

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 2

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2012

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

Научный журнал

№ 2 (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;
В. И. Грачев, доктор культурологии, доцент;
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент (отв. за выпуск);
М. Ю. Смирнов доктор социологических наук, доцент
Д. В. Шмонин, 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
© Авторы, 2012

С о д е р ж а н и е

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ	7
<i>В. В. Савчук</i>	
Рекультивация архаики	7
<i>М. А. Коськов</i>	
Философия культуры и культурология: определение понятий	18
<i>О. Р. Демидова</i>	
Культура потребления как пространство симулякров: музей восковых фигур	27
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	35
<i>А. И. Извеков</i>	
Трансформация структуры личности: смысл духовной свободы человека постмодерна	35
<i>И. В. Шугайло</i>	
«Множественная личность» как проявление конфликта (на материале анализа визуального образа «ВКонтакте»)	44
<i>Д. Ш. Богданова</i>	
Спортивное тело как объект культурфилософского дискурса	51
ЭТИКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	59
<i>Е. А. Земляная</i>	
Свобода воли и ответственность как важнейшие категории этического учения «Бхагавадгиты»	59
<i>Н. В. Голик</i>	
Культурно-историческая память и достоинство личности	67
ЭСТЕТИКА	77
<i>С. Б. Никонова</i>	
Парадигматический параллелизм естественно-научного и эстетического подходов к осмыслению природы в Новое время	77
<i>М. А. Коськов, Ф. В. Фуртай</i>	
Дизайн в массовой культуре: к вопросу о философских основаниях эстетизации предметной среды культуры	86
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	96
<i>Д. В. Шмонин</i>	
От катехумена до магистра: становление христианской парадигмы религиозного образования	96
<i>В. А. Гура</i>	
Секуляризация в исторических судьбах Европы	105
<i>М. А. Прилуцкий</i>	
Деконфессионализация как семиотическая проблема	113

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА	123
<i>А. Ф. Оропай</i>	
Спор о литературных пророках	123
<i>О. В. Панкратьев</i>	
Проблематика греха в «Записках из подполья».....	131
<i>Д. А. Ардамацкая</i>	
Свидетель как ангажированный автор	140
МУЗЫКА И ФИЛОСОФИЯ:	
к 140-летию со дня рождения А. Н. Скрябина	149
<i>С. В. Конанчук</i>	
Теургическая эстетика А. Н. Скрябина как прообраз нового искусства	149
<i>Е. Е. Рощина</i>	
Экстатическое творчество А. Н. Скрябина как феномен культуры Серебряного века	157
ЭКОНОМИЧЕСКАЯ НАУКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ.....	166
<i>Н. П. Кузнецова</i>	
Междисциплинарное видение проблемы экономического роста	166
<i>Г. А. Касьянов</i>	
Способна ли концепция «быстрого старта» объяснить высокие темпы послевоенного восстановления СССР?.....	175
ОБРАЗОВАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	186
<i>С. Б. Шитов</i>	
Социально-философское осмысление парадигмы современного высшего технического профессионального образования	186
<i>С. Г. Селетков</i>	
Морфология диссертации	195
ПАМЯТИ НИКОЛАЯ СЕМЕНОВИЧА ГОРДИЕНКО	206
ПОСЛЕДНЕЕ ИНТЕРВЬЮ Н. С. ГОРДИЕНКО	
Часть 3. Я был советским человеком	206
<i>Сведения об авторах</i>	<i>222</i>

Contents

PHILOSOPHY OF CULTURE	7
<i>V. V. Savchuk</i> Re-cultivation of Archaic	7
<i>M. A. Kos'kov</i> Philosophy of Culture and Cultural Studies: Definition of concepts	18
<i>O. R. Demidova</i> Consumer culture as a space of simulacra: Wax Museum.....	27
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY.....	35
<i>A. I. Izvekov</i> Transformation of the structure of personality: the idea of the spiritual freedom of personality of postmodernity	35
<i>I. V. Shugailo</i> "Multiple personality" as a manifestation of a conflict (based on the analysis of a visual image "VKontakte").....	44
<i>D. Sh. Bogdanova</i> Athletic body as an object of cultural and philosophical discourse	51
ETHICS: HISTORY AND MODERN	59
<i>E. A. Zemlyanaya</i> Free will and responsibility as the key concepts of ethical theory of the "Bhagavadgita"	59
<i>N. V. Golik</i> Cultural and historical memory and dignity of a personality.....	67
AESTHETIC.....	77
<i>S.B. Nikonova</i> Paradigmatic parallelism of scientific and aesthetic approaches to the understanding of nature in Modern Times.....	77
<i>M. A. Kos'kov, F. Furtai</i> Design in mass culture: to the question of philosophical bases of the aesthetization of the objective environment of culture	86
PHILOSOPHY OF RELIGIOUS AND RELIGIOUS STUDIES	96
<i>D. V. Shmonin</i> From catechumen to master: the formation of the Christian paradigm of the religious education.....	96
<i>V. A. Gura</i> Secularization in the historical destiny of Europe	105
<i>M. A. Prilutskiy</i> De-confessionalization as a Semiotic Problem	113

LITERATURE AND PHILOSOPHY	123
<i>A. F. Oropay</i>	
The debate about the literary prophets	123
<i>O. V. Pankratiev</i>	
The problem of sin in the "Notes from Underground"	131
<i>D.A. Ardamatskaya</i>	
A testimony as biased author	140
MUSIC AND PHILOSOPHY:	
To the 140-th Anniversary of A.N. Scriabin.....	149
<i>S. V. Konanchuk</i>	
Theurgical aesthetics of A.N Scriabin as a prototype of a new art	149
<i>E. E. Roschina</i>	
The ecstatic creativity of A.N. Scriabin as a cultural phenomenon of the Silver Age.....	157
ECONOMIC SCIENCE IN THE MODERN WORLD	166
<i>N. P. Kuznetsova</i>	
Interdisciplinary vision of the problem of economic growth	166
<i>G. A. Kasianov</i>	
Can the concept of "quick start" explain the high rates of post-war restoration of the USSR?	175
EDUCATION IN RUSSIA	186
<i>S. B. Shitov</i>	
Social-philosophical judgment of a paradigm of modern higher technical professional education	186
<i>S. G. Seletkov</i>	
Morphology of dissertation	195
TO THE MEMORY OF N. S. GORDIENKO	206
THE LAST INTERVIEW WITH N.S. GORDIENKO	
Part 3. I was a Soviet citizen.....	206
<i>About the authors.....</i>	222

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2

В. В. Савчук

Рекультивация архаики

В работе рассматривается архаика как способ культурного бытия, альтернативный дискредитировавший себя новоевропейский проект. Автором обосновывается уместность и необходимость культивирования архаических элементов сознания в современной социокультурной ситуации.

The article is devoted to Archaic as the way of cultural existence, to a new European alternative project that has been recently discredited. The author substantiates the relevance and necessity of the cultivation of archaic elements of consciousness in the modern social and cultural situation.

Ключевые слова: архаическое, архаичное; культура, сознание, рекультивация, инорациональность, рефлексия.

Key words: archaic, culture, consciousness, re-cultivation, reflection.

Теперь невнятен смысл и суть,
но, как заклятье, все подряд
Давно забытое твердят.
Гуго фон Гофмансталь

Архаичное и архаическое

Если изменить шкалу измерения и приложить планетарное время к календарному, то с «высоты» вероятного будущего Земли архаика – ее самое что ни на есть начало – *протекает сейчас*. Время и пространство архаического захватывает нас и в другом плане – человеческом, сознательном, социальном. Как камни фундамента сколь угодно тянущегося долгостроя современности являются камнями *этого* здания, так архаическое – живая и продолжающаяся форма все той же жизни, опыта, сознания и выживания человека. Это очевидно, как, впрочем, и то, что наиболее трудно очевидное увидеть, тематизировать его.

Экспансия теорий бессознательного на сферу объяснения архаического столь тотальна, сколь и силы, привлекаемые для этой акции. Первые позитивные результаты психоаналитических, психотерапевтических, литературно-критических и художественных практик, корректирующие сознание и поведение человека и повышающие степень его адаптируемо-

сти в обществе, продуцировали устойчивую тенденцию отождествления бессознательного со сферой архаического сознания в целом. Вследствие этого мысль исследователя до встречи с полем архаического уже инфицирована различными версиями бессознательного. И как только она попадает в благоприятную ситуацию аналитического «иммунодефицита», так сразу же дает соответствующие показания. Частичную профилактику может оказать терминологическое переопределение и уточнение.

Понятия «архаическое» и «архаичное» в практике словоупотребления уподобляются друг другу и взаимозаменяются и предстают как оппозиция новациям. Новации, как правило, соотносят с традицией, в рамках которой они обретают свое основание и смысл и одновременно служат способом существования и выражения традиции. Но если тема соотношения новаций и традиции основательно представлена в литературе о взаимодействии культур, традиций и этносов, то несколько иной аспект – соотношение новаций и архаического сознания, архаических элементов, аспектов, проявлений сознания (в данном контексте исследования их следует понимать как синонимы) – значительно реже привлекает внимание.

Как известно, содержание слова богаче, чем то, которое вкладывают в него соответствующая культура и идеология. Понятие «архаическое» полисеманлично. С одной стороны, это технический термин искусствоведения и других гуманитарных дисциплин, обозначающий ранний этап в развитии какого-либо культурного явления, например, VII–VI вв. до н. э. – архаический (доклассический) период древнегреческого искусства, который в данном случае не связан с оценочно-негативными коннотациями. С другой стороны, согласно Брокгаузу и Эфрону, «архаика, архаизм (отсюда – архаический) – термины, служащие для обозначения такого стиля в искусстве, который не владеет еще всеми средствами для истинного художественного выражения и в особенности не достиг еще полной свободы в изображении человеческой и вообще живой природы» [8, с. 822]. «Архаическое» в качестве синонима «архаичного» обозначает устаревшее слово, грамматическую форму, пережиток старины.

Точкой отсчета западноевропейской философии было оформление и терминологизация в Милетской школе дофилософского слова «*arche*» (общественные здания, находящиеся в той части города, где жила знать «*asty*») [2, с. 94] и придание ему смысла начала как основополагающего принципа бытия и познания. Однако уже Платон употребил *arche* по отношению к первым философам и как прилагательное к мифу. Аристотель распространил сферу его применения на всех философов-досократиков. [18, s. 496]. Установка на религиозную традицию в Средние века замыкалась авторитетом Священного Писания, в результате архаичным уже называли все дохристианское наследие, всю античность. Период зарождения буржуазных отношений и новых мировоззренческих универсалий завершился гегелевской системой отсекающей тех фрагментов прошлого, которым не нашлось места в *представлении* о настоящем. Облет в су-

мерках территории, на которой размечен исторический путь понятий «архаическое» и «архаичное», показал, что каждая последующая эпоха архаичной называла предшествующую систему взглядов и ценностей.

«Архаичное» и «архаическое» – понятия нетождественные. «Архаичное» уместно относить к взглядам недавнего прошлого; оно имеет «привкус» негации и оценки. «Архаическое» – определение сознания, элементов, сторон, уровней сознания первобытного человека.

В описании пространства архаического не избежать вопроса о репрезентации его в сознании современника: является ли оно *моментом*, фиксируемым в ситуации паники, безотчетного детского страха темноты и одиночества, в чувстве острого переживания семейно-родовой и национальной общности, или присутствует в *каждом* акте сознания и поведения и в большей или меньшей степени определяет мотивационную и волевою сферы? Полагаю, что дизъюнкция здесь несостоятельна. Уместен лингвистический казус – *разделительный союз*. Но как бы полно ни проявлялось архаическое сознание в тех или иных случаях, реконструировать в первозданном виде сознание первобытного человека вопреки желаниям современных движений и сект невозможно, как невозможно преодолеть архаические элементы сознания, которые по инерции часто связывают с дикостью, агрессивностью, кровожадностью и прочими проявлениями неискоренимого зла в человеческой натуре. Повсеместно включаемые в обойму феноменов, как-то: отчужденные и превращенные формы, иллюзии, социальные мифы, «мелкобуржуазные» элементы сознания, – они сродни бесам, которым альтернатив нет, которых необходимо изгонять. Спросим себя: как возможно преодолевать «мелкобуржуазные» элементы сознания? Последние, согласно выводам специально изучавшего этот вопрос Б. Франке, наделяются следующими характеристиками: «старание и усердие, укорененность в почву и любовь к Родине, здоровое национальное чувство, солидарность и прямотуши» [17, s. 215]. Их преодоление, по-моему, возможно двояким образом. Во-первых, одновременно с «преодолением» носителей этого сознания, к которым названный автор относит мелких и средних ремесленников, торговцев, представителей свободных профессий и людей искусства (которые, замечу, по эту сторону западных рубежей традиционно ставятся в оппозицию «мелкобуржуазности»), чиновников, владельцев мелких предприятий. Такой путь убедительно описан в «Чевенгуре» А. Платонова. Другой путь – отказ от привязанности к любой собственности, к любому типу владения – путь религиозный, путь послушания и аскезы, путь ухода из мира, вероятен, но лишь для истых подвижников веры.

Это отступление предваряет размышление о возможности архаических элементов сознания: как они возможны концептуально. Следует признать априори принципиальную неустранимость архаического сознания посредством проникновения в природу связей, в которые вплетены элементы этого сознания, так как исследователь не дистанцирован позицией *иного сознания, иных исходных установок*. Сознание континуаль-

но – от архаического до современного состояния (формы?). Архаическое сознание – предпосылка всякой сознательности и мысли, условие их жизненности. Если конкретные социальные мифы, но не миф как таковой, со временем изживают себя, и поэтому их можно *преодолевать*, то архаическое сознание, скорее, необходимо *культивировать*. Ведь полное отречение от архаического сознания возможно лишь как отказ от *самого сознания*. Сущность же процессов, телесный образ которых носит сакрально-мистифицированный смысл, а многообразии связей не находит своего отражения в сознании, являет себя гносеологическому лезвию анализа (покоящемуся, впрочем, всегда на известных идеализациях, умолчаниях и нетотальности эпистемологических экспансий и невсеобщности исходных объяснительных принципов) цепи выводимых понятий и категорий. Бинарная принудительность линейного дискурса оправдана не в сфере сущего, в которой нет субординации главных и второстепенных связей, но в сфере должного, в сфере идеальной жестокости. Дело ведь не в том, что с точки зрения классического дискурса причинной связи между, например, тотемом и родом, не было (отказ *от прямого* родства с тем или иным животным или растением отнюдь не исключает факта принадлежности человеческого рода к живому миру, его естественно-природное происхождение), а в том, что основная форма «мысли» древних – перенос по сходству и смежности – превышает причинно-следственную зависимость. Последняя имеет смысл и силу только на том четко определенном уровне абстракции, на котором (в горизонте которого) описывается реальность. Сегодня все настойчивее пробивает себе дорогу мысль о том, что область человеческого бытия разрушает представления о непрременной противопоставленности и несоединимости всего реестра метафизических парных категорий, призванных рационализировать мировоззренческие универсалии эпохи, которая возомнила себя покорительницей природы, – мысль, подтверждающая правоту архаического способа мышления.

К чему рекультивировать архаику?

Допустим, что архаическое присутствует в предметных формах культуры, в сознании, в бессознательном. К чему тогда специальное культивирование архаического, если оно в качестве составного компонента культуры, сознания и воображения и так не исчезает из жизни? Задача культивирования архаического пространства в современных условиях может быть воспринята лишь как рекультивация технических средств встраивания человеческого в природное. Таким образом, 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, которая предполагает отказ от ряда потребностей и же-

ланий, от иллюзии господства и преимущества в пользу коллективного *состояния и продвижения*, впитывающего в «я» все большее количество «мы», но одновременно направленного по геомагнитным линиям индивидуальной памяти и возбуждающего *чувство уникальности общего рода*, вписанного в обжитый им ландшафт. Сведение воедино траекторий логических следов и последовательности аффектных состояний – опора в разногласии с цивилизаторскими усилиями капитала, средствами массовой информации и компьютеризации, способствующими подведению всего, что касается души, под мерки лингвистического означающего, а также цель культивирования архаики. И все же, не таится ли в культивировании архаического опасность возникновения культа архаического?

Культивирование здесь отнюдь не означает сотворение из архаического культа и поклонение ему как идолу. В данном случае культивирование – это возделывание, сознательная обработка и рефлексивное опосредование тех актов, интенций и мотивов, которые ранее осуществлялись стихийно. В принципе человек не выбирает, культивировать ли ему, возделывать ли тот или иной фрагмент реальности, он ставится самим фактом своего бытия в мире перед проблемой выживания, так как мир изменяется вместе с ним и с его помощью. Эта тенденция набирает вес в возрастании роли нравственного и эстетического отношения к природе и падении престижа чистоты и «незаинтересованности» познавательного усилия. От опережающего отражения с помощью биокатализаторов в живых системах эволюция приводит к предсказанию и прогнозу как итогу размышления над единичными фактами и событиями, манифестирующими будущую всеобщность. На каком-то этапе сам механизм выбора становится сознательной задачей.

Подобным образом обстоит дело с архаическими элементами сознания. Знания, умения и навыки, которыми владел архаический человек, такие, например, как техника психофизиологической саморегуляции, целебные средства древней медицины, способы поддержания экологического гомеостаза, умение праздновать, жертвовать и исполнять табу в повседневности и многое другое уже сегодня могут быть объектом культивирования. Н. Н. Моисеев так формулирует свое предположение необходимости культивирования архаического сознания:

«Переход в эпоху ноосферы будет, вероятно, очень сложным рубежом в истории развития общества, которому придется отказаться от многих традиционных форм, обуславливающих его современное развитие. Он потребует и новой морали, и новой системы запретов, как это было на начальных этапах антропогенеза» [6, с. 94]¹.

¹ Очевидно, что рекультивация архаики никак не может быть сведена к воскрешению одних лишь табу и запретов без того, чтобы в равной мере не принять соответствующую систему разрешений, отменяющую ряд существующих правил и предрассудков. В повсеместно возникающих интенциях к возрождению архаики вы-

Еще одна неоспоримая сфера оправданности рекультивации архаики – искусство, которое, как ничто другое, отчетливо показывает попятное движение логоса к мифу¹, воплотившееся в творчестве Р. Вагнера,

зывает интерес позиция Теренса Мак Кенны, который, с одной стороны, призывает к детоксикации современного мира, а с другой – к легализации галлюциногенов и признанию реальности, ими создаваемой, в качестве равноправной реальности обыденного сознания. Речь идет о том, что иудео-христианский мир вытеснил и запретил культы, основанные на использовании психоделиков, производимых из различных грибов и прочих растений. «По существу западная цивилизация основана на культуре, которая удалила самую сердцевину: опыт и ритуал, использующие психоделики» [19, р. 162–163]. Вытеснив строго ритуальную токсикацию, локализованную в пространстве и времени ритуала и мистерии, последующая цивилизация, стимулирующая развитие промышленности и сельского хозяйства, привела к небывалой и повсеместной токсикации отравляющими веществами. Согласно Т. Мак Кенне, использование галлюциногенов и психоделиков – условие прорыва к иным формам сознания и иным формам жизни, возрождавшим то, что свыше двух тысяч лет делал почти каждый, кто был хоть сколько-нибудь замечен в древнем мире. Он обязательно «совершал паломничество в Элевсин и имел опыт галлюциногенной интоксикации, вызванной спорыньей» [19, р. 163].

Говоря о возрождении архаики, Мак Кенна настойчиво требует отказаться от запрета на определенные виды растений, как сегодня уже отказались от истребления определенных видов хищных животных, тем самым узаконив право на существование природного. «Отношение “растение – человек” всегда было фундаментальным в нашем индивидуальном и коллективном существовании... Архаическое Возрождение – это процесс пробуждения осознания традиционных подходов к природе, включая растения и наше отношение к ним. Оно подразумевает перелом в способе мужского доминирования и иерархии, построенной по типу организации животной (хищной) стаи ... Это естественно приведет к постепенному признанию, что цель возрождения архаики – воскрешение растительного божества, которое и являет собой Землю, подобно культу Геи» [19, р. 219]. По сути дела, возрождение архаики есть признание феминистской стратегии партнерства и принятия мира, а не борьбы с ним.

¹ Автор, положивший много сил на создание легитимного образа цивилизации, шествующей «от мифа к логосу», связывает противоположное направление культурных инициатив с движением «от рационального мирожизнепонимания к эсхатологическим ожиданиям, иррациональным верованиям в судьбы человечества» [5, с. 173]. Однако никогда и никуда не исчезающая потребность в мифологизации мира, которая отчетливо осознается сейчас, не столь однозначно негативна и пугающа, как это представляли еще совсем недавно. Напротив, необходимость культивирования архаических элементов отношения к миру заявляет о себе порой в самых неожиданных областях, например, в области борьбы с преступностью и насилием. Дело в том, что «прозрачность и субординация человеческих отношений» в силовых структурах, построенных по образцу «неоконченного проекта современности», привели к полному признанию неспособности противостоять аморфной, иррациональной, неструктурированной силе преступного мира (что, разумеется, не исключает жесткой структурированности внутри одного клана, группы). В западной полиции реально происходит (а в отечественной только-только осознается) разрушение централизованных прозрачных структур и создание изоморфных миру насилия независимых друг от друга и вертикально не структурированных органов борьбы с преступностью, происходит «попятное заколдовывание мира» [9].

Д. Джойса, Т. Манна, А. Белого, С. М. Эйзенштейна, Г. Г. Маркеса и многих других. Но не только создание, но и «более глубокое понимание искусства, – писал Г. Г. Шпет, – нуждается в особой психологии примитивных народов» [16, с. 7–8]. Если историкам и этнографам, как и ряду специалистов из многих других областей научного знания, трудно обнаружить единодушное признание важности анализа архаического сознания, то в сферах, казалось бы, весьма далеких от академических интересов (организация городской среды, проблема нейтрализации и борьбы с насилием, проведение праздников и театральных экспериментов, введение «новых» форм обрядности, проблемы здоровья и национальных отношений и т. д.), специалисты сталкиваются с вопросами, решить которые без привлечения радикального исторического контекста зачастую оказывается невозможно.

Однако было бы неоправданной иллюзией видеть в архаике лишь зеркальную замену «пороков» современника на «достоинства» человека архаического, который со времен Э. Б. Тайлора потерял царственное место невинности. Именно потому, что исследования доисторического прошлого – естественного состояния – разрушили мифологему о «добром дикаре», повсеместно находя у него ужасные обычаи и человеческие жертвоприношения, и именно потому, что первопредок был постоянно на грани выживания, включал в сознание страшное и чудовищное (отлившееся в табу) и находил способы выжить, а также избавиться от них (во время ритуала и праздника), архаику необходимо культивировать. Стержень реновации ее – телесная практика, культивирующая чистоту сквозных состояний сознания: растерянность, страх, боль, ужас, экстатическое забывание себя и, наконец, чувство телесного сродства с предками и соплеменниками, а также опыт воскрешения Космоса. Это, а не что-либо иное, есть достойный удел человека в новоархаическом проекте.

Культивирование архаических элементов сознания не есть воскрешение руссоистских мотивов «золотого века» человечества, это открытие нового или рекультивация старого, засыпанного толстым слоем технократических иллюзий способа обживания мира, ведь «чем наука идет дальше, тем становится яснее, что первобытный человек обладал гораздо большим наследием, чем предполагали раньше» [13, с. 18]. Любая радикальная новация в искусстве и культуре оказывается гораздо ближе к архаике, чем ко дню сегодняшнему.

Архаика versus современность

Глобальность военных, экологических, социальных, медицинских, демографических, продовольственных и прочих проблем, особенно обострившихся во второй половине XX в., настоятельно требует творческого переосмысления способов взаимодействия общества и природы. Последняя не пассивна и не однокачественна: ее реакции на взаимодействия не описываются в строго динамических закономерностях; ее ответы во многом непредсказуемы, необратимы. С этим обстоятельством вплотную столкнулись ученые при попытке построения теории глобальных экосистем. Для обозначения пространства между миром человека и миром природы, между субъектом и объектом; того континуума, где оппозиции упраздняются, составляя живую неразрывную ткань, в научный обиход вводятся новые понятия: «техносфера», «биоэкономическая система», «социобиогеосистема», «экология человека», «социальная экология», «глобальная экология», «гомосфера», «этосфера» [1; 7; 4; 3; 10; 11]. Примечательна в этом отношении трансформация основной метафоры американской экологии. Если вначале экологи говорили о своем объекте лишь как об организме или совокупности организмов, то начиная с 50-х годов стала утверждаться системная экология, и экологи заговорили о своем объекте как о *системе с обратной связью*. Пионерами в этой области были Э. Хатчинсон и его ученик Г. Т. Одам. Для Хатчинсона стало очевидно, что «будь экология биогеохимической или биодемографической, она объединяется одной теоретической предпосылкой: группы или организмы суть системы с обратными связями, обеспечивающими саморегуляцию и стабильность» [20, р. 217]. Пойдя дальше, Одам перестал проводить различие между живым и неживым, ибо, по его мнению, всюду действует один и тот же «принцип устойчивости». Вся природа находится в устойчивом или наиболее устойчивом из всех возможных состояний и образует единое тело. Интуиции экологов и специалистов по макромоделированию социальных, экономических, медицинских, демографических и прочих сходных процессов совпадают с теми интеграционными процессами, которые, согласно Д. Л. Строссу, сильны в современной науке, «открывшей» недавно (гипотеза Геи), что Земля жива. «Такие популярные авторы, как Фритьоф Капра, Льюис Томас, Стефан Джей Гулд, Джеймс Глейк и др., говорят, что господствующий в мире последние 300 лет взгляд, основанный на научном методе, сводящем все ради отдельного анализа к частностям, не учитывающий при этом отношения каждой частности к целому, исчерпал свои возможности» [12, с. 42]. Таким образом, все более актуальной становится установка на то, что отношение общества и природы может быть адекватно описано, если оно берется как отношение двух *активных и равноправных начал* и исследуется с помощью привлечения схем и методологических процедур гуманитарных и общественных дисциплин. Иллюзии гносеоло-

гического активизма разрушены. Объект активен в той же мере, что и субъект. Отношение к природе как к живому существу, как к тому, что не только противостоит человеку или объемлет его, но и указывает на собственную органическую и неорганическую природу человека (поэтому любое описание есть описание изнутри, есть самописание), воскрешает в принципиальных моментах архаические формы освоения мира, архаическое мировоззрение.

Хотя работа по переводу основоположений, имеющих статус естественной установки, в ценностно-оценочные суждения является неэлиминируемой чертой философской рефлексии и условием ее конструктивности, однако столь же верным условием подлинности рефлексии выступает изначальная искренность, свежесть или, привычнее, беспредпосылочность взгляда. Переосмысление и рекультивация оснований культуры, в основном возникающие в переломные моменты цивилизации, в периоды утраты целостности основополагающих мировоззренческих универсалий, могут дать двойкие и прямо противоположные результаты. Во-первых, вскрывается несостоятельность безусловного доверия наличным формам жизни. Однако прояснение не всегда есть отказ, иногда это – признание верности своей позиции, позиции референтной группы. В личном плане это может производить коррекцию самоопределения в ролевом поведении или половозрастном бытии и снимать драматизм кризисного этапа жизни. Во-вторых, любая рефлексия упирается в осознание ограниченности потенциала ее экспликативно-объяснительных возможностей. Осознание сформированности и, тем самым, условности самой процедуры рефлексии, ее формы и целей ставит проблему выбора точки зрения, выбора направленности мысли и самой ее возможности. Выбор открывает горизонт творчеству, новациям. Это пространство не будет завершенным, если не допустить в нем проявление спонтанности случая, свободы воли, бифуркации. Ответственно встав на позицию непредвзятости, ужасаешься спокойной силе потока непрестанно формируемых и деформируемых вещей, слов и смыслов, прорывающего в конечном счете все плотины рационально предусмотренного мира.

Современные концепции неклассической рациональности связывают себя с осмыслением такой ситуации, в которой сознание является условием существования, функционирования и развития всей системы. Рефлексия не «порывает» связь с бытием, она проблематизирует бытие. Замена активистски-преобразовательского, прогрессистского проекта новоархаическим проектом максимального «вписывания», укоренения, приспособления и т. д. наращивает пластичность системы, созидает пространство для маневра в «бытие» за выживание. Постмодернистская позиция радикального эклектизма, «всему позволяющая быть», есть реакция на тектонические сдвиги в фундаменте самой культуры и социума – первый знак лавинообразных изменений.

Каждое общество, нация, семья, человек в переломную эпоху своего существования подспудно или мучительно-осознанно в своих решениях и поступках соотносит новации и архаизмы, новации и традицию. Верное моменту сопряжение их становится опорой будущего, ошибочное – остановкой или исчезновением. И безотчетная приверженность новациям (подчас новациям ради новаций), и безоглядный непробиваемый негативизм в отношении архаического опыта настораживают. Не разумнее ли сегодня приблизиться к истокам, к «архе», дабы отодвинуться от зловещей пропасти, к которой нас привела безудержная гонка новаций. Не возврат, не запрет, а расширение зоны рефлексии за счет вечных ценностей и, возможно, изрядно подзабытых или плохо прочувствованных, или просто нерасшифрованных и потому отброшенных с чьей-то легкой руки древних символов позволяет вводить новацию дня сегодняшнего: «новация может существовать только как инновация» [15, с. 111].

Осознание сложности, многомерности и неустрашимой стихийности в развитии социальных структур и естественно-природных основ сознания говорит об уязвимости классической концепции самопрозрачности сознания и рациональной устроенности мира. Непрозрачности сознанию добавляет архаический пласт, задающий условие коммуникации поколений, традиций, эпох. Архаическое репрезентирует отнюдь не рудименты животного в человеке, как нередко утверждается в исследовательской литературе. Различие между архаическим и животным, архаическим и биологическим такое же, как между человеческим и животным, социальным и биологическим. Даже самое головокружительное отрицание настоящего, смысла, сознания не покидает границ человеческого. Здесь интерес вызывает позиция Ж. Батая, который был одним из немногих, кто *гетерогенности* движения к архаике противопоставлял идею движения в *гомогенности* сознания. Не делая «забывание» предшественников жанром мысли, он полагал, что преодоление метафизической традиции, имеющей двадцативековую историю, возможно осуществить, только *исходя* из нее самой. В лекции «Религия сюрреализма» (1948) Батай говорил:

«... в этом возможном возрождении древнего человека современный человек сможет обрести исчезнувшие формы лишь методом, полностью искаженным сознанием, которое есть то, что характеризует современного человека. Мы можем быть только сознательными и, лишь углубляясь в сознание, мы можем пытаться преступать (трансгрессировать) через препятствия современного мира» [14, с. 88].

Архаическое выражает первый стихийный опыт постижения человеком мира, первый опыт культурных усилий, первой сознательности. И этот опыт необратим; его результаты – фундамент любого сознания, бесценные крупницы, давшие жизнь человеку и ушедшие в бесконечные глубины его подсознания, задающие архетипы и гомологические ряды культуры и определяющие остов коэволюции общества и природы. Они

«забыты» ровно настолько, насколько *путь цивилизации расходится с культурой*. Чем острее кризис цивилизации, тем неотвратимее требуется возрождение опыта культуры древних: необходима работа, обратная той, которая привела к кризису; необходимы новации-возрождения, новации-рекультивации, новации-самоидентификации, новации-адаптации.

Список литературы

1. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. – М., 1977.
2. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988.
3. Гиренок Ф. И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. – М., 1987.
4. Казначеев В. П. Очерки теории и практики экологии человека. – М., 1983.
5. Кессиди Ф. Х. К проблеме происхождения греческой философии (послесловие) // Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988.
6. Моисеев Н. Н. Теория ноосферы и математические модели // Философия и социология науки и техники. – М., 1987.
7. Моисеев Н. Н. Человек. Среда. Общество. – М., 1983.
8. Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. Т. 3. – М., 1911.
9. Рыбников В. Н. Постмодерн и идея полиции // Ступени: Филос. журн. – 1994. – № 2 (9).
10. Сафронов И. А. Философские проблемы единства человека и природы – СПб., 1992.
11. Симкин Г. Н. Рождение этосферы // Вопросы философии. – 1992. – № 3.
12. Стросс Д. Л. Американский Бойс: «Я люблю Америку и Америка любит меня» // Кабинет: Журнал группы исследования современного искусства. – 1992. – № 2.
13. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – М., 1978.
14. Хаймоне Ж.-М. Жертва: зрелище смерти // Ступени: Филос. журн. – 1993. – № 1.
15. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор (Очерк теории). – Л., 1986.
16. Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. – М., 1927.
17. Franke V. Die Kleinturgen: Begriff, Ideologie, Politik. – Frankfurt am Main; New York, 1988.
18. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. / Hrsg. Joachim Ritter und Karl-Friedrich Gründer. – Basel; Stuttgart, 1971.
19. McKenna T. The Archaic Revival. – Harper San Francisco, 1991.
20. Taylor P. J. Technocratic optimism, h. t. Odam and the partial transformation of ecological metaphor after World War // Journal of the History of biology. – Dordrecht, 1988. – V. 21. – № 2.

Философия культуры и культурология: определение понятий

В статье анализируется состояние культурологии как науки и как учебной дисциплины, преподаваемой в вузах России; делается вывод о том, что самоопределение культурологии как философской науки еще не состоялось. В качестве наиболее перспективной оценивается концепция культурологии, разрабатываемая М.С. Каганом.

The article examines the state of cultural studies as a science and as an academic discipline taught in Russian Universities; it concludes that cultural self-determination as a philosophical science has not happened yet. The concept of Cultural studies developed by M.S. Kagan is taken as the most promising one.

Ключевые слова: культурология, философия культуры, предмет, объект, культура, М.С. Каган.

Key words: cultural studies, philosophy of culture, subject, object, Culture, M.S. Kagan.

Термин «культурология» появился в начале XX в. Так предложил именовать науку о цивилизациях выдающийся немецкий химик и ученый В. Оствальд. В 1949 г. английский антрополог Л. Уайт использовал это понятие в труде «Наука о культуре».

В нашей стране новая наука стала активно развиваться с 1980-х годов. В системе отечественного образования культурология утвердилась в последние два десятилетия, причём акцентировалась мысль, что она – фундаментальная наука и как учебная дисциплина – базовый предмет, видимо, предназначавшийся компенсировать элиминированный (изгнанный) марксистско-ленинский цикл. Новая дисциплина была решительно введена в программы учебных заведений разного уровня. Естественно, возникла проблема соответствующих учебников и преподавательских кадров. Лакуны заполнили специалисты советских общественно-идеологических дисциплин, оказавшиеся в эту пору не у дел. Они, столь же естественно, толковали новый предмет в русле хорошо знакомых им традиционных дискурсов, прежде всего, как историю мировоззренческих учений, религиозных доктрин или художественных стилей. Сегодня мы – свидетели своеобразного культурологического бума, охватившего Российскую Федерацию. Он выражается во множестве разномасштабных конференций, в обилии статей, монографий и, прежде всего, учебных по-

собий по дисциплине «Культурология». Однако количество учебников и даже их толщина не определяют зрелость науки. Каково же качественное состояние этой дисциплины?

Один из пионеров преподавания теории и истории культуры в нашей стране Э.В. Соколов до конца своих дней считал, что на современном этапе «систематизация обширного культурологического материала возможна лишь в виде «мозаики» теорий» [9, с. 268]. Другой лидер отечественной культурологии С. Н. Иконникова полагает, что уровень исследований «значительно снижают... неясность общих границ предмета и ареала культурологии, соотношения ее структурных разделов и логики построения, механическое соединение различных сфер духовной и материальной жизни общества, неумение исследователей применять системный подход» [3, с. 33].

Параллельно существует мнение, что сегодня «культурология заявила о себе в качестве самостоятельной сформировавшейся науки, обладающей определенным предметом и методами исследования» [2, с. 3], что «факт самоопределения культурологии как **целостной науки** (*выделено мной – М.К.*) способствует дифференцированному освоению наследия гуманитарной мысли и маркированию определенных концепций тех или иных авторов в качестве культурологических» [2, с. 4–5]. К сожалению, уважаемый автор в данном случае проявил безосновательный оптимизм, принимая желаемое за действительное, за «факт». В реальности между ними очевиден разрыв, в снятии которого и состоит исходная проблема культурологии. Признаком самоопределения науки является четкость в постановке вопроса, т. е. в понимании и раскрытии объекта рассмотрения (в данном случае – самой культуры), предмета рассмотрения (специфической плоскости, среза – цели) и адекватного предмету метода (совокупности принципов рассмотрения объекта).

Приходится констатировать, что во всех названных компонентах самоопределения у культурологии сегодня отсутствует необходимая ясность. Отсюда самая разнообразная ее трактовка (часто даже у одних и тех же авторов): от наиболее общей теории культуры (в этом случае она приближается к философии культуры, и тогда ее предмет – сущность и общие закономерности) до «комплексной дисциплины», включающей в себя и историю культуры, и ее философию, и социологию, и антропологию, и археологию, и этнографию, и семиотику, и аксиологию и т. д., вплоть до методики практического проведения «культурных» программ и мероприятий¹. Сегодняшнюю реальную ситуацию в культурологической науке отражают материалы конференции, организованной Межрегиональной ассоциацией фундаментальных исследований культуры

¹ Подобный набор традиционных дисциплин, изучающих различные аспекты культуры, видимо, правильнее называть культуроведением; тут не может быть и речи о едином специфическом предмете исследования и соответствующем методе.

им. А. и В. фон Гумбольдтов, которая видит первостепенную задачу культурологии в «осознании собственного предмета на фоне неохватного междисциплинарного поля» [1, с. 3]. Картина такова: несмотря на провозглашённую задачу, из 58 авторов, представивших свои тезисы, лишь два ведут речь о культурологии как науке в целом, остальные продолжают разрабатывать излюбленные аспекты того, что они представляют культурой. При этом под культурологией, как правило, подразумевается некая комплексная дисциплина, «интегрирующая», «синтезирующая» множество традиционных наук, изучающих культуру.

В сложившейся ситуации выделение тех или иных учений, составляющих основной массив большинства учебных материалов, и «маркирование» их в качестве культурологических происходит на основе личных представлений создателей этих учебников о «наиболее представительных, ставших уже классическими, теориях» [9, с. 8], о «классических и всемирно известных авторах» [3, с. 8]. Следует отметить, что подавляющее большинство обычно избираемых таким образом учений представляет собой совокупность весьма субъективных и, как правило, односторонних трактовок эволюции общества, авторы которых оперируют избранными фрагментами истории, наиболее отвечающими развиваемой концепции. При этом «европейская мысль шла очень длинным и окольным путем к пониманию культуры как истории и так и не пришла к четкому и определенному историческому анализу, так как сводила ее и до сих пор сводит в значительной степени к абстракциям...» [10, с. 30]. Характерно, что при выборе подобных «классических» учений действует закон «нет пророка в своем отечестве» (пусть даже его зовут Моисей).

Единственный, кто удостоил серьезным вниманием историческую концепцию Моисея Кагана, – А. С. Кармин, отметивший ее перспективность и, в отличие от большинства предшественников, ориентацию на целостное видение, позволившее открыть общие закономерности развития культуры, «высветить некоторые глубинные связи и зависимости, остававшиеся до сих пор в тени» [6, с. 906]. Эта концепция – лишь один из трех разделов монографии «Философия культуры» (1996). Она более обстоятельно развита в двухтомном «Введении в историю культуры» (2002), неоднократно обсуждавшемся философской общественностью на презентациях ее в Санкт-Петербурге и Москве [7].

Отметим основные отличия кагановой концепции культуры как саморазвивающейся системы от классических предшественниц.

Во-первых, автор по-философски ведет речь не о каких-либо фрагментах истории, а о культуре в целом и общих универсальных закономерностях ее возникновения и развития как единого процесса, протекающего своеобразно в различных условиях.

Во-вторых, он опирается при этом на современную системно-синергетическую методологию, позволяющую «найти диалектическое сопряжение единства и многообразия, общей направленности и разных

путей движения культуры человечества, тем самым открывая новые познавательные перспективы перед изучением ее истории» [5, с. 327–328], последовательно ее разрабатывает и проводит, развернуто характеризуя нелинейную эволюцию и точки полифуркации, начиная не с первобытности, как это обычно делается, а с перехода от биологического состояния человека к социальному.

В-третьих, разговору об эволюции культуры предшествуют логически необходимые и обычно отсутствующие у других авторов суждения о ее функционировании и строении как целого. И здесь на фоне «бульканья» «системной» фразеологии современных исследователей особенно впечатляет твердая последовательность логики действительно системного мышления.

Наконец, концепция М. С. Кагана принципиально отличается от подавляющего большинства рассуждений четкой постановкой вопроса, позволяющей говорить о кристаллизации самостоятельной философской дисциплины. Обратимся к фактам.

Постановка вопроса

Любой серьезный разговор, казалось бы, должен начинаться с уяснения объекта рассуждений. Однако большинство авторов, пишущих о культуре и провозглашающих ее целостность, предпочитают обходиться без этого затруднительного и ограничивающего их произвол акта. Лишь наиболее ответственные мыслители выдвигают достаточно определенные концепции, например, ценностную, знаковую, религиозную, игровую, художественную, познавательную, информационную и т. д., трактуя культуру как совокупность соответствующих явлений. Поэтому представление о культуре каждый раз оказывается односторонним, ее сущность, инвариантные черты растворяются в многообразии ее феноменальных форм.

Принципиальное отличие позиции Кагана состоит в том, что он всегда начинает с уяснения применяемых исходных понятий, поставленной цели и оптимальных средств ее достижения. В данном случае он исходит из деятельностного, материально-духовного понимания культуры, охватывающего все частные ее аспекты и потому обеспечивающего предпосылки действительной целостности, многогранности выстраиваемой модели. На протяжении десятков лет он настойчиво выдвигал в качестве наиболее общих, необходимых граней культуры – субъектов творческой активности, процессы деятельности и ее продукты. Таким образом, «субстрат» культуры выступает как взаимодействие трех ее «модальностей»: человеческой, процессуальной и предметной, в своем единстве противостоящих природе [5, с. 45]. Эта троичность субстрата культуры сохраняется на всех ее уровнях: от всеохватывающего мегаобъекта культуры в целом до индивидуальных миниобъектов.

Любой объект может быть рассмотрен с разных точек зрения и, что не менее важно, с разной целью. При обращении к культуре вопрос о цели исследования в большинстве случаев вообще не ставится, а выражение «предмет исследования» употребляется как синоним «объекта исследования». Для Кагана философской целью обращения к культуре, т. е. предметом рассмотрения, являются ее сущность и общие закономерности функционирования, устройства, возникновения, эволюции.

Каждая цель требует, как учили еще Бэкон и Декарт, соответствующих методологических средств. По глубокому убеждению М. С. Кагана, адекватной в данном случае является системная методология. Будучи серьезным современным ученым, не только отмечавшим наличие тех или иных проблем, но и постоянно стремившимся их решать, он уделял первостепенное внимание выработке стратегии движения к цели – уяснению и развитию принципов системной методологии, ее приспособлению к специфике социокультурных проблем. Начиная с 1972 г., когда была напечатана его концептуальная статья «О системном подходе к системному подходу», это стремление присутствует и в «Морфологии искусства» (1972), и в «Человеческой деятельности» (1974), и во всех последующих философских монографиях. Проследим логику ученого при работе над «Философией культуры».

