. Этот эксперимент не состоялся. И, тем не менее, всё-таки есть надежда на то, что может быть что-то подобное раю на Земле. А церковь глумится над этим, рай, дескать, может быть только там, небесный (только «Свидетели Иеговы» говорят, что рай здесь, на Земле будет, а не на небе). Эта мечта остается. Ну, мечта как мечта, даже жизнь на девяносто процентов состоит из иллюзий, мечтаний и прочего, мы это называем культурой, идеологией. Вот эту мечту воспринимают как своеобразную форму религии, в том смысле, что она опирается на веру, на эмоции, а не на аргументы, на доказательства, которых нет. Мы не знаем, есть ли что-нибудь за пределами беспредельного мира. Не знаем, и никогда не узнаем. Ничего страшного нет, не надо пугаться оттого, что мы живем сто лет, а нас волнует то, что будет через пятьсот лет. Это же тоже иллюзия, но она нас держит на поверхности.

Вот, собственно, исповедь атеиста, который стал религиоведом.

Продолжение беседы в следующем номере.

Подготовка текста и примечания М. Ю. Смирнова

Сведения об авторах

Акопян Ованес Львович – аспирант кафедры истории Средних веков исторического факультета, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; e-mail: ovanes.akopyan@gmail.com.

Баев Вячеслав Геннадьевич – кандидат философских наук, докторант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: vbaev@mail.ru

Бирюков Виктор Юрьевич – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: viktoor@rambler.ru, viktor438@mail.ru.

Бутонова Наталья Владимировна – аспирант кафедры культурологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: ram0606@rambler.ru

Ватолина Юлия Владимировна – кандидат социологических наук, доцент кафедры философии и социологии, Санкт-Петербургский институт управления и права; e-mail: julija-vatolina@rambler.ru

Грякалов Николай Алексеевич – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии науки и техники философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: korsbai@mail.ru

Давыденкова Антонина Гилеевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: ant-daga@mail.ru

Давыдова Ольга Сергеевна – аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: olga-dmitrieva@inbox.ru

Длугач Тамара Борисовна – доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии РАН; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

Дорский Андрей Юрьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры связей с общественностью, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: dorski@yandex.ru

Дудник Сергей Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: dean@philosophy.spb.ru

Жёлобов Андрей Петрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и истории, Государственная полярная академия (Санкт-Петербург); e-mail: zhelobov_ap@mail.ru

Камнев Владимир Михайлович – доктор философских наук, доцент кафедры истории философии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: kamnev4@yandex.ru

Карпова Анна Олеговна – соискатель кафедры философии религии и религиоведения философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: elanork@yandex.ru

Коськов Михаил Алексеевич – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: kaf_art@mail.ru

Кравченко Владимир Иосифович – доктор философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: harisma52@mail.ru

Мамзин Алексей Сергеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии науки и техники философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: alex@am11751.spb.edu

Марков Борис Васильевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: bmarkov@mail.ru

Миронова Татьяна Михайловна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы; e-mail: mir_ta@mail.ru

Никонова Светлана Борисовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологи, Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов; e-mail: laresia@list.ru

Ображиев Константин Викторович – кандидат юридических наук, доцент кафедры уголовно-правовых дисциплин, Юридический институт Академии Генеральной прокуратуры Российской Федерации; e-mail: okv79@mail.ru

Платонова Светлана Ипатовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ижевская государственная сельскохозяйственная академия; e-mail: platon-s@bk.ru

Радугин Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии и истории, Воронежский государственный архитектурно-строительный университет; e-mail: aradugin@yandex.ru

Радугина Ольга Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, социологии и истории, Воронежский государственный архитектурно-строительный университет; e-mail: radugina@yandex.ru

Смагин Юрий Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии, Санкт-Петербургский государственный университет низкотемпературных и пищевых технологий; e-mail: yun_smagin@mail.ru

Скоробогатова Ирина Владимировна – кандидат философских наук, ассистент кафедры религиоведения, Красноярский государственный педагогический университет имени В.П. Астафьева; e-mail: charisma.sk@yandex.ru

Табачков Александр Сергеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Витебский государственный университет имени П. М. Машерова; e-mail: tabachkov@list.ru

Шенцева Елена Анатольевна – кандидат философских наук, сотрудник факультета гуманитарного образования, Новосибирский государственный технический университет; e-mail: metaphysica7@yandex.ru

Щербаков Владимир Петрович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и политологии, Санкт-Петербургский торгово-экономический институт; e-mail: wowche@rambler.ru

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

- Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» (серия философия) принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли.

- 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 300–350 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: 196 605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10. Кафедра философии и социологии, каб. 110.

- отправить по электронной почте: *E-mail*: vestnik_lgu@list.ru или mochalova@yandex.ru (только статьи для серии философия)

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 на сайте журнала в системе Интернет.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

Редакционная коллегия:

196605, Санкт-Петербург,
г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10

тел. (812) 479-90-34

E-mail: vestnik_lgu@list.ru

Научный журнал

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 1

Том 2. Философия

Редактор *В.Л. Фуришатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 27.03.2012
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 16,5
Тираж 500 экз.
Заказ 768