Первый принцип системного подхода – движение исследовательской мысли от целого. У Кагана речь идет о культуре как объективированном творчестве, как совокупности всего созданного человеком и противостоящего природе.

Второй обязательный принцип – рассмотрение намеченного объекта в более широкой системе. В данном случае такой метасистемой по отношению к культуре является Действительность, или Бытие. Ее Каган некогда представил лаконичной формулой: «Действительность включает в себя, во-первых, природу, во-вторых, общество как сферу социальных отношений, в-третьих, синтез природной и социальной “субстанций” – человека и, в-четвертых, культуру, которая является совокупным способом и продуктом деятельности общественного человека...» [4, с. 14]. Позднее эта формула обстоятельно раскрывается им [5, с. 36–40]. Важнейший тезис, настойчиво подчеркиваемый ученым, гласит, что в системе бытия культура возникает из природы одновременно с человеком и обществом и немислима без взаимодействия с ними. Он внимательно рассматривает эти внешние отношения культуры как целого, посвящая соответствующие главы своей монографии экологическим, антропологическим и социологическим проблемам теории культуры.

Но данный принцип иерархического рассмотрения обращен не только вовне, но и внутрь культуры как системы. Он требует учета различных по степени абстрагирования уровней рассмотрения объекта и соблюдения избранного уровня, ибо на каждом из них – свой состав элементов, своя структура отношений. Так, можно рассматривать куль-

туру человечества в целом, культуру социальных групп различного масштаба или культуру личности (всегда в субъектной, процессуальной и продуктивной модальностях).

По мере усиления строгости системного подхода возрастает актуальность принципа необходимости и достаточности состава выделяемых элементов, доказанности именно такого состава.

Наконец, совершенно обязательным является учет различных плоскостей рассмотрения изучаемого объекта, выделение среди них существенных и соблюдение избранной плоскости, ибо в каждой из них объект имеет особую структуру. В упомянутой статье Каган убедительно раскрывает три необходимые и достаточные плоскости системного анализа и двойную направленность в каждой из них. Так, в предметной плоскости необходимо рассмотрение состава компонентов изучаемого объекта, а также его структуры, т. е. связей, взаимодействий этих компонентов. В функциональной плоскости столь же необходимо рассмотрение внешних функций объекта – его назначения – и внутренних – способа существования. Наконец, в историческом исследовании наряду с традиционным генетическим вектором необходим и прогностический, превращающий историю в науку о будущем (разумеется, степень ее научности напрямую зависит от глубины понимания сущности объекта).

Функции и строение культуры

Деятельностное понимание сущности культуры означает, что она неотрывна от деятельности как способа существования человека. Человек создает культуру, а культура формирует человека деятельного (*Homo agens*). Культура и деятельность порождены необходимостью выживания наших предков в ужесточившихся условиях природной среды. Сохранение биологического вида – их общая исходная функция. Освоение, приспособление природы – внешний вектор этой функции; самоорганизация, самоуправление, самосознание, повышение КПД – ее внутренний вектор.

Особенность человеческой активности, ее средств и продуктов – в осмысленности, целесообразности, одухотворении природной материи. Таким образом, субстрат культуры, в отличие от природного, изначально материально-духовный. В процессе саморазвития названные исходные функции по закону природы обретают все более сложные и дифференцированные формы. В своей замечательной книге «Человеческая деятельность» (по нынешним либеральным в присвоении титулов временам ее смело можно назвать гениальной) М. С. Каган выстроил убедительную и весьма плодотворную модель видов деятельности и соответствующих функций культуры. Она может быть представлена в форме пирамиды, основание которой образуют четыре необходимые и достаточные базовые виды деятельности: преобразование, познание, ценностная ориентация и общение. Вершину же составляет художественная деятельность, фокусирующая и органично включающая в себя все четы-

ре исходных вида. В полученном пространстве происходят самые различные взаимодействия пяти функциональных потенциалов и, соответственно, находят место все мыслимые функции культуры, которые могут быть рассмотрены под самыми разными углами зрения.

В онтологической плоскости принято выделять духовную и материальную культуру. Причем подавляющее большинство авторов воспринимает культуру, прежде всего, или даже исключительно, как духовный феномен. И здесь принципиальное своеобразие концепции Кагана – в ее диалектическом дуализме. Он утверждает следующее:

- весь массив культуры и материален, и духовен. Эти полярные начала взаимодействуют в разных соотношениях, образуя спектр переходных форм;

- исходным базовым пластом культуры, ее фундаментом является материальная культура, где ведущие виды деятельности – преобразование и общение посредством материальных носителей информации; однако и самое примитивное орудие уже несет в себе все пять функциональных потенциалов;

- в духовной культуре ведущие виды деятельности – познание и ценностная ориентация. Соответствующее содержание продуктов культуры: знания, идеи, оценки – могут фиксироваться, материализоваться в различных формах, менять языковое воплощение;

- существует третий, особый специфический пласт культуры, где все четыре базисных вида деятельности всегда необходимы, где духовное, познавательно-оценочное содержание немислимо без конкретной образной материальной формы, где они нерасчленимы, тождественны. Это – художественная культура, обычно отождествляемая с искусством, трактуемым как часть духовной культуры.

М. С. Каган намечает пути дальнейшей конкретизации представлений о культуре в каждой из выделенных подсистем.

Вместо всеобщего традиционного понимания материальной культуры как совокупности вещей, устройств, сооружений и т. п. он логически последовательно выделил сферы материальной культуры, принципиально различающиеся по материалу, в котором происходит окультуривание. Наиболее обобщенные из них – материалы природы, человеческое тело, подлежащее выращиванию, совершенствованию, лечению, и социальные отношения, прошедшие материализацию, оформление в учреждениях, законах, институтах, школах, языках.

В духовной культуре, кроме обычно выделяемых обобщенных сфер – религии, философии, науки, – М.С. Каган называет проектирование, первоначально подсознательное идеальное преобразование, пронизывающее всю человеческую деятельность, опережающее моделирование, отчетливо обособившееся и обретающее все большую весомость по мере развития промышленности.

Художественная культура, по Кагану, отнюдь не отождествляется с искусством, а представлена в виде развернутой системы, в которой искусство, понимаемое как совокупность художественных произведений, является лишь ядром. Его создание, функционирование, воспроизведение, сохранение, изучение и т. д. обеспечиваются как материально-организационной базой, так и сферами духовного порядка – критикой, обучением, осмыслением и т. п. [11].

Наконец, само искусство, его дифференциация на классы, семейства, виды, разновидности, жанры и т. д. детальнейшим образом представлены во многих эстетических работах ученого и, прежде всего, в ставшей ныне классической монографии «Морфология искусства».

Таким образом, в результате функционально-структурного рассмотрения М. С. Каган намечает необходимые наиболее емкие компоненты культуры, их сущность и взаимосвязи, иными словами, – объектный ряд, так или иначе проходящий сквозь все эпохи и регионы и представляющий костяк, стержень системы.

Выводы

Выражение «система культуры» широко используется в работах и студентов, и солидных ученых. Однако в подавляющем большинстве случаев оно звучит лишь как модный оборот речи, не содержащий ничего конструктивного. Творчество М. С. Кагана представляет собой редчайшее исключение, когда системность не только провозглашается, но и обретает осязаемые формы. По отношению к культурологии это отчетливо проявилось в коллективной работе [8], где им написаны главы «Культура и цивилизация», «Закономерности процесса культурогенеза» и «Антропологические аспекты культуры».

Мы старались в сжатом изложении отразить процесс и результат работы ученого по выявлению такой системы – сущности культуры и общих закономерностей ее строения, функционирования и развития. Представляется бесспорным, что сформулированные М. С. Каганом положения самой общей теории культуры могут и должны послужить исходной позицией для широкого фронта культурологических исследований, развивающих, уточняющих и конкретизирующих эти положения во всех плоскостях и модальностях на материале различных сфер культуры (ее объектного ряда), различных эпох ее эволюции, различных регионов ее функционирования, не теряя своего предмета, не подменяя и не подменяя частные конкретные науки, а лишь опираясь на их данные, обобщения и выводы как на «питательную», эмпирическую базу. Именно в своем собственном своеобразном философском предмете культурологии – ее ценность для познания культуры, для других наук и, в конечном счете, для социальной практики.

Список литературы

1. Гумбольдтовские чтения: Материалы первой международной конференции. Санкт-Петербург, 25–26 сент. 2003 г. – СПб., 2003.
2. Дианова В.М. Культурология: основные концепции. – СПб., 2005.
3. Иконникова С.Н. История культурологических теорий. Ч. 1. – СПб., 2001.
4. Каган М.С. Социальные функции искусства. – Л., 1978.
5. Каган М.С. Философия культуры. – СПб., 1996.
6. Кармин А.С. Культурология. – СПб., 2003.
7. Культура и культурная политика. Вып.1. – М., 2005.
8. Культурология: учеб. – М., 2005.
9. Соколов Э.В. Культурология. – М., 1994.
10. Стельмашук Г.В. Культурология. – СПб., 2007.
11. Художественная культура в докапиталистических формациях. – Л., 1984.

Культура потребления как пространство симулякров: музей восковых фигур

В статье рассматривается музей восковых фигур как типичная культурная форма эпохи глобальной потребительской культуры. В центре внимания автора – феномен так называемого глобалистского культурного конформизма, имеющий своим основанием стремление к всеобщей унификации и усредненности как на уровне собственно культурного производства и потребления, так и на уровне повседневных экзистенциальных практик.

The article deals with the Wax Museum as a typical form of global consumer culture. The author focuses on the so called global cultural conformism based on and aimed at the total unification both at the level of actual cultural production and consumption, and at the level of existential everyday practices.

Ключевые слова: музей, восковая фигура, гламур, глобальная культура потребления, симулякр, ценность, дегуманизация.

Key words: museum, waxwork, glamour, global commodity culture, simulacra, value(s), dehumanization.

Феномен музея восковых фигур можно рассматривать как некий комплекс негативных смыслов, заложенных в самом его сущностном основании и исходно отрицающих смыслы, присущие явлениям культуры, на место в непрерывном ряду которых означенный феномен претендует. Прежде всего, отрицается идея музея как таковая с присущей этой культурной форме достаточно жесткой иерархией, организующей и тем самым гармонизирующей внешнее и внутреннее пространство («тело» и «душу») музея, его формальную и функциональную заданность. В музее восковых фигур нет и не может быть подразделения на фонды и экспозицию, поскольку в его задачи не входит ни собирание, ни (со)хранение культурных артефактов; его пространство представляет собой свободно организованную экспозицию-хэппенинг, легко разворачиваемую и столь же легко сворачиваемую в зависимости от требований конъюнктуры. При этом к восковым экспонатам в принципе неприменимо традиционное определение музейного предмета как объекта, ценность которого определяется не только какими-либо внутренне присущими ему свойствами, но и смыслами собственно историко-культурного порядка и местом, занимаемым им в музейной иерархии. Восковой экспонат не

имеет собственной ценности, являясь лишь копией (не всегда удачной и во многих случаях откровенно не претендующей на удачность, т. е. на внешнее сходство) известного исторического персонажа. В этом смысле музей восковых фигур есть не более чем собрание копий, причем копированию подлежат не предметы искусства и не культурные артефакты, а реальные персоны, и ценность копии зависит не от мастерства исполнения и не от сходства с оригиналом, а от значимости этих персон и от узнаваемости фигуры на уровне широко растиражированного знака, замещающего реальную персону и тем самым становящегося ее «лицом», тем самым насильственно подменяя подлинную сущность мало-значимым, но легко узнаваемым внешним признаком.

В свою очередь, негативно переосмысленным оказывается и представление о фигуре как о персоне, поскольку восковая фигура как таковая есть результат и воплощение тотальной деперсонализации, намеренного расщепления единства внешнего и внутреннего, видимости и сущности, тела и души, при котором первое не просто замещает второе, но и полностью поглощает его. В результате неодухотворенное, мертвое замещает живое в режиме псевдокультурной подмены, приобретающем все более агрессивный характер.

Наконец, материал, из которого изготовлено мертвое, долженствующее восприниматься «как живое», выводится за пределы традиционных для него культурных практик и тем самым наделяется новыми, негативными по отношению к прежним десакрализирующими символическими смыслами. Воск как продукт живой жизни и носитель определенных сакральных культурных смыслов, связанных, прежде всего, с пространством творения, превращается объединенными усилиями псевдотворцов на потребу глобального гламурного обывателя (термин В. Дацюка) [5] в собственную противоположность, что сопровождается радикальным изменением традиционно приписываемого этой «квинтэссенции бытийственной практики» семантико-семиотического комплекса, переводя «осиянный Божественным Светом прозрачный сгусток жизни» в экзистенциальное пространство совершенно иного порядка.

Как явление культуры музей восковых фигур возник сравнительно поздно (первый, лондонский, музей мадам Тюссо был открыт в 1802 г.), однако за два столетия достиг невероятной популярности. Вполне очевидно, что эпохой расцвета музея восковых фигур сделалась эпоха всеобщего глобального всеохватывающего потребления без границ, которое из способа поддержания жизни превратилось в ее цель: потребляют все, всё и везде¹. В странах свободного мира этот процесс начался в 1960–

¹ В экономической социологии принято различать три типа потребления: с целью удовлетворения базовых потребностей; потребление, направленное на удовлетворение желаний; статусное/символическое потребление; речь в данном случае идет о третьем типе.

1970-е гг.¹; на постсоветском пространстве он запоздал на несколько десятилетий, зато и развернулся достаточно быстро и мощно – лозунг «Потребители всех стран, объединяйтесь!» в равной мере приложим сегодня к странам Европы, Америки и бывшего СССР².

Кроме экономики и социологии, новая эпоха привела к изменению аксиологии и эстетики потребления, т. е. лежащей в его основе ценностной шкалы и стилистики, основанной, в свою очередь, на определенных типах (жанрах) поведения. В отличие от «дефицитного» потребительского поведения послевоенных лет (Европа и США) и советской эпохи, в 1960–1970-е гг. и в постсоветские десятилетия сложился его новый тип – гедонистический и сформировался новый потребительский стиль, состоящий из ряда вполне определенных повседневных практик, маркирующих социальный статус. Социологи и социальные психологи говорят о так называемом статусном потреблении, необходимой составляющей которого является досуг как рабочий материал для выстраивания идентичности. В ситуации товарного изобилия предметы, как правило, не предлагаются в одиночку, а вписываются в единый контекст множества других семантически связанных предметов. В результате меняется отношение потребителя: он не ориентируется более лишь на специфическую пользу предмета, а рассматривает некий «ансамбль» предметов в их целостном значении [2, с. 7]; постепенно из набора этих «ансамблей» формируется определенный потребительский стиль, в пределе выступающий маркером социального статуса. Соответственно, среди прочего предметом потребления становится культура, занимая свое место в совокупности потребляемых предметных комплексов и способствуя дальнейшему формированию означенного потребительского стиля, плавно перетекающего в единый жизненный стиль, получивший название гламурного³.

С количественной точки зрения пространство существующих определений гламура почти безгранично, однако оно отчетливо подразделяется на два субпространства с точки зрения качественной, если пытаться сформулировать определение в процедурах аксиологического анализа. Гламур можно понимать как некий эталон роскошной жизни, к которому

¹ Об этом см., напр., в: Бодрийяр Ж. Система вещей [1]; Он же. Общество потребления [2].

² Весьма показателен эпиграф к статье о потребительских практиках российского среднего класса: «Покупатели всех стран, объединяйтесь на рынке “Славянский”!», воспроизводящий рекламный лозунг саратовских торговых рядов [7, с. 189].

³ О гламуре как феномене культуры существует огромная литература (Яндекс, например, на вопрос «Что такое гламур?» предлагает 22 млн ответов); очевидно, что первое место среди текстов на эту тему занимают рекомендации в режиме «Как стать гламурной», однако в последние годы появился ряд серьезных культурно-исторических и философских попыток осмысления феномена, см., напр.: [4, с. 225–240]; [3]; [8]; [6] и мн. др.

следует стремиться, – и в данном случае он выступает своеобразным и весьма привлекательным горизонтом, достичь которого, по определению, невозможно, хотя возможно пытаться последовательно приближаться к нему. Соответственно, гламур становится ценностью высшего порядка, поскольку позволяет не только удовлетворять собственные «культурные» потребности, но и возвышаться над окружающими в своем демонстративном потреблении. Иными словами, гламур (гламурность, гламурный) выступает в роли определенной оценочной категории, свидетельствующей о приближенности к общепризнанному эталону потребления и, тем самым, в роли инструмента власти, довольно широко задействованного в обществе глобальной потребительской культуры. В данном контексте позволительно говорить о гламуре как явлении политического порядка (в широком значении термина). При подобном понимании гламур властно заявляет о своем созидательном потенциале, представляясь, на первый взгляд, категорией, способной конституировать некий «новый» тип культуры эпохи постпостмодерна (называемой также эпохой всеобщей гламуризации, т. е. всеобщего оболванивания, зомбирования, культурного конформизма).

Можно, однако, расценивать гламур в категориях ценностно-идеологических, усматривая в нем, вслед за Дм. Ивановым и др., безыдейную идеологию, оказывающую огромное разрушительное влияние на мыслительные и поведенческие установки все большего числа людей, уровень сознания которых, манифестируемый в классическом поведении «гламурного обывателя» (термин В. Дацюка), закрыт для системы ценностей, характеризующих иной тип культуры – гуманитарный. Для данного типа культуры гламур следует признать категорией минус-созидательной и/или разрушительной, поскольку он заведомо отрицает ценности, являющиеся для нее основополагающими. К сожалению, в эпоху, когда культура выродилась в доступный товар, более приемлемым для большей части населения, неуклонно перерождающегося от *Homo sapiens* в *Homo glauuricus*, приоритетным является первый из означенных подходов, воспринимаемый как прямое руководство к действию со всеми вытекающими отсюда антропокультурными последствиями.

Установка на потребление имеет своим неизбежным результатом всеобщую симулякризацию, в процессе которой вещи становятся псевдовещами (обратными знаками самих себя), пустыми формами, поверхностными гиперреалистическими объектами, за которыми не стоит реальность или стоит иная реальность. Театры, концертные залы, музеи, произведения искусства, предметы старины, книги помещаются в некое новое семиотическое пространство и приобретают «новую» ценность как показатели значимости тех, кто их посещает, осматривает и/или покупает, т. е. – в той или иной форме потребляет. Музеи восковых фигур предоставляют широчайшие возможности для подобного типа потребления, утрачивая (или утратив?) при этом свое исходно постулированное пред-

назначение пространства «живой» истории и материализованной памяти, в котором будто бы осуществляется некая неразрывная связь времен (что само по себе небесспорно).

Сегодня музеи восковых фигур наряду с супермаркетами, музеями динозавров и звездных войн, сексшопами заняли прочное место в ряду заведений, предлагающих широкому покупателю разнообразные («на любой вкус») серии продуктов массового потребления, а равно и в «ансамбле» предлагаемых туристам услуг, сделавшись, таким образом, неотъемлемой частью глобального туристического бизнеса. Поражает, прежде всего, статистика роста: только филиалы знаменитого лондонского музея м-м Тюссо открыты в Париже, Берлине, Амстердаме, Нью-Йорке, Лас-Вегасе, Копенгагене, Гонконге. Кроме того, «самостоятельные», т. е. не зависящие от сети музеев Тюссо и эксплуатирующие не только общечеловеческую культурную историю, но и собственную историко-этнографическую специфику музеи существуют в Японии (Токио), Израиле (Эйлат), Чехии (Прага), России (Москва, Петербург, Петергоф, Ораниенбаум, Суздаль и др.), в Украине (Киев), – т. е. во всех столицах, крупных городах и исторических центрах, которые привлекают туристов. Посещаемость музеев невероятно высока; спрос естественным образом рождает предложение, и это обстоятельство определяет прагматику и рекламную практику музеев: для организаторов/владельцев они превратились, главным образом, в источник немалого дохода, хотя в рекламных проспектах неизменно подчеркивается их «просветительская» и «общекультурная» функция. Последнее, впрочем, не мешает руководствоваться соображениями конъюнктуры при формировании или обновлении экспозиции: например, фигуры, не привлекающие особого внимания или «морально устаревшие», переплавляются и заменяются новыми; еще один конъюнктурно-коммерческий шаг – продать или сдать на время в аренду имеющиеся фигуры (объявления подобного рода размещают, как правило, в сети). При этом, как уже упоминалось, сходство фигуры с предполагаемым (?) оригиналом вовсе не обязательно – достаточно некоего знака, с которым этот оригинал принято ассоциировать (выпученные глаза и кошачьи усы Петра Первого, усики Гитлера, пятно Горбачева, инвалидная коляска Рузвельта, трубка Сталина, роскошные формы и родинка на щеке Мэрилин Монро и пр.).

Спецификой экспозиций конца прошлого – начала нынешнего столетия можно считать то, что создаются восковые копии не только еще живущих, но зачастую и продолжающих действовать – каждая в своей сфере – персон, поскольку именно они пользуются самым большим спросом. Еще более востребованы публикой фотографии оригинала рядом с манекеном. Вероятно, и сами «оригиналы», с улыбкой позирующие рядом со своим восковым «изводом», рассматривают эту практику исключительно с прагматической стороны – как удачный self-promotion и хорошую рекламу, приносящие солидный доход.

Колебания спроса тщательно изучаются и аккуратно учитываются при формировании политики предложения, иногда вопреки голосу рас­судка и общественному мнению. Однако чем обусловлен спрос? – менее всего интересом к истории и стремлением к знанию, поскольку музей восковых фигур по определению не может удовлетворить ни одну из этих потребностей. Преимущественная – если не исключительная – роль отводится соображениям престижности в поле глобальной потребительской культуры¹: посещение музея восковых фигур есть неременная составляющая любого путешествия за границу для россиян и в Россию – для иностранцев, широко рекламируемая продавцами услуг, – агентствами и самими музеями. Зайти в музей восковых фигур в любой столице мира теперь так же необходимо (оплаченные правила игры!), как посетить «с ознакомительными целями» Эрмитаж, Лувр, Пинакотеку, поехать на экскурсию «по историческим местам» или совершить обход значных районов. Все вышеперечисленные и другие действия в поле культурного потребления оцениваются туристическими справочниками и самими туристами как «гламурные», т. е. удостоверяющие принадлежность субъекта к определенному классу с присущими ему ценностями, а также свидетельствующие об уровне его доходов, который приобретает функцию своего рода символического инструмента (авто) приписывания субъекту потребления определенного статуса. Музей восковых фигур становится способом манифестации наличного статуса; иными словами, имеющий материальное воплощение симулякр способствует (вос)производству симулякров нематериального порядка.

Кроме того, посещение музея восковых фигур может расцениваться и как средство повышения собственной статусной значимости; самым распространенным способом этого является фотографирование на фоне исторических персонажей или рядом с ними, как и фотографирование на фоне музейных экспонатов или знаменитых руин; фотография при этом выступает в роли материального свидетельства этой значимости и может рассматриваться как своего рода современный высокотехнологичный вариант известной надписи «здесь был Вася».

Иногда поход в музей восковых фигур может осознаваться как возможность выразить свое отношение к историческим событиям/персонажам и/или «переиграть» историю, изъяв из нее ту или иную фигуру (известный эпизод, произошедший 6 июля 2008 года в берлинском музее, когда один из посетителей оторвал голову восковому Гитлеру). Очевидна интенция присвоения власти, получающая выражение вовне в присутствии широкой потребительской публики и тем самым повышающая статус «негативного творца» истории как минимум в собственном восприятии, – прибегая к известной исторической аллюзии,

¹ Суть гламура, по мнению В. Дацюка, состоит в направленном вовне сообщении: «Мое потребление лучше, чем твое» [5].

следует говорить о «комплексе Герострата» как об одном из весьма типичных явлений современной культуры.

В целом, с жанрово-функциональной точки зрения складывается перевернутая в смысловом отношении и достаточно макаберная ситуация: симулякр-объект призван удостоверить будто бы реальность события и будто бы реальный статус участвующего в нем субъекта (я рядом с «еще живым» Дж. Кеннеди; я в обнимку с правящей королевой Елизаветой; я касаюсь лезвия топора, которым отрубили голову Марии-Антуанетте, и пр.). Эту особенность прекрасно почувствовал кинематограф и неоднократно весьма успешно использовал ее, развернув ситуацию в сторону эстетики гламурно-ужасного и пред(о)ставив потребителю целый ряд фильмов ужасов, действие которых происходит в музее восковых фигур.

Огромной популярностью до сих пор пользуется фильм 2005 г. «Музей восковых фигур» («House of Wax»), ремейк одноименной ленты 1953 г., в котором живые герои, случайно заблудившись в незнакомом городке, попадают в странный музей, полностью выполненный из воска. По ходу развития действия выясняется, что экспонатами музея постепенно становились жители городка, население которого резко сокращалось; чтобы спасти свою жизнь, немногочисленные оставшиеся в живых горожане намерены убить героев, сделать из них экспонаты и пополнить коллекцию музея.

Не менее популярен фильм 1988 г. «Музей восковых фигур» («Waxwork»; 1988, США-ФРГ, реж. Энтони Хикокс), действие которого происходит в неизвестно откуда появившемся в некоем городе музее восковых фигур, где собраны «самые страшные монстры истории», ощущающие потребность пополнить экспозицию «жертвами», которых они выбирают из жителей города. В снятой через несколько лет второй части «Музей восковых фигур 2. Затерянные во времени» («Waxwork 2: Lost in Time»; 1992) действие переносится в потусторонние миры с сохранением набора основных персонажей и центральной сюжетной линии.

Наверное, вполне закономерно, что «иллюзорный свет» кинематографа, в пространстве которого на рубеже предыдущих столетий и зародился гламур как культурный и художественный феномен, едва ли не впервые отчетливо проявил сущность музея восковых фигур как гламурного пространства «по ту сторону»; в этом смысле перенесение действия в иные миры представляется вполне закономерной, пусть и очевидно избыточной с точки зрения нормальной логики, данью гиперреализму. Однако у логики гламура иной культурный пафос и иная норма, обретающая свои очертания в эпоху и по законам глобалистского конформизма, как любой конформизм, имеющего результатом выраженное снижение планки, в данном случае – эстетической и художественной. Единственной целью гламурной эстетики и художественной практики становится формирование усредненного и унифицированного поп-вкуса (термин Б. Гройса), «гламуризация без границ» (включая гламуризацию

агрессии, насилия, порнографии и пр.), а производство симулякров – самый удобный с точки зрения манипуляции общественным сознанием, самый малозатратный в силу заключенной в его природе способности к самовоспроизведению и самый доходный – хотя и самый дегуманизирующий – способ достижения этой цели. Создание и распространение нового типа культурной реальности, основанной на техницистских изысках в противовес и в ущерб антропоцентризму «старой» культуры, уже, к сожалению, мало кого смущает, как не смущает и выраженная абсурдность термина «виртуальная реальность», давно не воспринимаемого как сущностный и стилистический оксюморон.

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1999.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. – М., 2006.
3. Голынкин-Вольфсон Дм. Агрессивно-пассивный гламур // Худ. журн. – 2005. – № 6. – URL: <http://xz.gif.ru/numbers/60/glamour>
4. Гройс Б. Комментарии к искусству. – М., 2003.
5. Дацюк В. Понимать кризис (3). Судьба гламурных обывателей // Портал «Большая Ялта». – URL: <http://www/bigyalta.com.ua/node/187>
6. Иванов Дм. Глэм-капитализм. – СПб., 2008.
7. Новый быт в современной России: гендерные исследования повседневности. – СПб., 2009.
8. Рудова Л. Гламур и постсоветский человек // Неприкосновенный запас. – 2009. – № 6.
9. Allen A.K. The Cinderella-Makers: Postwar Adolscnt Girl Fiction as Commodity Tales // The Lion and the Unicorn. September, 2009. – P. 282–299.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 111.12

А. И. Извеков

Трансформация структуры личности: смысл духовной свободы человека постмодерна

В статье исследуются изменения структуры личности постмодерна. Тема «недоверия метанарративам» показывает лишь поверхностный пласт трансформации внутреннего мира человека. В действительности мы имеем дело с легитимированной де-факто свободой нравственного ядра личности и перспективой ее легитимации де-юре.

The article is devoted to the study of the postmodernity changes undergone in the personality structure. The theme of «metanarratives distrust» shows us only a superficial layer of the transformation. In reality, we deal with legitimate de facto freedom of the personality moral core and the perspective is in its legitimation de jure.

Ключевые слова: метанарратив, структура личности, персона, свобода воли, самосознание, нравственная свобода.

Key words: metanarrative, structure of personality, person, freedom of will, self-awareness, moral freedom.

Выходящее из моды слово «постмодерн» более чем показательно: «сверхновая» культура еще не знает своего имени и получила название, элементарно указывающее на некоторое «после». Одним из тех, кто первым наиболее убедительно возвестил о постмодерне, был Ж.-Ф. Лиотар. В своей знаменательной работе «Состояние постмодерна» [2] он указал его главный признак – «недоверие метанарративам». Из нее же можно почерпнуть, что человек традиционного общества, общества модерна и постмодерна – не одно и то же. Прояснило ли это вопрос о смысле человека «сверхнового» общества? Скорее всего, нет.

Тем не менее, тезис о недоверии метанарративам слишком значителен, чтобы его игнорировать. Что же такое метанарратив? Стало привычным понимать, что метанарратив – это «большое» повествование, «большой» рассказ о мире, который содержит в себе исчерпывающую его трактовку. Таковая включает и объяснение истока мира, и смысла его

истории, а иногда даже и вероятного финала. Человек метанарратива находится «внутри» содержательного поля «большого» рассказа, ему следует просто принять его как факт. «Объективная», «абсолютная» истина мироздания сама открывается такому человеку в откровении, шествующем от нее самой. При этом бытие представляется разумно устроенной целостностью, в которой место человека просто, очевидно, ясно.

«Главный» человек «канонического» метанарратива – духовный наставник, учитель, пастырь – тот, кто лучше других знает «верную» истину бытия. В эпоху модерна наравне с отцами церкви «главными» дерзнули стать поэты, художники или профессора – служители великого пути познания абсолютной истины, как бы ни понималось ее содержание. Несмотря на всю колоссальную разницу между «главными» людьми традиционного общества и общества модерна, их объединяло нерелексивное доверие исходному постулату смысла, некоторому неоспоримому истоку всего содержания – существующего или могущего существовать – поля метарассказа. И совершенно неважно, был ли исходный постулат предопределен верой в то, что Космос возникает из Хаоса или что Бог творит мир из ничего или что смысл мира раскроет наука и искусство. Безотносительно конкретики постулата он – некий постулат N – был отправной точкой в суждении о мире, бескомпромиссно и принципиально не подлежащей сомнению.

Гиперболическая сила веры в исходный постулат N обуславливала всю происходящую из него последовательность постулатов $N1, N2, N3, \dots, N\omega$, составлявших поле смыслового содержания мира, т. е. метанарратив. Скорее всего, именно такого человека, доверяющего N , Ницше назвал «наивным». «Наивный» человек если что и подвергал сомнению, то только вторичные следствия, но не сам постулат N . Если чего и не делал «наивный» человек, то не ставил под вопрос причину своего доверия исходному N . Средневековье, например, не предполагало вопроса о креационизме: а почему, собственно, именно так?

В результате чего человек перестает быть «наивным» и больше уже не доверяет метанарративам? У Лиотара есть ответ на этот вопрос: метанарративное знание не выдерживает «конкуренции» с другими видами знания. Но такой вариант ответа если и затрагивает проблему изменения структуры личности, то только косвенно. Наш принципиальный вопрос, однако, касается изменений именно в структуре личности, происшедших в эпоху модерна и представших в постмодерне в виде духовной свободы личности. Сложность вопроса обуславливается тем, что само понятие «структура личности» до сих пор далеко, скажем так, от окончательного определения. Особенный интерес вызывают современные теории, трактующие структуру как двухаспектный феномен. Например, А. Щеголев в своей совершенно оригинальной концепции обосновывает, что *Ид*, *Эго* и *Супер-эго* являются бинарными образованиями [4].

Бинарность *Ид* обнаруживается в двух противоположных по сути и направленности влечениях – либидо как безусловном стремлении к продолжению жизни в потомстве и мортидо как стремлении к разрушению всего вокруг себя с целью безграничного самоутверждения. Биполярность *Эго* обнаруживается в мужском и женском началах, в двух разных способностях к любви: материнской (безусловной) и отцовской (требующей выполнения условий). Соответственно, *Супер-эго* структурно состоит из бессознательной совести, нравственности, происходящей из безусловной любви и доверия к миру, и сознательной морали, базирующейся на способности добиваться признания со стороны социума.

Мысль о том, что на уровне *Супер-эго* обнаруживаются два «центра», один из которых «отвечает» за прагматическое встраивание в социум, а другой – за нравственно-смысловое определение личности, сопоставима с концепцией метанарратива Лиотара. Как бы грубо это ни звучало, «одна шестая» часть структуры личности, в которой локализуется смысловое содержание мира, представляемое человеком, является ее нравственным ядром. Именно в нем изначально «укоренено» доверие внешним – «данным» со стороны *N* – указаниям на смысл мира, и именно в нем происходят решающие изменения на сломе эпох модерна и постмодерна.

Первоначальная, «детская», суть ядра такова, что оно не может стать предметом осмысления и принципиально не ставится личностью под вопрос. Человек нераскрытого ядра нуждается во «внешних» указаниях на смысл, а общество – в человеке, следующем зафиксированным в метанарративе правилам. Оба фактора обуславливали консенсус, закрепленный внешним и внутренним табу на распоряжение ядром, предопределявшим двойную несвободу – и духовную, и политическую. С «согласия» человека общество изначально регламентировало и нравственно-смысловую, и социальную субструктуру личности, не предполагая свободы ни в одной из них.

Для человека и античной, и средневековой культуры ядро по преимуществу оставалось сокрытым от рефлексии. Но средневековая теология парадоксальным для нее образом пришла к выводу, что кроме персоны Бога есть еще и индивид, наделенный персональными признаками. Абельяр признал, что хотя все тварное человечество перед лицом Бога субстанционально едино, каждый человек отличается от других своей индивидуальностью. Кроме того, средневековье оказалось способным признать узкий сегмент свободы персоны – свободу воли в выборе греха или добродетели, – сопряженный с переживанием персональной ответственности за бессмертную душу в момент Страшного суда. Сложилась ситуация, в которой человек должен был задуматься о самом себе.

«Осень средневековья» приоткрыла человеку манящую даль духовной свободы. Но внутренний мир был далек от самопознания, свобода воли была ограничена внеэмпирическим *N*, «преодоление» зависимости от природы рассматривалось как условие спасения, а общество не оставляло индивиду практически никаких вариантов политических свобод. Возрождение и начало модерна только преобразовали, а не изменили сложившийся статус-кво «наивного» человека. Только в начале Нового времени внутренний мир персоны становится предметом рефлексии. В частности, философия Декарта показала, что мыслящее Я может быть не только фоном, но и фигурой. Как выразился М. Хайдеггер, для субъекта Нового времени традиционный вопрос, что есть сущее, превращается в вопрос о способе, которым самим человеком и для человека отыскивается абсолютно достоверная и надежная опора существа истины. «Это превращение и есть начало нового мышления, через которое эпоха становится новой, а последующее время – Новым временем» [3, с. 118].

Прежний критерий истины пошатнулся: ее мерилom становится не вера в «достоверную» традицию (метанарратив), а достоверность, в силу которой и внутри которой субъект сам удостоверяется в себе как в сущем, опирающимся таким путем на самое себя. Хайдеггер определил совершенно точно: как только мыслящее Я становится уверенным в своем мышлении, человеческое сознание предстает как самосознание. Персона, признавшая это, начинает рассматривать внешний мир как нечто ей предоставленное, данное в управление. В этом смысле Бэкон «высказался» в унисон с Декартом: «знание – сила».

Но внутреннее происхождение свободы самосознания осталось сокрытым, и мыслящее Я воздвигло лишь иллюзию свободы. Уверенность в постановке целей эффективного и удобного для человека переустройства созданного Богом механизма оказалась шаткой. Почти тут же Паскаль предугадал: разум не дает устойчивости, а науки хотя и акцентируют значение «здесь и сейчас» без Бога, все же бессильны определить смысл человека, поэтому порождают душевную пустоту и скуку. Законодательные основы внутреннего мира личности оставались непроясненными, а свобода, хотя и значительно более широкая, чем в средневековье, ограничивалась и социумом, и трансцендентным *N*, каким бы значительным в начале модерна ни было изменение его содержания.

Просвещение «пошатнуло» *N* еще значительно: самосознание неизбежно поставило под вопрос соотношение трансцендентного и имманентного в человеке. Вслед за этим право суверена перестало расцениваться как происходящее от «власти» *N*, что тут же позволило сформулировать требование политических свобод. Естественным образом возник и следующий вопрос: насколько мир есть не просто собственность персоны, и насколько его нравственное содержание формируется свободной в этом отношении персоной?

«Критики разума» Канта фактически прямо свидетельствуют: трансцендентное перестало удерживать личность от вопроса о внутреннем решении нравственно-смыслового содержания мира. В силу того, что трансцендентальные способности субъекта, по сути, ни от чего вне структуры личности не зависимы, обаяние трансцендентного уступило силе трансцендентального. «Моральный закон внутри меня» оказался важнее любых иных законов, имеющих трансцендентный источник. Самосознание персоны сформулировало условия, согласно которым мир предстает не просто объектом менеджмента, а тем, что вообще воссоздается мышлением. Тем самым самосознание определило свою компетенцию и уже было не склонно доверять метанарративу. Новые качества человека – оснащенность и целенаправленность – стали чем-то, безусловно, более важным, чем «чары» трансцендентного.

Но самосознание, окрепшее вслед за обнаружением компетенции, все еще было не способно внутри себя определить ее координаты. Возникло временное «затруднение»: перед субъектом модерна, окончательно «решившим» встать на путь свободы, в качестве очевидных предстали целых три сегмента несвободы, составивших замкнутый круг.

Во-первых, сфера эмпирии, в которой познание природы признавало только один значимый вопрос: что мне с этим делать?, ограничивала субъекта тайной мира как «вещи-в-себе». Последнее обстоятельство, хотя и «компенсировалось» первостепенностью «картины мира», но все же человеку пришлось признать, что биологически он абсолютно зависим от природы и может только лишь наиболее «удобно» приспособливаться к ней.

Во-вторых, сфера юридического права, которое регулирует взаимодействие индивидов в масштабах социума. Оно неизбежно «закрепощает» индивида, ибо гарантия прав политической свободы ведет к упразднению свободы как таковой.

В-третьих, свободы в полном смысле слова не обнаружилось и в сфере априори. Хотелось верить, приняв эмпирию как данность, что человек может быть свободен в априорной сфере духа. Но вдруг обнаружилось, что априорный моральный закон разума обладает и свойством априорности, и свойством всеобщности. Следовательно, все частное – персональное – должно подчиниться всеобщности разума, т. е. тому, что он репрезентирует в сфере морали как свободу. Репрезентация трансцендентальной свободы предстает в категорическом императиве, требующем возвести в закон своих поступков долг перед человечеством. Но тогда всеобщность императива предполагает единственный вариант свободы – «свободное» подчинение ему, что было бы возможным только в том случае, если подчинение было бы чем-то оправдано, например, всеобщей целью человечества. Однако таковая обнаруживалась только в Боге, а самосознание успело лишить его этой «компетенции». Человек общества, оставшегося без внятной цели, обнаружил в гипотетически возможной априорной сфере свободы только диктатуру разума. По мне-

нию Т. Адорно, это есть прямое продолжение протестантской традиции, а сам Кант – подлинный защитник дисциплины буржуазного общества [1, с. 150]. И сфера эмпирии, и сфера априори составили единое пространство несвободы, что привело к антиномии требования свободы и невозможности ее обнаружить ни в одной из сфер.

Антиномию не «решил», но «разрушил» Ницше. Констатация Ницше, до сих пор волнующая умы, что «Бог мертв», на первый взгляд означает только одно – тотальное разочарование в трансцендентном. На самом деле человек дезавуирует «власть» любого – и трансцендентного, и трансцендентального – *N*, что приводит к распаду любых происходящих из *N* следствий и, в частности, к действительному недоверию метанарративам. Таким образом, кризис европейской культуры породил безумную иллюзию «сверхчеловека», свободного от природы – ибо он способен изменить свою природу, свободного от морали – ибо через него действует «воля к власти», свободного от диктатуры разума – ибо вслед за «смертью Бога» все разумное несущественно.

Но «сверхчеловек» оказался в ловушке собственной смертности. Нравственность «наивного» человека в кризисный момент европейской культуры обретает свой «сверхчеловеческий» антипод – ничего нравственного: извечное становление все новых форм жизни вовсе не предполагает осуществления некоего «высшего нравственного канона». Иван Карамазов – образ, созданный Достоевским – «предвосхитил» пессимизм ницшеанского толка. Получалось, что взамен свободы и от трансцендентного Бога, и от трансцендентального закона человек не обрел ничего, кроме бессмысленной пустыни, в которой «все дозволено». Предостережения Паскаля обрели на рубеже XIX–XX веков пугающее значение тотальной бессмысленности мира.

Однако в действительности свобода компетентного самосознания персоны и от метанарратива, и от диктатуры разума стала предпосылкой истинной свободы внутреннего мира личности, не требующего нарушения границ иных миров. В философии Ницше открытие этого факта еще не свершилось. А то, что произошло «после» Ницше, в учебниках уже успели назвать емким и адекватным термином «экзистенциальный переворот». По странному стечению обстоятельств новое положение человека в мире, предполагающее его право самому себе устанавливать свою природу, пропечаталось в хрестоматиях, но кроме университетских философов осталось мало кем замеченным. «Экзистенциальный переворот» все еще воспринимается в ницшеанском духе как пустая возможность отказа в доверии любому внеэмпирическому *N* судить о мире, приводящая к столкновению человека лицом к лицу с абсурдом мира. «Экзистенциальный переворот» глубже: самосознание персоны для самого себя, исходя из самого себя, истребовало у самого же себя право свободы создавать внутриличностный смысл мира и со-участия в нем. Несмотря на то, что в данной констатации уже ничего не слышится принципиально

нового – об этом все и давно сказал М. Хайдеггер – пока еще не произошла связка метафизического смысла «переворота» и его внешнего содержания, состоящего в свободе и от предзаданных личности N , и от природной закономерности, и от моральных обязательств перед социумом.

Мы еще не способны отдать «повседневное» должное «метафизическому» факту, состоящему в том, что в результате «переворота» власть N парадоксальным образом зеркально отразилась в структуре личности. «После» Ницше рационально артикулированные образы трансцендентного N стали невозможны. Вместо ясного N воздвиглось Ничто, ни изничтожающее возможность нравственного закона, ни составляющее условий его определения. Пустота трансцендентного места N порождает ностальгию по Абсолюту. В этом абсолютно иррациональном чувстве человек изыскивает в какой-то части своего внутреннего мира, не занятой заботой о своем выживании и прагматическим просчетом условий социума, вовсе не пустоту, а безусловную твердь. И обнаруживает, что эта твердь определима только категориями безусловной нравственности, уже не данными извне. Поэтому зеркальное отражение N парадоксально: оно вовсе не означает буквального «бога во мне» или «богочеловека». Равно как оно не означает отсутствия Абсолютного нравственного закона как такового. Непознаваемость, неопределимость никакими способами позитивного мышления сверхличностного принципа нравственной организации мира озарилась внутри пространства личности возможностью свободы его самоопределения.

«Инструмент» духовной свободы – трансценденция – предполагает экзистенциальную свободу не следовать предустановленному N , а самостоятельно выстраивать его субъективный аналог – постулат P и протекающие из него $P1, P2, P3, \dots, P\omega$, которые составляют поле личностной постуляции смысловой картины мира достоверный миф личности, не имеющий права быть распространенным на остальных.

Открытие экзистенциальной свободы вполне сопоставимо с открытиями квантовой физики. В ее сфере действует тот же принцип неопределенности: никогда нельзя точно знать все параметры нравственного ядра личности, никогда нельзя одновременно знать, в каких координатах нравственности оно находится и куда движется. *Макро- N* , определяемый ранее «классическими» методами – метанарративами, – и детерминировал пространство внутреннего ядра личности, и «не допускал» личность к вопросу о нем. Аннигиляция *макро- N* обернула личность ко взгляду на свой *микро-мир* P , который не имеет «классического» обоснования. Как в квантовой физике, так и в сфере самосознания появляется новое понятие: неопределенное вероятностное состояние нравственного ядра, которое поэтапно выверяется только личностью в процессе экзистенции.

Мы и в самом деле столкнулись с ситуацией неопределенности, но сам факт свободы нравственного ядра в структуре личности самоочевиден. Самосознание персоны не просто прочертило сегмент своей свобо-

ды, приняло ее как факт и обосновало ее условия, – оно сделало свободу законной, т. е. легитимировало ее. Вместе с тем, неопределенность внутренних состояний ядра все еще предполагает, что легитимация произошла только де-факто: никем не «кодифицированное» право самосознания существует только по умолчанию.

Абеляр, Декарт, Кант, Ницше и Хайдеггер символизируют сложнейшую систему координат пути, которым прошел человек европейской культуры к состоянию духовной свободы. Персона средневековья в начале модерна признает за собой могущественную силу – самосознание, которому мир предоставлен как задача, требующая своего решения. На следующем этапе самосознание, определив трансцендентальные условия компетентности и самодостаточности своих способностей, на первое место выводит уже не сам мир, а его картину, воссоздаваемую по законам интеллекта. Однако бытие еще хранило свою тайну – мир как «вещь-в-себе» оставался загадкой, персона лишь вознамерилась трактовать смысл бытия самопроизвольно. Рубеж XIX–XX веков «опрокидывает» последнее препятствие, и после «смерти Бога», кажется, уже не остается никаких тайн. Наконец, после этого через болезненное опасение, что мир бессмыслен и абсурден, происходит узаконение права самосознания наделять даже абсурд субъективно образованным смыслом. И пусть «сверх» мира – Ничто, свобода трансценденции – не то же самое, что произвол по отношению к морали социума, и не наивная «трансцендентная» независимость души от природы, и не нравственная вседозволенность.

В ходе «экзистенциального переворота» свобода независимого от всемогущей механики эмпирического мира ядра структуры личности легитимирована, но парадоксально и только де-факто. Факт, существующий «по умолчанию», состоит в локализации отражения ставшим Ничто N в «квантовое» P . По Щеголеву, P – это «одна шестая» часть структуры личности, в которой формируется нравственный смысл мира. Дополнением к его модели должно теперь стать признание духовной свободы нравственного ядра. По Лиотару, сложились условия недоверия метанарративу, что, добавим, есть результат самообнаружения самосознанием свободы P . Возникшее недоверие метанарративам и впрямь свидетельствует о возникновении чего-то отличного и от традиционных обществ, и от обществ модерна: кардинальный переход к самопроизвольному образованию субъективного аналога N делает дальнейшее существование метанарратива не то чтобы проблематичным, но, кажется, в дальнейшей перспективе невозможным. Субъект духовной свободы вполне закономерно начинает создавать «сверхновые» общество и культуру. Назовем «сверхновые» как угодно, например, «постмодерном» – важнейшие признаки эпохи от имени не зависят. Но естественным образом возникают новые вопросы.

Что же со свободой личности постмодерна? Легитимация свободы «де-факто» осталась почти незамеченной. Ясная система координат, которая могла бы определить пространство свободы, пути его освоения и перспективы реализации личности в нем, т. е. формулировка свободы «де-юре», пока еще не произошла. Неопределенность координат предполагает не только недоверие метанарративу – не стало и «главных» людей, и вопрос о смысле свободы некуда и некому адресовать. Поэтому личность постмодерна, часто не дающая себе отчета в обретенной свободе, делает выбор по умолчанию – отказывается от свободы. Сформулированная еще Э. Фроммом проблема бегства от свободы не разрешилась, напротив, обрела значительно более широкий спектр вариантов его осуществления.

«Глобальный метанарратив» далекого от нас будущего – кто знает? – может быть и окажется возможным воссоздать, например, в форме всемирного «коллажа», сложенного из «суммы» миллиардов перманентно реновируемых субъективных представлений о мире. Такой гипертрофированный аналог «суммы теологий» – только уже глубоко личностных – составит гигантский «атом», в котором вероятно определится плотность его «элементарных» частиц. Все вместе «элементарные» частицы – «малые» нарративы, личностные истории экзистенции, повествующие о субъективно определенном смысле бытия, – может быть, и превратятся в универсальное смысловое поле мира. Но пока этого не произошло, нам остается искать только одно: координаты пути реализации духовной свободы, пути к признанию свободы «де-юре».

Список литературы

1. Адорно Т. Проблемы философии морали / пер. с нем. – М.: Республика, 2000.
2. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с франц. – М.: Ин-т эксперимент. социологии. – СПб.: Алетейя, 1998.
3. Хайдеггер М. Время и бытие / пер. с нем. – М.: Республика, 1993.
4. Щеголев А. Чем платит человечество за перерождение культуры в цивилизацию: О бинарной структурной модели психического аппарата // Санкт-Петерб. ун-т. – 1997. – № 9. – С. 24–27.

И. В. Шугайло

**«Множественная личность» как проявление конфликта
(на материале анализа визуального образа «ВКонтакте»)**

В статье рассматривается феномен множественной личности, проявляющей себя в визуальных образах в виртуальном общении. Анализируется понятие нарциссизма и его визуальная репрезентация в фотографии.

This article discusses the phenomenon of multiple personality, manifesting itself in the visual imagery in virtual communication. It analyses the concept of narcissism and its visual representation in photography.

Ключевые слова: «множественная личность», нарциссизм, психоанализ, визуальный образ, фантазия, расщепление, конфликт.

Key words: «multiple personality», narcissism, psychoanalyses, visual image, fantasy, splitting, conflict.

Преобладание в современном языке образов диктует новые законы коммуникации, которые во многом обусловлены «диагнозом» того состояния человека, которое обозначается исследователями как «расщепленный субъект» (Ж. Лакан), «тело без органов» (Ж. Делез) «множественная личность» (Д. Киз), «полифоническое тело» (В. Руднев) и т. д. Все это определения состояния шизоидного расщепления личности как следствия потери устойчивой идентификации, разлада души и тела, конфликта с собой и миром, поисков новых языков для лучшего понимания другого, состояния, возникшего в связи с необходимостью выживания в обществе риска. П. Верильо связывает особую востребованность визуального языка и вытеснение других языков с необходимостью ускорить передачу информации на поле боя в конце XVIII века, где «на смену неэффективным голосовым сигналам приходят семафорные флажки, разноцветные вымпелы, схематические эмблемы; они образуют своего рода мобильный, делокализованный язык, систему взглядов различной дальности...» [1, с. 15]. Новые возможности виртуального общения, предоставленные Интернетом, где главным объектом соблазна и насилия стал визуальный образ, способствовали отчуждению человека от самого себя и своего тела во имя скорости передачи информации.

За фотообразом стоит визуальный образ, который зачастую обладает слабым сходством с оригиналом или вообще скрывает пользователя, разыгрывающего роль в сообществе, общение в котором связано со стра-

хом перед очень разными людьми и их огромным количеством. Человек, играя, надевает маску для поиска своих новых резервов для решения коммуникативных и исследовательских задач. Одним из последствий иконического поворота в культуре становится появление большого количества молодых людей, которые ориентированы на визуальное миропостижение, на отождествление себя и других со штампованными визуальными образами, – узнаваемыми и востребованными.

Одной из причин такого сильного воздействия образа, описанного еще З. Фрейдом, является ситуация инверсии – выбора объекта по принципу идентификации с собой. Собственно, по этому поводу в 1910 г. в трудах исследователя появляется термин «нарциссизм». Он используется З. Фрейдом для характеристики этапа развития психики, промежуточного между стадией аутоэротизма и этапом объектной любви. Это стадия развития, «когда субъект начинает видеть [объект любви] в самом себе, в своем теле, что позволяет впервые свести сексуальные влечения воедино» [3, с. 244]. Это объясняет повышенную тягу подростков к демонстрации собственного обнаженного тела на фотографии и превалирование автопортретов над всеми остальными жанрами фотографии в сетях общения. Как показывает практика, многие взрослые также «застревают» на этой стадии развития. Кроме того, аутоэротические позы и жесты стимулируют зрителя на идентификацию с любимым объектом, к которому демонстрируется влечение.

Нарциссизм в психоанализе разделяют на первичный (стадия детского развития) и вторичный (состояние регрессии взрослого и устойчивая структура взрослого субъекта). Фрейд описал свойственную этому состоянию веру ребенка во всевластие мыслей, что характерно как для древнего человека («Тотем и табу»), так и для творческого человека с нарциссической структурой личности [6, с. 45]. Отсюда – мистические фотографии как объект пристального любования нарциссической личности, демонстрация ее особых способностей и всемогущества. Первичный нарциссизм рассматривают и как «недифференцированное» состояние, предшествующее расщеплению на субъект и внешний мир. М. Кляйн говорит, что «существуют лишь особые нарциссические “состояния”, связанные с обращением либидо на интериоризированные объекты» [4, с. 248]. В визуальных образах нарциссизм проявляется в образовании многочисленных «клонов», за которыми стоит одна и та же нарциссическая личность. Нередко такая личность увлекается оккультными науками, мистикой, юнговской психологией или даже реальными сущностями, с которыми «ведет диалог субъект в своей голове» (в случае шизофрении).

Для нарциссических личностей характерна очень высокая тревога, приводящая к расщеплению на две самости: одна ничтожная, с чрезвычайно низкой самооценкой, ранимая; другая – всемогущая, с огромной самооценкой и ненасытная. Такая личность склонна к бесконечному

расщеплению, амбивалентным чувствам и отношениям, отсутствию последовательности в действиях и поиску все новых партнеров для отражения-утверждения себя в другом. Желаемый образ никогда не находится, и человек превращается в хамелеона (Нарцисса), наделенного чертами отражаемого другого.

Образы друзей заменяет образ Другого, Бога, референтной группы, которая подтверждает уникальность и значимость. Прозрачность присутствия, нахождение в виртуальной реальности позволяет определить оторванность от социально значимых целей и степень психотизации личности, заключающейся в слабой возможности отделять реальный и воображаемый мир друг от друга. Отчасти сети общения выполняют роль бабушек, сидевших на скамейках около подъезда в прошлые времена, оценивавших и комментировавших видимую жизнь соседей. Качество их комментариев и комментариев «друзей», среди которых очень много случайных и даже незнакомых пользователю, очень схоже. Таким образом, отчасти в сетях формируется один из общественных имиджей человека, необходимый ему для лучшей социальной адаптации в том образе, который он себе выбирает в сети и который потом диктует ему его роль. Этот образ выполняет чаще всего защитную и социально одобряемую функцию.

В фильме В. Алена «Зелиг» (1983) главный герой в целях собственной безопасности интуитивно приобретает черты внешности, пристрастия, настроения другого человека. Наряду с «синдромом Зелига» был обнаружен феномен «множественной личности», который может включать от двух до более двадцати субличностей [2]. Психиатрами было выявлено, что подобной особо сложной формой шизофрении или расщепления личности страдают в основном мужчины в возрасте с 25 до 40 лет в связи с вынужденной малособытийной жизнью, склонные к фантазированию и пережившие раннюю детскую травму. Оба феномена имеют свои интригующие стороны: каждый случай раскрывает непознанные и, к сожалению, мало управляемые самим человеком возможности обретения новых качеств, способностей и свойств личности, спасающих в сложных ситуациях. Подобные расщепления психики и выделения субличностей можно встретить в Сети, в частности, «ВКонтакте». Сама система масок-аватарок, наличие множества страниц, за которыми скрыты субличности «множественной личности», дают возможность этим субличностям как бы жить самостоятельной жизнью, при этом человек, надев маску, не может быть распознан наверняка и не равен самому себе.

Аватар – лик божества, которое снизошло на землю, образ, который представляет человека. Он же и маска, которая скрывает то, что небезопасно раскрывать перед многими, она утаивает сокровенное. Маска всегда помечает наличие иного мира. «Знаками» маски может быть грим, раскраска, особый костюм, атрибуты иного пространства и времени.

Маска – всегда фрагмент лика метаморфозы, между тем как сам процесс метаморфозы скрыт. Она же помечает особое «магическое» пространство, своеобразную сцену, преодоление границы между жизнью и искусством. Иногда маска может быть и невидимой, но обозначенной через имя, роль, особенности поведения, сюжет и т. д. Безусловно, появление возможности представления себя в маске отражает особенности шизоидной личности, что становится чуть ли не диагнозом любого современного человека [5].

Феномен «множественной личности» обладает внутренними скрытыми потенциями, что позволяет менять роли и переключать психические состояния. Лишь наблюдательный взгляд может заметить эти изменения в невербальных проявлениях. «Поломки» психики отражаются, прежде всего, в «поломке языка» или появлении множества дискурсов, противоречащих друг другу и мешающих человеку быть последовательным в своих отношениях, чувствах, суждениях, совершать поступки, действия, а не только фантазировать. У некоторых нарциссических субъектов это проявляется в «семейном положении» – женат на том-то (партнер – он же, но в другой маске). У каждой субличности свой «почерк», уровень интеллекта, степень открытости, вкус. Механизмом же «переодевания» становится та сфера (связанная с ужасом, страхом, невозможностью символизации), которая Ж. Лаканом была помечена как «Реальное».

В волшебных сказках пространство, в котором осуществляется процесс перевоплощения, всегда было визуально «помечено» как зона неопределенности (болото, дремучий лес), пространство, окутанное туманом, место смазанных очертаний, верчений, завихрений, исчезновений, гудений и т. п. Поэтому можно сказать, что если собственно маску мы можем обозначить как гештальт личности, то зону перевоплощения правильнее назвать местом формирования гештальта. Благодаря маске Реальное приобретает черты Символического.

Отчасти процесс обретения определенного лика связан с мимикрией: будучи расщепленной и тревожной личностью, субъект старается защититься, «отзеркаливая» Другого или воплощаясь в Другого. При этом вся информация предыдущей субличности исчезает. Интенсивное фантазирование, для которого необходимо скрываться под маской, обнаружил Фрейд у истериков, которые фантазиями замещают реальность: «эротическое отношение к людям и вещам у них отнюдь не исчезло. Оно сохраняется у них в фантазии, т. е., с одной стороны, они заменяют реальные объекты воображаемыми, взятыми из воспоминаний, или смешивают их; с другой стороны, они отказываются совершать моторные действия для достижения своих целей, касающихся этих объектов» [6, с. 44].

В жизни маска всегда воспринимается другими подчеркнуто эмоционально: она – своеобразный знак-аффект (обоснование маски моря: оно, как и человек, то спокойно, то штормит...). Аффект – это и необхо-

димое условие смены масок. Он наделяет человека достаточным количеством энергии для «стирания» информации предыдущей маски, преодоления внутреннего конфликта. Так, известный феномен «множественной личности» раскрыл механизм смены одной субличности на другую: если одна субличность не справляется с ситуацией, на ее место приходит другая, совершенно не похожая на предыдущую [2]. И если сама маска боится быть узнанной, то другие пугаются человека, надевшего маску. Так, само ее появление или упоминание, указание на несоответствие видимого действительному сопровождается ощущениями присутствия тайны или опасности. Человек в маске появляется на карнавале, на балу, обозначая себя как особенного, иного. Часто этому человеку запрещено появляться в этом пространстве. На нем лежит некая печать отверженности, оскверненности, изгнанничества. Так помечается сакральное. Восприятие его амбивалентно: оно и притягивает, и отталкивает, внушает поклонение и требует отторжения. Наличие человека в маске помечает ситуацию иерофании, где помеченный человек должен быть осквернен, унижен, принесен в жертву в этом пространстве, так как он входит в пространство Иного.

Надевание маски связано с желанием более глубокого постижения другого человека. Сам феномен надевания маски указывает на затруднительность коммуникации у человека, наличие расщепления, невозможности открытия сверхсильных чувств другому на фоне диктуемого сетями поведения без возможности «пойти на попятную». Наличие маски особенно подчеркивает оппозицию «внешнего – внутреннего» с этической окраской того, что сокрытое гораздо более важно, чем видимое. Маска, как завеса, скрывает что-то. Скорее всего, – то, что является сокровенным, душевным, интимным – не для всех, и то, что страшно, невыносимо. Неслучайно в русских волшебных сказках досрочное самовольное уничтожение маски приводило к тому, что «разоблаченный» герой исчезал, и возвращение его требовало ритуального подвига, путешествия в иной мир и борьбу с ним.

Этот иной мир обладает иным языком, незнакомым путешественнику. Для овладения этим языком герой часто разгадывает загадки, т. е. учится говорить на языке метафор. Часто он претерпевает символическую смерть, ибо для рождения в новом качестве нужно забыть себя прежнего. Этот иной мир – незнакомый, поэтому воспринимается как жуткая, страшная, неоформленная бездна, как то пространство Реального, где находятся наши травматические переживания. Маску надевают в пограничной ситуации, когда меняются ценности, лики, смыслы. Часто маску связывают с ложью, бездуховностью – отсутствие открытости характеризует глупца или лицемера. Маска связывается и с праздником, развлечением, что, безусловно, придает ее герою статус неглубокого, неистинного, ненастоящего, отчасти карнавального персонажа, занижающего образы, переворачивающего все наизнанку, утрирующего и

высмеивающего проблемы. Действительно, у героя в маске всегда есть дорога к отступлению: в случае невозможности выигрыша он просто говорит: «а меня здесь и не было», «это образ», «я лишь играл эту роль». В ином же случае герой срывает маску, открывая свое подлинное лицо, когда обретает силу открыться, когда сформировался новый лик и силы для открытия подлинного лица.

В наше время как продолжение, как новый облик пространства волшебной сказки приходит пространство Интернета и СМИ. Здесь языки официальный и неофициальный вступают в диалог, а степень «правдивости» очень относительна. Как политические лидеры, так и герои в Сети надевают и снимают различные маски, играют разные роли. Пространство приватное и пространство публичное часто смешиваются. Радиоведущие на суд слушателей выносят свои интимные истории; политики, оскорбляя друг друга, разыгрывают карнавальную историю со сменой «верха» и «низа». Официозное поведение государственного чиновника, а тем более политика, демонстрируется лишь как одна сторона личности наряду с ярко представленным карнавальным, сниженным образом. Пространство Сети часто показывает нам, что сугубо личная, интимная информация, часто в реальности подвергаемая вытеснению, становится достоянием общественности, а человек выступает лишь в качестве «функции», приобретая статус легко заменяемого образа. Масса виртуальных друзей, с большинством из которых человек никогда не встречался и не встретится, превращается в толпу безликих поклонников, необходимых для получения более высокого статуса, поднятия низкой самооценки, для подпитывания собственного нарциссизма. Виртуальные друзья, становясь «референтной группой» человека, способны заменить даже Бога, в поддержке которого нуждается расщепленный, ослабленный субъект. Мир реальных людей порой становится не столь значим, ведь там субъект растворен в быту, в мелочах, в жизни, где не столь актуальны «вечные вопросы» и ценности. Часто люди и не хотят встречаться в реальности, чтобы не разочароваться в друге, который говорит о высоком, интимном, значимом, делится фильмами, музыкой, визуальной продукцией, фантазиями, переживаниями и желанными для него образами. И если этот мир мы можем сравнить с «волшебным» миром сказки, где обучаемся говорить на другом языке и думаем о вечном, то мир реальности иной, он более «разрежен». Гиперреальность сети делает реальность недо-миром, который не дает желаемого градуса наслаждения.

Будучи представленным «на странице», человек в маске может претендовать только на то, чтобы показывать другим свой душевный мир: любовные переживания, мечты, сны, фантазии и т. п.; выносить на обозрение сновидческие образы, которые появляются в психической реальности субъекта. Они недооформлены, поверхностны и легко забываемы; они могут иметь другой возраст, иное, неземное место обитания, быть

самых невероятных размеров и очертаний. Отчасти такие герои принципиально «недоступны»: с ними невозможны личные встречи, разговоры о «земном». Они провоцируют диалог со стихией – со страстью, с порывом, с мечтой. Они безграничны в проявлении чувств и эмоций, они дарят мечту, но ее не исполняют, они пробуждают чувственность, но, каждый раз обманывая, уходят. Если учесть, что под подобными масками скрываются люди, то становится понятным, что на подобную коммуникацию способны не многие, а скорее, люди художественного склада. Да и им удержаться на грани порой очень трудно. Но проблема поставлена: с точки зрения человеческой этики такую игру можно назвать жестокой. Так сети Интернета обнажают бессознательные конфликты человека и придают ему новое антропологическое измерение – измерение Вечности.

Список литературы

1. Вирильо П. Машина зрения. – СПб.: Наука, 2004.
2. Киз Д. Множественные умы Билли Миллигана. – М.: Эксмо; СПб.: Домино, 2002.
3. Нарциссизм // Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу / пер. с франц. Н. С. Автономовой. – М.: Высш. шк., 1996. – С. 243–246.
4. Нарциссизм первичный, нарциссизм вторичный // Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу / пер. с франц. Н. С. Автономовой. – М.: Высш. шк., 1996. – С. 246–248.
5. Руднев В. П. Реальность как ошибка. – М.: Гнозис, 2011.
6. Фрейд З. О введении понятия «нарцисзм» (1914) // Фрейд З. Психология бессознательного. – М.: СТД, 2006. – С. 41–71.

Д. Ш. Богданова

Спортивное тело как объект культурфилософского дискурса

В статье анализируется проблема трансформации человеческого тела и формирование спортивного тела. Телесность как атрибут профессионального спорта раскрывается путем выявления ее культурфилософских характеристик.

The article analyses the problem of transformation of a human body and the formation of an athletic body. Corporeality as an attribute of professional sports is disclosed through the revealing its cultural and philosophic characteristics.

Ключевые слова: телесность, спортивное тело, семиотический код, профессиональный спорт, физическая культура, философия спорта.

Key words: corporeality, athletic body, semiotic code, professional sports, physical education, philosophy of sports.

Ценностно-нормативные характеристики человеческого тела всегда несут на себе отпечаток особенностей тех эпох, культур, мировоззренческих систем, в лоне которых они зародились. Как пишет Л. П. Морина, «телесность – форма явленности внутреннего мира внешнему миру» [8, с. 59]. Профессиональный спорт, являясь неотъемлемой частью культуры, содержит в себе особые культурные коды, вырабатывает свою систему культурных символов и знаков, отражающих характер духовно-нравственных и ценностных ориентаций, идеологических установок, политической ангажированности, экономической рентабельности, типичных для сферы спортивной практики, в каждую культурно-историческую эпоху.

В западноевропейской культурной традиции телесная составляющая (сома) осмысливается еще с античных времен. Философия античности концептуализирует единение тела и души, связывая телесное и духовное развитие [2]. Так, Платон отмечал, что атлетом является тот, кто соединяет в себе силу, здоровье и выносливость со стойкой волей, умом и сердцем. Процесс телесного развития неразрывно связан с духовным обогащением. Любая деятельность, какой бы ни занимался человек (общественно-политическая, материальное производство, художественное творчество, спорт), своим результатом имеет не только продукты производства, произведения искусства, спортивные рекорды, но и изменение, развитие самого человека, его способностей, навыков, умений и

знаний. Средневековая философия осмысляла соотношение души и тела в категориях аскетизма, ставившего своей целью воспитание плоти для подчинения ее высшему, духовному началу. В Новое время господствовало представление о человеке как разумном, мыслящем субъекте.

Рост интереса к человеческому телу вызван развитием промышленного производства и связанными с ним социальными практиками. Как пишет С. Азаренко, «введение понятия телесности в поле европейского философского исследования с начала XIX века рушит миф о самотождественном и самодовлеющем субъекте, обнаруживая его в конкретном “месте” социальности и в конкретном историческом времени. Типология тела призвана показать взаимообусловленность социальных форм бытия и соответствующих им телесных и коммуникативных техник и практик, имеющих место в определенном типе общества. Телесность – продукт социального конструирования, несущий на себе запись норм и законов своего общества» [1, с. 6]. Становится очевидным, что развитие человека происходит по мере формирования его как социального и телесного существа. Телесность позволяет нашему телу функционировать в социокультурном пространстве. Тело – объект социального, совместного действия. Человек – это социальное существо, и поэтому его тело не столько физический, сколько конструируемый объект, наделенный определенными навыками и умениями, которые он получает от социальной реальности.

Дальнейшая эскалация интереса к человеческому телу происходит во второй половине XX века, в период так называемой «сексуальной революции». Человеческое тело со своими практиками и формами демонстрации явилось смыслообразующим ядром медицинско-спортивного, рекламного, модельного и порнографического аспектов культуры. Это период публичной демонстрации множественности телесных образов, когда, как подчеркивал М. Мерло-Понти, человек посредством своего биологического тела конструирует свой социокультурный мир в соответствии с господствующими социальными смыслами. И. М. Быховская в своем исследовании телесности как социокультурного феномена показывает, что «естественное тело как таковое исчезает, а то, что мы воспринимаем как тело – это производное от “различных форм риторики”: экономической, политической, психоаналитической, научной и спортивной – постмодернистская концепция» [6, с. 19]. По мнению исследовательницы, можно говорить о трех устойчивых формах телесности. Во-первых, это «тело природное» – биологическое тело индивида, подчиняющееся законам развития каждого живого организма. Во-вторых, «тело социальное» – это «тело природное», преобразованное под влиянием социальных факторов. К примеру, М. Фуко рассматривал общество как исторически выработанный продукт взаимообразных социальных и телесных практик, которые он именовал «техника самого се-

бя». В-третьих, «тело культурное» – по сути, квинтэссенция процесса перехода от биологического, безличного тела к личностному, репрезентативному телу.

Потребность в культурфилософском осмыслении спортивного тела обусловлена не только «модой на тело», заданной культурой модерна, но и парадоксальными практиками телесной модификации современной медиальной культуры. Ролан Барт писал: «Более глубокий взгляд на моду имеет место тогда, когда она предстает как театральное представление самого тела, когда тело оказывается средством сообщения моды» [5, с. 261].

«Расширение» тела и дополнение его медициной, медиатехнологиями обостряет вопрос о статусе человека и его места в культуре. «Собственно, медицина и спорт, которые сегодня придают телу медиальное измерение, распространяют его образы и знаки в средствах массовой информации, тоже имеют дело не с данностью тела, а либо с его болезнями-изъянами, либо с его стремлением превзойти норму, поставить рекорд, т. е. с наиболее знаковыми, “цифруемыми” аспектами телесности. Медицина исходит из девитализации тела, спорт к ней приходит в результате плановой дрессировки тела, муштры мускулов, нацеленных на исчислимый механический результат: метры, килограммы, секунды» [11, с. 12]. Спортивная деятельность, спортивная культура всегда подразумевает нечто большее, чем формирование мускульного и мышечного облика атлета, она сконцентрирована на инструментальном отношении к телу. Профессиональный спорт использует тело как средство, инструмент, выполняющий перформативную функцию, наглядно иллюстрируя новейшие спортивные достижения, результаты, рекорды. Спортсмены – спортивные тела – предстают инвариантом семиотического кода, информационным носителем. Означивание тела приводит к формированию определенного физического имиджа. Язык спортивного тела сообщает о телесном здоровье, о социальном статусе, о личных предпочтениях спортсмена. Спортивная культура посредством тела спортсмена представляет модель физической культуры, господствующей в конкретный исторический период.

Для нас совершенно обыденным становится практика моделирования собственного тела при помощи физических упражнений, правильно подобранного питания или же медицинского вмешательства – пластической хирургии. Как отмечает Б. Г. Соколов, «тело должно быть рационально и зримо выстроено, подсчитано и методично освоено» [9, с. 157]. Спортивные практики работают над телом, подводят его под определенный образец маскулинности, «означивают» его. Профессиональный спорт как социокультурная практика осуществляет процесс инструментализации человеческого тела, превращения тела в спортивное (маскулинное). Тело, ограниченное организмом, приобретает свой топос в момент воздействия, в момент преодоления боли, в момент преодоления

препятствий. Боль как неотделимый спутник профессионального спорта сближает человека с собственным телом.

На рубеже тысячелетий именно профессиональный спорт выступает визуально достоверяемым контролером, подтверждающим не только перформативную пригодность человеческого тела в рамках визуальной культуры, но и его социальную значимость, поскольку под воздействием спортивных практик физическое тело преодолевает организмические границы и приобретает статус социального тела, культурного тела, спортивного тела. Ведущий специалист по философии спорта Гюнтер Гебауэр пишет:

«Сегодня мода уже не на теле, а само тело стало модой. Как предмет моды тело даже важнее, чем весь шик, наносимый поверх тела. Ядро актуальной моды – спортивность тела... Тело предъявляет и открывает весь образ жизни персоны: точно просчитанное питание, тренировки, нацеленные на определенные сегменты тела, здоровое сознание, чистоплотность, аромат кожи. Уже само нагое тело позволяет оценить социальное положение человека. Спортивность, сознание здорового образа жизни и аскетические установки становятся ценностями; одновременно они являются телесными проявлениями и жизненной позицией. Тело вместе с этим процессом воплощения ценностей (которые прежде считались внутренними) становится бастионом. Его задача защищать тело от болезней, старости, потери привлекательности, беспомощности. Кожа, мускулы, волосы делаются фит (то есть готовыми) для обороны от того, что угрожает личности. Твердость этого панциря защищает также от социально нежелательного, замыкает человека от всего, чем он не хочет быть, к чему он не хочет принадлежать – ожирение, утомленность, тварность, а также от знаков другого социального класса, к которому человек себя не причисляет»¹.

Профессиональный спорт призван исполнить роль дисциплины укрепления ускользящего биологического тела. Естественная телесность под воздействием биополитики, проводимой различными государственными медицинскими, спортивными учреждениями, формирует новый культ «здорового» тела, который заключается в формировании конкурентоспособного человеческого тела на рынке спортивных практик и рынке удовольствий (порнографических, эротических). Процесс трансляции социокультурных ценностей спортивного движения по каналам массовой коммуникации является еще одним действенным рычагом в процессе трансформации телесной культуры. Профессиональный спорт посредством СМИ выступает как производитель тела (сильного, работоспособного), в то же время формируется образ спорта как фактора разрушения здоровья (участившие случаи гибели спортсменов, проблемы допинга, травматизма). Подобная практика приводит к превращению те-

¹ Цит. по работе Г.Р. Хайдаровой «Время медиатехнологий. Боль и скука» [10].

ла и спортивного тела в большей степени в медиа. Такая работа над оформлением собственного физического тела, приданием ему запоминающегося и узнаваемого социального образа, предпринятая в рамках спортивных практик, является результатом инкорпорирования данных установок в социум. Культурное маркирование привело к формированию концепта тела как «сцены личной идентичности» (Г. Гебауэр). Человеческое тело, в частности, тело спортсмена, рассматривается как способ хранения и передачи информации, как языковой и семиотический конструкт.

Следует заметить, что понятие «спортивное тело» не является синонимичным как «фитнес-телу», так и здоровому телу. «Фитнес-тело» – это продукт современной физической культуры, образцом которого является идеал, соответствующий эстетическим представлениям масс о красивом теле. Примером может служить гипертрофированное накачивание мышц бицепса и пресса для мужчин и избавление от «лишнего» веса для женщин. Культивирование «фитнес-тела» посредством медиа-технологий и активное развитие фитнес-центров как сегмента спортивной индустрии приводит к универсализации в обыденном сознании масс понятий «спортивная культура», «профессиональный спорт» и «физическая культура». Здоровое тело, в первую очередь, – это здоровый организм, лишенный болезненного состояния. Здоровое тело может и не являться результатом физической активности, но ее воздействие может способствовать формированию здорового тела. Маскулинность как ключевая характеристика спортивного тела подразумевает под собой наделение мышц тела спортсмена дополнительной функциональностью для достижения наивысших спортивных результатов.

Концептуализация смыслового ядра современной информационной реальности выражена в следующей несколько шокирующей формулировке: «Потребляй! Работай! Умри!». Профессиональный спорт, как ни один другой феномен культуры, неукоснительно следует этой формуле. Процесс потребления предметов/вещей, информации, брендов в спортивном пространстве задается с помощью медиа. Спортсмен как товарный знак выполняет амбивалентную функцию, выступая и как потребитель, и как продукт потребления. Индикатором институализации подобных установок стала массовая культура, поп-культура. Благодаря ей спорт стал преподноситься не только как полезный товар, но и как идея, концепт: спорт как переживание, спорт как новый жизненный опыт, спорт как стиль жизни. «Nike, объявил Фил Найт в конце 80-х, “спортивная компания”; ее миссия состоит вовсе не в том, чтобы продавать кроссовки, но – “обогащать жизнь людей занятиями спортом и фитнесом” и хранить “магию и очарование спорта”. Президент Nike Том Кларк, словно заправский шаман, регулярно читающий заклинания над продукцией своей компании, объясняет, что “благодаря спорту мы можем снова и снова возрождаться”» [7, с. 51].

Следующий призыв – «Работай!». Индивид обязан работать не только для того, чтобы обеспечить себя материальными благами, позволяющими приобретать продукты производства и овеществлять свое жизненное пространство, но и для совершенствования собственной телесной оболочки. Отношение к собственному телу опосредовано принадлежностью к определенному социальному классу, общественному слою. Спорт – предприятие, целью которого является получение прибыли, поэтому спортивное тело, тело спортсмена, представляет собой инвариант денежного вложения, депозитного вклада. Очевидно, что профессиональные занятия спортом требуют не только физических, моральных и волевых усилий, но и баснословных финансовых затрат, которые могут окупиться только в том случае, если спортсмен – продаваемое пространство – заключит наиболее выгодный контракт и добьется высокого социального статуса в корпоративной культуре спортивных игр. Вместе с тем, экономический интерес спортивных функционеров подкреплен необходимостью профессионализма. Профессионализм, профессиональные спортсмены – залог неослабевающего интереса со стороны зрителей.

Окончательный и самый противоречивый акт действия – «Умри!» – занимает особое место в спортивном дискурсе. Как ни парадоксально, смерть содействует не только сближению человека с собственным телом, но и провоцирует его сознательное отдаление от него. Спортивные практики во многом призваны способствовать отсрочке момента сближения тела и собственного Я. Вместе с тем, следует оговорить неотъемлемое условие выполнения обозначенного акта. Это красота. Умри красиво! Профессиональный спорт, особенно в последние несколько лет, культивирует смерть на взлете спортивной карьеры, в расцвете сил, на пике популярности. Телесная организация профессиональных спортсменов наделена жертвенностью: красивые тела готовы отправить на заклание.

Профессиональный спорт во всей полноте репрезентирует себя как перформативную практику культуры. Фабрика спорта производит спортсмена, который в рамках современной медиа-культуры представляет собой «тело без органов». Это трансгрессивный объект, расширяющий свои экзистенциальные пределы. Профессиональный спорт не имеет границ ни телесных, ни антропоморфных, ни национальных, ни этнокультурных, ни государственных. Занятия профессиональным спортом в XXI в. – это торжество человека над природой, над своей человеческой, этнической, родовой принадлежностью. Спортсмен преодолевает собственные человеческие, антропоморфные границы, данные от природы и обретенные в борьбе с телом Другого. «Тело без органов» является становящимся телом, поскольку характеризуется незавершенностью и неоформленностью.

Спортивное тело – биомеханический организм. Любые предметы, которыми он манипулирует, являются символическим дополнением его сущности. Технологии, которые обеспечивают совершенствование тела

спортсмена, обладают огромным потенциалом генетической модификации человека. Физическая мышечная культура в рамках телесного спортивного дискурса сменилась биомеханической культурой. «Многие триатлонисты говорят о собственном теле как о машине, которая должна по возможности беспрепятственно превращать энергию в результат. Для этого тело требует постоянного контроля, заботливого внимания и интенсивного ухода» [3]. Спортсмен наделен легитимной способностью беспредельно совершенствовать данную ему человеческую телесность. Спортивное тело лишено не только внешних, социально обусловленных границ телесной модификации, но и самоограничения. В связи с этим обострилась проблема допинга. Допинг как одно из самых примитивных орудий телесной модификации, позволяющее расширить границы человеческих способностей, стимулирующее работу мышц, становится критерием распределения жизненных сил.

Спортивные практики с течением времени требуют новых форм репрезентации спортивного тела. В этом контексте формируется концептуальная идея «спортсмена-сверхчеловека». В статье «Идея сверхчеловека в спорте высших достижений (социально-философский аспект)» В. А. Баранов акцентирует внимание на том, что «исходной позицией формирования идеала сверхчеловека в спорте высших достижений является то, что в нем подчеркивается ценность индивидуальной личности самой по себе, а затем основной задачей жизни становится развертывание заложенных в человеке сил и способностей» [4, с. 39]. К сожалению, данная установка потеряла свою актуальность. В условиях медийной, информационной культуры спорт служит иной идеологии. Спортсмен более не является солистом, единоличным обладателем и распорядителем не только своих способностей, своих результатов, но даже собственного тела. Спортивное тело – это соматическая конструкция, немислимая вне культурных, политических и социальных установок. Спортсмен синтезирует необходимые социальные ингредиенты современного общества и демонстрирует их на примере собственного социального и культурного тела.

Экспериментируя с самореализацией телесной организации, профессиональные спортсмены примеряют различные телесные образы. Ассортимент телесных образов формируется доминирующей культурной мифологией в отдельно взятый период времени. С ее помощью спортсмен вырабатывает телесный облик и определенный стиль жизни – социальное, культурное тело. Семиотический код повседневной одежды, спортивной формы, ювелирных украшений, татуировок, жестов, ритуальных действий, спортивного инвентаря выступает своеобразным продолжением тела. Подобное искусственно расширенное спортивное тело, механизированное, видимое является новым способом персонификации атлета, спортсмена. Формирование телесного облика «без органов» осуществляется путем отбрасывания уже осуществленного. Апофеоз совре-

менной культуры – экстремальный спорт с его культом риска, отказом от соблюдения техники безопасности и защитных средств. Атлеты предлагают собственные нормы – они более не хотят ассоциироваться с командами, с видами спорта, которые практикуют; они имманентны идее преодоления – командных, антропоморфных, гендерных – характеристик.

Современное тело, будучи социальным, культурным, а теперь еще и спортивным, не только предстает как опыт и визуализирует свои знания в шрамах, ранах, через боль; оно аккумулирует и интегрирует информацию посредством медиа-протезов. Тело спортивное – не более чем знак современной культуры. Тело спортсмена – это семиотический код, требующий информационно-биологической расшифровки и трансформации, это продукт торговли и инструмент профессиональной карьеры, это средство аргументации в политической и идеологической борьбе. В профессиональном спорте формируется мифологема телесной пластической образности, воплощением которой служит натренированное, маскулинное тело спортсмена.

Список литературы

1. Азаренко С. Сообщество тела. – М., 2007.
2. Аристотель. О душе // Соч.: в 4 т. Т. 1. – М., 1976.
3. Алкемайер Т. Социология спорта. Телесные практики субъективации и самоинсценировки // Логос. – 2006. – № 3. – URL: <http://magazines.russ.ru/logos/2006/3/al8.html>.
4. Баранов В. А. Идея сверхчеловека в спорте высших достижений (социально-философский аспект) // Вопр. культурологии. – 2009. – № 10.
5. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. – М., 2003.
6. Быховская И. М. Номо somatikos: аксиология человеческого тела. – М., 2000.
7. Кляйн Н. No logo. Люди против брэндов. – М., 2008.
8. Морина Л. П. Мифологическое пространство танцевальной образности. – СПб., 2004.
9. Соколов Б. Г. ДумаЙ!: тело // Российская массовая культура конца XX века. Материалы «круглого стола». 4 дек. 2001. – СПб., 2001.
10. Хайдарова Г. Р. Время медиатехнологий. Боль и скука. – URL: <http://www.paininfo.ru/articles/2495.html>.
11. Эпштейн М.Н. Философия тела. – М., 2006.

ЭТИКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 171.021.2(091) (34) «-0550/-450»

Е. А. Земляная

Свобода воли и ответственность как важнейшие категории этического учения «Бхагавадгиты»

В статье рассматриваются такие категории, как свобода воли, необходимость, ответственность, раскрывается специфика их понимания в рамках этического учения «Бхагавадгиты».

The article discusses the concepts of justice, free will, necessity and responsibility on the basis of social, political determinism and other unspiritual factors. Different interpretations of the above mentioned notions are presented. It also studies the issue of the presence and manifestation of the freedom of choice..

Ключевые слова: свобода воли, ответственность, свобода выбора, справедливость, награды.

Key words: free will, responsibility, free choice, justice, rewards.

Проблемы свободы воли и выбора человека, вопросы о справедливости, наградах и наказаниях являются одними из ключевых при рассмотрении этического учения «Бхагавадгиты».

Основное содержание поэмы в целом составляет продолжение истории о многолетней борьбе между двумя индийскими племенами: Кауравами и Пандавами. В «Бхагавадгите» перед нашим взором разворачивается сцена начала войны между этими племенами. Бой, в который должен вступить принц Арджуна, происходит на поле Куру¹, на поле дхармы². Воин Арджуна, выступающий на стороне Пандавов, в ка-

© Земляная Е. А., 2012

¹ В настоящее время в Индии поле Курукшетра является историческим памятником, который находится недалеко от столицы Индии Дели. На протяжении тысячелетий поколения индийцев отправлялись на поле Куру, когда чувствовали, что час их близок. Эта традиция сохранилась до наших дней, хотя не является столь популярной, как в прежние времена. Сегодня Курукшетра, где расположен памятник «Бхагавадгиты», привлекает миллионы туристов со всего мира [7, р. 9].

² Представители теософского движения, например, так интерпретируют данный эпизод: «Курукшетра есть поле сражения души, а сыны Дхритараштры (Кауравы – Е.З.) – ее

кой-то момент начинает сомневаться в правильности своего намерения воевать с Кауравами. Ему не дают покоя мысли по поводу того, благородно ли он поступит, если будет убивать своих врагов, которые приходятся ему родственниками, друзьями, учителями. Арджуна просит своего учителя Кришну направить его на путь истины, таким образом, разрешив все его сомнения и дав ответ на важнейшие вопросы. Основное содержание поэмы сводится к изложению истинного пути, которому должен следовать Арджуна, а вслед за ним и каждый человек. Рассматривая случай с Арджуной, можно сказать, что его свобода воли выражается именно в том, какой путь изберет Арджуна: путь действия (благый путь) или путь бездействия, являющийся порочным, греховным.

Арджуна стоял перед выбором, как поступить, и избрал деятельность, тем самым исполнив свой долг и волю Божью. Вследствие того, что индивид сам избирает тот путь, которому считает нужным следовать, его можно рассматривать ответственным за совершаемые им деяния. Несмотря на то, что Кришна – начало и конец всего существующего, венец всех творений, источник того или иного предмета, явления, состояния, он не несет ответственности ни за сам процесс деятельности, ни за его последствия:

«Властелин на себя не приемлет ни благого, ни злого деянья, в ослепленье бывают лишь люди, чье незнанием знание скрыто» [1, V.15]¹.

В главе V «Бхагавадгиты» мы читаем, что «ни праведности, ни греха не принимает на себя Ишвара» [2, V.15], т. е. Господь не несет ответственности за человеческие греховные или же благие поступки, вся ответственность всецело лежит на человеке.

Однако можно задать вопрос, был ли свободен Арджуна в своем выборе? Жизнь Арджуны predetermined: он принадлежит к касте кшатриев, не волен выбирать, когда ему родиться, в какой семье, в каких социально-политических условиях, ибо все это не является зависящим от людей. Кроме того, на настоящую жизнь Арджуны влияют уже прожитые им предшествующие жизни (воздействие кармы, или причинно-следственной цепи). Анализ текста «Гиты» показывает, что детерминированность некоторых событий жизни человека не отрицает наличия у него свободы воли. Причинная обусловленность и свобода воли – две стороны одной медали. Как отмечает С. Дасгупта, «“Гита” подчеркивает важность свободы воли и моральной ответственности человека, хотя в

враги на пути восхождения; Арджуна – борющаяся душа ученика. Шри-Кришна – Логос души» [3, с. 9].

¹ Здесь и далее «Бхагавадгиты» цитируется в русском переводе с санскрита, выполненным В. С. Семенцовым [1]: римская цифра указывает на главу из «Бхагавадгиты», арабская – на соответствующий стих внутри главы. Для более глубокого анализа в дополнение к основному переводу в работе делаются ссылки на соответствующие строфы из перевода «Гиты», выполненного Б. Л. Смирновым [2].

некоторой степени также признается воздействие прошлых действий в ограничении его способностей и ситуации» [5, р. 103].

В «Бхагавадгите» Кришна призывает Арджуну посвящать все плоды деятельности именно ему, Верховной Божественной Личности. Это может быть интерпретировано в духе исполнения действия как долга и как жертвоприношения Кришне. Кришна учит, что, посвящая ему результаты своей деятельности, человек освобождается от оков кармы, избегает греха и может достичь состояния брахманирваны. Кроме того, задача человека – действовать, невзирая на то, приведет ли это действие к высшей цели или нет. Индивид обязан действовать, даже если в итоге у него не получится достичь высшего блага, поскольку всякая деятельность должна выполняться без стремления к ее результатам.

Об исполнении своего долга, который влечет за собой индивидуальную ответственность, говорит Кришна во второй главе поэмы. Здесь делается акцент на исполнении долга кшатрия, воина, в случае неисполнения которого будет обесчещен не только сам воин, но и весь род:

«Если ж ты эту славную битву вопреки своей дхарме покинешь – то, свой варновый долг и славу погубив, лишь грехом осквернишься. Твое имя хулить и бесславить будут люди не переставая; благородному же бесславье отвратительней даже смерти» [1, II. 33-34].

Именно поэтому учитель призывает ученика:

«Уравняв с пораженьем победу, с болью – радость, с потерей – добычу, начинай свою битву, кшатрий, и тогда к тебе грех не пристанет» [1, II. 38].

Неисполнение своей дхармы влечет за собой наказание по справедливости. Следование или не-следование долгу воина имеет своим последствием не только сугубо персональную ответственность (по отношению к себе), но и социальную (по отношению к другим). В данном случае индивид оказывается ответственным не только за последствия своих собственных поступков, но и за воздействие этих поступков на весь род, семью, человечество. Отсюда получается некая «двойная» ответственность, которая накладывает на человека куда большие обязательства, нежели простое отношение личности «к себе самой». Дхарма касты оказывается тем, что связывает личность и социум. Вследствие этой неразрывной связи получается, что индивидуальная ответственность перестает быть таковой, обретая более широкий, масштабный характер, становясь ответственностью социальной.

Провести четкую границу между индивидуальной, или, лучше сказать, персонифицированной ответственностью и социальной в данном случае не представляется возможным, поскольку уже при анализе понятия долга открывается его дуалистический характер. Индивидуальный долг и индивидуальная ответственность непременно предполагают и социальную значимость. Одно без другого существовать не может. Ответ-

ственность перед собой, перед своим «я» теряет свою значимость, если отсутствует внешняя инстанция, по отношению к которой мы соизмеряем свои поступки. Даже соотнося свои действия с некими внутренними принципами, которые, мы считаем, являются нашими убеждениями, нам следует осознавать, что эти «опорные точки» нашего внутреннего мира все-таки взяты извне. Их источник в общем виде – внешний мир, окружающая действительность.

«Гита» учит, что ответственность человека за свои поступки связана, в частности, с теми обязанностями, которые налагает на него соответствующий социальный класс, слой (каста или варна):

«Как у брахмана, так и у вайшьи, как у кшатрия, так и у шудры – естественном рожденные гуны все их действия определяют. Чистота, успокоенность, тапас, обузданье, терпенье, нелживость, вера, знание, житейская мудрость – вот достоинства брахманов, Партха. Сила, твердость, смекалка, доблесть, неспособность в бою к отступлению, природенная щедрость, властность – это признаки кшатриев, Партха. Земледелие и торговля, разведение скота – вайшьи дело. Все, что связано с услуженьем, то природе шудр подобает» [1, XVIII. 41-44].

Помимо кастовых или социальных обязанностей и соответствующего рода ответственности можно говорить и об общечеловеческих обязанностях, ответственность за которые также лежит на каждой отдельной личности. Так, мудрец, избравший благочестивый образ жизни, путь поклонения Кришне и соответствующую Предписаниям деятельность, в конечном итоге будет вознагражден за свои труды:

«Всего сущего Я – источник, все, что есть, от Меня происходит; зная это, ко Мне устремившись, мудрецы Меня почитают. Утвердив на Мне мысль и дыханье, обо Мне просвещая друг друга, обо Мне говоря постоянно, они мир обретают и радость. Этим вечно обузданных бхактов, что Меня почитают с любовью, Я одариваю йогой мысли; они же ею ко Мне приходят. Побуждаемый к ним состраданьем, в глубине их существ пребывая, светом знания Я разрушаю от незнания в них мрак рожденный» [1, X. 8-11].

Благочестивый образ жизни также способствует обретению освобождения от круговорота рождений и смертей. Если следовать классическому (устоявшемуся в западной этике) делению справедливости на воздающую и распределяющую, то здесь налицо представление о справедливости воздающей, выступающей наградой за добродетельное поведение:

«Обретая Меня – к сансаре, этой утлой скорбей юдоли, не приходят больше махатмы, совершенства предела достигнув. Цепь безрадостных перерождений протянулась до мира Брахмы, но кончаются муки сансары для того, кто Меня обретает» [1, VIII. 15-16].

Однако и те приверженцы добродетельного образа жизни, чьи усилия не увенчались успехом в нынешнем их рождении, не останутся без награды Кришны. Они не будут потеряны и, хотя и в будущем мире, будут вознаграждены:

«Не погибнет ни в здешнем он, Партха, ни в ином, после смерти, мире; ведь никто не приходит к дурному концу, кто творит здесь добро, моя радость! Но, достигнув миров благой кармы, проведя там бесчисленные годы, в доме чистом и благословенном вновь родится заблудший в йоге. Или даже он в доме аскетов возродится, обильных знанием; ведь такое рождение, Партха, очень трудным считается в мире. Так возникнув на свет, обладая своей буддхи из прежнего тела, он потрудится с большим усердием, чтоб теперь совершенства достигнуть» [1, VI. 40-43].

Неважно, в этой жизни или в иной, следующих путем йоги, наставлениям Кришны, ждет награда. Более того, как утверждает Кришна, «даже если ужаснейший грешник Меня чтит безраздельной любовью, то и он именуется садху, ибо он рассудил безупречно. Скоро будет душою он в дхарме и достигнет умиротворенья: бхакт ведь Мой никогда не гибнет; твердо помни об этом, сын Кунти!» [1, IX.30-31]. Из учения «Гиты» также следует, что в земной жизни грешнику не страшен суд совести, а после смерти его может ожидать лишь кармическое перерождение, но и оно может не наступить, если вовремя перейти на путь «сознания Кришны».

Если наша деятельность определена для нас свыше, если мы наделены обязанностями и имеем целью исполнение долга, то получается, что свободы выбора у нас нет. И соответственно, никакой ответственности за свои поступки мы не несем. Однако, читая «Бхагавадгиту», мы вновь возвращаемся к словам Кришны: «ни праведности, ни греха не принимает на себя Ишвара» [2, V.15]. Возможным представляется следующее решение вопроса о свободе воли. Мы можем говорить о двух уровнях деятельности. Первый – представление о действии как долге и обязанности, что является для нас предписанным извне и свыше. На этом этапе свободы выбора у человека нет. Поэтому здесь мы встречаемся с императивом: человек обязан действовать в силу не зависящих от него обстоятельств.

Второй уровень – уровень практического исполнения. Мы помним, что деятельность может быть разного рода: благой, т. е. соответствовать предписаниям, и запрещенной – такой, которая вводит человека в грех, является преступной по своей сути. На этом уровне как раз и проявляется свобода выбора человека. Какой вид деятельности избрать – находится всецело в руках человека. Отсюда возникает вопрос и об ответственности индивида за свои действия. Вновь вспоминаются слова Кришны об ответственности личности, которые в данном контексте звучат вполне уместно.

А. Шарма (A. Sharma), ссылаясь на исследование Ф. Эджертона, обнаруживает в «Гите» пять факторов, определяющих результат любого поступка: основание, деятель, инструменты, прикладываемые усилия, предопределяющий фактор (судьба) [6, р. 532]. Необходимо подробнее остановиться на последнем факторе, а именно – предопределении. В случае с Арджуной, который, следуя своему долгу воина, должен вступить в сражение с Кауравами, считается, что он не убивает в буквальном смысле этого слова. Им уже суждено умереть, это предопределено. Арджуна предвидит их смерть в космическом явлении Кришны, и подтверждением тому служат следующие стихи «Гиты»:

«Вот они все – сыновья Дхритараштры, Бхишма, и Дрона, и тот сын возницы, прочих царей вереницы, героев, и предводители воинов наших – внутрь Твоей пасти, оскаленной страшно, словно спеша, друг за другом вступают; многие там меж клыками застряли – головы их размозженные вижу. И словно к морю бегут неустанно реки, ручьи, иной цели не зная, так мира смертного эти герои к пасти чудовищной шаг устремляют» [1, XI. 26–28].

Более того, сам Кришна предрекает их скорую кончину:

«Время Я – мира извечный губитель. Весь этот люд Я решил уничтожить. В битву ты вступишь иль битву покинешь, воинам этим пощады не будет. Так поднимайся! Добудь себе славу! Царством, врагов перебив, наслаждайся! Их ведь заранее всех поразил Я: будь лишь оружием Моим, славный лучник! Дрону, и Бхишму, и Карну, сын Притхи, и Джаядратху – бойцов превосходных – ты не колеблясь убей, Мной убитых! С ними сразись! Ты их всех одолеешь» [1, XI. 32-34].

Здесь налицо предопределенность событий. Присутствие причинной обусловленности выступает как следствие особой природы человека (божественной или демонической). Без сомнения, природа Арджуны – это божественная природа: «... не скорби, ибо ты родился для божественной доли, сын Панду» – так говорит Кришна своему ученику [1, XVI.5]. «Гита», как считает А. Шарма, настаивает на предопределенности всего происходящего [6, р. 536]. Однако этот же автор придерживается мнения, что все-таки не вполне ясно, свобода воли или карма определяет решение Арджуны сражаться. «Гита» признает и тот и другой мотив в качестве основания поступка, показывает влияние обоих факторов на деятельность индивида и его жизнь в целом.

Таким образом, согласно учению «Бхагавадгиты», у нас всегда есть возможность выбора. Мы свободны в выборе действий, но не свободны в выборе последствий (плодов) этих действий. В свою очередь, плоды могут расширять наши возможности выбора действий, сужать их или оставлять такими же. Как отмечает С. Радхакришнан, интерпретируя этическое учение «Бхагавадгиты», «воля человека представляется обусловленной его прошлой природой, наследственностью, воспитанием и

окружающей обстановкой» [4, с. 491]. Однако, продолжает исследователь, «“Гита” считает, что дух стоит выше механически обусловленной воли», а именно «душа в моральном отношении обладает самостоятельным и независимым существованием» [4, с. 491]. Однако, что бы мы ни делали, мы должны делать это, «повинуясь внутренней необходимости свободной души» [4, с. 487]. Получается, что, с одной стороны, жизнь человека обусловлена его прошлым, с другой – его душа оказывается свободной в выборе благого или дурного пути.

Самый широкий выбор душа имеет в духовном мире. Этот выбор состоит из двух видов желаний. Первая категория желаний – это желание служить высшей цели. В этой категории бесчисленное количество вариантов. Ко второй категории относится желание наслаждаться в материальном мире, чтобы попытаться счастья там. До тех пор пока поступки живого существа не создают последствий, сковывающих дальнейшую деятельность, оно свободно.

Но в материальном мире наша свобода выбора ограничена последствиями прошлой деятельности. Иногда человек чувствует разочарование или даже стыд и гнев по отношению к той роли, которую он играет, или к тому телу, в котором находится. Но у него нет выбора – он не может быть тем, чем ему хотелось бы быть. Когда из-за несовершенных желаний индивид в своем наслаждении становится зависимым от материальных условий, его душа становится обусловленной. Совершенному же существу для счастья не нужно вообще никаких материальных условий. Избавившись от всех материальных привязанностей, такая душа просто уходит из этого материального мира. Чем больше нужно материальных условий для того, чтобы чувствовать себя счастливым, тем сильнее проявляется обусловленность. Большая или меньшая обусловленность зависит от желаний, которые мы в себе культивируем. Существует много видов материальной обусловленности: пол, возраст, национальность, профессия, социальный класс (каста) и т. д. Даже человек – это одна из форм обусловленности. Многие из этих материальных условий мы не способны изменить, даже если и попытаемся. Материя ограничивает нас во многих сферах жизни.

Однако человек всегда имеет выбор между тем, как поступать, – благочестиво или греховно. Благочестивые поступки приносят в будущем плоды духовного наслаждения, греховные – плоды страдания. Благочестивые поступки – это те виды деятельности, которые рекомендованы Ведами, например, жертвоприношения, аскезы или благотворительность. Некоторые виды деятельности одинаковы для всех. Другие же предписаны для определенных людей (в соответствии с дхармой) или конкретных специфических обстоятельств. Греховные поступки – это виды деятельности, которые запрещены священными

писаниями. Но и поступая благочестиво, все-таки необходимо помнить о главном завете «Гиты» – не стремиться к плодам деятельности.

Еще более широкий выбор – это выбор общения с тремя качествами пракрити. Если человек выбирает праведное общение, он возвышается (преобладает гуна саттва), если со страстью (преобладающая – раджас) – топчется на месте, если с невежеством (т. е. гуной тамас) – деградирует. В конечном счете, самый существенный выбор, который делает индивид в своей жизни, – это выбор объекта служения и поклонения. Таким образом, человек всегда имеет возможность выбора.

Если признается наличие в той или иной степени свободной воли, то появляется и ответственность. Свобода воли и ответственность – две стороны сознательной деятельности человека. Ответственность выступает фундаментом личной мотивации, поведения и поступков. Личная ответственность и ответственность по отношению к социуму или общественной группе играют важную роль в этическом учении «Бхагавадгиты».

Свобода выбора расширяется благодаря увеличению силы воли. Сила воли существенна для каждого человека. Подобно любой другой силе ее можно ослабить или укрепить в определенных пределах. Путем культивации отрешенности от наслаждения своих чувств усиливается воля и обретается больше возможностей управлять своей жизнью. Культивируя привязанность, мы тем самым ослабляем свою волю и теряем контроль над поступками. Но при любых обстоятельствах свобода воли души не может ни полностью исчезнуть, ни стать всемогущей.

Список литературы

1. Бхагавадгита / пер. с санскрита В. С. Семенцова. – М., 1999.
2. Бхагавадгита. Книга о Бхишме (отдел «Бхагавадгита», кн. VI, гл. 13–24). – Сер. «Философские тексты Махабхараты». – 3-е изд., доп. / введение, пер. с санскрита и коммент. Б.Л. Смирнова. – СПб.: А-сэд, 1994.
3. Бхагавад-Гита или песнь Господня / пер. с англ. и санскр. А. Каменской и И. Манциарли. – М., 1990.
4. Радхакришнан С. Индийская философия – М.: Миф, 1993. – Т. 2.
5. Dasgupta Surama. Development of moral philosophy in India. – N.Y., 1965.
6. Sharma A. Fate and Free Will in the Bhagavadgītā // Religious Studies, V. 15, No. 4 (Dec., 1979), P. 531–537.
7. The Pandavas // The Times of India. July 8, 2011, Section-2. – P. 9.

*Н. В. Голик***Культурно-историческая память и достоинство личности**

В статье рассматривается «достоинство» – одно из понятий морального сознания, оно исследуется в проекции исторических и культурных трансформаций России конца XX в. Основное внимание уделено негативным последствиям процесса построения русского капитализма: травма социальных изменений, передел собственности, культ денег, обнищание населения и формирование рессентиментного сознания. Однако, как полагает автор, этос русского человека сохраняет неиссякаемую потребность в обретении достоинства, мира и благодати.

The article deals with one of the concepts of moral consciousness – the dignity in the projection of historical and cultural transformation of Russia in the late twentieth century. The main attention is paid to the negative consequences of the process of Russian capitalism: trauma of social changes, redistribution of property, the cult of money, the impoverishment of the population and the formation of resentment consciousness. However, as the author considers, the ethos of the Russian people remains inexhaustible need for gaining dignity, peace and grace.

Ключевые слова: достоинство, культурно-историческая память, антропологическая трагедия, ответственность, рессентимент, русский этос.

Key words: Dignity, cultural-historical memory, anthropological tragedy, responsibility, money, resentment, Russian ethos.

В Государственном Русском музее существовала традиция: знакомство школьников младших классов с экспозицией начиналось в залах древнерусской живописи. Обязательной была «встреча» с одной из жемчужин коллекции – «Чудом Св. Георгия о змии». Неискушенное и незамутненное сознание детей бывало необычайно точным и пронизательным в ответах на вопросы экскурсовода. Обычно речь шла о добре и зле, о победе добра над злом, об особом кодексе чести воина-рыцаря, воина-освободителя и, конечно, о мужестве, неразрывно связанном с понятием достоинства. «Мерцание смыслов» слов в полной мере не могло быть явлено на этих занятиях. Но дети быстро и безошибочно находили связь между словом «достоинство», глаголом «достоять» и словосочетанием «сохранять достоинство», а значит, выдержать, преодолеть, справиться, не бояться, не дать себя запугать, оставаясь внутренне свободным и независимым от самых тяжелых и непредвиденных обстоятельств.

Занятия со школьниками всегда убеждали в очевидности одного социального явления: сколько бы ни совершали «хирургических» операций с «телом» России, сколько бы ни проходились «катком» многочисленных репрессий, уносивших миллионы жизней наших сограждан, детское мышление, словно с чистого листа, воспроизводило архетипические модели понимания героических образов прошлого и связывало их с настоящим. Общение с детьми всегда было подобно «входу» в особый мир света, где понятий не очень много, но они обладают ясностью, отчетливостью, так как будто бы дети априорно совершают труднейшую мыслительную работу нахождения истины.

В Философской энциклопедии читаем о том, что достоинство – это одно из понятий морального сознания, отражающее моральное отношение человека к самому себе, общества к индивиду и **выражающее представление о ценности личности**. Сознание собственного достоинства является формой самоконтроля, на которой основывается требовательность индивида к себе; в этом отношении требования, идущие от общества, принимают форму специфически личных (поступать так, чтобы не унижить своего достоинства). Представления о достоинстве личности неразрывно связаны с развитием правосознания, гражданской зрелостью общества, реальной, а не декларируемой в кодексах обеспеченностью и защитой прав человека.

Если совместить этот текст с реальностью и окинуть придирчивым взглядом историю России XX в., то можно сказать, что история тоталитарного прошлого нашей страны – это впечатляющая история многообразных способов унижения человеческого достоинства, начиная от концентрационных сталинских лагерей и кончая изощренными методами административных издевательств. Единственным событием, если не вдаваться в детали, когда можно говорить о величии национального достоинства, была Великая Отечественная война. Многочисленные социологические опросы последних лет фиксируют факт экстраординарной значимости Великой Отечественной войны, активно присутствующий в коллективной памяти и имеющий однозначно позитивную оценку.

Событием, а точнее, чередой событий, противоположных по знаку, предстает период так называемой «перестройки», длящийся до сих пор, когда унижение достоинства в национальном и личностном модусах маркируется по нескольким фундаментальным параметрам.

Период последнего двадцатилетия истории России дает основание говорить если не о катастрофе, то, по меньшей мере, об «антропологической трагедии», означающей «непомерное увеличение объема страдания на долю каждого индивидуума» [3, с. 254]. Вопреки декларируемому в нескольких статьях Конституции чрезвычайному вниманию к проблеме достоинства человека и его защиты «... человек, его самоценная личность, который ... провозглашен высшей ценностью, выше государства, был сразу же брошен, запущен в новый, неслыханный, добро бы еще

важный, эксперимент с идеей, а то не имеющий ничего такого, что было бы похоже на новое слово в истории, просто *так* эксперимент: а посмотрим, если еще и так прижать людей, чтобы им стало уж совсем странно, как они начнут у нас вертеться» [1, с. 31].

Одним их первых «этапов» эксперимента стал «передел» собственности, известный под названием «приватизация». Мгновенно «проявилась» и была продемонстрирована архаика фундаментальной природы отношения человека к миру и человека к человеку. Ключевых слов здесь два: «захват» и «насилие». Именно они характеризуют не случайное и не временное «помрачение разума», а дрящущее до сих пор «естественное» состояние сознания большинства российских граждан. И «абсурдный капитализм снова, как прежний коммунизм, ... в отношении собственных отцов, родителей, пенсионеров, которых бросили нищенствовать» [2, с. 40], оказался *самоубийственно беззаботен*.

Уникальные эксперименты с собственностью в нашей стране проводились не только в XX в. Философский анализ показывает:

«... чтобы понять, что в “операциях” с собственностью все окажется неожиданно, не просто, достаточно было вслушаться в слово: *собственность*. В нем звучит *собственное*, как настоящее, подлинное, само. Это не прихоть языка. В собственности *собственного свое* слышится не зря. Всякая *собственность* с самого начала обречена на прояснение дознавания до своей *собственной* сути. То, что кому-то кажется досадной многозначительностью, проблемой лексикографа, – на самом деле скромная верхушка айсберга. Не лексические заботы заставляют нас обращать внимание на загадочное удвоение в речи *собственного* якобы тавтологичным *своим* и наоборот. ... Мы не удивляемся, когда видим сходное желание уточнить, подтвердить, закрепить *собственность* в нотариальной инстанции, которая своей печатью окончательно и бесповоротно узаконит, зафиксирует *собственность* своего. Вкрадчиво в лексике, подчеркнуто в законе дает о себе знать одно и то же стремление *уточнить, установить* ее» [2, с. 41].

Добавлю, что подобное лексическое установление происходит и со словом *ответственность*, которая налагается на владеющего *собственностью*. Здесь то же удвоение, но теперь оно уже не кажется загадочным. Оно направлено на формирование соответствующей черты нрава, характера по *сбережению* этой *собственности*, охране ее и приумножению на благо мира. *Собственность*, вернее, владение ею, налагает на владеющего обязанность отвечать за нее.

Закрепление права *собственности* юридически (римский институт) превращает *собственность* в частную, или «частную» (по-русски). «Частной» *собственности* на Руси предшествовала история, связанная сначала с опричниной, а затем со стольпинской реформой отрубного хозяйства. В словаре Даля читаем: «отрубной – особый, отдельный и цельный в себе». В. Биbihин отмечает:

«Поразительное определение. Здесь наивно слиты в одно два противоположных полюса “собственности”. С одной стороны, существо отрубного, приватного *привативно*; это добро, выделенное прочь, вырванное из древних силков общины, мира. Выселить крестьянина на отруба, сделать из общинников частных собственников по западному образцу было целью столыпинской приватизации, которую царь, расположенный к ней вначале, потом не поддержал. ... Древняя, темная сила земли, невольными и бессознательными агентами (реставраторами) которой были революционеры, не терпела раздачи земли в частные руки... . Не терпит и теперь, и с современной робкой приватизацией земли убийства уже начались. Отсталое и косное противится прогрессивному, рациональному? Или точнее сказать, что со своим разумным проектом обустройства земли все то же деятельное и самоуверенное новоевропейское сознание, революционное, по сути, вторглось в такую непроглядную для него глубину, что даже догадаться о которой у сознания нет шансов?» [2, с. 41].

Философский анализ позволяет установить: собственность в смысле «частной» даже после оформления у нотариуса еще не становится собственностью в подлинном смысле. Назвать, дать ей имя недостаточно. Имя так и останется лишь сочетанием букв, напоминающим о желании «родителей». Собственность должна *возвратиться*, – пользуясь гегелевским языком, – к самой себе. Она должна пройти определенный путь развития, должна быть «освящена» не только праведным трудом, но и соответствующей ему координатой ценностного плана. Бесспорность веберовского исследования о духе капитализма заключается в том, что он связывает его с протестантской этикой. Он полагал, что развитие капитализма возможно благодаря тому, что «частное» дело – своего рода священный акт, воплощающий бесконечное и божественное и соединяющий человека со всем остальным миром. Предельная «заинтересованность» в своем деле купца, рабочего, крестьянина заключает в себе и *предельную ответственность* за свое дело. Таким образом, «подлинная», «реальная» собственность, в отличие от формальной, лишь названной, рождается не только в процессе труда, но и в соответствующем пространстве ментальности, в недрах фундаментальных оснований христианской европейской культуры. Владелец, проходящий все этапы ее становления, является реальным, действительным владельцем.

Все сказанное до сих пор недоступно пленникам «нетерпения мысли», с «безумием самомнения» спешащим юридически оформить права на собственность.

«Когда, восстав против собственников, большевики оглохли к загадочному бездонному значению собственности, они лишили себя самой вещи, собственной сути. Когда теперешние приватизаторы надеются юридическим путем восстановить собственность, они так же глухи к корням собственного *в мире*, снова не вслушиваются в ее глубокий смысл, воображая, что достаточно его назвать» [2, с. 43].

Обратим внимание на точные слова, использованные В. Бибихиным: речь идет именно о собственности как вещи, ибо сущность вещи не заключается в ее представленной предметности и не поддается определению через предметность вообще. Этимологически в русском языке слово вещь значило вещать, собираться на вече. Необходимо терминологическое разграничение понимания «предмета» и «вещи»: «Предмет превращается в вещь лишь по мере своего духовного освоения... В каждом предмете дремлет что-то (вещное) вещее, след или возможность какого-то человеческого свершения...» [9, с. 221].

Укоренение собственности не как ценности, заработанной и приобретенной собственным трудом, стало возможным благодаря исторически сложившимся экономическим отношениям и характерным особенностям психологии россиянина, в немалой степени связанной с религиозным началом русской культуры. Вспомним слова П. Чаадаева: «...вся наша умственность есть, очевидно, плод религиозного начала. Только у нас христианская идея сохранена в том виде, в каком ее привезли из Византии». О. Шпенглер словно продолжает мысль П. Чаадаева:

«...русский не борется с капиталом, нет: он его не постигает. Кто вчитается в Достоевского, предощутит здесь юное человечество, для которого вообще нет еще никаких денег, а лишь блага по отношению к жизни, центр которой лежит не со стороны экономики. “Ужас прибавочной стоимости”, доведивший многих ... до самоубийства, представляет собой непонятое литературное обличье того факта, что приобретение денег с помощью денег является ... грехом» [14, с. 528].

Деньги и отношение к деньгам в сознании россиянина сохранили исторически сформировавшуюся парадигму, описанную еще О. Шпенглером:

«Сегодня Европа (20-е гг. XX в. – Н. Г.) выступает в роли евреев по отношению к русским, ... чья всецело мистическая внутренняя жизнь воспринимает мышление деньгами как грех (Странник у Горького в “На дне” и весь вообще мир идей Толстого). Здесь сегодня, как в Сирии во времена Иисуса, простираются один поверх другого два экономических мира: один – верхний, чужой, цивилизованный, проникший с Запада, к которому, как подонки, принадлежит весь западный и нерусский большевизм; и другой – не ведающий городов, живущий в глубине среди одного лишь “добра”, не подсчитывающий, а желающий лишь обмениваться своими непосредственными потребностями. К лозунгам, оказывающимся на поверхности, надо относиться как к голосам, в которых простому русскому, занятому всецело своей душой, слышится воля Божья. Марксизм среди русских покоится на ревностном непонимании. Высшую экономическую жизнь петровской Руси здесь лишь терпели, но её не создавали и не признавали» [14, с. 528–529].

Форсированная ломка отношений собственности – свершившийся факт, но с присущей нам «роскошью смирения» в России принимается новая форма тоталитаризма. Как точно сказано: «... капитализм тоталитарен, потому что все то, что он может принести людям, является, по существу, вчерашним днем, к сумеречному свету которого просто может пробиться больше народу, в том числе и из тех, кто сидел или толпился когда-то за Берлинской стеной...». Более того, «капитализм тоталитарен в силу морализаторства, которым он терроризирует человеческое сознание. Моральный кодекс строителей капитализма абсурден ничуть не меньше коммунистического морального кодекса, вместе с тем он намного более ригористичен, поскольку не предполагает возможности какой-то иной морали, кроме морали денег» [11, с. 131, 134]. По образному выражению французского социолога С. Московичи, деньги стали главным учителем: «Деньги – это наш Сократ. Платон говорил... : “Что подумал бы Сократ о том или другом вопросе?”. Точно так же, как только мы видим предмет или слышим о нем, мы спрашиваем: “Сколько он стоит?”» [6, с. 371].

Классическое понятие «добродетель» теперь напрямую связывается с полезностью, и главной обязанностью гражданина объявляется «добывание денег», или обогащение. В этом смысл ответственности и долга по отношению к самому себе, семье и обществу. Таким образом, человека обрекают оставаться в плену «экономического способа мышления», или «экономического материализма», который, предельно суживая сознание, позволяет видеть лишь «один задний, или, как говорят французы, нижний двор (*la basse cour*) истории и современности» [10, с. 627]. Невольно вспоминается античная мудрость: «если счастье заключается в еде и питье, тогда счастливы быки, идущие к водопою».

Одна из причин происходящего заключается в том, что, как полагают ученые, в России задержалось становление так называемого «*homo economicus*», и процесс модернизации выявил феномен «дикости», варварства: страна оказалась не готова к обмену культурными ценностями по единым информационным каналам. Россия не смогла, воспроизведя определенные структуры и отношения, добиться того же, что и страны-лидеры, и за десять лет из сверхдержавы превратилась в *часть периферии мирового капитализма*. Социальное расслоение достигло опасной черты: половина населения оказалась на грани пауперизации, т. е. массового обнищания.

На «выходе» возник так называемый «коллективный астенический синдром», четко фиксируемый данными социологических опросов и уже осмысленный в научной литературе. Исток сложившейся ситуации – «*травма* социальных изменений» [15, с. 472], которая во все времена крайне отрицательно сказывалась на эмоциональном самочувствии людей, «запуская» особый механизм «**стресса**» и характерных психосоматических состояний, формируя специфическую картину общественного

здоровья населения. Коллективный астенический синдром – характерный ответ, реакция на непрекращающееся «время перемен» в России, вызывающее крушение надежд, фрустрацию и неискоренимое чувство унижения достоинства.

Стресс социальных изменений периода «перестройки» явился качественно иным для постсоветского человека, ибо три поколения бывших советских людей с ним не встречались. В социальном опыте страны отсутствовало переживание экономического эксперимента «созидательно-го разрушения», целенаправленно связанного с «шоковой терапией» [4, с. 105], обернувшейся хроническим шоком без терапии. Большинство населения оказалось в состоянии «неготовности» к переменам ни в экономическом, ни в социальном, ни в культурном смыслах, которые неразрывно связаны друг с другом. Социальное расслоение, достигшее опасной черты, вызвало у людей продолжительное состояние напряжения; эмоциональной константой переживания ситуации стало ощущение беспомощности и безысходности, а на экзистенциальном уровне – ощущение незащитности, абсолютного одиночества, «заброшенности» и бессмысленности существования, несправедливости, унижения и лишения прав на достойную жизнь.

Тяжелый опыт острого спада экономики, сопровождаемый открытой инфляцией и массовой безработицей, оказался опытом негативного «шока» без терапии, растянутого во времени. Складывалось впечатление, и совершенно обоснованно, что кризис есть величина постоянная, и выход из него вряд ли возможен. Разрегулированная плановая экономика уступала место хаосу дикого рынка, «и на смену перекосам, свойственным социалистической системе, пришли перекосы, характерные для раннего капитализма» [4, с. 105]. Шок от новой реальности, требующей абсолютно иных поведенческих и мыслительных навыков, вызвал широкий спектр психосоматических заболеваний. Если представить графически «кривые» показателей динамики суицида, эксцессивного пьянства, психосоматических расстройств, а также СПИДа, рака, туберкулеза и родственных заболеваний, то они, как правило, будут совпадать. Можно утверждать, что построение капитализма в России вызвало «цунами» психосоматических заболеваний.

Однако существует еще один, глубоко скрытый механизм. Он принадлежит сфере психологии морали и обозначается термином «рессентимент». Понятие рессентимента как одного из источников происхождения моральных оценок – среди самых глубоких открытий Ф. Ницше, по утверждению М. Шелера. Заимствованное из французского языка, в смысловом отношении оно распадается на два существенных момента. Первый: рессентимент – это интенсивное переживание и определенная эмоциональная ответная реакция на другого человека. М. Шелер подчеркивает, что рессентимент – «постоянное возвращение к этой эмоции, ее переживание, резко отличающееся от простого интел-

лектуального воспоминания о ней и о тех процессах, “ответом” на которые она была. Это – переживание заново самой эмоции, ее последующее, вновь-чувствование» [12, с. 10]. Второй: абсолютная негативность интенции эмоции, интенции враждебности, модусами которой являются зависть, ненависть, злоба, жажда мести.

В русском языке трудно найти слово, выражающее хотя бы половину того смысла, который вкладывает в это понятие М. Шелер. «Злопамятность», «злоба», «зависть», «вражда», «ненависть», «обида», «неприязнь» – лишь феноменальные моменты, или стадии переживания глубинного эмоционально-волевого комплекса, называемого рессентиментом. Но даже все вместе они не исчерпывают палитры отрицательных эмоций, которую, по замыслу М. Шелера, должно раскрыть исследование способов явленности людям *космического начала, противоположного любви*. Рассматривая чистую любовь как божественное начало в человеке и единственно верный путь к Христу, М. Шелер видит в «рессентименте» источник и корень лжелюбви, дьявольского начала в человеке – всего того, что, в конечном счете, ведет человека к Антихристу [5, с. 207–208].

Рессентимент обозначает *«самоотравление души*, имеющее вполне определенные причины и следствия. Оно представляет собой долговременную психическую установку, которая возникает вследствие *систематического запрета* на выражение известных душевных движений и аффектов, самих по себе нормальных и относящихся к основному содержанию человеческой природы, – запрета, порождающего склонность к определенным ценностным иллюзиям и соответствующим оценкам» [12, с. 13].

Практика западной цивилизации, как считает М. Шелер, показывает, что важнейшим исходным пунктом рождения рессентимента является месть, мотив и импульс мести как ответной реакции на чьи-либо (действительные или мнимые) агрессивные действия. Это «привилегия» людей, «...которые не способны к действительной реакции, реакции, которая могла бы выразиться в поступке и которые вознаграждают себя воображаемой мстью» [7, с. 424].

«Ressentiment существует в формах стадной морали и *аскетического идеала*. Первая, рабская мораль – экстравертивна: вынося вину вовне, она выступает как самоупоение слабостью; вторая – интровертивна, она содержит в себе подобие силы, ибо лучше “хотеть ничто, чем ничего не хотеть”» [7, с. 524]. Однако аскетический идеал тоже является вырожденной формой активности, представляя собой стремление выглядеть «слишком хорошим» для этого мира. Ф. Ницше считал, что самая благоприятная почва для рессентимента – демократические порядки всеобщей конкуренции и равенства.

Реальная практика формирования в России «демократического» общества подтверждает это положение Ф. Ницше. Сегодня в России с характерным для нее и «невиданным в мире индустриальных стран разрывом между бедностью и богатством» [13] рессентимент становится болезненным универсальным состоянием, являя себя как в безжалостности идеологии богатых, так и в повсеместном негодовании обнищавшего большинства.

Однако в духовных глубинах русского этоса (нравы, традиции, привычки, душевный склад и т. д.) остается нетронутым, – ибо психология не подвержена быстрым изменениям (Г. Лебон), – «слой», подобный Атлантиде или русскому граду Китежу, делающий русского ванькой-встанькой. Он, несмотря на все приобщения к иноземным идеям, сохраняет этническую целостность и обуславливает характерный для русского тип адаптации к социальному стрессу. Этот слой можно рассматривать как психологический атавизм, как сохранение «архаических» ценностей. Речь идет о том, что отечественные мыслители называли русским «смирением и терпением». В предельном выражении это свойство Ф. Ницше считал «русским фатализмом» и полагал, что именно русский «безропотный фатализм» является целебным великим средством от рессентимента:

«... русский солдат, когда ему слишком в тягость военный поход, ложится, наконец, в снег. Ничего больше не принимать, не допускать к себе, не воспринимать в себя – вообще не реагировать больше... Глубокий смысл этого фатализма, который не всегда есть только мужество к смерти, но и сохранение жизни при самых опасных для жизни обстоятельствах, выражает ослабление обмена веществ, его замедление, своего рода волю к зимней спячке... Так как истощался бы слишком быстро, если бы реагировал вообще, то уже и вовсе не реагируешь – это логика. Но ни от чего не сторают быстрее, чем от аффектов *ressentiment*. Досада, болезненная чувствительность к оскорблениям, бессилие в мести, желание, жажда мести, отравление во всяком смысле – все это для истощенных есть, несомненно, самый опасный род реагирования... *Ressentiment* есть нечто само по себе запретное для больного – *ego* зло: к сожалению, также и его наиболее естественная склонность» [8, с. 704].

Амбивалентная природа рессентимента приобретает максимальную «вирулентность», совокупность болезнетворных свойств в условиях буржуазных отношений и в морали буржуа, которая переворачивает систему ценностей, выдавая себя за мораль универсальную. В числе ее фундаментальных оснований оказывается возвышение полезности над духовными ценностями жизни, что не всегда сочетается с этосом, лежащим в основании каждой культуры. В данном контексте под этосом понимается не только душевный склад характера русского человека, но и связанная с ним система оценок, ценностей и их иерархия, которые в со-

вокупности определяют стиль жизни и ориентацию культуры. Именно это воплощает неиссякаемую потребность русского человека в установлении мира в душе, сохранении достоинства и ожидании благодати.

Список литературы

1. Бибихин В.В. Новый ренессанс. – М.: Наука, Прогресс-Традиция, 1998.
2. Бибихин В.В. Проблема собственности // Гуманитарная наука в России: сороковские лауреаты. Психология. Философия. – М., 1996.
3. Бродский И. Меньше единицы. Избранные эссе. – М., 1999.
4. Колодко Г.В. От шока к терапии. Политическая экономия постсоциалистических преобразований. – М.: ЗАО «Журнал Эксперт», 2007.
5. Малинкин А. Н. Примечания и комментарии // Шелер М. Ресентимент в структуре моралей /пер. с нем. А.Н. Малинкина. – СПб.: Наука: Универс. кн., 1999.
6. Московичи С. Машина, творящая богов. – М., 1998.
7. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1990.
8. Ницше Ф. ЕССЕ НОМО. Как становятся сами собой // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т.2. – М.:Мысль, 1990.
9. Прозерский В.В. Феномен вещи в ретроспективе и перспективе культуры // Будущее России: стратегии философского осмысления. – СПбГУ, 2011.
10. Соловьев В. Идея сверхчеловека // Соловьев В. Соч.: в 2 т. Т.2. – М., 1988.
11. Фокин С.Л. Жизнь без истории // Мишель Сюрра. Деньги. Крушение политики. – СПб., 2001.
12. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – СПб.: Наука, Универс. кн., 1999.
13. Шкартан О.И. Российский порядок: Вектор перемен. – М.: Вита-Пресс, 2004.
14. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. Т.2. – М., 1998.
15. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества. – М.: Логос, 2005.

ЭСТЕТИКА

УДК [71.01 : 502] (091) «654»

С. Б. Никонова

Парадигматический параллелизм естественно-научного и эстетического подходов к осмыслению природы в Новое время*

В статье поднимается вопрос о мировоззренческом соответствии между развитием естественных наук и формированием эстетики как автономной дисциплины в новоевропейской философии. Единый источник, обеспечивающий приоритет опоры на индивидуальный опыт, обнаруживается в субъектоцентричности европейской традиции, приводящей к итоговой тотальной эстетизации познания мира, что может быть преодолено лишь через радикальное сомнение в возможности вне-субъектной реальности.

The article raises the issue of the worldview correspondence between the development of science and formation of aesthetics as an autonomous discipline in the New European philosophy. A single source, providing priority of the individual experience, is found in the subjectivism of European tradition leading to the total aestheticization of the final knowledge of the world that could be overcome only through radical doubt in the possibility of extra-subjective reality.

Ключевые слова: эстетика, естествознание, субъективизм, европейская рациональность.

Key words: aesthetics, science, subjectivism, European rationality.

В настоящей статье нам хотелось бы произвести, хотя бы на схематичном уровне, сравнение между двумя взглядами на мир, как кажется, весьма далеко отстоящими друг от друга: естественно-научным и эстетическим. Простейшим образом их противопоставленность может быть выражена так: естественно-научный взгляд холоден и объективен, для него существуют лишь факты и их рациональное осмысление; эстетический взгляд восхищен и субъективен, в его основе лежит оценочное суждение, выносимое произвольно и стихийно. То же, что наталкивает на мысль о необходимости установить связь между ними – это начало их бурного развития практически в одно и то же время. А именно – в Новое

время, когда начинается бурное развитие естественных наук, а также возникает и оформляется эстетика как автономная дисциплина.

Прежде чем обратиться к анализу причин данного параллелизма, следует отделить исследуемое нами соответствие от иного, на первый взгляд, близкого к нему, однако серьезно отличающегося: соответствия и даже сходства, весьма часто устанавливаемого, между принципами новоевропейской науки и новоевропейского искусства как специфических практик. Хотелось бы отличить нашу проблему от только что указанной не потому, что она не имеет отношения к теме, а в силу специфики обыкновенно проводимого сравнения. Так, новоевропейское искусство рассматривается как имеющее серьезный фундамент в науке, и его практические достижения характеризуются как результат углубления в эмпирические знания о природе. В этом смысле искусство рассматривается как нечто вторичное по отношению к науке, или же в нем самом рассматриваются только те элементы, которые входят в сферу науки. Нас же интересует как раз то, что остается в искусстве за вычетом из него естественно-научного фундамента (а также, следует сразу отметить, и моральных, социальных и т. д. содержаний). Можно сказать: это то, что делает искусство собственно искусством, чем-то неповторимым и несводимым к другим сферам деятельности и оценки. Таким неповторимым элементом начиная с XVIII в. европейская философская традиция признает элемент эстетический.

Таким образом, мы проводим границу между искусством как целостным феноменом, не вмещающимся полностью в пределы эстетики, и собственно эстетическим взглядом на мир. Эстетический взгляд на мир – это именно взгляд, подход, специфическая черта восприятия, которая может быть направлена как на произведения искусства, так и на любые другие предметы. Другое дело, что в европейской эстетике этот взгляд тесно связывается с искусством и оказывается неотъемлемой чертой его восприятия.

То, что нас будет интересовать – это параллелизм возникновения и развития двух подходов к миру, естественно-научного и эстетического, в пределах новоевропейской парадигмы мысли. Мы намереваемся показать, что оба подхода движутся в одном и том же направлении, их основные принципы соответствуют друг другу, и они имеют единый мировоззренческий источник. Нам хотелось бы показать, что естественно-научное исследование и вырастающая на его почве позитивная – опирающаяся на факты – наука, с одной стороны, и эстетическое наслаждение и вырастающее на его почве понимание искусства как специфической автономной светской практики, с другой стороны, – это стороны одного мировоззрения, соответствующие друг другу.

Также нам хотелось бы продемонстрировать, что именно с параллелизмом в развитии этих двух сторон новоевропейской парадигмы связаны некоторые воззрения, возникающие в современном сознании и

направленные на снятие границ между наукой и искусством, фактической данностью и эстетической оценкой. Речь идет, в первую очередь, о наблюдаемой многими современными теоретиками тенденции к эстетизации науки и о выявлении эстетических границ научного исследования (каковой подход часто обобщается термином «постмодернистский»). Хотелось бы показать, что истоком такого смешения является не намеренное стремление подчинить науку принципам искусства или же естественно-научный подход – эстетическому¹, но существующее фундаментальное соответствие их развития.

Итак, что же объединяет естественно-научный и эстетический взгляды на мир на наиболее очевидном уровне? Начнем с того, что в обоих случаях опорной точкой является наблюдение. И ученый, и восхищенный эстет начинают с наблюдения, с опыта чувственного восприятия неких предметов природы (понимаемой в широком смысле как совокупность материальных предметов, подчиненных физическим законам и ощущаемых органами чувств). Дальше, безусловно, их пути расходятся, потому что ученый производит систематизацию и рациональное исследование наблюдаемых фактов, эстет же лишь выносит о них суждение на основе возникающей в связи с наблюдением эмоции.

Но заметим, что и ученый, и эстет опираются на индивидуальный опыт и доверяют ему, не ссылаясь ни на какие метафизические или теологические догмы и нормы. Они исходят не из того, что «должно быть» с точки зрения умозрительного представления о мире, но из того, что непосредственно дано в опыте. Именно потому эстетический вкус оказывается, по словам И. Канта, *автономной* способностью, а самая стройная научная теория может быть опровергнута единственным противоречащим ей наблюдением (что, согласно К. Попперу, и делает ее собственно научной). Доверие к личному опыту вопреки любым предзаданным утверждениям лежит в основе как естественнонаучного познания, так и эстетического наслаждения. Но если эстет останавливается на этом личном опыте и переживаниях по поводу него, то ученый преодолевает границы личной обусловленности и поднимается на уровень объективной всеобщности.

Таким образом, истоки обоих подходов можно найти в «гуманистической» индивидуализирующей тенденции, развившейся в европейской мысли, начиная с эпохи Возрождения. Интересно заметить, что предпосылки этого нового взгляда на мир религиозный мыслитель XX в. Э. Жильсон находит в номиналистическом направлении средневековой схоластики. Он показывает, как номиналистический отказ от признания существования опосредующей сферы умозрительных сущностей, позво-

¹ Можно говорить и о более ранней, «модернистской» тенденции – если называть «модерном», следуя Ю. Хабермасу, проект Просвещения в целом – подчинять эстетическое научному или, по крайней мере, признавать вторичность эстетического.

ляющей рационально осмыслить связь между божественной волей и миром наличествующих творений, с одной стороны, дает почву для развития экспериментальных наук, а с другой – служит расцвету религиозного мистицизма [1, с. 494–497]. Из «радикального эмпиризма» У. Оккама он выводит также и картезианское методологическое сомнение, нацеленное на самостоятельный поиск достоверного и надежного начала познания, как известно, найденного Декартом в акте самосознания субъекта. Но еще интереснее то, что процедуру, произведенную номиналистами, Жильсон называет «деэллинизацией» теологии [1, с. 494]. Действительно, именно опора на греческую метафизику позволяла средневековым богословам упорядочивать и изучать понятийную структуру мира, разделяя при этом «истины веры» и «истины разума», поскольку уникальность боговоплощения и непостижимость божественного произвола, как и непостижимость отношения его к индивидуальной человеческой ситуации, оставались элементом, не вменяемым в стройную безличную античную метафизическую систему, управляемую Логосом или Перводвигателем. При изъятии метафизического обоснования из христианской доктрины необходимым оказывается другой критерий для оценки истинности суждений, нежели соответствие умозрительным принципам, и другой центрирующий систему элемент. Таким элементом, по сути, и становится индивидуальный опыт, удостоверяющим единство которого выступает новоевропейский субъект – точка зрения, задающая единство перспективы мира и обозначающая его горизонт.

Таким образом, то, что наглядно проявляется, в первую очередь, в ренессансной живописи в виде тяги к наблюдению и разработки строгого оптического закона перспективы, позволяющего это наблюдение зафиксировать, является не просто научным базисом живописи. Это специфически характеризует также и принципы самой новой науки. Чтобы быть объективной и точной в своих наблюдениях, она должна опираться на опыт, центрирующим и собирающим пунктом которого является *субъект*. Развести в разные стороны способность европейской живописи изображать мир с разных точек зрения в разных перспективах и стремление европейской науки к объективности невозможно, поскольку объективность задается перспективой субъекта. Тем не менее, и перспективистская живопись, и экспериментальная наука в самом деле являются *объективными* – в противоположность античной метафизике или средневековой теологии, претендующих на *абсолютный* смысл своих утверждений (теперь критикуемых как недалекоевидное принятие за истину непроверенной опытом и предвзятой позиции).

Но в то же время становится возможным обозначить и область чистого субъективизма, неподвластного никаким объективным удостоверениям. И именно в силу того, что субъект становится центрирующим элементом системы, эта область чистого субъективизма не только не может быть теперь обойдена вниманием, но должна по праву стать одной

из центральных в сфере философского интереса. Эта область – область чувства, составляющего внутренний опыт субъекта и не связанного никакими понятиями. Чтобы изыскать возможность каким-то образом исследовать допонятийный уровень познания, осуществляемого субъектом, – познания, остающегося всецело в субъективной сфере, – А. Баумгартен предлагает в середине XVIII в. обратиться к изучению «низшей гносеологии», которой дает название «эстетика». Предметом эстетики становится, в первую очередь, чувство удовольствия, возникающее от столкновения с прекрасным. Именно это оказывается базовым допонятийным чувством.

Но как вышло, что именно прекрасное стало главным предметом эстетики? И что наиболее всего характеризует эстетическое суждение? Что есть, с точки зрения эстетики, прекрасное? Можно увидеть, что для новоевропейской эстетики прекрасное не есть свойство самого предмета, но характеристика суждения о нем. Это суждение опирается на форму предмета, с которым мы сталкиваемся в представлении. Так, в «Критике способности суждения» Кант пишет:

«Если со схватыванием формы предмета созерцания, без отнесения его к понятию для определенного познания, связано удовольствие, то представление в этом случае соотносится не с объектом, а только с субъектом, и удовольствие может выразить не что иное, как соответствие объекта познавательным способностям, действующим в рефлектирующей способности суждения и постольку, поскольку они в ней присутствуют, то есть только субъективную формальную целесообразность объекта» [2, с. 60–61].

И далее продолжает:

«Подобное суждение есть эстетическое суждение о целесообразности объекта, которое не основано на имеющемся понятии предмета и не создает понятие о нем. С представлением о предмете, форма которого (а не материальное в представлении о нем, то есть ощущение) рассматривается в рефлексии о ней (без намерения обрести понятие о предмете) как основание удовольствия от представления о подобном объекте, – с таким представлением это удовольствие мыслится как необходимо связанное, следовательно, не только для субъекта, схватывающего эту форму, но и вообще для каждого, кто выносит о нем суждение. Тогда предмет называется прекрасным, а способность выносить суждения на основании такого удовольствия (следовательно, выносить общезначимые суждения) называется вкусом» [2, с. 61].

Хотя речь заходит об общезначимости суждения о прекрасном, тем не менее, его вынесение зависит от способности, которая соотнесена лишь с субъектом: суждение о прекрасном выносится, как если бы оно было всеобщим и свойство красоты действительно принадлежало бы объекту, однако мы имеем дело лишь с внутренним согласием между формой, полученной в созерцании, и общим строем познавательных спо-

способностей. Учитывая, что посредством способности суждения Кант намеревается выстроить мост между сферами познания природы как необходимости и свободы действия, основанного на желании, можно сказать, что удовольствие проистекает из необъяснимого объективными (т. е., базирующимися на априорных принципах познания) причинами совпадения между нашим намерением видеть в мире порядок и действительным его наблюдением в тех или иных формах. Эту способность Кант называет эстетической способностью суждения, полагая ее базовой и чистой формой рефлектирующей способности суждения в целом.

Другой формой рефлектирующей способности суждения, не выступающей в чистом виде, но опирающейся на понятия, однако действующей также по принципу «как если бы» (т. е. приписывающей миру порядок, который невозможно объяснить через применение только способности познания и мышление посредством рассудка), является телеологическая способность суждения. Последняя же лежит, по Канту, фактически в основе естествознания, позволяя мыслить единство эмпирических законов природы.

Принципиально иное представление о красоте соответствовало бы, скажем, античной метафизике, для которой, согласно Платону, красота выступает как прямое соответствие истине, напоминание о метафизическом мире вечных сущностей. Хотя и здесь красота также лишь обнаруживается взглядом смотрящего, тем не менее, можно сказать, что она действительно присутствует в самих вещах как их совершенно независимое от этого взгляда подобие истинным первообразам. Конечно же, созерцать ее чувственно мы можем только благодаря наличию у нас чувственного восприятия, и в некотором смысле это напоминание иллюзорно, поскольку воспринимаемые чувственно вещи имеют очень слабое отношение к истине, но, по сути дела, они напоминают о том, что является прекрасным как таковым, – об истине. И именно столкновение с нею рождает в душе несказанное восхищение, интерпретируемое чувствующим существом как удовольствие от прекрасного. Чувство красоты здесь выступает скорее как восхищение, связанное с созерцанием абсолютной истины. И в этом смысле оно не обладает никакой автономией. По этой причине никакого раздела, посвященного ее изучению, античной философией не создается. Следовательно, можно сказать, что именно в обращении к эстетике кантовская критика метафизики проявляет себя с наибольшей силой: красота обретает автономию по отношению к истинам познания. Но это становится возможным только потому, что все познание в целом зиждется не на метафизических принципах устройства мира как такового, а на структуре априорных способностей субъекта.

Кант особенно интересен нам здесь не только потому, что выступает как выразитель явственной антиметафизической позиции, но также потому, что основы эстетики и естествознания он объединяет фактически

действием одной и той же способности. Чувство восхищения вводится им как неотъемлемое в опыт познания природы на уровне эмпирического исследования:

«...обнаруженная совместимость двух или нескольких гетерогенных эмпирических законов природы под одним охватывающим их принципом служит основанием вполне заметного удовольствия, даже восхищения, причем такого, которое не исчезает и при достаточном знакомстве с предметом» [2, с. 58].

Разделить естествознание и эстетику можно было бы только в том случае, если эмпирическое исследование природы полностью зиждилось бы на способности познания, описанной в первой «Критике», и не выходило бы за рамки определяющей способности суждения, нацеленной на то, чтобы подводить единичное под общее. Такое познание не вызывало бы удовольствия¹. Но проблема заключается в том, что именно такого познания природы, по Канту, оказывается недостаточно для хоть сколь-нибудь целостного ее исследования. Целостное же исследование предполагает опору на опыт, который является в уже описанном номиналистическом смысле случайным и как таковой граничит с чудом. Интерпретация этого «чуда» без обращения к мистике оказывается наилучшим образом представима эстетически, и Кант дает ее в «Критике способности суждения»: мы поднимаемся от понятия природы «как простого механизма до понятия ее как искусства» [2, с. 115].

Следующим шагом на этом пути было бы признание всей познавательной деятельности субъекта актом объективного творчества, начинающегося с искусства и заканчивающегося в научном постижении сущности мира как проявления творческой способности познающего субъекта – каковой акт и производится немецким идеализмом. После этого эстетику, только что возникшую и обособившуюся в европейской традиции, уже можно редуцировать, поскольку все здесь является в основе своей эстетическим, и постоянное напоминание об этом становится несущественным. Все является эстетическим потому, что все центрируется вокруг наблюдающего (и фактом своего наблюдения конструирующего) мир субъекта, базовой познавательной способностью которого является эстетическая способность, составляющая «до-понятийный» уровень познания. На это обращает внимание неогегельянец Б. Кроче, указывая, что если эстетический, или, как он называет его, интуитивный уровень познания может существовать также и сам по себе, то понятийный всегда базируется на эстетическом, и «всякое научное

¹ По Канту, «совпадение восприятий с законами по общим понятиям природы (категориям) отнюдь не вызывает в нас чувство удовольствия и не может его вызвать, поскольку рассудок действует необходимым образом непреднамеренно соответственно своей природе» [2, с. 58].

произведение есть в то же время и произведение искусства» [3, с. 34]. Он признает, что эстетическая сторона дела может не выходить на первый план, если речь идет о том, чтобы разобраться в идее, но это не значит, что она отсутствует.

Также любопытно то, каким образом Кроче различает уровни интуиции, описывая повседневный поток восприятий:

«Восприятия той комнаты, в которой я пишу, той чернильницы и той бумаги, которые я имею перед собою, того пера, которым я пишу, тех предметов, которых я касаюсь и которыми я пользуюсь, как моими личными орудиями (причем если я пишу, то значит и существую), все это – интуиции. Но в равной степени интуицией является и образ, проносящийся в данный миг в моей голове, – образ меня пишущего в другой комнате, в другом городе, на иной бумаге, иным пером, из иной чернильницы» [3, с. 13].

Это не означает, конечно же, что мы не можем различить воображаемое и реальное, факты и вымысел. Это означает только, что на базовом уровне между ними нет принципиальной разницы, поскольку все это есть именно субъективные восприятия и существуют они относительно субъекта в качестве его интуиций, между которыми он лишь впоследствии проводит различие в полном соответствии с методологией Декарта: те, которые являются ясными, отчетливыми и в связи с этим определяемыми как объективные, и иные, неясно проносящиеся в сознании. Смещение реального и ирреального было бы родом нарушения действия способности суждения. Но в то же время «различие между реальностью и нереальностью посторонне внутренней природе интуиции» [3, с. 13], – пишет Кроче.

Таким образом, можно видеть, что параллелизм эстетического и естественно-научного подходов в новоевропейской мысли обусловлен тотальным господством в ее рамках принципа субъективности. При этом только наличие субъективной позиции, доверяющей индивидуальному опыту, способно дать почву для развития объективного знания. Принцип субъективности достигает своего наиболее яркого выражения в обосновании специфики субъективного суждения вкуса в автономной эстетике как дисциплине, изучающей допонятийный уровень познания. Однако выделение чисто субъективных суждений в отдельную сферу, дающее возможность функционировать эстетике как самостоятельной дисциплине, посвященной вопросам прекрасного и искусства, не лишает субъектоцентричную европейскую научную мысль ее допонятийной эстетической основы. В объективном научном познании эстетическая основа остается редуцированной не потому, что оно от нее свободно, но потому, что научное познание действует на более высоком, надстроенном над ней уровне.

В то же самое время возникающая в XX в. проблема существования вне-субъектной, вне-языковой, вне-человеческой реальности, причем возникающая, в первую очередь, в форме сомнения в оной, а также указания на невозможность для нас пробраться к ней через завесу форм субъективного восприятия и указания на тотальную эстетизацию всего мира, т. е. в форме *обнаружения* эстетической составляющей научного знания, обнажает проблему, которая, по сути дела, является проблемой границ новоевропейской рациональности, а не проблемой возможности или невозможности существования знания, обращающегося к исследованию внесубъективной реальности.

Список литературы

1. Жильсон Э. Философия в Средние века: от истоков патристики до конца XVI века / пер. с фр.; общ ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. – М.: Республика, 2004.
2. Кант И. Критика способности суждения / пер. с нем. – М.: Искусство, 1994.
3. Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. – М.: Intrada, 2000.

**Дизайн в массовой культуре:
к вопросу о философских основаниях эстетизации
предметной среды культуры**

В статье раскрывается роль и место дизайна как основного эстетизатора предметной среды. Показывается, как дизайн, будучи особым видом социального творчества, включает «протокультурную массу» в предметную среду культуры. Машина и мусор рассматриваются как «создатели» философско-эстетических особенностей ментальности массовой культуры. Делается вывод о формировании стиля *техно*, и выявляются его особенности.

The article deals with the place and role of design as the main aesthetizer of the objective environment. It shows how design being a special kind of social work, includes a "proto-cultural mass" into the cultural objective environment. The machine and garbage are treated as "creators" of philosophical and aesthetic features of the mentality of mass culture. In conclusion it speaks about the formation of a techno style, and identifies its features.

Ключевые слова: массовая культура, дизайн, протокультура, гедонизм, симулякр, мусор, машина, предметная среда, стиль *техно*.

Key words: mass culture, design, proto-culture, hedonism, simulacra, garbage (trash, punk), machine, subject environment, techno style.

Прошедший XX век, подобно древнегреческому Протею, был изменчив и противоречив. Его называли веком войн и революций, техники и атомной энергии, тоталитаризма и иллюзий, спорта и власти денег, религиозного и художественного кризисов. Сэмюэль Хантингтон в уже ставшем легендарном философском эссе «Столкновение цивилизаций» утверждал, что мир будущего будет представлять систему противоречий различных культур, в основе которых лежат не политические коллизии, а религиозные воззрения [5]. Однако уже невозможно не видеть того, что эти традиционные религиозно-культурные цивилизации всё более вовлекаются в единое социокультурное пространство, называемое массовой культурой. К концу XX в. они представляют собой скорее комплекс сознательно сохраняемых этнокультурных особенностей, чем реальный образ жизни человека массовой культуры.

На первый взгляд кажется парадоксальным, что массовая культура появляется на рубеже XIX–XX столетий, на пике развития профессионального академизма во многих областях культуры. Но именно массовая

культура в силу сложности профессионального языка, доступного лишь для «посвящённых», профессионалов, взяла на себя функцию адаптера, т. е. «переводчика», «интерпретатора» высоких образцов культуры. Развитие массовой культуры такие исследователи, как Р. Барт [1], Ж. Бодрийяр [2], У. Эко [6] связывают именно с потребностью в адаптации, «переводе», трансляции ценностей «высокой», профессиональной культуры. То есть, чем выше уровень профессионализма, специализации общества, тем актуальней необходимость «растолковывания» этой информации массовому потребителю, тем интенсивнее развивается система средств смысловой адаптации с языка высокопрофессионализированных областей культуры на уровень обыденного понимания.

Спустя сто лет, в начале XXI в., массовая культура представляет собой некий синтетический (на грани эклектики) глобальный продукт, вмещающий основной поток повседневности (*vita quotidiana*) нашей цивилизации. Массовая культура интернациональна, точнее сказать, внеэтнична, так как её производство и потребление не привязано к определённому этносу, но использует элементы различных этнокультур. В массовой культуре члены социума структурируются не по этническим, политическим или религиозным характеристикам, но, прежде всего, по принадлежности к большинству (основные носители масскультуры) или меньшинству (элита и маргиналы). В её пространстве социогрупповая идентификация происходит не по специфике участия в общественном производстве, как это происходило в культуре в её классическом понимании, а по возрастным и ценностным характеристикам, которые в условиях массовой культуры существуют, прежде всего, в виде эстетических предпочтений. В массовой культуре почти отсутствует суверенная личность, в ней живёт анонимный человек, безличный рядовой потребитель, «простой человек».

Когда-то французский схоласт Герард Кембрийский (*Gerard Cambreniensis*) в своём известном произведении «*Gesta Episcoporum*» (1025 г.) разделил общество на три разряда: *oratores*, *bellatores*, *laboratores* – молящихся, воюющих, работающих. Современные массы, подобно средневековым «работающим», призваны работать, тогда как их мысли, чувства, жизненные коллизии выражают современные «*oratores*», как правило, принадлежащие к сфере шоу-бизнеса и средств массовой информации. Возможно, оттого что средства информации дают человеку массовой культуры возможность заявить о своём существовании и обеспечивают этим безвестным миллионам ощущение культурной и ментальной общности, массовая культура неотделима от таких средств – от газеты до «всемирной паутины». Выдающиеся технические достижения конца XIX – начала XX в. – электричество, телефон, радио, автомобиль, воздушные полёты, кино – вызвали серьёзные ментальные изменения в обществе, главным содержанием которых было уважение и даже восхищение машиной и её формами.

Появившийся на заводах Г. Форда конвейер, который предметно расчленил процесс производства на отдельные операции, окончательно сделал массовое производство стандартизированным и быстрым. Уже в самом начале формирования своего предметного мира в виде товаров, произведённых машинами, массовая культура встала перед двумя фундаментальными проблемами – *стандартизацией и эстетизацией*. Проведённая в викторианской Англии в Лондоне в 1851 г. так называемая «Большая выставка» машинных товаров массового потребления, как и последовавшие за ней многочисленные подобные выставки в других странах, со всей остротой поставили вопросы о качестве товаров, их функциональной надёжности и эстетике. То, что производили машины, не могло стать сразу элементом культурного пространства: воспроизводимая машинами вещная среда была лишена межпредметных связей и смыслов, являлась некой поликультурной «мешаниной», представлявшей собой *протокультурную взвесь*, которую еще надо было упорядочить, придать ей смысл, эстетизировать.

Уровень протокультуры – это совокупность «моделей для сборки» (по выражению Хулио Кортасара), для формирования предметной среды массовой культуры. Для того чтобы «собираемое из моделей» культурное пространство было единым и целостным, машинное производство нуждалось в первоначальных образцах, *концепт-образе*, в некой матрице, с которой можно было бы тиражировать её копии. Существование таких концептов обусловило явление стандарта, в том числе, и в сфере эстетического производства. Присутствие в массовой культуре начальных концептуальных образцов, стандарта и тиража характеризует машинное производство в эстетической сфере как производство симулякров, или симулякративное производство. По своей природе совокупность симулякров не способна к самостоятельной гармонизации, а следовательно, к включённости в систему культурного пространства. Поэтому с необходимостью возникает новый вид эстетической деятельности, задача которой, с одной стороны, – создание концепт-образов для стандартов, а с другой – гармонизация и эстетизация протокультурной предметной массы.

Эта деятельность получила название «дизайн» (от англ. *design* – рисунок, проект, замысел), а в обществе возникла новая социальная фигура – дизайнер. Возникнув около двух столетий назад как явление поликультурное, представляющее собой синтез европейских машинных технологий и дзен-буддистских и даосских философско-эстетических принципов, дизайн в начале XXI в. по-прежнему сохраняет свои философские основания, созвучные ментально-антропологическому состоянию современной цивилизации. Прежде всего, дизайн представляет феноменальный мир как иллюзорный, непрочный, как мир сущностной пустоты, в которую можно поместить множество новых форм. В этом случае свобода понимается как особое креативное состояние, в котором

человек может видеть в каждой вещи нетрадиционные функции, а в каждом веществе – новый материал. И наконец, выражая глубокое понимание и человеческой личности, и категории прекрасного, дизайн утверждает ценность бесполезного. Таким образом, в современной массовой культуре дизайн отвечает на метапотребность субъекта в творческой свободе, что в условиях жёстких цивилизационных детерминаций жизненно необходимо. Философские основания дизайна, созвучные мироощущению современной массовой культуры, делают его основной формой эстетического общения человека и на уровне среды (городской, садово-парковой, интерьера), и на уровне субъекта (мода и индустрия аксессуаров), и на уровне машины (промышленный дизайн и софтверная культура, где всё её разнообразие структурировано посредством web-дизайна).

Однако дизайн не только формализует все области машинной протокультуры, но и является основным инструментом социального творчества, влияющего на создание «паттернов», гендерных моделей, ментальных образов. Осуществляется это влияние посредством «брендов» и такого явления, как «брендинг». Торговые марки – «бренды», когда-то означавшие принадлежность товара производителю или торговой фирме, к концу XX в. превратились в сложное явление, сочетающее производство, маркетинговую политику, товарную эмблематику и эстетические ориентиры, которые призваны вырабатывать и визуализировать некую психологию потребления и стиля жизни, проходящую в окружении товаров этого «бренда». Показательны в этом смысле рекламные «слоганы» таких мощных «брендов», как Panasonic – «Ideas for life», LG – «Семья LG», которые стремятся формировать социальные модели поведения, влиять на жизненные ориентиры. Знак «бренда» в современной массовой культуре – это не только продукт графического дизайна, но некий символ, воздействующий на социопсихологическом уровне.

Дизайн в современной массовой культуре не только реагирует на модные тенденции и технико-технологический прогресс, но и посредством «брендинга» создаёт образ не просто потребителя, а потребителя-социальную группу с присущими ей образом жизни и эстетическими пристрастиями. Такие социально-поведенческие группы в современной массовой культуре, как «гламур», «готы», «бобо», «яппи», во многом обязаны мировому «брендингу». В группах, рождённых на принципах «бренд-дизайна», есть эталон и его симулякры, повторения, но уже упрощённые, более дешёвые. Это и отличает социальные группы на основе «бренд-дизайна» от традиционных социальных групп, так как, по существу, в «брендинговые» группы входят представители разных социальных слоёв.

Но если дизайн – это всеобщий инструмент эстетического общения внутри массовой культуры, то неизбежно встаёт вопрос об эстетическом концепте такого общения, о его философском основании. На наш взгляд,

здесь можно говорить о «концепции двух “М”», где одно «М» – *Машина*, а другое – *Мусор*.

Машина в современных культурных условиях стала не только производственно-технологическим фактором, но и «создателем» субкультуры *machine reality*, или «soft-культуры». Как сущностные, так и акцидентальные характеристики машины в течение более чем двухсотлетней истории массовой культуры были прочувствованы и эстетически оформлены в образно-поэтических структурах. Машина стала частью художественного метода, частью *искусства*, входя в структуру эстетического образа посредством дизайна. Элементы машины – от механики до высоких технологий – сегодня можно наблюдать во всех типах и видах искусства – от музыки до архитектуры. Именно машинное производство породило универсальное социокультурное явление – мусор.

Мусор всегда присутствовал в жизни человека как следствие его культурной деятельности [3]. Весь сор культуры по своему генезису можно классифицировать следующим образом. К первой группе можно отнести самый древний мусор – пищевые отходы. Их происхождение связано с темпоральным фактором: скорлупки, кости, кожа здесь предстают как материальные знаки, обозначающие завершение времени бытия использованных (съеденных) предметов. К этой же группе «темпорального» мусора относится и старая ветхая одежда, т. е. всё то, чьё функциональное бытие завершилось, так как предмет разрушен или его состояние таково, что выполнение прежних функций невозможно. Ко второй группе относится мусор технологический. Так как культура «меньше» природы, то производственная деятельность человека такова, что исходный объём материала до начала трудового процесса всегда больше объёма произведённого. Разницу между сырьём и готовым продуктом и составляет технологический мусор – от рудных шлаков до вырезанной при монтаже киноплёнки.

Долгие века мусор культуры представлял собой качественную константу (количественно он мог варьироваться) и не представлял экологической, социальной и эстетической проблемы, и тому было несколько причин. Прежде всего, мусор традиционных культур был по своему составу естественного происхождения, т. е. экологичен. Поэтому он довольно легко утилизировался природной средой. Во-вторых, количественная масса мусора была малой, и связано это было не только с тогдашней численностью населения, но и с технологическими особенностями культуры. Большая часть производимого в культурах с ручными технологиями была уникальна в эстетико-художественном плане, и это обстоятельство обеспечивало его устойчивую ценность на протяжении долгого времени. Поменяв технологии производства с ручных на машинные, включавшие разделение труда и отчуждение продукта произ-

водства от непосредственного производителя, культура столкнулась с проблемой отходов в совершенно иных ракурсах. Прежде всего, произошло резкое увеличение мусора количественно. Причиной тому стало как увеличение численности населения и, следовательно, увеличение объёмов производства, так и тот факт, что развитие общества рождало новые виды культурного производства, которые, в свою очередь, не обходились без отходов. К традиционному темпоральному виду отходов – пищевым отходам и ветхой одежде – добавился весьма ощутимый в «мусорном плане» компонент – упаковка, тара. Если во времена ручных технологий продукты производства не нуждались в долгом хранении и транспортировке, а следовательно, и в упаковках, то в условиях машинного производства тара и упаковка не только способствуют сохранению качества товара, но и участвуют в повышении его стоимости.

Однако нарастанию мусорной массы способствовали не только внешние моменты ее формирования, но и внутренние факторы, связанные с изменившимися представлениями о качестве. Сегодня качественное – это не только прочное и функциональное, но, прежде всего, – актуальное и модное. Мусором становится всё то, что утрачивает элемент актуальности, «морально устаревает», хотя и не теряет своей функциональности. Можно сказать, что машинное производство и его социальное порождение – массовая культура – в подавляющей степени производит мусор.

Машина и её производное – мусор – порождают не только новые социальные условия и формы деятельности, но и формируют философско-эстетические особенности ментальности массовой культуры, которой присущ гедонизм, искусственная эйфория, иллюзия экзистенциальной лёгкости.

Машина сегодня – это могущественное средство коммуникации (media). Канадский социолог Г. М. Маклюэн (McLuhan) одним из первых начал рассматривать медиа как внешние расширения человека, как непосредственные технические продолжения его тела, органов чувств и способностей. Будучи такими расширениями, они в конечном итоге отделяются от человека и обретают власть над ним. Это отделение «средств» от человека метафорически описывается Г.М. Маклюэном как «ампутация»: развитие технологической инфраструктуры человеческого тела (а затем и человеческих коллективов) сопровождается последовательной «ампутацией» всевозможных человеческих способностей (явление так называемого «отупления масс») [7]. Развитие электронных средств интерпретируется в этом плане как финальная «ампутация» человеческого сознания. Способности человека выносятся за его пределы, приобретают собственную, далекую от человеческой логику и навязывают эту логику человеку. Перед лицом этой отчужденной технологической инфраструктуры человек оказывается слабым и зависимым

существом, которого, однако, спасает то, что он не сознает происходящего: он радуется широким возможностям, которые ему предоставляет эта технологическая машинерия, и с оптимизмом теряет самого себя, как Нарцисс, парализованный своим отражением в воде. Метафора Нарцисса, погруженного в наркотическое опьянение собственной внешней сущностью, – центральная антропологическая идея Г.М. Маклюэна.

В целом разделяя позицию канадского исследователя, трудно согласиться с оценкой психоэмоционального восприятия указанных процессов. Думается, ни радости, ни оптимизма современный человек в процессе техногенной экстенсификации своих способностей не испытывает. Прежде всего потому, что нарастание всевозможных способностей у машины делает её в массовом сознании объектом, не только облегчающим повседневную жизнь субъекта, но и тем, что может представлять угрозу. Ещё в начале XX в. эти тенденции были почувствованы и Г. Уэллсом в «Войне миров», и К. Чапеком в «Восстании машин». Оптимизм не является определяющим психоэмоциональным состоянием человека в массовой культуре. Оптимизм предполагает не только позитивную оценку прошлого и настоящего, но и уверенность в будущих перспективах. Если определённый «позитив» ещё можно найти в оценках массовой культуры прошлого и настоящего, то он совсем не свойственен оценкам будущего.

В будущем массовая культура видит совершенствование только машин, а не человека. Следовательно, развитие человека в будущем – это чередование разнообразий, прежде всего, чувственных. Чувственные, эстетические наслаждения, для того чтобы иметь привлекательность и восприниматься как развитие, должны иметь нарастающую шкалу психоэмоциональных переживаний. Между тем, в этом плане человек ограничен своими природными возможностями. Регулярные вхождения в экстатические формы чувствования приводят личность в состояние психоэмоционального опустошения и, вообще, бесчувствия. Именно ощущение своей эстетической небезграничности рождает у человека массовой культуры чувство пессимизма, которое усугубляется осознанием конечности и замкнутости планетарного пространства, исчерпаемости и уязвимости природной среды, непрочности существования в условиях техногенной цивилизации.

Тем не менее, хотя со страхом и пессимизмом, человек, будто Нарцисс, (по выражению Маклюэна), любит не собственным могуществом, а той облегчённостью бытия, которую ему предоставила технологическая машинерия. Эта облегчённость, легкость бытия присутствует повсюду в массовой культуре – от лёгких алюминиевых кастрюль вместо старых чугунных до стремительных (и потому легких) преодолений огромных расстояний вместо трудных многодневных путешествий. Облегчённость, легкость бытия в психоэмоциональном плане выражается в весёлости, которую, в свою очередь, призваны продуцировать эсте-

тические переживания, несущие наслаждения, удовольствия. Так как основным источником эстетических чувствований является искусство, то можно утверждать, что в массовой культуре искусство имеет для масс большую социальную значимость, чем наука. Сёрен Кьёркегор, писавший о трёх типах человеческой личности и жизненных моделях, им соответствующих, рисовал экзистенциальную иерархию, состоящую из эстета, этика и религиозного человека, в которой эстетическая личность представляла собой первую ступень освоения мира – чувственную [4]. Личность в современной массовой культуре – это эстет, спешащий ко всё новым ощущениям, новым чувственным переживаниям. «Pleasure – little treasure» – «Удовольствие – маленькое сокровище». Название этой знаменитой композиции Дересче Mode точно выражает глубинную суть современной массовой культуры.

В то же время искусство само в полной мере подвергается воздействию гедонистического мироощущения массовой культуры. На первый взгляд, может показаться, что эстетический гедонизм массовой культуры вступает в противоречие с машиной. По своим сущностным характеристикам машина не способна наслаждаться, ей не ведомо понятие красоты, т. е. машина не эстетична из себя самой.носителем эстетических характеристик как для себя самого, так и для машины является человек. Именно это обстоятельство делает массовую культуру гедонистической цивилизацией, в которой отношения человека с предметным миром строятся в основном через эстетические отношения посредством опредмечивания их дизайном. Но если дизайн – это всеобщий инструмент эстетического общения внутри массовой культуры, то неизбежно встаёт вопрос о манере этого общения, т. е. вопрос о стиле.

Последние десятилетия в массовой культуре происходят весьма интересные, не имевшие в прошлом аналогов стилевые процессы. Всё чаще эти процессы объединяют словом *техно*. Как видно из названия, условием существования этого явления выступают высокие технологии, бурно развивающиеся после научно-технической революции 70-х гг. XX в. К началу XXI в. проявления стиля *техно* отчётливо видны в кино, музыке, архитектуре, скульптуре. Уникальность стиля *техно* состоит в том, что в нем в качестве ведущей составляющей выступает дизайн. Одна из причин этого явления лежит в архитектурных особенностях этого стиля. Стиль *техно* базируется, прежде всего, на модуле. В архитектуре это каркас, в современной массовой музыке – технология сэмплирования, в кино – старый сценарий как основа для новых «ремейков».

Архитектоника стиля *техно* – это, по существу, техника коллажа, когда образ произведения складывается из фрагментов готовых конструкций, звукорядов, визуальных образов. В такой ситуации именно дизайн выступает в качестве инструмента создания окончательной версии постройки – кинофильма, музыкального произведения и т. д. В стиле *техно* дизайн является оранжировщиком модульного набора. Более того,

именно дизайн выработал образное лицо стиля, особенно в визуальных видах искусства. Характерными признаками художественного образа стиля *техно*, имеющими место практически везде – от архитектуры до жилого интерьера, от промышленного дизайна до моды и дизайна аксессуаров – являются наличие прозрачных или зеркальных материалов, металлические блестящие поверхности или имеющие вид таковых, локальный цвет без рефлексов и полутонов, преобладание многоугольных форм над круглыми и овальными.

В отличие от явления квазистиля, в котором используются отдельные формотворческие, образные и мировоззренческие элементы исторических художественных стилей, стиль *техно* не является «стилеподобием». В нём действительно создаются новые художественные образы, фундаментальным условием которых являются высокие технологии.

Техника и технологии в стиле *техно* становятся частью художественного метода, частью «искусства», входя в структуру стилевого образа. В этом стиле техника сама переживается как эстетический момент, и происходит это посредством дизайна. Хотя дизайн и не является социокультурным явлением, которое способно репродуцировать мировоззренческие идеи, однако его творческие методы – психологическая свобода, объектно-пространственный демократизм, варибельность – безусловно влияют на весь образный строй *техно*. Однако для того, чтобы художественный стиль мог стать целостным культурно-историческим явлением, он должен базироваться на едином мировоззрении или художественной идее, сообщающей стилю образное единство. Исторической спецификой нового стиля является то, что стилевое единство *техно* достигается не за счёт единого мировоззрения или художественной идеи, а посредством мифа. Оформляет миф стиля *техно*, давая ему конкретную предметность и формы, дизайн. Миф стиля *техно* – это самый молодой миф в мировой истории, миф о машине. Стиль *техно* – это первый художественный стиль, который не только современен машине, но который воспринимает машину как объект искусства и художественных переживаний. В этом стиле дизайн выступает как мифотворческое начало, гармонизирующее и эстетизирующее мир машин. В мифе дизайна человек предстает в двойственном образе создателя (creator) и пользователя (user), что позволяет говорить о двух игровых моделях мифа. В первой модели человек – создатель, а машина – помощник, друг, защитник. Во второй человек выступает всего лишь пользователем, зависящим от могущественной машины и ее выбора¹. Закономерны поэтому две формы рефлексии на этот стиль в массовой культуре: от восхищённо-

¹ Весьма талантливо эту двойственность, точнее сказать, внеэтичность машины представил Дж. Камерон в культовой дилогии «Терминатор» и «Терминатор-II. Судный день», где машина предстала и как друг, и как враг человека.

оптимистической до враждебно-параноидальной. Миф дизайна имеет существенное отличие от традиционного мифа с его морально-нравственным императивом. Его мораль – это не императив, а ... равенство добра и зла как равноправных вариантов будущего. Это обусловлено тем, что и машина, и дизайн, в отличие от человека и искусства, – это явления, существующие вне этической сферы бытия.

Подводя итог нашим размышлениям, можно сделать вывод о том, что за полтора века своего существования дизайн стал представлять собой не только один из видов творческой деятельности человека, но и приобрёл характер универсального эстетизатора предметной среды массовой культуры – от промышленности до художественного стиля. Он также выполняет функции социального брэндинга, влияя на ментальные состояния общества.

Список литературы

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
2. Бодрийяр Ж. Америка / пер. Д. Калугина. – СПб.: «Владимир Даль», 2000. – 206 с.
3. Кребель И.А. Франциска Фуртай. Мусор – от руин до свалки: аксиологические перспективы современной культуры // International Journal of Cultural Research: Междунар. журн. исследований культуры. – «Self and other in culture» – «Своё и чужое в культуре». №1 (2) (апрель). 2011. – С. 48–56. – URL: <http://www.culturalresearch.ru>.
4. Кьеркегор С. Страх и трепет (сборник из трёх произведений) / пер. с датского Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
5. Хантингтон С.. Столкновение цивилизаций. – М.: Изд-во АСТ, 2007. – 576 с.
6. Eco U. A Theory of Semiotics. Bloomington.: Indiana, 1979.
7. McLuhan M. Understanding media: The extensions of man. New York, 1987.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 130.2 : 27-75

Д. В. Шмонин

От катехумена до магистра: становление христианской парадигмы религиозного образования*

В статье рассмотрено актуальное и неоднозначное понятие «религиозное образование» в контексте становления и развития христианской парадигмы образования. На исторических примерах поздней античности и раннего средневековья показано, как античные «свободные искусства» включались в схоластическую модель «*translatio studiorum*».

The article is devoted to understanding of the current and controversial concept of "religious education" in the context of the formation and development of the Christian paradigm of education. By means of the historical examples of the late antiquity and early Middle Ages the author demonstrates how the ancient "liberal arts" were included in the model of scholastic «*translatio studiorum*».

Ключевые слова: религия, образование, религиозное образование, теологическое образование, христианская парадигма образования, античность, схоластика.

Key words: religion, education, religious education, theological education, Christian paradigm of education, Antiquity, scholasticism.

Современные дискуссии о месте религии в российском образовании оказываются так или иначе связанными с «задачей воспитания духовно-нравственной личности»¹ и касаются преимущественно двух практических аспектов. Первый аспект – изучение основ религиозных культур в школе и, шире, присутствие в общеобразовательных учреждениях предметов, через которые может осуществляться индоктринация учащихся. По этому вопросу на принципиальном уровне, как кажется, удалось минимизировать расхождения между религиозными организациями, государством, педагогическим сообществом и родителями. Декларируется преподавание *религиозных культур*, а в качестве альтернативы не желающим «специализированного» знакомства с одной из таких культур

© Шмонин Д. В., 2012

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 11-03-00827 «Три века схоластики».

¹Ст. 14, п. 2 Закона Российской Федерации «Об образовании» в редакции 2007 г.

должна предоставляться возможность выбрать нейтрально-описательный модуль «Религии мира» или модуль с подчеркнута нерелигиозным названием «Светская этика». Впрочем, принципиальные договоренности на теоретико-методологическом или межконфессиональном уровне вряд ли смогут оградить учителей, учеников, родителей, других участников педагогического процесса от противоречий и конфликтов, которые будут возникать в процессе обязательного внедрения предмета «Основы религиозных культур и светской этики».

Второй практический аспект – возможность и целесообразность интеграции конфессионального образования (начального, среднего, высшего, послевузовского) в общегосударственную систему, отвечающую действующим стандартам и аккредитационным требованиям. Эта тема вновь попала в поле общественного внимания после того, как председатель Правительства России, кандидат в президенты страны В. В. Путин 08.02.2012 указал на целесообразность государственной поддержки религиозных образовательных учреждений и сближения их статуса со статусом государственных вузов и школ [7]. Эта тема порождает целый ряд взаимосвязанных проблем, среди которых можно обозначить такие как: проблемы содержания государственных стандартов профессионального теологического образования и их соответствия самому смыслу теологии; проблемы существенных изменений в содержании теологического образования в церковных вузах в случае их перехода на государственные образовательные стандарты; проблемы лицензирования и аккредитации церковных вузов; перспективы подготовки в конфессиональных учебных заведениях специалистов по социально-гуманитарным и педагогическим направлениям; вопросы преподавания теологии конфессий в светских (государственных и негосударственных) вузах. Понятно, что мы перечислили только некоторые. Особую сложность составляют юридические и бюджетно-финансовые проблемы, которые непременно возникнут в перспективе включения религиозных образовательных учреждений в систему образования, финансируемого за счет средств государственных бюджетов всех уровней.

Разнообразный международный опыт, отечественные эксперименты последних лет, а также уже принятые на уровне государства решения, безусловно, задают определенные векторы дискуссий. Очевидно, однако, что обсуждение возможностей и места религий (конфессий) в решении стратегических задач российского образования требует осмысления и вдумчивой оценки феноменов и понятий, с которыми мы имеем дело, а также терминов, которые мы используем для их описания. Разумеется, мы оставим за скобками само понятие религии и будем отталкиваться от предельно широкого описания образования как *универсального способа становления человека в культуре, синтеза воспитания и просвещения,*

интеллектуального, культурного и духовного оформления человеческого «Я», формирования (как может добавить верующий человек) образа Бога в душе человека.

Ведение дискуссий предполагает одинаковый подход к базовым понятиям и терминам, среди которых ряд «прилагательных к образованию»: светское, религиозное (неконфессиональное религиозное), духовное, церковное, церковно-гражданское, конфессиональное, богословское (теологическое) и т. п. Однако на поверку оказывается, что большинство из них, несмотря на частое их использование, нуждается, как минимум, в дополнительной проработке. В этой статье мы сосредоточимся на смысле и содержании *религиозного образования*.

Прежде всего, обратим внимание на традиционное разделение светского и религиозного образования. Под *светским* обычно понимается секуляризованное, гражданское (часто и военное), находящееся под юридической опекой государства и общественным контролем образование. Основная характерная черта светского образования – отсутствие церковного контроля и религиозной, доктринальной доминанты в содержании.

Термин *религиозное образование*, который, казалось бы, должен означать противоположное светскому, оказывается неоднозначным в употреблении. Им обозначаются различные феномены. Так, в ряде западных стран сложилась традиция называть религиозным образованием (английское Religious education или немецкое Religionsunterricht) неконфессиональные образовательные программы религиозно-культурологического плана, которые исходят из принципа мультикультурности современного общества и призваны через знакомство учащихся с общим морально-ценностным ядром религий и их конфессиональными особенностями воспитывать в них толерантность и уважение к различным религиозным и этническим культурам [5]. Перенесение этого термина в русский язык с целью обозначения того же понятия кажется ошибочным и требует постоянных пояснений «о чем идет речь». Достаточно представить, что в законе «Об образовании», с упоминания которого мы начали эту статью, говорилось бы не о воспитании *духовно-нравственной* личности, но о воспитании *религиозной* личности, как сразу становится очевидной неточность этого термина в данном применении. Именно поэтому в российском образовании закрепились термины *духовно-нравственная культура* и *духовно-нравственное воспитание (образование)*, которыми принято обозначать соответствующую образовательную область, светские подходы к преподаванию и определенное содержание образования (традиционные религиозные культуры и этические ценности). Комплексный курс «Основы религиозных культур и светской этики» подпадает под это значение. При том что термин *духов-*

но-нравственное воспитание вряд ли можно считать идеальным, он адекватно передает смысл и названные выше задачи образования и не выглядит как иностранная калька.

По нашему мнению, термин *религиозное образование* имеет гораздо больший вес и более глубокий смысл, если мы обозначаем им *феномен развивавшихся на протяжении многих столетий образовательных моделей и систем, в основе которых лежали различные виды теологического мировоззрения*. При этом правовой статус учебных заведений не играл ключевой роли. Более важным было то, что содержание религиозного образования включало в себя, наряду с общеобразовательными и профессиональными компонентами, доктринальное учение, а весь процесс обучения строился на соответствующих данной религии принципах просвещения и воспитания.

Обратимся к историческому примеру – становлению и развитию христианской образовательной парадигмы. В ее основе лежит греческая *παιδεία*, означавшая, как известно, общую культуру, воспитанность и образованность. Важную роль в античной педагогике играл личный пример учителя, требовавший копирования не только умозрения и теоретической программы, но и образа поведения [6]. Первые греческие образовательные модели во многом лежали в религиозном поле, поскольку религиозность, вера в богов являлась составной частью античной культуры, можно сказать, была ее естественным фоном. Римское образование, которое стало «производным» от греческого образования, приобрело – при том же «фоновом режиме» официальной религиозности – ярко выраженный прагматичный характер, ориентированный на развитие системы воспитания добропорядочных граждан в государственных грамматико-риторических школах. В то же время знаниями по юриспруденции, философии или наукам о природе, таким как география, зоология, минералогия, не говоря уже о медицине, можно было овладеть, как правило, лишь частным образом. Грамматико-риторические школы в разное время окончили Василий Великий и Григорий Богослов (оба продолжили изучение философии в Афинах); многие западные отцы Церкви и церковные писатели, в том числе Иларий Пиктавийский, Амвросий Медиоланский, Марий Викторин, были учителями грамматики и риторики. Риторику преподавал Блаженный Августин, который после крещения сурово осуждал себя за увлечение «победоносной болтливостью»¹.

Таким образом, во II–V вв. государственное образование в империи, т. е. в христианско-эллинистическом мире, хотя и существовало, как мы уже заметили, на естественно-религиозном фоне, все же имело светский характер. Система приобретает завершенную форму семи свободных искусств (наук), которые аллегорически воспринимаются как «семь стол-

¹ Подробнее об образовательных моделях античности см., например, работы В. Йегера [3], И. Адо [1].

пов дома Премудрости» (Притч 9:1). Первые три искусства (от лат. «trivium» – троепутье, путь трех) – латинские. В изложении Марциана Капеллы, автора сочинения «Сатирикон, или О бракосочетании Филологии и Меркурия» («Satyricon sive de nuptiis Philologiae et Mercurii libri novem») [15], в котором руководство по их изучению преподносится в форме космической мистерии, их последовательность такова: грамматика, диалектика, риторика. Четыре математических искусства (от лат. quadrivium – четверопутье, путь четырех) – греческого происхождения. Это геометрия (с географией), арифметика, астрономия (с элементами космологии и физики), гармония, или музыка (не только как учение о тонах, аккордах, ладах, мелодиях и т. п., но и в более широком плане – как учение о гармонии космоса). Уточним, что Марциан Капелла, мыслитель античный, «языческий», живший в первой половине V в., предложил светскую, публичную общеобразовательную программу, которая не включала в себя *собственно* философию (науку о сущем, метафизику) как высшую мудрость, объединяющую знания о земных вещах.

Вне связи с государственной системой образования, начиная со II в., в империи появляются первые христианские церковные школы – огласительные училища. Поскольку срок оглашения в различных случаях колебался от 40 дней до 2–3-х лет, катехизация постепенно превращалась из бесед с *оглашенными* в кружках-диатрибах в систематический учебно-воспитательный процесс. Климент Александрийский, например, столкнувшись с низким образовательным уровнем катехуменов, не только пишет для них «Протрептик», «Педагог», «Строматы», но и вводит в Александрийском огласительном училище светские науки – те же грамматику и риторику, поскольку обращение к основам теологии без знания наук светских, госпожой которых является мудрость (философия), невозможно [4]. Тот же подход реализовывался Оригеном в одной из основанных им по александрийскому образцу школ в Кессарии:

«Тех из учеников своих, в ком он замечал дарование, он вводил в дисциплины философские, преподавал им арифметику, геометрию и другие предметы, предваряющие знания более серьезные, знакомил с философскими теориями... Большинство же учеников, не очень способных, он привлекал к элементарным школьным занятиям, говоря, что они очень помогут им понять Писание и подготовят к нему» [2].

Интересно, что подготовка мирян и клириков в первые века не разделяется по «факультетам», а статус церковных школ зависит от авторитета учащихся в них отцов. Именно благодаря вкладу в развитие богословия и ярким именам учителей и выпускников нам известны Александрийская и Антиохийская школы, причем и как образовательные учреждения, и как центры богословской учености. Таким образом, мы имеем дело с *религиозным образованием*, внутри которого медленно начинает вызревать образование *духовное* (богословское, теологическое)

как система подготовки священно- и церковнослужителей. Очевидно, что продолжительная нравственная и учебная работа в период оглашения в сочетании с приобщением к церковной жизни, богослужебной практике являлись в начале эры христианства достаточным основанием не только для крещения, но и для последующего возведения в сан. Критерием в последнем случае являлись святость и духовный авторитет члена общины, поставляемого на должность диакона, пресвитера или епископа.

Следует сказать, однако, что и огласительные училища, и грамматико-риторические школы, сосуществовавшие и влиявшие друг на друга, к V в., т. е. ко времени систематизации, которую отразил в своем «Сатириконе» Марциан Капелла, постепенно теряют не только специфику, но и значение. В грамматико-риторических школах, несмотря на их светский характер, среди учителей преобладают христиане, а огласительные училища утрачивают просветительскую роль из-за распространившегося к этому времени обычая крестить в младенчестве. Более того, с распадом Западной империи забота государства о школе практически прекращается, в то время как Церковь лишь только начинает осознавать свою системообразующую роль и ответственность за судьбу интеллектуальной и духовной культуры. Свидетельство тому – решение местного собора в г. Везоне (529 г.) о том, чтобы все священники вели у себя дома занятия по латинской грамматике и катехизису для подготовки будущих клириков. Вообще, 529 г. можно считать показательным: на латинском Западе – собор в Везоне, констатирующий полный упадок всякого образования, а на греческом Востоке – закрытие императором Юстинианом Афинской академии, означавшее утверждение христианской религиозной доминанты в образовании, официальное «оцерковление» образования.

Таким образом, в V–VIII вв. на фоне интеллектуальной и культурной деградации (впрочем, мы говорим преимущественно о Западе; христианский Восток – отдельная история) педагогическая наука живет и развивается трудами немногих подвижников, среди которых Магнус Аврелий Кассиодор, Исидор Севильский, Беда Достопочтенный и некоторые другие. Можно взять для примера первого из упомянутых, квестора Кассиодора, жившего в новых, «постимперских» условиях и добившегося того, что правитель Аталарих подтвердил права преподавателей грамматики и риторики на государственное жалование. Следует отметить, что Кассиодор выступал и за профессиональную подготовку духовенства – также за государственный счет и под государственным контролем, но это ему не удалось. В своих «Наставлениях в божественных и светских науках», написанных для монахов (в «Патрологии» о.Миня: «*De institutione divinarum litterarum*» [11] и «*De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*» [12]), Кассиодор демонстрирует различие светского и духов-

ного (богословского, теологического) образования, указывая на то, что светские науки (тривий и квадрий) подготавливают служителя Церкви к восприятию Св. Писания и богословия. Так начинает складываться средневековый тип образования: монастырская школа, в которой после изучения основ латыни следует обучение грамматике, риторике и диалектике, затем от искусств ментальных переходят к искусствам реальным, вещественным, к которым относятся арифметика, музыка, геометрия и астрономия. И только после завершения такого общеобразовательного цикла можно приступать к изучению богословских дисциплин.

Педагогические идеи Кассиодора, однако, приобрели более широкое значение: в них соединялись светские и религиозные компоненты, христианизировались прежде секулярные искусства с включением их в иерархию наук, главной среди которых была теология. Другими словами, Кассиодор – один из тех, благодаря кому не только определяются контуры модели христианского религиозного образования, но и закладываются основы *образования духовного (теологического, богословского) как специализированного набора дисциплин для подготовки священнослужителей.*

Работу Кассиодора продолжил Исидор Севильский, который организовывал школьное дело в Испании VII в. В сочинении Исидора «Этимологии, или Начала в XX книгах» («*Etymologiarum sive originum libri viginti*») [13]) обстоятельное описание тривия и квадрий подводит читателя к мысли, что свободные искусства – лишь общая подготовка к постижению последующих специальных наук (медицины, права, хронологии, истории) и высшей науки, теологии. Важность «Этимологий» для нас в том, что в них Исидор как бы пытается сохранить память об античном знании, передать его многообразие, описывая или упоминая известные ему сведения о греческих авторах и сочинениях (о человеке, животных, космосе, строении земли, об устройстве поселений и жилых домов, о минералах и металлах, о земледелии, войне, кораблестроении, одежде и т. д.).

Так, во многом благодаря Кассиодору и Исидору, семь начальных наук превратились в общепринятый на латинском Западе образовательный цикл. Он становится необходимым как для обращения к теологии, науке о Боге и божественном, так и для иных, прикладных, – как мы сказали бы теперь – образовательных траекторий, интерес к которым начинает проявляться уже в конце VIII в. благодаря просветительской деятельности Карла Великого. Идея преемственности знания от Адама евреям, от евреев египтянам, от египтян грекам и римлянам, а от последних франкам нравилась Карлу, который, так и не научившись толком читать и писать, видел в образованности залог успехов своей государственной политики. Он считал важным, чтобы религиозная вера,

скрепляющая узами народ и власть, опиралась на просвещенное понимание этого единства, и предпринял серьезные усилия по созданию системы церковного образования. В последние два десятилетия VIII в. по указанию Карла при кафедральных соборах и монастырях начали открывать школы для детей разных сословий [14]. Причем содержание «служебных» предметов, таких как грамматика, церковное пение, псалтырь и церковный календарь, рекомендовалось расширять, опираясь на традиции тривия и квадживия, т. е. двигаясь от грамматики к латинской литературе и риторике, от церковного пения – к теории музыки, а от церковного календаря – к астрономии. И если в практическом становлении *церковного образования* (реализуемого Церковью через свои институты) значительную роль сыграл епископ Теодульф Орлеанский¹, то знаменитый Алкуин (735-804), учивший в «дворцовой школе», стал идеологом свободных искусств как пути к богословию. Во введении к собственному сочинению «Грамматика» он проводит мысль о том, что христианская наука строит новое знание путем соединения мудрости античной философии с мудростью отцов Церкви [9].

В «Диалектике» Алкуина [10], как и в сочинениях ряда других ученых авторов VIII-IX вв., упомянуть которых не позволяет объем статьи, обнаруживаются рационалистические мотивы, важные для становления схоластических методов познания и передачи знания, без которых невозможно представить себе становления новой – схоластической - системы образования. За последующие два столетия (X-XI) схоластика в ходе практической педагогической работы в церковных школах сложится в универсальную модель христианского религиозного образования. Шагнув в XI столетии из монастырских школ в городские (церковные и частные), схоластическая модель будет включать в себя как светскую общеобразовательную составляющую (тривий и квадживий), так и высшую науку – теологию, т. е. божественные науки, постигаемые логическим путем в естественном свете человеческого разума. В XII-XIII вв. с образованием и развитием университетов схоластическая модель приобретет завершенные черты «университетской» образовательной парадигмы, вошедшей в себя все, что мы сейчас называем средним и высшим образованием (за исключением двух областей знания, выходящих за пределы схоластики, – медицины и права, которые, наряду с теологией, получают свои высшие факультеты в университетах) [8]. Именно так завершается исторический путь от катехумена, постигающего азы христианства и начала наук, к ученому магистру, прошедшему весь курс светских наук и увенчавшего его изучением естественной теологии.

¹ О епископе Теодульфе (750–821) см. прим. к его соч. в: Migne, Patrologia latina. V. 103. С. 191–192.

Список литературы

1. Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. – М., 2002.
2. Евсевий Памфил. Церковная история. Кн. 6. Гл. 18.
3. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / пер.с нем. Т.1. – М., 2001; Т. 2. – М., 1997.
4. Климент Александрийский. Строматы. 1.5.
5. Козырев Ф.Н. Гуманитарное религиозное образование. – СПб., 2010.
6. Светлов Р.В. Сократ и «спартанский мираж» // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 10. – СПб., 2011. – С. 363–375.
7. Стенограмма встречи председателя Правительства РФ В.В. Путина со Святейшим Патриархом Кириллом и лидерами традиционных религиозных общин России [электронный ресурс] // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2005767.html> (дата обращения 11.02.2012).
8. Шмонин Д.В. Схоластика как философия образования // Вопр. философии. – 2011. – № 10. – С. 145–154.
9. Alcuinus. Grammatica // Migne, Patrologia latina. V. 101. С. 850–853.
10. Alcuinus. De dialectica // Migne, Patrologia latina. V. 101. С. 949–976В.
11. Cassiodorus Vivarensis Abbas. De institutione divinarum litterarum // Migne, Patrologia latina. V. 70. С. 1105–1150А.
12. Cassiodorus Vivarensis Abbas. De artibus ac disciplinis liberalium litterarum // Migne, Patrologia latina. V. 70. С. 1149–1220А.
13. Isidorus Hispalensis. Etimologiarum libri viginti // Migne, Patrologia latina. V. 82. С. 0073–0854А.
14. Karolus Magnus. Capitularia. Anno 789 // Migne, Patrologia latina. V. 97. С. 177–178.
15. Martianus Capella. De nuptiis Philologiae et Mercurii. Leipzig, 1983.

Секуляризация в исторических судьбах Европы

В статье рассматривается секуляризация как фактор становления и эволюции европейской цивилизации. Главные этапы европейской истории связаны с переменами в сфере религии, с сужением сферы сакрального в пользу секулярного. Показывается связь феномена секуляризации с различными областями социальной и духовной жизни. Разрыв с религией в настоящее время – это кризис Запада, когда гедонизм выходит на передний план. Осознание позитивной роли религии произошло, когда большинство населения Европы стало практически безрелигиозным.

The article analyzes secularization as a factor of formation and evolution of the European civilization. The main stages of European history are connected with the changes in the religious sphere, with the shrinking of the sacral in favour of the secular. The article demonstrates the connection of the secularization phenomenon with the different spheres of the social and spiritual life. Today's break up with religion is the crisis of the West, when hedonism is coming to the forefront. The positive role of religion is becoming clear only now when the majority of Europeans have become non-religious.

Ключевые слова: Европейская цивилизация, религия, христианство, секуляризация, кризис, гедонизм.

Key word: European civilization, religion, Christianity, secularization, crisis, hedonism.

Судьба каждой цивилизации по-своему уникальна. Характеризуя своеобразие европейской цивилизации, отметим, что она породила новый тип знания – бесконечно развивающуюся научную систему, на основе которой были созданы мощные производительные силы. Она также высвободила человека из тотальной поглощенности социальным целым и тем самым предоставила личности широкий простор для самореализации. Постепенно основные достижения европейцев в той или иной степени стали достоянием всего человечества. Таким образом, Европа вовлекла практически все регионы планеты в нескончаемую гонку за все более высокий уровень потребления, за реализацию самых разнообразных потребностей и прихотей, количество которых непрерывно возрастает.

Многие исследователи пытаются логически воспроизвести основные этапы этого удивительного и, возможно, трагического порыва европейского духа. Большинство из них указывает на переплетение судеб Европы и христианства. Не без основания западную цивилизацию именуют христианской [4]. Но, с другой стороны, есть все основания утверждать, что само рождение, эволюция, расцвет и нынешнее кризисное ее состояние связаны с переменами в сфере религии, точнее, с изменением соотношения божественного и человеческого в культуре и обществе. Божественное, сакральное так или иначе вытеснялось человеческим и секулярным. Этот процесс, именуемый секуляризацией, достиг высшей точки к середине XX века.

Термин «секуляризация» происходит от латинского слова «saeculum», буквальное значение которого – век нынешний. В процессе создания теоретических основ христианской религии этим словом стали обозначать земной мир, подверженный переменам, греховности и смерти, мир, противопоставленный неизменным божественным сферам бытия. «Секулярный», таким образом, значит земной, мирской, телесный в отличие от сакрального, божественного, духовного.

Процессы секуляризации стали предметом анализа ряда отечественных и зарубежных исследователей. Их работы преимущественно находятся в сфере социологии религии и богословия. В качестве примера сошлемся на труды Ю. Ю. Синелиной [5], Х. Кокса [3], а также на диалог Ю. Хабермаса и Й. Ратцингера, изданный в отдельной книге [7].

Секуляризация в явном виде или в неявном как тенденция сопровождает европейскую историю с античности до настоящего времени. Этот процесс – специфический признак данной цивилизации. Без него трудно представить как формирование цивилизационных основ в античности (философия, наука, право), так и создание в более далекой перспективе экспериментального естествознания, бурный рост промышленности, поразительную социальную динамику.

Новые явления в культуре, политике, экономике, искусстве зачастую были связаны не с прямым натиском неверия, а с трансформациями внутри самой религии, в которой постепенно нарастал вес мирской компоненты. Сужение сферы божественного, соответственно, означало расширение сферы человеческого, что в реальной истории выражалось в образовании своего рода поля свободы, росте человеческой самостоятельности и активности, а также в формировании рациональных способов постижения мира.

Таким образом, исследование феномена секуляризации как одного из факторов становления и эволюции европейской цивилизации, формирования рационалистического миропонимания переводит проблему из чисто религиоведческой плоскости в социально-философскую и историко-философскую.

Истоки европейской цивилизации находятся в Древней Греции. Как отметил А. Уайтхед, «Греция была матерью Европе, и именно туда мы должны обратиться за истоком наших современных идей» [6, с. 62].

Политическая свобода древних греков, рациональные приемы мышления, отсутствие жреческой касты, стоящей на страже сакральных порядков, способствовали необычайной духовной раскрепощенности, выразившейся в практически неограниченном свободомыслии, критическом отношении к вековым традициям и народной религии. В наибольшей степени эти черты были присущи движению софистов. В философских сочинениях таких выдающихся мыслителей, как Платон и Аристотель, традиционная греческая религия также переосмысливается, идея Бога выполняет чисто интеллектуальные функции. А эпикурейское течение фактически обходится без этой идеи, поставив в центр внимания человеческого индивида с его земными проблемами.

Разработанная древними греками культура дефиниции позволила создавать разветвленную систему логической аргументации, достигшую классического совершенства в геометрии Евклида, в философии и естественно-научных трудах. Это было, по существу, рождение научного рационалистического метода мышления.

Раннее христианство не было простым отрицанием языческой античной культуры. Фактически оно наследовало ее главные идеи, придав им особый смысл. Это, прежде всего, касается представлений о свободе и достоинстве человека. Христианские апологеты, а затем Отцы церкви разрабатывают оригинальное учение о человеке, являющееся в целом более глубоким, чем классические античные концепции. Идея свободы, столь важная для античного миропонимания, оказывается в центре христианской антропологии. Однако свобода здесь понимается не только как возможность выбора, но и как особая жизненная установка, состоящая в безусловном доверии Богу, в исполнении его воли. Впоследствии данная установка, осознание себя орудием божественной воли, сыграла колоссальную роль в судьбах европейской (а также арабской) цивилизации. Речь идет о концентрации социальной энергии, направленной на ту или иную цель, осознаваемую в качестве божественного предначертания.

Таким образом, в рамках раннехристианской идеологии формируется особый идейный комплекс, включающий в себя античные приемы рациональной аргументации, высокое представление о человеке, имеющем бессмертную душу, наделенном свободой и призванном управлять земным миром. Христианство не только «осветило» человеческую свободу и достоинство, оно поставило человека в центр материального мира и вдохновило его на преобразование этого мира. Впоследствии, при наличии благоприятных факторов, эти мировоззренческие установки придадут европейской цивилизации динамический характер и с неизбежностью вызовут секуляризационные процессы. В этом смысле христианство с самого начала содержало в себе семена своего будущего отрицания.

Христианство также вырабатывает сами категории секулярного и сакрального. Отцы церкви ставят вопрос о взаимоотношениях сакральной и мирской сфер бытия или, по терминологии Августина, «мирского града» и «Божьего града».

Антиномичность и дихотомичность христианского мировоззрения, сильно смягченные на православном Востоке, чрезвычайно отчетливо видны в богословских построениях католического Запада. Антиномии веры и разума, свободы и предопределения, земного и небесного, светского и церковного постоянно присутствуют в учениях представителей латинской патристики и схоластики. Источник этого противопоставления можно усмотреть в самом генезисе христианства, его происхождении из двух чрезвычайно несходных культурных традиций – иудейской и античной. В рамках западной ветви христианства указанная напряженность антиномий проявилась несравненно резче. Причиной тому и римская культурная традиция с ее «юридическим» мышлением, и отсутствие единого государя, который, подобно византийскому императору, стоял бы над богословскими схватками и примирял их участников, включая и саму Церковь, и превратил их в отлаженный государственный механизм.

В этой связи неудивительно, что, несмотря на длительный упадок культуры и даже временное прекращение теоретической деятельности после завоевания Рима варварами, именно там впоследствии появляются ростки новой культуры, учреждаются университеты, расцветают различные богословские школы. Свобода Церкви от прямого государственного диктата и отмеченная антиномичность католической доктрины стимулировали творческое начало в культуре Запада. Теоретическая мысль напряженно пытается раскрыть тайны бытия человека и мира, далеко не всегда руководствуясь освященными Церковью догмами и схемами. Процесс этот в конечном счете привел к интеллектуальному, культурному и религиозному взрыву в эпоху Ренессанса и Реформации.

В эпоху Ренессанса актуализируются те элементы христианского учения, которые возвышают человека, подчеркивают его свободную волю, достоинство и способность к творчеству. Противоположные аспекты христианской доктрины – идея греховности человека, в первую очередь, – игнорируются или переосмысляются. Этому процессу способствовали влияния ислама, языческой античности и герметической магии. Увлечение античной литературой и искусством приводит к подлинной реабилитации материального, природного начала, что способствовало непосредственному проявлению секулярных тенденций в культуре. Иерархичность мира, противопоставление духовного материальному, божественного человеческому преодолевается самыми разными путями: от учения Николая Кузанского о «развертывании» Божественной сущности, фактически отрицающего догмат творения мира, и гелиоцентрической системы Коперника, обосновавшего принципиальное тождество небес-

ного и земного мира, до ренессансного искусства, прославлявшего телесность, естественность, «сочную зыблемость», по выражению П. Флоренского.

Античное культурное наследие, усиленное христианской антропологией, сначала проявило себя в ренессансном культе человека и в расшатывании ранее незыблемых представлений о сакральной, иерархической сущности миропорядка. Но это была частичная и поверхностная десакрализация, которая затем привела к новому всплеску религиозности, принявшему форму протестантской Реформации. Однако вопреки, например, мнению Ф. Ницше Реформация не была движением вспять. В рамках протестантской теологии был сделан шаг в сторону окончательного преодоления языческого отношения к природе, сохранявшегося в средневековом католицизме. Теперь природа предстала как сфера безличных сил и закономерностей. Такая десакрализация природы, отношение к ней как к материалу, объекту деятельности человека послужили идеологическим оправданием как для естественных наук, так и для бурного промышленного покорения природы.

Не менее важной была протестантская трактовка человека, выводящая его из безусловного подчинения церковным структурам. Христианская личность, подсудная одному только Богу, ощутила свою самостоятельность, самобытность, право на собственное суждение как в религиозных, так и в мирских вопросах. Своеобразный парадокс заключается в том, что обновление и интенсификация веры, произведенная Реформацией, открыла путь к обмирщению целых сфер жизни общества: политической, правовой, экономической, поскольку протестантизм делал упор на внутреннюю религиозность человека.

Так были созданы предпосылки для ускоренной и интенсивной секуляризации европейского общества, которая оказалась теснейшим образом связанной с прогрессом в области точных и естественных наук, философии, с демократизацией общества и бурным развитием производительных сил.

В Новое время секуляризационные процессы выходят на поверхность, и важнейшие общественные, политические и научные начинания получают, как правило, мирскую мотивировку. Тот период европейской истории, когда новые, прогрессивные идеи рождались и обосновывались в теологической форме, в целом был преодолен. Освобожденная человеческая субъективность энергично проявляет себя в сфере науки, искусства, экономики, политики. Ход истории чрезвычайно ускоряется.

Притязания личности, повышение ее самооценки, выдвижение разумности как высшего критерия деятельности человека и бытия в целом («Все действительное разумно») получают детальное обоснование ново-европейской философии.

Эти процессы, сопровождавшие европейскую историю фактически со времен Древней Греции, достигают своего кульминационного момента к концу XIX в. К этому времени завершилась институализация науки как рациональной формы постижения мира, сложился чрезвычайно динамичный капиталистический способ производства, были заложены основы буржуазной демократии с ее кодексом неотъемлемых прав личности. В этот же период процесс секуляризации европейского общества доходит до того критического предела, который позволяет Ницше констатировать «смерть Бога».

Если в XIX в. секулярное мышление было присуще по преимуществу образованным, интеллектуальным слоям европейского общества, то в XX столетии секуляризация распространяется вширь и вглубь, охватывая практически все слои населения и проникая во все сферы духовной и повседневной жизни. Стиль мышления, культура, образ жизни европейцев настолько освобождаются от религиозного измерения, что данный период европейской истории получил название «постхристианской эпохи». На смену религиозным пришли иные регуляторы социальной жизни: право, гражданская мораль, а также гедонистический культ потребления, погоня за прибылью, стремление к удовлетворению растущих индивидуальных запросов, к личностной самореализации.

Таким образом, христианская религия в рамках европейской цивилизации прошла путь от зарождения и доминирования в культуре к постепенному ослаблению и утрате заметного влияния на духовные и социальные процессы. Как оценить потерю европейским социумом сакрального измерения?

В самом общем виде можно сказать, что религия как высшая нормативная система регулирует поведение человека, органично соединяя его с обществом и миром в целом. Бытие человека наделяется особым смыслом, далеко выходящим за рамки его повседневных, в своей сущности физиологических потребностей есть, пить, размножаться, развлекаться. Это преодоление границ обыденности, животности и приобщение к сверхприродному бытию в соответствии с кантовской философской традицией называется трансцендированием.

В европейском сознании, потерявшем духовную вертикаль, доминирует постмодернистский принцип всеобщей относительности оценок, истин. Люди все более ориентируются на земное, материальное, сиюминутное. Человек хочет жить для себя и только для себя. Этим он нарушает не только божественные заповеди, но и законы природы, предписывающие производить потомство, заботиться о нем и тем самым подчинить свою жизнь сверхличной цели. Но для типичного европейца, как и для среднего американца и японца, рождение и воспитание детей

является досадной помехой на пути личностной самореализации. Суть проблемы предельно четко выразил П. Бьюкенен:

«Запад умирает. Народы Запада перестали воспроизводить себя, население западных стран стремительно сокращается. С самой Черной Смерти, выкосившей треть Европы в четырнадцатом веке, мы не сталкивались с опасностью серьезнее. Нынешний кризис грозит уничтожить западную цивилизацию. Сегодня в семнадцати европейских странах смертность значительно превышает рождаемость, гробы в них требуются куда чаще, чем колыбели» [2, с. 22].

Человек может быть ориентирован на творчество, потребление духовных ценностей или материальных благ. Но, несомненно, животный гедонизм, ранее в значительной мере обуздываемый христианской религией, теперь все более выходит на первый план. Некоторые авторы в связи с этим пишут о своеобразном «чувственном реванше», состоявшемся в рамках западной культуры и обыденной жизни. Действительно, реабилитация плоти, телесного начала, впервые обозначившаяся в эпоху Ренессанса, к концу XX в. достигает своего высшего предела. Но если раньше она имела хоть какое-то оправдание, поскольку воспринималась как освобождение жизни от чрезмерной опеки церковных догм, то теперь разгул чувственности, зачастую искусственно стимулируемый средствами массовой информации, ведет к отрицанию самой жизни. Нечто подобное уже имело место в условиях поздней Римской империи, когда гордые и воинственные римляне трансформировались в жалких и слабовольных искателей утонченных чувственных удовольствий, а их подруги выбрасывали младенцев за пределы городской черты. Неудивительно, что варвары, обладающие здоровыми природными инстинктами, сместили их с исторической сцены.

Типичный европеец замыкается в своих собственных эгоистических интересах, блокируя тем самым выход в те социальные и культурные горизонты, которые всегда наполняют личность энергией и смыслом бытия. Отсюда вялость и безволие, утрата пассионарного начала, что с тревогой отмечали экзистенциалисты. Но пришедшая им на смену постмодернистская интеллектуальная волна рассматривает всякое ценностное, пассионарное действие в качестве некой архаики, подлежащей ироническому и релятивистскому переосмыслению.

Религиозные мыслители, обнаруживая признаки этого духовного кризиса, видели спасение в христианском возрождении, которое должно укрепить человеческий дух и придать новую энергию в результате восстановления связи со сверхъестественными началами бытия. В этом плане представляет интерес концепция «нового Средневековья» Н. Бердяева. Русский философ полагал, что необходим возврат «к некоторым элементам средневекового аскетизма. Работа свободного самоог-

раничения человека, свободной дисциплины, волевого подчинения себя сверхчеловеческой святине может предотвратить окончательное истощение творческих сил человека...» [1, с. 141].

Современная европейская мысль, как правило, признает положительное значение религии. Но проблема в том, что религия понимается как ценность, а не как данность. Иначе говоря, ее позитивная роль стала осознаваться тогда, когда большинство населения Европы стало практически безрелигиозным. Безусловно, любые идеи о «новом Средневековье» утопичны. Историю не повернуть вспять. Самоограничение человека, на которое возлагал надежды Бердяев, само по себе не появится, его могут вызвать жесткие, суровые жизненные обстоятельства и то лишь при условии адекватной на них реакции.

Осознание опасности пути, по которому до сих пор развивается европейская цивилизация, а вместе с ней все человечество, имеет место и в Западной Европе, и в России. Другое дело, что это осознание мало влияет на экономическую и политическую жизнь. Видимо, оно должно прийти до некоего критического уровня для того, чтобы оказать воздействие на реальный ход событий. По нашему убеждению, усиление этих процессов будет сопровождаться изменением соотношения секулярного и сакрального в пользу последнего. Секулярное, родившись в условиях бурной социальной динамики, будет уступать сакральному по мере ее затухания.

Эти суждения определяют и наше отношение к феномену секуляризации. Она является стороной, гранью единого процесса расширения человеческой свободы, могущества, растущего благосостояния и потребления. В той мере, в какой мы приветствуем социальный прогресс и расширение возможностей человека, мы должны оценивать секуляризацию положительно, не забывая при этом пределы и опасности такого развития.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990.
2. Бьюкенен П. Смерть Запада. – М.: Изд-во АСТ, 2003.
3. Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. – М.: Вост. лит-ра, 1995.
4. Роде Ф. Роль христианства в европейской цивилизации // Европейский альманах. – М.: Наука, 1993. – С. 90–97.
5. Синелина Ю. Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. – М.: ИСПИ РАН, 2009.
6. Уайтхед А. Избр. работы по философии. – М.: Прогресс, 1990.
7. Хабермас Ю., Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и вере. – М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006.

Деконфессионализация как семиотическая проблема

В статье рассматриваются особенности современной религиозной ситуации, обусловленные смешением границ конфессиональных дискурсов. Деконфессионализация анализируется с семиотических позиций как результат парадигматических изменений в религиозном дискурсе.

The article deals the features of contemporary religious situation caused by the processes of mixing confessions. This problem of the De-Confessionalization is analyzed with the semiotic positions as a paradigmatic change in religious discourse.

Ключевые слова: конфессионализация, деконфессионализация, семиотика, конфессиональный дискурс, секуляризация, религиозная ситуация.

Key words: Confessionalization, De-Confessionalization, semiotics, confessional discourse, secularization, the religious situation.

Образование конфессий, явившееся побочным продуктом европейской Реформации XVI в., определило своеобразие религиозного дискурса Нового и Новейшего времени: на смену средневековому религиозному универсализму пришла конфессиональная раздробленность. Конфессиональный фактор в этих условиях в значительной степени определял динамику религиозной ситуации в пост-реформационной Европе. Более того, конфессионализация неизбежно способствовала формированию социокультурной конфессиональной религиозоведческой парадигмы, в рамках которой анализ религиозных процессов, возникновения и развития теологем и религиозных институтов предполагал обязательное соотношение их с теми или иными конфессиональными общностями.

Сам термин «конфессионализация» был заимствован религиоведением из исторической социологии благодаря работам немецких историков Х. Шиллинга и В. Райнхарда. Согласно их теории, конфессионализация является фундаментальным социальным преобразованием, затрагивающим религию, культуру, общество и политику [10, p. 11], соотносящимся с началом формирования современной государственности, отличительными чертами которой является большая (нежели в Средневековье) дисциплинированность власти, рационализация аргументации, бюрократизация церкви и правительственных институтов, государственная поддержка церкви и церковная поддержка государства

[13, p. 57–59]. Поскольку термин «конфессионализация» образован в рамках социоисторических исследований, социологический аспект изучения религиозных феноменов в рамках упомянутой парадигмы оставался на протяжении многих лет едва ли не основным.

Изначально конфессионализация обозначала не только сам процесс образования конфессий, но и те его последствия, которые имеют социальные измерения. Применительно к религиозной истории Европы термином конфессионализация преимущественно обозначаются последствия Реформации. Несмотря на то, что процессы дезинтеграции религиозного пространства происходили и раньше, и позже (более того, в истории церкви не было периода, не знакомого с расколами и образованием конкурирующих теологических систем, начиная от древности и заканчивая нашим временем), конфессионализации они не вызывали. В одних случаях конфессионализации воспрепятствовала репрессивная политика государственной власти, защищавшая религиозное единство из политических соображений, в других – распад религиозного единства происходил по границам государственно-этнических общностей, как это было в результате Схизмы 1054 г. До XVI в. европейская христианская цивилизация не знала проблемы конфессионализации; католический универсализм обеспечивал стабильность религиозной ситуации. Клерикальный универсализм того времени проявлялся, прежде всего, в том, что единство и единственность католической церкви в средневековой Европе являлось априорным контекстом всех социальных и культурных процессов. Неразрывная связь между христианизацией европейских земель и созданием культурного и геополитического «европейского мира» способствовала такому взаимодействию социальных и собственно религиозных процессов, которое в итоге сделало их не только переплетенными, но и запутанными [8, p. 492]. Средневековый католический универсализм был защищен мощной силой инерции, всем традиционализмом средневековой культуры: «для ментальности Средневековья в высшей степени характерна ориентация на прошлое, которое представлялось более близким к идеалу первотворения. Поэтому к любому нарушению традиции, равно как и к любому проявлению необычной индивидуальности, относились с подозрением, как к греховному бунтарству» [4, с. 476]. Усвоив в большей степени катафатический метод богословия, Запад оставил Византии развивать «доминанту эллинизированной иудео-христианской традиции, сочетающую иудейскую идею о трансцендентности Бога с античной онтологией» [9 p. 20] – апофатику, путь, чреватый «мистическими» ересями, нечеткостью дискурсивных границ.

Образование конфессий – всегда результат взаимодействия религиозных и, в широком смысле, социальных факторов – одной логикой развития внутрицерковных отношений объяснить его невозможно. Уже

Макс Вебер в трактате «Социология религии» показал, что конфессии формируются в результате взаимодействия политических и религиозных сил, а анализ конфессий предполагает изучение существующих в обществе институтов власти [15, р. 64]. Однако политический фактор влияет не только на образование конфессий, без его учета невозможно корректно объяснять динамику развития как молодых, так и уже вполне сформировавшихся конфессиональных общностей.

Известный принцип *cuius regio, eius religio* не был результатом конфессионализации, но во многом именно его реализация на геополитическом уровне привела к возникновению конфессий в Европе XVI в. Причем его влияние на церкви прослеживается и сейчас: либеральные тенденции в современном европейском христианстве во многом объясняются именно современным состоянием *regio*. Более того, если изначально все-таки под *religio* в этом контексте понимались именно конфессии, то теперь, в условиях европейской политической и культурной интеграции, осуществляется унификация форм, методов и векторов политического воздействия на национальные традиционные религиозные традиции, которые уже не могут защититься конфессиональными границами. Поэтому разрушение исторических границ, отделяющих в сфере теологии, конфессиональной культуры и этики одни конфессии от других, является результатом влияния на религиозные процессы не только собственно религиозных факторов (либерализация христианства), но и сложных социополитических процессов, обозначаемых достаточно условным термином «секуляризация».

Представляется, что говорить о секуляризации как едином моногенезном процессе – допускать известное, зачастую неоправданное упрощение. Но, будучи порожденными различными историко-идеологическими и социальными предпосылками, данные тенденции содействовали десакрализации власти и в итоге способствовали смене социополитических парадигм. Согласно старой доброй средневековой парадигме, именно церковь давала символическую сакральную санкцию светской власти, оставляя за собой право нравственного суда над ней, если последняя в силу своих преступлений или просто неспособности утрачивала моральное право на осуществление своих функций. Сама возможность властвования, согласно такому пониманию, во многом обосновывалась символической санкцией со стороны церкви, обусловленной как принадлежащим претенденту априорным формальным правом на власть¹, так и его соответствием определенным моральным критериям. Одного наследственного права оказывалось недостаточно для отправления власти сколько-нибудь долго, требовалось хотя бы минимально соответствовать критериям христианского правителя: иначе, с

¹ Например, право наследования власти.

точки зрения ряда схоластических теологов, тиран утрачивает право на власть, даже если его наследственное право является бесспорным.

Символизм церковной санкции единственно позволял власти претендовать на определенную сакральность, которая воспринималась как символизм высокого уровня: отдельные правители-тираны, оказавшиеся под интердиктом, могли утратить право считаться правителями «милостью Божией», но это не приводило к десакрализации власти как таковой.

Новое понимание, продукт секулярной идеологии Нового времени, радикально поменяло полюсы старой парадигмы. «Новая власть», освободившись от необходимости (а в итоге и утратившая право) считаться властью «милостью Божией», усвоила, в свою очередь, привилегию предоставлять религиозным организациям социальную и юридическую санкцию на существование. В мягкой форме это проявляется как поддержка социально значимых действий церкви, направленных на общественно-полезные цели, в жесткой – как регистрация религиозных организаций в качестве подотчетных юридических лиц.

Произошедшее в результате секуляризации усиление воздействия экстрарелигиозных факторов на развитие религиозной ситуации способствовало дальнейшему размытию межконфессиональных границ. Возникновение на этом фоне различных межконфессиональных движений является вполне предсказуемым: их политическая направленность способствует выходу за границы конфессиональных общностей, в рамках которых они возникают. Ранее мы отмечали, что надконфессиональный, а иногда и надрелигиозный характер подобных движений проявляется в том, что они не создают новых конфессиональных общностей, проявляют склонность к синкретизму, а в плане социологии – к политизации [2, с. 38]. В качестве примера можно рассмотреть феминистское движение и соответствующий интеллектуальный продукт, получивший название «феминистская теология». Приверженцы этой теологической модели не только переосмыслили понятия «откровение» и «богодухновенность Библии» (которые раньше во многом определяли специфику конфессиональных теологий), но и «считают возможным отказаться от ее (т. е. Библии – *А.П.*) нормативности, заменив ее в теологии женским [жизненным] опытом» [16, р. 580]. Очевидно, что за подобной заменой на самом деле скрывается вообще отказ от нормативности в теологии, что, в свою очередь, соответствует модели внеконфессионального христианства.

В рамках конфессиональной парадигмы принадлежность к той или иной конфессии соответствует принятию строго определенной теологической системы. Конфессиональная общность выступает здесь как пространство более или менее унифицированной теологии, литургических форм и религиозно-этических установок, что в совокупности создает выходящий за границы религиозной жизни феномен конфессиональной культуры. За протестантской (с подачи Макса Вебера), равно как право-

славной, католической этикой скрываются определенные культурные системы, хотя и сформированные религиозными установками, но в итоге выходящие за границы собственно религиозного. Принадлежность к конфессиональной общности в этом случае выступает в качестве важнейшего маркера идентичности как собственно религиозных взглядов, так и культурных установок. Поэтому, вероятно, не только утилитарно-гигиенический смысл преследовали иногда почти анекдотические попытки христианских миссионеров привить обращаемым племенам культуру пользования отхожими местами и навыки мытья рук перед едой. В условиях конфессионального мира принадлежность к конфессии выступала в качестве символического заявления о соответствии личной веры и образа жизни (в широком смысле) отдельного человека корпоративным конфессиональным установкам. Конфессиональная традиция не замыкалась в догматическом и (или) литургическом дискурсе, но оказывалась способной влиять на различные области символической культуры и соответствующие поведенческие паттерны. За исключением немногочисленных теологических диссидентов, католик или лютеранин априорно воспринимался как «добрый католик» и «добрый лютеранин». Последнее предполагало не только теологическую, но и культурную идентичность: соблюдение установленных правил поведения и регулярное использование особого конфессионального кода – то, что можно определить как проекцию конфессионально детерминированной набожности в область языка и поведения. При этом изначально находящиеся вне религиозной традиции вещи: фасон и цвет одежды, материя, из которой она изготовлена, сами способы изготовления, форма головных уборов и т. п. – получают вторичную семиотизацию, становясь маркерами конфессиональной принадлежности.

В условиях постконфессионального мира значение принадлежности человека к той или иной конфессии существенно девальвируется. Зачастую оно сохраняет исключительно историко-культурное значение, но лишено глубокого актуально-религиозного содержания. Неслучайно развитие постконфессиональной парадигмы приходится на период модерна и постмодерна, в рамках которых носителю традиционных христианских взглядов оставались только безнадежные попытки примерить «конфликт голосов», учиняющих разногласицу по всем онтологически значимым вопросам [10, р. 389 ff.]. Данная неразбериха в области терминов и объема соответствующих понятий способствует процессам деконфессионализации, запуская механизмы равноценных обратимых замен [6, с. 73]. Элементы конфессиональных теологических систем, отвечающие критерию традиционности и соответствующие фундаментальным основам христианской теологии, начинают восприниматься даже и носителями традиционной религиозности как «синонимические», утратившие конфессиональную привязку, и равно допустимые.

Конфликт между наукой и религией, достигший своего апогея в эпоху модернизма с его попытками рационально-механистического объяснения мира [11, р. 242–258], равным образом способствовал девальвации конфессионального критерия в глазах секуляризованного мира: с точки зрения выразителя сциентистской идеологии модерна специфика религиозного мировоззрения определяется не особенностями конфессиональной ориентации, но самим фактом принадлежности человека к числу *homo religious* – все верующие «одинаковые», все в равной степени маргинальны в своей религиозности. Сведение религиозности как таковой, по крайней мере, религиозности, оформленной в теологическую систему, к «дегенерации» вообще свойственно раннему модерну, в котором новые эстетические формы наложились на страх перед «дурной наследственностью», психическими и физическими патологиями, дегенерацией и вырождением человечества [3, с. 15–22]. Для подобного мировосприятия конфессиональные ценности не могут быть существенными.

Семиотические последствия деконфессионализации отчетливо проявились в области экзегетики, которая изначально имеет выраженно дискурсивный характер. Сразу следует отметить, что экзегет работает преимущественно с текстом, который существует для него в качестве обособленной реальности: зачастую при экзегетическом подходе существование в качестве элемента дискурса оказывается более значимым, нежели существование реальное.

О периоде до середины XIX в. можно говорить как времени католической, лютеранской, реформатской экзегетики. Позднее конфессиональный фактор утратил свое значение, а вся полнота теологических смыслов, которые ранее считались порожденными фактором конфессиональной ангажированности, оказалась могущей передаваться при помощи иных критериев, таких как «либерализм», «консерватизм» и «традиционализм». Известно, что именно Северная Америка оказалась оплотом наиболее консервативных версий европейских (по своему происхождению) конфессий. Причина этого любопытного явления не может быть объяснена каким-то одним фактором, вероятнее всего, это не только результат миграции религиозных диссидентов, которые принесли с собой представления и об эксклюзивности соответствующих конфессий, и о собственной роли безошибочных оракулов непогрешимых доктрин. Специфические процессы «перенесения конфессий» в иные культурные условия порождают обычно явление, описанное в свое время Г. П. Федотовым, – забота о сохранении ригористического буквализма «бесспорна и естественна для примитивного сознания, добросовестно старающегося следовать сложному закону более высокой культуры» [5, с. 167]. Однако по мере культурного развития данный ригоризм осла-

бевает. В результате оказалось возможным, что в современных консервативных лютеранских семинариях США при изучении герменевтики используются учебные пособия, подготовленные баптистами, а характеризуя для студентов то или иное пособие, преподаватель оценивает степень его «консервативности», а не конфессиональную тождественность. Экзегетика, сущность которой может быть понята как «непосредственный и непрерывный комментарий, который культура налагает на свой символизм, практики и все то, что составляет живое основание культуры» [7, р. 68], оказывается по этой причине более показательной, нежели систематика. Кстати, нечто подобное имело место и в истории России. Еще в XIX в. преподавание в православных российских семинариях велось по западным – католическим и протестантским – учебникам, в связи с чем митрополит Антоний (Храповицкий) отмечал, что «граница между протестантским богословствованием и православным намечена еще очень неясно и, подобно русской границе с Китаем и Хивой, постоянно передвигается в ту или другую территорию, то же и с латинством» [1, с. 910]. Оценивая данный факт, митр. Антоний был вынужден признать его «не вполне педагогичным, но никак не противоцерковным делом» [1, с. 910]. Действительно, во времена Антония Храповицкого русская богословская культура (несмотря на дискурсную неопределенность ее границ, а возможно, и благодаря этому) была на высоте европейских богословских систем, поэтому не возникало порождающей конфессионального примитивистского ригоризма необходимости следовать сложному закону более высокой культуры, – символизм обеих культур не порождал противоречий на уровне дискурса.

Если меняется «символизм культуры», не может сохраниться «старая» экзегетическая традиция. В этом отношении экзегетика древнее догматики. Первая возникает практически одновременно с мифологией, а вторая формируется как теистическое преодоление мифологической религиозности. Экзегетика в форме интерпретации мифа возникает еще в период устной передачи религиозной традиции [7, р. 68]. Поскольку систематическая теология (догматика) в меньшей степени в своих наиболее устойчивых проявлениях мотивирована «символизмом культуры», данный подраздел теологии в большей степени защищен силами инерции, экзегетика же оказывается более динамичной системой. Но не следует излишне преувеличивать силу данной инерции. Те же самые парадигматические сдвиги, которые обусловили современное изменение экзегетической традиции, в итоге способствуют изменениям и дискурса систематического богословия. Неслучайно языковые системы менее консервативны, нежели собственно теологические: за традиционным архаизмом религиозных текстов, придающим им особый торжественно-

архаический колорит, скрывается различная степень изменчивости. Но это не только различия дискурсные. Американский исследователь Александр Прасс иронично отметил, что «если бродяга на улице спросит меня, сколько сейчас времени, я, несмотря на увлечение философией, не должен исправлять его безусловно неверное понимание сущности времени прежде, чем ответить» [12, р. 453]. Подобный подход А. Прасс называет «говорить на языке собеседника». Теология не стремится «говорить на языке современника», исходя из представлений о неизменности человеческой природы, она всегда готова «исправлять неправильное понимание» перед тем, как ответить. Это отчасти делает ее дискурс более устойчивым, но эта устойчивость не онтологическая, а аксиологическая. Неизменностью теологических формулировок нельзя доказывать неизменность религиозной ситуации: формулировки могут воспроизводиться как аллегории, их содержание может претерпевать различные семиотические трансформации до десемiotизации включительно.

В результате взаимодействия указанных выше факторов конфессиональный критерий перестал быть информативным, а сама принадлежность верующего к той или иной конфессии в новых условиях стала обозначать в теологическом и религиоведческом отношении иногда очень много, но обычно – ничего. Конфессиональный дискурс утратил изначальную однородность, он стал восприниматься как семиотическая система, существующая в силу, скорее, исторической инертности, нежели объединенная актуальным семиозисом. Диверсификация внутриконфессиональных теологических школ и этических установок еще больше способствовала размытию границ конфессиональных дискурсов. В итоге возникла ситуация, когда представители различных конфессиональных общностей оказываются вовлеченными в теологическую, а часто и шире – в религиозно-символическую коммуникацию, что объясняется их принадлежностью к внеконфессиональным теологическим школам. Для этого этапа развития теологической ситуации оказалось, что принадлежность теолога (не важно, профессионального или «любителя») к направлению диалектической теологии, теологии социального действия, теологии освобождения, экуменической теологии, феминистической теологии или экотеологии оказывается критерием куда более знаковым и значимым, нежели его вхождение в традиционные дискурсы католического, лютеранского, реформатского, баптистского или иного конфессионального богословия. Внеконфессиональные школы и соответствующие им «движения» начали в реальности определять теологические предпочтения, методы постановки и разрешения теологических вопросов и даже влиять на трудно формализуемые религиозные интуиции, из совокупности которых ранее формировались конфессиональные культуры и соответствующие им символические парадигмы конфессионального благочестия.

Возможно, не будет большим упрощением ситуации предположение, что в основе «новой стратификации» религиозного дискурса оказалась шкала, полюсами которой являются «либерализм» и «консерватизм», или же, при несколько ином подходе, – «модернизм» и «традиционализм». Разумеется, либерализм не тождественен модернизму, а консерватизм – традиционализму, хотя в реальности современной религиозной ситуации они обычно и совпадают. Так, например, несмотря на свой выраженный консерватизм, митр. Антоний Храповицкий зачастую в богословии выступал с модернистских позиций, а анализ некоторых его сочинений позволяет говорить о нем как предвестнике структурализма, что для теологии того времени было очень смелой новацией.

Существенное обесценивание конфессиональной парадигмы для современного религиоведения (в т. ч. десемантизация маркеров конфессиональной идентичности) заставляет сделать вывод о ее недостаточности для изучения современной религиозной ситуации. Возникает необходимость разработки новой концепции, учитывающей не только конфессиональную идентичность объекта исследования, но и соотношение его с соответствующими стратами модернистской / традиционалистской религиозности.

Список литературы

1. Антоний (Храповицкий), митрополит. О духовном образовании и церковном искусстве // Собр. соч. Т.2. – М.: Даръ, 2007.
2. Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. К семиотике религиозного модернизма: семантика и хронологическое соотношение // Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер. Философия. – 2010. – № 38.
3. Матич О. Эротическая утопия: новое религиозное сознание и *fin de siècle* в России. – М.: Новое лит. обозрение, 2008.
4. Скакальская А.Б. Бог и мое право: пространство права, обета и образца в этической системе позднего средневековья // Процесс Жанны Д'Арк / пер., коммент., статья А.Б. Скакальской. – СПб.: Альянс-Архео, 2007.
5. Федотов Г.П. Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси X–XIII вв. – М.: Мартис – Sam&Sam, 2001.
6. Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. – М.: О.Г.И., 2005.
7. Detienne Marcel. *The Creation of Mythology*. – Chicago: The University of Chicago Press., 1986.
8. Engen J.V. *The Future of Medieval Church History* // *The Church History: Studies in Christianity and Culture*. – V. 71:1, 2002.
9. Finlayson J.G. *On Not Being Silent in the Darkness: Adorno's Singular Apophaticism*. // *Harvard Theological Review*. – V. 105, 2012.
10. Lofton K. *The Methodology of the Modernism: Process in American Protestantism*. // *Church History. Studies in Christianity and Culture*. – V. 75 (2), 2006.

11. Masao Abe. *Zen and Western Thought* / William R. LaFleur, ed. – Hawaii: University of Hawaii Press, 1985.

12. Pruss A. *Lying and Speaking Your Interlocutor's Language*. // *The Thomist*, – V. 63, 1999.

13. Riedt Markus. *Founding a New Church : The Early Ecclesiology of Martin Luther in the Light of the Debate about Confessionalization* // *Confessionalization in Europe, 1555–1700*, – Burlington: VT: Ashgate, 2004.

14. Schilling Heinz. *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft-Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas*. // *Die katholische Konfessionalisierung. Akten eines von Corpus Catholicorum und Verein für Reformationgeschichte veranstalteten Symposions*, – Augsburg, 1993.

15. Val G. *Inclusive Language and the Equal Dignity of Women and Men in Christ*. // *The Thomist*, – V. 67, 1993.

16. Weber Max. *The Sociology of Religion*. – Boston: Deacon Press, 1963.

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

УДК 130.2 : 82

А. Ф. Оропай

Спор о литературных пророках

В статье рассмотрены проблемы литературных пророчеств. Автор, констатируя, что фигура литературного пророка является весьма спорной, показывает значимость философско-антропологического подхода к заявленной проблеме. По мнению автора, чувствительный тип человеческого характера наиболее интересен в аспекте литературного пророчества.

The article considers the problem of literary prophecy. The author, noting that the figure of the literary prophet is highly controversial, shows the importance of the philosophical anthropological approach to the stated problem. According to the author, a sensitive type of human nature is the most interesting one in the aspect of literary prophecy.

Ключевые слова: пророчество, прогноз, предсказание, литературный пророк, научная фантастика, рассудок, воля, чувство.

Key words: prophecy, forecast, prediction, literary prophet, science fiction, reason, will, sense.

Американский специалист по предвидению П. Шварц приводит в своей книге любопытную притчу о некоем ученом, который задал сотворенному им суперкомпьютеру вопрос о будущем, предполагающий однозначное «да» или «нет». После всех положенных вычислений последовал ответ, что-то вроде: «Это напомнило мне одну историю...» [16, с. 51]. Вопросы о будущем чаще всего слишком сложны и неопределенны для формализованного языка науки. Будущее зачастую не является «логическим следствием» прошлого и настоящего. Повествовательность привносит в предвидение новые измерения, позволяет человеку «справиться со сложностью». Повествовательность же является важнейшей чертой литературно-художественного творчества.

Справедливо считается, что великие писатели способны улавливать зовы грядущего в своих художественных произведениях. И сами эти великие отдавали себе отчет в этой способности. А. С. Пушкин создал стихотворение «Пророк», а в «Борисе Годунове» писал о «пророчествах

пиитов». А. И. Герцен в «Былом и думах» отмечал, что поэты являются пророками, поскольку высказывают то, что дремлет «в тусклом сознании масс». В. Я. Брюсов сказал об авторе «Слова о полку Игореве», что тот «все мечты веков грядущих тайно подсмотрел».

Фигура литературного пророка весьма спорна. Кого считать пророком, а кого не считать таковым, – этот вопрос чаще всего не имеет однозначного решения. Поэт В. Ф. Ходасевич (1886–1939) по поводу русской литературы отмечал следующее:

«Если не каждый русский писатель – пророк в полном смысле слова (как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский), то нечто от пророка есть в каждом, живет по праву наследства и преемственности в каждом, ибо пророчественен самый дух русской литературы» [15, с. 465].

Это замечание представляется весьма пронизательным, подтверждающим в определенном смысле наш тезис о неоднозначности статуса литературного пророка. «Нечто от пророка» – определение весьма размытое, при том что и приведенные в порядке иллюстрации «пророки в полном смысле слова» в оценках современников и потомков вовсе не столь однозначны. Так, русский философ Л. Шестов (1866–1938) писал по поводу Ф. М. Достоевского, что тот «хотел во что бы то ни стало предсказывать, постоянно предсказывал и постоянно ошибался. Константинополя мы не взяли, славян не объединили, и даже татары до сих пор живут в Крыму. <...> В Европе пока ничего не случилось. Мы же захлебываемся... в крови. <...> России опять придется учиться у Запада, как уже не раз приходилось учиться... И Достоевский гораздо лучше бы сделал, если бы не пытался пророчествовать» [17, с. 86]. Как известно, более распространено противоположное мнение по поводу творчества Достоевского. В высказывании Шестова очевидно стремление отождествить пророчество с точным предсказанием будущих событий.

Действительно, при оценке пророческого содержания литературного произведения существует опасность поддаться соблазну мнимой фактической очевидности того, о чем писали как о будущем те или иные авторы. Хотя, разумеется, с точки зрения психологической убедительности такого рода совпадения весьма эффектны. Например, германский бард и драматург В. Бирман усматривал в содержащемся в книге Г. Гейне «К истории религии и философии в Германии» (1835) пророчестве о грядущем всемирно-историческом «немецком громе»¹ предсказание «с сомнамбулической точностью» экспедиции корпуса гитлеровского

¹ «При этом грохоте замертво попадают орлы с высоты, и львы в отдаленнейшей пустыне Африки подожмут хвосты и заползут в царственные свои логовища. В Германии будет разыграна пьеса, в сравнении с которой Французская революция покажется лишь безобидной идиллией» [2, с. 201].

фельдмаршала Роммеля в Северную Африку [1, с. 234], хотя «орлы» и «львы» выступают здесь скорее как политико-идеологические символы, чем как географические приметы.

Очевидно, феномен литературного пророчества нельзя сводить к тем или иным эффектным совпадениям, хотя последние вовсе не исключаются. Так, например, М. Е. Салтыков-Щедрин в сказке «Вяленая вобла» нарисовал страшноватую картину того, как заглавная героиня – инициатор раскручивания политических репрессий – сама становится в какой-то момент их жертвой, поскольку «из торжествующей она превратилась в заподозренную, из благонамеренной – в либералку. И в либералку тем более опасную, чем благонадежнее была мысль, составляющая основание ее пропаганды» [19, с. 69]. Пророческое содержание произведения не следует сводить только к тому факту, что его автор сформулировал практически буквально один из лозунгов 1937 г.: «Да здравствуют ежовые рукавицы!».

Имеет место путаница в употреблении понятий «прогноз» и «пророчество». Писателю, как и всякому человеку, не заказана дорога в область прогнозирования (как и в область религиозного проповедничества). Писатель то ли от своего имени, то ли от имени своего «лирического героя», основываясь на собственном жизненном опыте, на понимании им исторических тенденций, способен рисовать образы будущего и при этом стяжать лавры «литературного пророка». Такое обыденное понимание литературного пророчества нуждается в уточнении.

Имеет место неоправданно широкое употребление термина «прогноз». Например, М. К. Петров пророчества Колхаса из «Илиады» и Алиферса из «Одиссеи» называет *античными прогнозами* [8, с. 229], хотя еще в античности эти понятия различались. Однако имеется и тенденция относить к разряду «литературных пророков» всех без разбору, лишь бы в произведениях фиксировались какого-либо рода предсказания или предчувствия, как, например, в книге А. Рыжова «Литературные пророки» [12]. Особо «повезло» в этом отношении писателям-фантастам, опиравшим научно-технические новинки задолго до их свершения, как, например, Жюль Верн, Герберт Уэллс или Артур Кларк. Авторы же футурологической книги «Россия и мир. Новая эпоха», напротив, относят подобных «пророков» к «литературным прогнозистам»: «В отдельную подгруппу литературного прогнозирования можно выделить научную фантастику XIX – второй половины XX в. Классическими фантастами-прогнозистами принято считать Ж. Верна и Г. Уэллса» [11, с. 14]. Данная терминологическая чересполосица имеет под собой серьезное эпистемологическое основание. Вряд ли можно провести резкую грань между прогностическими и пророческими элементами в писательском творчестве, оно неделимо по определению. Однако представление о различии прогноза и пророчества должно быть достаточно четким.

Первый основывается на опыте настоящего и прошлого, на вычлениении некоторой последовательности в событиях, которая проецируется в будущее. Что же касается пророчества, то оно основано на иных принципах (отсюда такая нелюбовь к пророчествам со стороны сциентистски мыслящих философов вроде К. Р. Поппера). Последний в своей книге «Открытое общество и его враги» акцентировал значимость сугубо *рационального* анализа настоящего и прошлого опыта социальной жизни:

«Вместо того, чтобы ставить в позу пророков, мы должны стать творцами своей судьбы. Мы должны учиться делать все так хорошо, как только можем, и выявлять свои ошибки. Отбросив идею о том, что история политической власти нас рассудит, и избавившись от беспокойства по поводу того, оправдывает нас история или нет, мы, возможно, достигнем успеха в установлении контроля за властью» [9, с. 322].

Кроме того, следует отметить (и это, собственно, содержится в приведенной выше цитате из Поппера), что прогнозирование непременно включено в некоторую более или менее обширную систему управления, предполагающую как вертикальные, так и горизонтальные связи.

Своеобразный пример применения прогностической практики в литературно-художественной области явил советский писатель Н. Н. Шпанов (1896–1961), которого считают стилистическим предтечей ранних братьев Стругацких. Он написал известную в свое время «повесть о будущей войне» «Первый удар» (1939), в которой была предпринята попытка изображения первых полусуток «большой войны» между фашистской Германией и Советским Союзом. Книга интересна попыткой художественного изображения военно-психологических аспектов применения войсками новых тактических приемов и стратегических решений, а также средств обнаружения и поражения. В плане воспроизведения политической обстановки и реального хода сражений совпадений с действительными последующими событиями весьма мало. Военные действия, по версии Шпанова, начались с того, что «благодаря высокой технике охранения и бдительности использовавших ее людей, намерения врага были предупреждены» [18]. Одно из немногих совпадений – о том, что Германии пришлось вести войну на два фронта, на востоке и на западе:

«Буржуазные правительства втайне надеялись, что события развернутся лишь на востоке Европы. <...> Но действительность обманула ожидания. Осведомительная служба 2-го отдела французского генштаба доносила: “Армия Германии мобилизована. На границе Франции сосредоточиваются германские войска”. Несколькими часами позже началось сосредоточение итальянских войск на франко-итальянской границе» [18].

Известно, однако, что ведение войны Германией на два фронта характеризует вовсе не начальный период войны. В духе идеологических иллюзий своего времени в книге повествуется об антифашистских восстаниях на военных заводах Германии непосредственно после «первого удара» советских летчиков и танкистов. Связь военных тягот и поражений с социальными волнениями, характерная для Европы начала XX в., произвольно экстраполируется на образ грядущей войны. Здесь очевидно некорректное использование аналогий, которое справедливо считается одной из причин провалов в социальном предвидении.

Повесть Н. Н. Шпанова была издана в СССР в 1939 г. и немедленно изъята из продажи после заключения советско-германского пакта о ненападении. В обстановке радикальной смены декларируемых политических приоритетов ее содержание тогдашнему руководству виделось в большей степени вредным, чем полезным. Это по-своему свидетельствует о несомненной значимости данного художественно-прогностического документа в реальной управленческой практике определенного периода. Для пророков зачастую характерно другое – отверженность, неприятие их со стороны социального окружения вплоть до пресловутого «побития камнями». Это является наглядным признаком их *внесистемности*.

Что же касается фантастики и футурологии, то первая не случайно именуется «научной», а вторая претендует на научный статус. Известный писатель-фантаст Е. И. Парнов отдает предпочтение фантастике в деле предсказаний будущего, утверждая, что «если вы возьмете революционные открытия в области вооружений, высокой технологии, кибернетики, космоса – тут фантастика вне конкуренции. Футурология даже не заикнулась об этом» [7, с. 582]. Вместе с тем, Парнов признает за литературой, в частности, за поэзией, поразительные способности угадывания будущего. В качестве примера упоминаются строчки И. Мандельштама из армянского цикла (1930), в которых Парнов усмотрел предчувствие в символическом ключе нагорно-карабахского кризиса. У Мандельштама, в частности, говорится: «Хриплые горы к оружию зовущая – // Армения, Армения!» [6, с. 85]. Можно спорить с автором относительно интерпретации конкретного текста, однако нельзя не согласиться с разграничением им прогностического и пророческого элементов в литературной деятельности. Парнов объясняет феномен предчувствия состоянием поэтического вдохновения, вызванного наложением трагических ощущений исторического прошлого и персонального настоящего.

Литературных пророков часто трактуют как род *религиозных пророков*. Этим последних отличает особый внешний облик, суровая риторика, доходчивость проповедей и, главное, трансляция информации с *уровня высших сил*. И. И. Евлампиев в своей статье «“Человек современности” и “вечный человек”: к метафизике пророчества» данную трансляцию трактует с помощью понятия *вечности*, противопоставляя последнее *совре-*

менности. Пророк – человек вечности. «Пророчества *настоящего* пророка, – говорится в статье, – сбываются не потому, что он хорошо “видит” уже существующее в каком-то плане бытия будущее, а потому, что обладает развитой способностью раскрыть главное измерение своего бытия – измерение вечности и творчества и осуществить акт *сотворения* будущего» [4, с. 27].

Секуляризированные варианты пророческой деятельности акцентируют в ней не содержание и тем более не трансцендентный источник, а доходчивую форму. Как отмечал в одном из своих интервью известный писатель Э. В. Лимонов, претендующий нынче на «чин пророка»: «Пророчествовать в форме романа малоудобно. Поэтому появлялись все эти “Выбранные места”, “Как нам обустроить”» [5]. По этому поводу можно заметить, что пророчества в явной публицистической форме, возможно, более удобны для комментирования и эффективны в практическом отношении, однако менее интересны в теоретическом. Лимонов подчеркивает, что литературному пророку приличествует писательский «почтенный возраст», когда идеи в содержательном плане окончательно созрели и устоялись, и все дело заключается в адекватном их оформлении, в придании этим идеям вида, доступного для восприятия широкой публикой. Собственно художественный элемент при этом неизбежно отходит на задний план.

На предводительство мыслью в истории русской литературы претендовали, в частности, религиозные мыслители Н. В. Гоголь и Л. Н. Толстой. В обоих случаях в творческих биографиях писателей наличествовал конфликт художественного и пророческого компонентов. Например, Н. В. Гоголь в своих упомянутых Лимоновым «Выбранных местах» именовал собственные художественные произведения «необдуманными и незрелыми»; относительно же Л. Н. Толстого его супруга в своих мемуарах зафиксировала в 1891 г., что «стала замечать в муже... расположение писать в прежнем художественном роде, он ... отодвинулся от своих религиозно-философских работ» [13, с. 174].

Вместе с тем, и во внешнем облике, и в риторике пророка указанные авторы допускают определенные послабления. Так, Толстой именовал пророком... А. Дюма-сына:

«Как ни странно это кажется нам, привыкшим представлять себе пророка в звериной шкуре и в пустыни, пророчество остается пророчеством, несмотря на то, что оно раздается не на берегах Иордана, а печатается на берегах Сены..., и слова Дюма действительное пророчество, и носят на себе все главные признаки пророчества: во-первых, тот, что слова эти совершенно противоположны всеобщему настроению людей, среди которых они раздаются; во вторых, тот, что, несмотря на это, люди, слышащие эти слова, сами не зная почему, соглашаются с ними, и в-третьих, тот, что пророчество содействует осуществлению того, что оно предсказывает» [14, с. 30].

Гоголь же *анекдот* о ревизоре, который он развернул в бессмертную комедию, интерпретировал как *пророческий* призыв навести порядок в «безобразном душевном нашем городе» перед лицом Вечности, ибо «страшен тот ревизор, который ждет нас у двери гроба» [3, с. 419]. Любопытно, что советская кинематографическая версия «Ревизора» – знаменитый фильм режиссера В. Мельникова «Начальник Чукотки» (1966) – также неожиданно оказалась пророческой. Советское руководство в конце концов не нашло ничего лучшего, чем, как это было в случае с героем фильма, сделать ставку на экспорт природных богатств (различие только в их номенклатуре), а на вырученную от этого валюту «решать вопросы социалистического строительства».

Литература имеет дело с людьми, она апеллирует к тому общечеловеческому, что содержится в каждом из человеческих индивидов. В этой связи философско-антропологическое рассмотрение литературно-художественных пророчеств представляется весьма значимым.

Известный отечественный антрополог Я. Я. Рогинский, следуя традиционному для классической философско-антропологической мысли членению душевных качеств человека, усматривает в человеческой природе три основных («вечных», «вековых») типа: людей *воли*, *рассудка* и *чувства* (эмоциональный тип) [10, с. 222]. Такая классификация исходит из мысли о необходимости для человеческого общества осуществлять в своей деятельности *борьбу* с угрозами, *производство* средств к существованию и *сотрудничество* (*согласие*) между членами общества, а также из структуры человеческой деятельности, в которой непременно наличествуют и постановка цели, и использование средств, и преодоление препятствий на пути достижения цели. Хотя любой человек, по мнению Я. Я. Рогинского, независимо от типа, стремится к достижению цели, применяет многообразные средства и преодолевает неизбежные препятствия, однако типы радикально отличаются друг от друга тем, в какой степени охотно и с каким эффектом они это делают. Лучше и охотнее создают цели чувствительные, средства – рассудочные, преодолевают препятствия волевые [10, с. 235–236]. Победа в борьбе достигается там, где рассудок и чувство служат воле; истина требует подчинения разуму воли и чувства; подлинное единение возникает там, где воля и разум подчинены чувству.

За исключением ремарки Е. И. Парнова о Мандельштаме, рассмотренные позиции по проблеме литературной пророческой деятельности акцентируют в ней *рассудочные* и *волевые* аспекты. Как представляется, не явно выраженная, но интересная мысль Я. Я. Рогинского о том, что именно *чувствительный* тип человека в большей степени ориентирован на *будущее*, не получила должного развития. Пушкинский Пророк прежде, чем «исполнился *волей*» Бога, претерпел преобразование *чувств* и «внял» при их посредстве многообразные *пространства* мира, в которых парадоксальным образом кристаллизуются локусы будущего *времени*.

Список литературы

1. Бирман В. Отречение // Иност. лит-ра. – 1994. – № 9.
2. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. – М.: Прогресс, 1994.
3. Гоголь Н. В. Собрание сочинений. – М.: Правда, 1952. – Т. 2.
4. Евлампиев И. И. «"Человек современности"» и «"вечный человек"»: к метафизике пророчества» // Вестн. СПбГУ. – Сер. 6. – Вып. 1. – Март, 2000.
5. Лимонов Э. «Я – энергичный русский мужик с Волги» // Лит. газета. – 2009. – № 27.
6. Мандельштам О.Э. Собрание произведений: Стихотворения. – М.: Республика, 1992.
7. Парнов Е.И. Наступит ли будущее? – М.: Терра, 1999.
8. Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М.: РОССПЭН, 1995.
9. Поппер. К. Р. Открытое общество и его враги. – Т. 2. – М.: Феникс, Междунар. фонд «Культурная инициатива», 1992.
10. Рогинский Я.Я. Проблемы антропогенеза. – М.: Высш. шк., 1969.
11. Россия и мир. Новая эпоха. – М.: АСТ: Русь-Олимп, 2008.
12. Рыжов А. Литературные пророки. М.: Эксмо, 2007.
13. Толстая С.А. Дневники: в 2 т. – Т. 1. 1862–1904. – М.: Худ. лит-ра, 1978.
14. Толстой Л.Н. Сочинения гр. Л.Н. Толстого. – Ч. 14. – М.: Т-во Кушнеров и Ко, 1887.
15. Ходасевич В.Ф. Колеблемый треножник. Избр. – М.: Сов. писатель, 1991.
16. Шварц П. Ваше официальное будущее. Искусство предвидения и планирования будущего. – М.: АСТ, 2008.
17. Шестов Л. Пророческий дар (К 25-летию смерти Ф. М. Достоевского) // Ф. М. Достоевский. Имя Россия. Исторический выбор. – М.: АСТ: Астрель, 2009.
18. Шпанов Н. Н. Первый удар. Повесть о будущей войне. URL: <http://militera.lib.ru/prose/russian/shpanov/02.html>.
19. Щедрин Н. (Салтыков М. Е.) Избранные произведения: в 7 т. Т. 6. – М.: Худ. лит-ра, 1949.

Проблематика греха в «Записках из подполья»

В данной статье работа Достоевского «Записки из подполья», рассматривается в свете религиозной проблематики, связанной с темой греха, придающей мысли писателя глубоко экзистенциальный характер.

The article addresses the book "Notes from Underground" by F. Dostoyevsky and analyses this work from the religious perspective of the topic of sin which forms a deep existential impulse by the writer.

Ключевые слова: грех, подполье, Достоевский, Шестов, свобода, ответственность, светская этика, экзистенциализм.

Key words: sin, underground, Dostoyevsky, Shestov, freedom, responsibility, secular ethics, existentialism.

«Записки из подполья» – одно из самых загадочных произведений Достоевского, предвосхищающее собой те проблемы, с которыми столкнется экзистенциальная философия в XX веке. Задуманное как критика «теории разумного эгоизма» [14, с. 59] данное произведение всем своим пафосом утверждает такое понимание человека и его свободы, которое будет востребовано именно в экзистенциализме. Однако сугубо экзистенциалистский взгляд на «Записки...», исходящий из несводимости человека с его иррациональной свободой к какой-либо теории, упускает из вида глубоко религиозную проблематику данной работы, связанную, прежде всего, с темой греха. И хотя само слово «грех» в первой, наиболее важной части, «Записок ...» не присутствует, все так или иначе здесь указывает именно на него. Пользуясь выражением Люсьена Гольдмана, можно сказать, что грех здесь присутствует и отсутствует одновременно, или присутствует в своем отсутствии, подобно Богу у Паскаля [3, с. 44]. Неслучайно именно Паскаль задает тон новому анонимному освещению «тайны» первородного греха, без обращения к которой «человек становится непостижимее самой тайны» [13, с. 147]. Проблематика «Записок из подполья» достигает своей наибольшей остроты как раз потому, что выражает на светском языке проблемы, которые выходят за пределы светской тематики. В России, не знавшей Тертуллиана и Августина, именно Достоевский, по словам Владимира Кантора, взял на себя их роль более, чем другие мыслители [8, с. 32]. В лице Достоевского свет-

ская мысль не просто соприкоснулась с мыслью религиозной, а взяла на себя всю ее тяжесть и глубину, связанную, прежде всего, с темой греха. Именно скрытое или анонимное присутствие греха в «Записках из подполья» придает им подлинно экзистенциальный накал. Грех здесь не назван по имени, поскольку еще должен быть осознан как грех во всей его глубине.

Проблематика греха заявляет о себе уже с самых первых слов исповеди героя, а точнее, антигероя «Записок ...»: «Я человек больной... я злой человек» [4, с. 99]. Лев Шестов справедливо замечает, что подобным языком говорят о себе прославленные святые, чья святость неотделима от сознания греха:

«Все они считали себя “самыми” – непременно *самыми* – безобразными, гнусными, пошлыми, слабыми, бездарными существами на свете. Бернард Клервосский, св. Тереза, ее ученик Джiovанни дель Кроче и кто угодно из святых до конца своей жизни *все* были в безумном ужасе от своей ничтожности и греховности» [17, с. 38].

При этом уже само отождествление болезни и морального зла не может не наводить на мысль о грехе. Только надо учесть, что грех при всех своих физических проявлениях подразумевает болезнь воли. Но разве не то же самое говорит и подпольный человек, который не хочет лечиться «со злости»? Грех – это не просто болезнь, но в гораздо большей степени внутреннее согласие на эту болезнь, переходящее в волевое упорство: «Печенка болит, так вот пускай же ее еще крепче болит!» [4, с. 99]. Конечно, у злого человека даже очень может болеть печень и делать его еще злее, но подпольный человек болеет и злится именно по своей воле. Этого-то как раз и не хочет видеть светская этика («ну-с, вы не изволите этого понимать»), как правило, ищущая злу в человеке бесконечные оправдания: те же болезни, условия жизни и т. д. «Попытка реабилитации прав подпольного человека [16, с. 254]», к которой Шестов сводит историю перерождения взглядов Достоевского, может быть понята как попытка реабилитации права на осознание греха. Весь героизм «подпольного» антигероя как раз и состоит в том, что он идет в глубину своих «хотений», не стесняясь быть свободным там, где быть свободным постыднее всего. Неслучайно в конце первой части «Записок...» он замечает, что есть в жизни каждого человека такие вещи, «которые даже себе человек открыть боится, и таких вещей у всякого порядочного человека довольно-таки накопится. Т.е. даже так: чем более он порядочный человек, тем более у него их и есть» [4, с. 252]. Порядочность в данном случае значит сужение человеческого сознания до таких пределов, в которых оно оказывается совершенно невосприимчивым к реальности греха, властвующего над человеком как раз в силу того, что

он его не видит¹. При этом только в трагической глубине сознания греха раскрывается и глубина человеческой свободы. Признать глубину свободы, значит признать глубину греха, но именно этого не может допустить светская этика и светский гуманизм, чью тайную мысль раскрывает у Достоевского возглас Дмитрия Карамазова: «Широк человек, я бы сузил». До каких пределов можно сузить человека, его брат Иван показывает в своей «Поэме о Великом Инквизиторе». Филантропия Великого Инквизитора прямо пропорциональна неуважению к человеку как к свободному существу: «Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его. Он слаб и подл» [5, с. 234]. Подобная уничижительная характеристика нивелирует любой человеческий порок. Герой «Записок...» какое-то время следует этой же логике, хотя и не без внутреннего отвращения:

«Да в том-то и состояла вся штука, в том-то и заключалась наибольшая гадость, что я поминутно, даже в минуту самой сильнейшей желчи, постыдно сознавал в себе, что я не только не злой, но даже и не озлобленный человек, что я только воробьев пугаю напрасно и себя этим тешу» [4, с. 100].

Самобичевание «подпольного человека» неожиданно переходит в самооправдание, которое, тем не менее, не является всего лишь особенностью его капризной натуры. Каким бы капризным ни был этот персонаж, речь здесь идет не столько о нем самом, сколько о сознании греха – сознании, обладающим своей внутренней диалектикой. Для светского понимания грех представляется почти всегда чем-то незначительным, тем, что можно всегда поправить или чему вообще не стоит придавать особого значения. «Все мы грешны», – так обычно говорят люди, подразумевая простительность и незначительность того, что они называют «грехом» или «грехами». Нравственное сознание светского человека по-настоящему пробуждается лишь со словом «преступление», делающим для него понятие греха либо избыточным, либо легковесным². «Подпольный человек», взглянув на себя с позиций светского сознания, так же не видит в себе ничего такого, что могло бы всерьез подвести его

¹ О специфике власти греха над сознанием человека хорошо говорит Константин Иванов: «Эта власть выражает себя и торжествует в нашей неспособности ее видеть, она воплощается в “естественной” убежденности, что ее нет и быть не может» [6, с. 160].

² Когда Набоков бросает Достоевскому резкий упрек, что тот свел за чтением писания блудницу и убийцу, он только воспроизводит логику светского человека, согласно которой тяжесть такого «греха», как блуд, несравнима с тяжестью преступления: «Жестокое и бессмысленное преступление Раскольникова и отдаленно не походит на участь девушки, которая, торгуя своим телом, теряет честь. Убийца и блудница за чтением Священного Писания – что за вздор!» [10, с. 190].

под характеристику «злого» или «доброго». Язык светской этики оказывается бессильным определить человека посредством однозначных определений:

«Я не только злым, но даже и ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым» [4, с. 100].

Эта неспособность «подпольного человека» стать хоть кем-то, поскольку «стать кем-то может только дурак», найдет свое продолжение в экзистенциализме Сартра, для которого человек – это свобода, несводимая к каким-либо определениям. Однако герой «Записок...» не может определить себя именно с позиций светской этики, чьи характеристики не идут вглубь человеческой воли. Отделение воли от сознания приводит к тому, что сознание уже не видит различий между добром и злом, поскольку это различие, как еще заметил Кьеркегор, подразумевает волю с ее этическим выбором [9, с. 215]. При этом исчезает различие не только между добрым и злым, но и между высоким и низким, великим и мелким. Именно на отмирание последних оппозиций в светской этике, подразумевающих аристократические ценности или ценности благородства, указывает Ницше, восклицая о человеке: «Ах, его злое так ничтожно! Ах, его самое лучшее так ничтожно!» [12, с. 139]. «Подпольный человек» доводит исходные посылы светского гуманизма до логического конца. Если этика теряет свое религиозное измерение, отказываясь видеть низость греха, она уже не видит как подлинного величия человека, так и его ничтожества, о чем опять-таки, предвосхищая Достоевского, говорил Паскаль:

«Опасно слишком много указывать человеку на его сходство с животными, не показывая ему его величия. Опасно также слишком часто обращать его внимание на его величие, не напоминая о его ничтожестве. Опаснее всего его оставлять в неведении того и другого» [13, с. 79].

Антигерой «Записок...» в конечном итоге как раз и оказывается в полном «неведении того и другого», т. е. великого и ничтожного. Вот почему так незначительно все, что делает, а точнее, мог бы сделать человек подполья. Его мысль убивает в зародыше любое действие, любой поступок, поскольку все это уже не имеет смысла перед лицом сознания, предавшего собственную глубину. Причем сама эта редукция нравственного сознания к плоскости сугубо светских критериев соответствует внутренней диалектике сознания греха, утаивающего свою власть над человеком. Сам грех являет себя сознанию как что-то незначительное, повседневное, что даже не стоит и замечать. Какая же сила может разоблачить в сознании человека утаивающий себя грех, если сознание в упор отказывается его видеть? Ответ, представленный в «Записках...», глубоко чужд духу светского гуманизма. Отказываясь вынести хоть ка-

кое-нибудь этическое определение в свой адрес, замыкаясь на уровне чистого сознания, «подпольный человек» делает крайне парадоксальное признание, важность которого трудно переоценить:

«Чем больше я сознавал о добре и всем этом “прекрасном и высоком”, тем глубже я и опускался в мою тину и тем способнее был совершенно завязнуть в ней» [4, с.102].

Оказывается, сознанию этого персонажа все же ведомы те идеалы, к которым надо стремиться, однако уже одно сознание их погружает героя «Записок...» в ту тину, из которой ему уже почти невозможно выбраться. Получается, что нравственные и какие угодно идеалы не возвышают этого человека над всем происходящим, а влекут на дно, словно играя с ним злую шутку. Если данное признание не рассматривать в контексте осознания греха, то все сказанное останется совершенно непонятным и даже не заслуживающим внимания. Только признав, что речь здесь идет именно о грехе, поработившем человеческую волю (Лютер), мы сможем понять внутреннюю логику этого текста. Герой «Записок...» всерьез осознает свое падение лишь тогда, когда пытается направить все свои мысли к тем идеалам, которые не просто являются недостижимыми, но и губительными для него в своей недостижимости. С точки зрения светской этики подобное невозможно. Известная формула Канта «должен, значит, можешь» при всей ее категоричности выражает одну простую мысль, которую трудно оспорить: этика не требует от человека ничего невозможного. Даже недостижимые идеалы всего лишь подразумевают возможность бесконечного совершенствования себя в этой и в той жизни, если таковая все-таки существует. Ведь именно по этой причине Кант и принял постулат о бессмертии души [7, с. 226]. Но чтобы прекрасные и высокие идеалы могли погубить человека, который к ним стремится, – этого как раз никакая светская этика понять не может и не хочет. Следуя даже не за Кантом, который все же говорил о *радикальном зле*, а за Пелагием, она исходит из веры в то, что человек может стать лучше (а если есть Бог, и спастись) по собственной воле, если, конечно, он этого захочет. Нежелание человека стать лучше – это его свободный выбор, с которым необходимо считаться, но стоит человеку только пожелать, и он спасет себя сам. Именно эта – самоочевидная и столь понятная – установка нашего сознания опровергается признанием антигероя «Записок...». Человек не может спастись своими силами. «Стоит пожелать», как выясняется, стоит для него слишком дорого, поскольку он тут же начинает желать обратного. Хотя он и понимает, что желание «прекрасного и высокого» несравненно лучше противоположного, противоположное желание овладевает им отнюдь не потому, что оно лучше, а лишь потому, что оно сильнее. Конечно, светская этика вновь попытается нас успокоить и скажет, что мы просто этого недостаточно желаем, но «стоит нам пожелать больше», как тут же все вопросы

разрешатся сами собой. Однако здесь-то и встает проблема, справиться с которой светской этике не под силу: а как можно пожелать чего-то больше, если в себе такого желания не находишь? Как можно пожелать чего-то желать? – именно подобный вопрос задает в своей «Исповеди» Блаженный Августин, уже здесь обозначив исходную точку своего «антипелагианства»¹. Кто может пробудить в человеке это «большее желание»? Ответ христианства здесь однозначен: только Бог, действующий в нас посредством своей благодати. Устремленность человеческого сердца к Богу подразумевает и ответное действие самого Бога в человеческом сердце, что прекрасно выражают парадоксальные слова, обращенные к Иисусу: «Верую в Тебя Господи, помоги моему неверию» (Мк. 9, 24). Автономное стремление ко всему «высокому и прекрасному» обречено именно потому, что все «высокое и прекрасное» безучастно к человеку, оставляя его наедине со своими и только своими желаниями и страстями. Ненависть Достоевского к либералам, о которой говорит Шестов, такая же по своей сути, как и ненависть Августина к стоикам [17, с. 217–219], подразумевает ненависть к автономным идеалам, неотделимым от автономного стремления к их достижению. Но именно автономное стремление к совершенству, обреченное на провал без содействия благодати, открывает «подпольному человеку» всю власть греха над его волей. Признание героя «Записок...» как раз и являет собой яркий пример познания греха, но без надежды на спасение. Однако только потому, что «Записки...» не оставляют подпольному человеку никакой надежды на спасение, можно всерьез говорить о том, что это спасение ему может дать только Бог. «Прекрасное и высокое» здесь играет ту же самую роль, какую у апостола Павла играет закон, которым познается грех (Рим. 3, 20). Закон дан падшему человеку не для того, чтобы он его исполнил, а лишь для того, чтобы, отчаявшись в собственных силах, он обратился к Богу, о чем позже скажет Лютер:

«Ведь его плод, его дело, долг закона в том, что он – свет для неразумных и слепых, но такой свет, который показывает болезнь, грех, зло, смерть, преисподнюю, гнев Божий, но не помогает, не избавляет от них. Хватит того, что он показал. Тогда человек, познав болезнь греха, скорбит, сокрушается и даже впадает в отчаяние... Нужен, действительно, иной свет, такой, который укажет средство для исцеления» [10, с. 514].

¹ «Душа приказывает душе пожелать: она ведь едина и, однако, она не делает по приказу. Откуда это чудовищное явление? И почему оно? Приказывает, говорю, пожелать та, которая не отдала бы приказа, не будь у нее желания – и не делает по приказу. Но она не вкладывает себя целиком в это желание, а следовательно, и в приказ. Приказ действен в меру силы желания, и он не выполняется, если нет сильного желания» [1, с. 205].

Вместо кантовского «должен, значит, можешь» здесь действует совсем другая установка, которую следует выразить так: «должен, значит, не можешь без Бога». Когда герой «Записок...» вместо того, чтобы устремиться ко «всему высокому и прекрасному», еще больше увязает в собственной тине, он только в этот момент начинает осознавать всю силу поработившего его греха, приводящую его в отчаяние. «Сверхнигилизм» «подпольного человека» неотделим от фиксации своей ничтожности [14, с. 161–165]. Однако и здесь ничтожное, или грех, пытается ускользнуть от своего разоблачения, вновь возвращаясь внутрь себя:

«Но главная черта была в том, что все это как будто не случайно во мне было, а как будто ему и следовало так быть. Как будто это было мое самое нормальное состояние, а отнюдь не болезнь и не порча, так что, наконец, у меня и охота прошла бороться с этой порчей» [4, с. 102].

Грех, казалось бы, вновь становится чем-то несущественным, но проблема в том, что герой «Записок...» уже прекрасно осознает всю его хитрость. Он понимает, что «нормальность» данного состояния совсем не так нормальна, но только свидетельствует о поработанности его воли. Каким образом власть греха над его волей может быть окончательно раскрыта? «Подпольный человек» не медлит с ответом, начиная говорить о каком-то странном наслаждении, которое он испытывал от совершения очередного неприглядного деяния:

«... до того доходил, что ощущал какое-то тайное, ненормальное, подленькое наслаждение возвращаться, бывало, в иную гадчайшую петербургскую ночь к себе в угол и усиленно сознавать, что вот и сегодня сделал опять гадость, что сделанного опять-таки никак не воротишь, и внутренне, тайно, грызть себя за это зубами, пилить и сосать себя до того, что горечь обращалась наконец в какую-то позорную, проклятую сладость и наконец – в решительное, серьезное наслаждение! Да, в наслаждение, в наслаждение! Я стою на том» [4, с. 102].

Почему речь заходит о наслаждении? Ответ прост: только наслаждение выдает самое сокровенное в человеке – то, чего он по-настоящему хочет. Наслаждение – это не что-то вторичное по отношению к воле, а ее изнанка. Даже если воля полностью подчинена власти греха, воспринимая эту власть уже как природную необходимость, наслаждение становится для нее единственным и самым страшным свидетелем обвинения, говорящим каждому не «ты это сделал», а «ты этого хотел». Наслаждение, или удовольствие, будучи моим, вопреки всей формальной этике Канта, имеющей дело со всеобщим, только и может сделать меня по-настоящему ответственным за то, за что я совсем не хочу отвечать. Легко оправдаться в собственных глазах за совершенный проступок и даже преступление, пока не признаешь, что все это тебе приносит удовольст-

вие¹. Убийцу может оправдать его работа (палачом, солдатом), но не удовольствие от нее. Мало того, удовольствие, или наслаждение, как показывают «Записки...», выражает свободу воли даже там, где, как кажется, говорить об этой свободе уже не приходится. Если все происходит по необходимости, но мы получаем от этой необходимости удовольствие, значит, уже тем самым мы даем внутреннее согласие на эту необходимость, утверждаемую нашей свободой. Вот почему разговор о постыдном наслаждении у героя «Записок...» так тесно переплетен с разговором о невозможности стать другим:

«... наслаждение было тут именно от слишком яркого сознания своего унижения; оттого, что уж сам чувствуешь, что до последней стены дошел; что и скверно это, но что и нельзя тому иначе быть; что уж и нет тебе выхода, что уж никогда не сделаешься другим человеком; что если бы даже и оставалось еще время и вера, чтоб переделаться во что-нибудь другое, то, наверно, сам бы не захотел переделываться...» [4, с. 102].

И хотя тут же «подпольный человек» говорит, что «и переделываться может быть не во что», главное им уже сказано: он сам не хочет быть другим. После этого разговор о необходимости в отношении его воли теряет всякое значение, поскольку, даже если герой «Записок...» и лишен выбора, он его и не хочет. Что это значит с этической точки зрения, как не то, что герой-антигерой «Записок...» считает себя ответственным за то, что с точки зрения светской этики под ответственность не подпадает, а именно, необходимость. Самое безответственное в человеке с точки зрения кантовской этики – удовольствие – в «Записках из подполья» становится ответственным за необходимость, которая, по Канту, никак не пересекается с нашей свободой, как мир феноменальный не пересекается с миром ноуменальным. Напротив, герой «Записок...» только и ждет, чтобы бросить вызов этой самой необходимости, ставшей перед ним каменной стеной. Глубокое, по сути своей, религиозное осознание греха выводит мысль «подпольного человека» на тот простор, где рушатся все преграды, отделяющие его волю от той объективной реальности, перед лицом которой замолкает светская этика. Неслучайно в какой-то момент ему начинает казаться, что и в каменной-то стене он «чем-то сам виноват», т. е. несет ответственность за факты, перед которыми смиряется наука, но не вера и не человеческое сердце. Таким фактом, с которым не может смириться нравственное сознание человека, является, прежде всего, факт смерти, а точнее, смерть, понимаемая как факт. Вот почему «дважды два четыре есть уже не жизнь, а начало смерти» [4, с. 118]. Человек смиряется не перед смертью, а перед ее фактом. Бунт

¹ Так же и добродетель неотделима от удовольствия или радости, на что указывал Аристотель: «Не является добродетельным тот, кто не радуется прекрасным поступкам, ибо и правосудным никто не назвал бы человека, кто не радуется правому, а щедрым – того, кто не радуется щедрым поступкам...» [2, с. 67].

против стены – это в конечном итоге бунт человека против непроницаемой для смысла фактичности смерти, примером чему будет позднее творчество Достоевского, постоянно перекликающееся с идеями Николая Федорова. Там, где человек берет на себя ответственность за грех, распространяющуюся и на законы природы, он, так или иначе, берет на себя ответственность за смерть. В «Записках из подполья» эта ответственность выразит себя в бунте против всемогущества объективных фактов или законов, смирение перед которыми подменяет собой нравственное сознание человека.

Список литературы

1. Августин. Исповедь, М.: Renaissance, 1991.
2. Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1983.
3. Гольдман Л. Сокровенный Бог. – М.: Логос, 2001.
4. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 5. – Л.: Наука, 1973.
5. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. – Л.: Наука, 1973.
6. Иванов К. Умилоствление и гнев // Искупление. Материалы второго международного симпозиума христианских философов. – СПб.: Высш. религиозно-философ. шк., 1999.
7. Кант И. Критика практического разума. – СПб.: Наука, 1995.
8. Кантор В. Судить божью тварь. Пророческий пафос Достоевского. – М.: Росспэн, 2010.
9. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – Ростов-н/Д: Феникс, 1998.
10. Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М.: Наука, 1986.
11. Набоков. Лекции по русской литературе. – М.: Независимая газета, 1999.
12. Ницше Ф. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990.
13. Паскаль Блез. Мысли. – М.: REFL-book, 1994.
14. Сапронов П. А. Очерки русского нигилизма. – СПб.: Гуманит. акад., 2010.
15. Сканлан Д. Достоевский как мыслитель – СПб.: Академ. проект, 2006.
16. Шестов Л. Избранные сочинения. – М.: Ренессанс, 1993.
17. Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Наука, 1993.

Д. А. Ардамацкая

Свидетель как ангажированный автор*

В статье анализируется возникший в XX в. литературный жанр – свидетельство. Делается вывод, что, являясь одним из вариантов ангажированной литературы, свидетельство имеет характер действия, направленного на сохранение следов прошлого. От хрестоматийного понимания ангажированного автора свидетеля отличает свойство одновременно быть не-автором, что выражается либо в устранении субъекта в пользу событийной истины, либо в его расколотости на множество голосов-свидетельств, либо в обрывочности рассказа, в котором между говорящим и событиями, которые он описывает, сохраняется зазор, препятствующий созданию связной истории событий.

In biased literature an author keeps one's importance, avoiding the death sentence by Roland Barthes and Michel Foucault. This property links one with testimony - the genre of literature appeared in the 20th century. Being one kind of biased literature, testimony is characterised as an activity focused on preservation of the traces of the past. Unlike traditional understanding of biased author, a testimony has a property of being a non-author simultaneously. That is made by elimination of the subject for the sake of true event, or by splitting the subject into multiple testimony voices, or by fragmentation of a story, where there is a gap between the speaker and the events described. The last prevents framing a joint sequence of events.

Ключевые слова: французская эстетика XX в., автор, ангажированная литература, свидетель, свидетельство.

Key words: French aesthetics of the 20-th century, author, biased literature, testimony.

Ангажированный – слово французского происхождения. Толковый словарь французского языка Le Petit Robert предлагает нам несколько значений этого термина: во-первых, ангажироваться – значит начинать, выбирать направление, ввязываться в предприятие; во-вторых – отдавать под залог, закладывать или брать на себя какое-либо обязательство; в-третьих – принимать участие в социальной или политической деятельности. Итак, слово «ангажироваться» объединяет в себе как минимум четыре смысла: начинать что-либо, брать обязательство, выбирать направление следования и только потом, в последнюю очередь, – ввязываться в политическую и социальную деятельность.

Как пишет французская исследовательница Александра Маковьяк, «если ангажирование означает действие, то это действие, посредством которого субъект начинает, инициирует что-то, не имея чёткого представления о последствиях» [8, с. 20]. Но нельзя сказать, что философский смысл ангажирования может быть сведён к понятию чистого начала, свободного от сложившейся ситуации, от прошлого. Так, для Ж.-П. Сартра, увлечённого идеей ангажированности литературы, это понятие, прежде всего, связано с осознанием того, чем мы уже являемся. В эссе «Что такое литература?» он пишет:

«Но говорить – означает действовать, любая названная вещь уже не та, какой была до того, она потеряла невинность. Называя словом чье-то поведение, вы показываете ему самого себя: он себя видит» [2, с. 21].

Это значит, что ангажированность – это, прежде всего, ответ на сложившуюся ситуацию, отказ от пассивного приятия прошлого. Поскольку любой человек, любой писатель неизбежно вовлечён в события своей эпохи, то необходимо, чтобы эта вовлечённость приняла форму обдуманного, осознанного выбора. Но этот выбор связан не только с осознанием положения дел, т. е. прошлого, он также определяет будущее того, кто его совершил, и в этом смысле сопряжён с риском. И тут возникает другое значение слова «ангажироваться»: отдавать в залог с риском потерять. Например, отдавая под залог свои драгоценности, мы рискуем, что их перекупит кто-то другой. Автор же рискует своей репутацией, поскольку его высказывание отдано на суд публике и критике. Но мы понимаем, что автор идёт на этот риск осознанно, он выражает в произведении своё видение ситуации, мира, положения вещей и остаётся верен своим взглядам, независимо от исхода предприятия. В этом смысле, в смысле верности себе, понятие ангажированности фигурировало уже у Габриэля Марселя и Ж.-П. Сартра. Верность себе значит, с одной стороны, правдивость в описании, а с другой – указание на себя, на автора литературного произведения как на мерилу этой правдивости.

Как мы видим, все значения термина «ангажироваться» так или иначе связаны с автором произведения. Тем не менее, основные упреки концепции ангажированной литературы выдвигались отнюдь не в связи с теорией автора, а в связи с тем, что автор вовлекает в политические и социальные процессы свои произведения, т. е. литературу. Это значит, что литература как художественное произведение, как текст оказывается вовлечена в процессы, чуждые её сути. И это является центральным нервом всех споров вокруг теории ангажированной литературы: не рискуем ли мы потерять истинный смысл письма, вовлекая его в чуждые ему сферы? Хотя, в то же время, сама теория ангажированной литературы явилась ответом на модернистскую озабоченность литературной чистотой и попыткой вернуть литературе утраченное влияние ценностного ориентира и высказывания о положении вещей. Как бы то ни было, проблема смер-

ти автора возникает именно в связи со стремлением свести литературу к письму, вневременному и абсолютному, наделённому автономией и существующему помимо автора. Это значит, что ангажированная литература, литература действия и актуального высказывания, оказывается в этих условиях прибежищем для автора, где ему отдана решающая роль. Но возникает вопрос: существует ли сегодня ангажированная литература, имеем ли мы в наше время дело с тем же способом ангажирования, с тем же автором, что во времена Сартра, Марселя и Камю, или прошедшие десятилетия внесли свои коррективы в концепт ангажированного автора?

Ангажированная литература рассматривается своими теоретиками не как набор произведений, а как действие. Однако в связи с этим возникают некоторые проблемы. А. Маковьяк, заимствуя у Ханны Арендт разделение на «произведение» и «действие», показывает, что ключевыми проблемами, препятствующими переводу теории ангажирования (действия) на язык произведения (литературы), являются фигура автора и темпоральность ангажирования.

Сначала рассмотрим затруднение, связанное с автором:

«Ханна Арендт показывает, что действие не имеет смысла без субъекта, в то время как произведение может прекрасно обходиться без своего автора... И если ангажированное действие отсылает к своему актору, а не к автору, то проблему можно сформулировать так: как возможно создавать ангажированное произведение и оставаться автором?» [8, с. 27].

На этот вопрос французская исследовательница Сильвия Сервуаз-Вишера в работе «Ангажированный роман во Франции и в Италии во второй половине XX века» предлагает ответить, обращаясь к автобиографическому роману М. Лейриса «Возраст мужчины». Лейрис придерживался концепции ангажированной литературы, несколько отличной от версии Ж.-П. Сартра. Вместо того чтобы ангажироваться посредством своего произведения в некую внешнюю действительность, Лейрис ставил акцент на «полной вовлечённости» автора в написанное им произведение:

«Я хотел написать книгу, которая была бы в то же время действием, такова была моя цель, когда я писал «Возраст мужчины». Действие по отношению к себе самому, поскольку я сам для себя прояснял некоторые вещи, до тех пор остававшиеся смутными и неясными... Действие, наконец, в литературном плане, поскольку я хотел открыть карты, хотел представить во всей неприглядной наготе то, что скрывалось за блестящей поверхностью моих романов. Поэтому здесь нужно говорить не об “ангажированной литературе” в привычном смысле слова, а о литературе, в которую я ангажировал себя самого полностью и без остатка» [7, с. 14].

Таким образом, автор устранился в пользу реального человека, скрывающегося за маской авторства. Можно добавить к точке зрения Лейриса дополнительный оттенок: в произведение вовлекается не только сам автор, но и его эпоха, о которой он свидетельствует. Идеальное произведение-действие, в котором автор полностью ангажирован и не скрывается за маской писателя – это документальная проза, воспоминания-свидетельства, отражающие события эпохи.

Историк Рено Дюлон в книге «Очевидец» пишет о фигуре свидетеля следующим образом: «быть свидетелем – это не столько присутствовать при событии, сколько говорить об увиденном, быть ангажированным в пересказ события» [4, с. 51]. Таким образом, по отношению к литературе-свидетельству применимо понятие ангажированности, или же, иными словами, подобная литература является одним из вариантов ангажированной.

На сегодняшний день в поле франкоязычной литературы, посвящённой теме свидетельства и, отдельно, фигуре свидетеля, существуют три основных труда: это работа историка Рено Дюлона «Очевидец», работа Аннет Вивьорка «Эпоха свидетеля», посвящённая размышлениям о произведениях-свидетельствах, и книга философа Джорджио Агамбена «То, что осталось от Аушвица». Из менее значительных работ, однако, затрагивающих интересующую нас проблему – проблему свидетеля как автора – можно назвать работы Шарлоты Лакост «Изобретение литературного жанра: “Свидетели” Ж.Н. Крю» и Сильвии Сервуаз-Вишера «Ангажированный роман во Франции и в Италии во второй половине XX века». Опираясь на эти источники, мы попытаемся дать ответ на вопрос, в чём специфика свидетеля как ангажированного автора.

Эли Визель, выживший узник концентрационных лагерей, писал, что «подобно тому, как греки изобрели трагедию, римляне – эпистолярный жанр, эпоха Возрождения – сонет, наше поколение создало новый литературный жанр – свидетельство». Образцом подобной прозы можно считать книги Робера Антельма «Род человеческий», Примо Леви «Человек ли это?», Давида Руссе «Дни нашей смерти», а определить этот литературный жанр можно следующим образом: «свидетельство – это документ, содержащий правдивый рассказ в прозе и от первого лица о перенесённых физических и душевных страданиях жертвы геноцида, свидетеля, который описывает всё, что он видел, слышал и чувствовал, с целью предупредить грядущие поколения» [6].

Если основной массив литературы этого жанра составили свидетельства узников концентрационных лагерей, то его пророком, первым, кто обратился к теме свидетельства, был Жан Нортон Крю, собравший рассказы более двухсот рядовых бойцов, участвовавших в сражениях Первой мировой войны, и объединивший их под одной обложкой в книге

«Свидетели» (1929). Уникальность этой книги состояла в том, что профессиональный литератор Ж. Н. Крю, вместо того чтобы писать свои воспоминания о боевых действиях, дал слово тем, чей голос никогда ранее не звучал, поскольку его заглушали голоса профессиональных историков, журналистов, писателей. Это решение, вызванное очень простой причиной – нежеланием попасть в ряды авторов, пишущих «правдивые истории», зачастую не находящие своих читателей, обернулось двойной удачей. Во-первых, Крю ушёл от исповедального оттенка, присущего роману Лейриса, в сторону более чистого свидетельства. Иными словами, авторы свидетельств – это лишь проводники правды о своей эпохе, они ангажируют не себя, как Лейрис, а истину о событиях. Во-вторых, устранив себя как автора, он помогает родиться новому типу автора – свидетелю. Свидетелю не с большой буквы, а рядовому, безымянному, расколотому на множество голосов. Этот литературный субъект разрешает противоречие, на которое указала А. Маковьяк («как возможно создавать ангажированное произведение и оставаться автором»), поскольку он одновременно и актер (не-автор), и автор: в «Свидетелях» нет ни одного автора, есть только очевидцы, чьи слова – это действия, направленные на установление правды, но именно в их анонимности состоит уникальность подобной конфигурации, составляющей новую фигуру автора.

Ещё одним доводом в пользу того, что свидетельства являются скорее действием, нежели текстом, служит тот факт, что зачастую сегодня рассказы очевидцев стараются фиксировать в аудио- и видеоформате, не переводя их в текст, а если от свидетелей остались только тексты-стенограммы, то пытаются оживить их голосами и лицами актёров, как произошло с «Блокадной книгой» Д. Гранина и А. Адамовича.

Также такое понимание фигуры свидетеля не подпадает под упрёки, надо сказать справедливые, которые зачастую адресуют исследователям, рассматривающим, например, поэзию Поля Целана как свидетельство Холокоста: стихи Целана – это, в первую очередь, поэзия, текст, в свидетельствах же, собранных Жаном Нортоном Крю, нет ничего поэтического. Между литературой и свидетельствами исследовательница Ш. Лакост фиксирует некое противостояние, она пишет, что «в отличие от узников концентрационных лагерей, которые столкнулись с проблемой невыразимого, пуалю¹ встали перед первой загадкой: как случилось, что до сих пор ужасы войны никем не были описаны?». В отличие от свидетельств очевидцев, профессиональная литература, журналистика и история работают на создание мифа, либо приукрашивая, либо, наоборот, усугубляя действительность. С той же проблемой столкнулись Д. Гранин и А. Ада-

¹ Пуалю (фр.) – солдат-фронтовик в годы Первой мировой войны.

мович при попытке публикации «Блокадной книги» – существовал сложившийся героический миф о блокадном городе, миф, который не вязался с бытовыми подробностями о человеческих страданиях.

Однако нельзя сказать, что свидетельства полностью лишены литературной составляющей. И Ж.Н. Крю, и составители «Блокадной книги» писали о том, что они пытались передать живой рассказ, а не сухой протокол событий. Проза-свидетельство в этом смысле обладает необходимыми стилистическими характеристиками, которые Ш. Лакост обозначает следующим образом:

«... ни труб, ни барабанов (война – это не праздник), ни криков ужаса. Сухой стиль изложения далёк от эстетики возвышенного. Сухость и краткость – с этой точки зрения, свидетельство противостоит эпосе» [6].

Но эта сухость не должна мешать нам увидеть за рассказом о событиях живого человека. И здесь мы в очередной раз обратимся к советскому аналогу «Свидетелей» – «Блокадной книге». Д. Гранин в воспоминаниях о составлении книги писал, что для них было важно, чтобы работа не превратилась в стенограмму, лишённую нюансов авторской речи:

«Для расшифровки требовались стенографистки. Особые стенографистки, потому что нам важно было не только содержание, надо было сохранить своеобразие устной речи... И получились личные рассказы, а не просто стенографическая запись» [1].

Конечно, литература-свидетельство не совпадает в полном объёме с тем смыслом, который придавал ангажированию Ж.-П. Сартр. Для ангажированной литературы в том смысле, в каком её понимал Сартр, свидетель не является подлинным автором. В эссе «Что такое литература?» Сартр пишет, что писатель – это не просто «свидетель, выражающий в слове свое безобидное наблюдение» [2, с. 21], а прокурор, который выносит на суд читателя свою обвинительную речь. Писатель должен не просто описывать адекватными терминами то, что он видит, он должен разоблачать, способствовать тому, чтобы у читателя появилось желание что-то изменить. Здесь действие литературного произведения понимается как изменение, как отмена прошлого в пользу будущего. Если же обратиться к тому, как работает литература-свидетельство, то здесь мы имеем дело с действием как сохранением прошлого и перенесением его в настоящее, с попыткой поместить прошлое в вечное настоящее.

И здесь возникает ещё одна проблема, о которой пишет А. Маковьяк, проблема, связанная с пониманием времени в ангажированной литературе:

«Как показывает Ханна Арендт, действие, неотрывное от того, кто его производит, укоренено во времени, вписано в длительность, необратимо. Произведение же, напротив, конечно (это «конечный продукт»), вневре-

менно, вечно, именно поэтому оно может существовать помимо своего автора. Отсюда ещё один парадокс – ангажированная литература подчиняется темпоральности действия, а не произведения» [8, с. 14].

Итак, проблема состоит в том, что ангажированное произведение парадоксальным образом сочетает темпоральность моментальности и вневременности. Но этот парадокс будет таковым, только если мы принимаем историческое понимание действия и времени, где действие обращено в будущее, и событие, настигнутое настоящим, неизбежно оказывается в прошлом. Хотя возможно и другое понимание действия и времени.

Начиная с 1980-х годов, в Европе обретает всё больший размах тенденция, которую можно назвать страстью к музеефикации, консервации, сохранению наследия. Обратной стороной этой тенденции является страх исчезновения, стирания следов, забвения того, что не должно быть забыто. Складывается впечатление, что наша эпоха не устремлена в будущее, а обращена в прошлое, что историческое сознание сменилось, если пользоваться выражением П. Нора, «сознанием помнящим» [9]. Это значит, что сознание проходящего прошлого сменилось сознанием вечно настоящего прошлого. Ф. Артог называет эту тенденцию исторического сознания «презентизмом»¹ и видит в ней альтернативу постмодернистскому кризису исторического сознания [5]. Для так понимаемого исторического сознания характерны захваченность призраками прошлого, замена истории памятью, появление фигуры свидетеля, понятие «долга» перед прошлым и будущим.

Действительно, историки, политики и журналисты всё большую роль отводят фигуре «свидетеля», уцелевшей жертве травматического опыта, воплощающем следы прошлого в настоящем. Однако, вместе с тем, набирает силу тенденция трактовать свидетеля как *жертву*. А. Вивьорка пишет:

«Забытые на целые десятилетия узники нацистских лагерей стали сегодня живыми иконами... В то же время другие свидетели, например, героические участники движения сопротивления, которые боролись с фашизмом, потеряли свою ауру и оказались забыты, смытые волной “конца коммунизма”, поглотившей те мифы, которые они воплощали. Такие свидетели больше никого не интересуют в нашу гуманистическую эпоху, когда нет побеждённых, а есть только жертвы» [10, с. 16].

Эта тенденция говорит о селективном характере присвоения настоящим прошлого и о том, что термин «свидетель» обрастает юридическими коннотациями, превращаясь из очевидца, протоколирующего следы исчезающего прошлого, в свидетеля на процессе по делу преступ-

¹ От фр. *présent* – настоящее.

лений против человечности. И вместе с тем, здесь мы возвращаемся к «ангажированности» в сартрианском понимании, – наделяющей автора статусом судьи. То есть, рассматривая свидетеля как жертву, мы, по сути, возвращаемся к фигуре ангажированного автора в варианте, предложенном Ж.-П. Сартром, и снабжаем её дополнительной идеологической надстройкой, изначально ей не присущей, поскольку свидетельство не призвано никого разоблачать. Само по себе оно имеет двойной эффект сохранения следов прошлого, перенесения их в настоящее и терапевтический эффект по отношению к самому свидетелю.

Эстетическая теория ответила на появление нового типа автора «Эстетикой Лазаря» (Ж.-Л. Деотт). Деотт обращается к творчеству Жана Кариоля:

«Художник – это более не создатель нового мира, каким был Гёльдерлин в интерпретации Хайдеггера. Это свидетель, стоящий по ту сторону жизни и смерти, каковым был Жан Кариоль, сценарист фильмов Рене “Ночь и туман” и “Мюриэль, или Время возвращения”» [3, с. 30].

Деотт пишет, что для Кариоля его литература была не просто свидетельством выжившего человека, но свидетельством о цивилизации, которая выжила, о цивилизации-Лазаре. Воскрешение Лазаря Деотт противопоставляет воскрешению Христа как лишённое предшествующих страстей, опыта, транслируемого в рассказ, в историю; рассказ всплывает обрывками в памяти очевидцев. Эстетика Лазаря отсылает к лиотаровскому видению современности как крушения больших рассказов и к теме остатков, отбросов, незначительных феноменов, к которой ещё в начале XX в. обращались сюрреалисты и В. Беньямин. Деотт настаивает на том, что для свидетельств характерна обрывочность, создающая нецентрированную сюжетом множественность внутри самого рассказа, что служит неким амортизатором травматического опыта: автор-рассказчик полностью не идентифицируется со своим прошлым.

Таким образом, именно в ангажированной литературе фигура автора сохраняет своё значение, избегая приговора, который ей выносят Р. Барт и М. Фуко. Это свойство роднит её с литературным жанром, возникшим в XX в. – свидетельством. Являясь одним из вариантов ангажированной литературы, свидетельство имеет характер действия, но направляет его в сторону прошлого, сохранения его следов для настоящего и будущего. Автор свидетельства тоже вовлекает в свой рассказ самого себя и свою эпоху, но от хрестоматийного понимания ангажированного автора его отличает свойство одновременно быть не-автором. Это не-авторство воплощается либо в устранении субъекта в пользу событийной истины, либо в его расколотости на множество голосов-свидетельств, либо в обрывочности рассказа, в котором между говорящим и событиями, которые он описывает, сохраняется зазор, препятствующий созданию связанной истории событий.

Но как бы то ни было, именно ради памяти об авторах свидетельств предпринимаются попытки создания сборников воспоминаний («Свидетели» Ж.Н. Крю или «Блокадная книга» Д. Гранина и А. Адамовича), именно автор-свидетель выступает гарантом событийной истины своей эпохи.

Список литературы

1. Гранин Д. История создания «Блокадной книги» // Дружба народов. – 2002. – №11.
2. Сартр Ж.-П. Что такое литература? / пер. с фр. – Мн.: Попурри, 1999.
3. Déotte J.-L. Le régime nominal de l'art / dans A. Brossat et J.-L. Déotte, L'époque de la disparition. Politique et esthétique – Paris: L'Harmattan, 2002. – P.12-37.
4. Dulong R. Le témoin oculaire, Les conditions sociales de l'attestation personnelle. – Paris:ditions de l'EHESS, 1998.
5. Hartog F. et Lenclud G. Régimes d'historicité / dans A. Dutu et N. Dodille (dir.), L'État des lieux en sciences sociales. – Paris : L'Harmattan, 1993. P. 19-38.
6. Lacoste Ch. L'invention d'un genre littéraire: Temoins de Jean Norton Cru. – <http://www.revue-texto.net>.
7. Leiris M. De la littérature considérée comme une tauromachie // L'Âge d'homme. (1946). – Paris: Gallimard, «Folio», 1973. P. 9-22.
8. Makowiak A. Paradoxes philosophiques de l'engagement / dans Emmanuel Bouju (dir.), L'Engagement littéraire. Actes du colloque tenu à l'Université Rennes II en octobre 2003. – Rennes: PUR, «Interférences / Cahiers du groupe Phi», 2005. P. 19-30.
9. Nora P. Les Lieux de mémoire, III. – Paris: Gallimard, «Bibliothèque illustrée des histoires».
10. Wierviorka A. L'Ère du témoin. – Paris: Plon, 1998.

МУЗЫКА И ФИЛОСОФИЯ: к 140-летию со дня рождения А. Н. Скрябина

УДК 71.101 : 78

С. В. Конанчук

Теургическая эстетика А. Н. Скрябина как прообраз нового искусства

В статье рассматривается творчество одного из ярчайших представителей Серебряного века – композитора А. Н. Скрябина – автора светомузыкальных симфонических мистерий. Показывается, что символистские первообразы нового искусства, рожденные Серебряным веком, не исчерпали своей значимости в начале XXI в.

This article discusses the work of one of the brightest representatives of the Silver Age – composer Alexander Scriabin – the author of light symphonic music mysteries. Symbolist prototypes of the new art, born of Silver Age did not exhaust its significance in the beginning of the XXI century, in spite of the new phenomenon in many species and movements of art.

Ключевые слова: А. Н. Скрябин, синестезия, теургическая эстетика, синтез искусств, символизм, Серебряный век, светомузыка.

Key words: A.N. Scriabin, synesthesia, theurgical aesthetics, synthesis of the arts, symbolism, Silver Age, synthesis of music and light.

Серебряный век как выдающее явление в истории не только русской, но и европейской культуры явил единый духовный порыв нации, сплавливающий в своем творческом устремлении философские и художественные искания высших духовных идеалов, истоков истинной красоты. Философские и художественные устремления, сосредоточенные на активном преображении человеческой жизни по законам религиозной этики и эстетики, составили единую духовную материю Серебряного века.

Идея преобразования мира через искусство, через Красоту неразрывно связана с идеей всеобъемлющей роли музыкального, с музыкальной основой бытия и творчества. Один из ведущих представителей символизма – Вячеслав Иванов – видел в музыке высшую форму искусства, всецело поддерживал идею стихии музыкальности как основы различных направлений искусства – поэзии, литературы, драмы, живописи. Та

же идея проявляется в литературных «симфониях» А. Белого, в музыке стихов К. Бальмонта, «звучащих» полотнах В. Борисова-Мусатова и М. К. Чюрлениса. Из идеи всеобъемлющей роли музыки вытекал один из основных постулатов символизма – синтез искусств, который проявился в символистской эстетике как идея Мистерии – грандиозного синтетического творения мистического характера, способного возвысить искусство до теургии.

Одно из самых значительных явлений в музыкальном искусстве и эстетике Серебряного века – творчество гениального русского композитора Александра Николаевича Скрябина (1872–1915), художника-новатора, создавшего оригинальный музыкальный язык, расширивший выразительные возможности музыкального искусства XX в.

А. Н. Скрябин – автор светомузыкальных симфонических мистерий. Мощная концентрация духовой энергии его произведений выражалась не только в необычных, властно-повелительных, заклинательных музыкальных интонациях, но и – впервые в истории музыки – в появлении светомузыкальных эффектов. Поражают удивительные интуиции философа-мистика о будущем музыкального искусства и науки, его дерзкая попытка воплотить тонкость духовного мира.

Скрябин обладал цветным слухом, как до него Берлиоз, Лист, Римский-Корсаков. К. Бальмонт считал, что присутствие таких редких способностей у композиторов является как бы предвестием новой человеческой впечатлительности, которая в будущем сумеет создать нерукотворный храм светозвука.

«Огонь есть свечение и Огонь есть звучание. Говоря одновременно всякому зрению и утонченному слуху Огонь есть одна из лучезарных ипостасей Мирового Светозвука. Но в природе все четко и все зеркально. Как свет отражается в зеркальностях души, так звук зеркально рождается в душе света и цвета. Но чтобы это было, в душе должно быть магическое зеркало творческого прозрения и первородного мироощущения» [1, с. 18–19].

Вся музыка Скрябина светоносна, являет собой неразрывное энергичное единство света и звука. К. Бальмонт пишет:

«Свет и звук неразъединимы в Природе, но, не имея полноты ясновидения, мы только иногда это замечаем... Воля правит вселенной. Мир есть музыка. Дух, вещество, душа и мысль – суть один нераздельный Светозвук» [1, с. 4].

В творчестве А. Н. Скрябина с огромной силой проявилось тяготение к софиургийности, желание выйти за пределы искусства, стремление к его преодолению. Музыкальные мистерии Скрябина содержат в себе элемент таинства, чуда, совершаемого искусством, в котором каждый участник играет роль теурга.

Вячеслав Иванов пишет о том, что появление Скрябина явилось прямым доказательством некоего поворота, совершающегося в сознании человечества.

«Кажется и мне, что творческие свершения Скрябина и, в не меньше мере, его невоплощенные замыслы – знаменательное событие в общей жизни духа.... Он не хотел быть служителем одной только Музы, хотя и доводил свое служение именно ей до тончайшего подвижничества и непорочной совершенной святости. Но этим он лишь утверждал центр, из которого как бы огненным циркулем чертил свои теургические круги, обнимавшие последовательно все пространное царство, поделившихся, но для него нераздельных искусств, и далее – всю сферу человеческого духа, и еще далее – все наше космическое окружение. Музыка для него, как для мифического Орфея, была первоначалом, движущим и строящим мир. Она должна была расцветать словом и вызывать образы всяческой и всей красоты. Она должна была вовлекать в свой чаровательный круг природу и новым созвучием вливаться в гармонию сфер. Ибо как могла бы Мировая Душа и живая Природа не отозваться согласно с ее волей, созвучному ее томлениям, соборному зову человечества своим многозвучным Аминь?... Таково было священное безумие Скрябина, – то безумие, из которого единственно рождается все живое, ибо все живое рождается из экстаза и безумия!» [4, с. 11–12].

По мнению В. Иванова, каждое искусство, совершенствуясь, уточняясь по своим внутренним законам в своей собственной сфере, постепенно отходит и освобождается от служения религиозному целому, обмирщается:

«... культурная история эллинства являет собой зрелище постепенного расчленения и обмирщения единого целостного состава теургической религии... Конечный отрыв общего культурного сознания от сознания религиозного, полное обмирщение творчества происходит в эпоху Возрождения... Но завершаются сроки разделения; грань наибольшего отдаления вещества от Духа-первоисточника перейдена; пути “инволюции”, то есть погружения в глубины материи, исхожены; началась “эволюция” человека и мира – как восхождение к Богу, – и теургическая задача отныне – всеобщее воссоединение. Отсюда – соборность как основа теургического действия» [4, с. 17–19].

Творчество А. Н. Скрябина становится собиранием разрозненного целого, чистым исключительным синтезом. Проблему «синтетического искусства» композитор разрешает подчинением всех искусств единой цели, стоящей выше всякого искусства, – цели литургической и сакраментальной. В будущей Мистерии должны были участвовать лучшие представители человечества. В соборно слитом сознании этих избранников должна была воскреснуть память нынешней эпохи мира и в завер-

шающей полноте постижения бытия найти выход в иные просторы при непосредственной чудотворной помощи призванного ими «небесного Луча».

Идея Мистерии, над которой композитор работал последние тринадцать лет, состояла в преображении мироздания через синтез творческой деятельности всего сущего. Замысел композитора можно отнести к самым дерзновенным и масштабным проектам синтеза в истории искусства. Образ Скрябина-творца практически соответствует пониманию символиста, предложенному А. Блоком: «Символист уже изначала – теург, то есть обладатель тайного знания, за которым стоит тайное действие» [2, с. 427].

Философская основа музыкальных произведений имела для композитора первостепенное значение. Именно неразрывная взаимосвязь философии и музыки, по словам Ю. Холопова [5], определила творчество Скрябина в целом как редкий по чистоте и неумолимой логичности путь к новой музыке, новой эстетической концепции, эстетическим ценностям, новой образности и художественному новаторству. В связи с этим, сочинения А. Н. Скрябина можно объединить в три группы:

1) опусы 1–29 (1886–1901) – ранний период – шопено-листовские традиции;

2) опусы 30–57 (1903–1908) – средний период – начало действия новой концепции;

3) опусы 58–74 (1910–1914) – поздний период – третий период ошеломляет новизной музыки.

Началом проявления в музыкальном творчестве Скрябина теургических принципов можно назвать его новаторское произведение – светомызыкальную поэму «Прометей». Впервые в «Прометее» (опус 60) у Скрябина появляется мысль об унификации вертикали и горизонтали, когда он размышляет о «гармонии-мелодии» как двух сторонах одной сущности. «Гармоние-мелодическая» система Скрябина – это своего рода материальная форма мира идей, наполняющих нашу вселенную. Скрябин считал, что «Прометей» по содержанию и музыкальной структуре близок к Мистерии, таким образом, «Поэму огня» («Прометей») можно считать масштабным эскизом «Последнего свершения» (так называл Мистирию сам композитор). «Гармоние-мелодия», или «основная гармония», как назвал ее сам Скрябин, была не чем иным, как отражением идеи света, или лучезарной гармонией.

В «Поэме огня» Скрябин с математической точностью выстроил, синтезировал свою светоносную «основную гармонию». В основании «Поэмы огня» лежит некая первоструктура, представляющая собой многомерную звуковую конструкцию – знаменитое «прометеево шестизвучие» – начальный аккорд «Прометей». Найденная Скрябиным «основная

гармония», воплотившая идею света, – это не декоративная музыкальная живописность, а предельно концентрированная сущность философской концепции. В символической системе Скрябина понятие «свет» выражает наиболее утонченную форму существования материи – световую материю, или энергию, которая является тождественной понятиям «духовность», «гармония», «истина», соответствуя традиционным толкованиям большинства философских систем мира. Скрябин, создавая свою новую гармонию, пришел к понятию «полярность» созвучий. Чем больше верхних звуков у гармонии, тем она более лучезарна, – отмечал Скрябин в своих литературных записях.

В наиболее возвышенных, просветленных музыкальных фрагментах композитор применяет верхние звуки первоструктуры – ундециму и терцдециму, – часто завершая ими построение. Такой принцип, по словам самого Скрябина, можно назвать «принципом накопления верхних звуков», во многих случаях он сочетается с символикой восходящего и нисходящего движений мелодии, гармонии, тонального развития, альтераций тонов «основной гармонии». Символика восходящего и нисходящего движений является для Скрябина музыкальным выражением философской идеи полярности Духа и Материи. Символическое значение восходящего движения ведет к высшему состоянию «экстаза», который для композитора есть «абсолютное бытие», «восстановление мировой гармонии», итог «Божественного творчества». Нисходящее движение («Прометей». Тема «Движения») отражает идею скачка на нону вниз. В своих дневниках Скрябин записал: «Тут ничего случайного нет... И сама эта нона неслучайная – она в связи с идеей материализации, нисхождения духа в материю...» Начиная с «Прометея» в творчестве Скрябина все более отчетливо проявляются принципы теургизма.

По словам Ю. Холопова [5], завет Скрябина-эстетика – освоение в музыке философских проблем, например, проблемы времени: музыка может заколдовывать время или даже остановить его, «творческий дух посредством ритмов вызывает самое время и управляет им!» В двух прелюдиях ор. 74, № 2 и № 4 появляются какие-то новые скрябинские идеи будущего «4-го периода». Вторая прелюдия, по Скрябину, – «это смерть», «то явление Женственного, которое приводит к воссоединению», «высшая примиренность, б е л о е звучание». Начало «вечной» прелюдии, звучащей целые века. Идея отрешенности от течения времени (время снято) перекликается с современной «медитативной музыкой» (термин Штокхаузена).

Математическая стройность найденной музыкальной формы у композитора точно соответствует каждой новой ступени философского осмысления бытия, красота музыкальной экспрессии у Скрябина сочетается с новаторством звучности в гармонии. Так, постепенно, сту-

пень за ступенью – от оп. 1 к оп. 74 Скрябин создавал самого себя и свой мир звучаний. Последовательное развитие «гармоние-мелодической» системы композитора от «Прометея» к последующим сочинениям и далее проявляет тенденцию к «заполнению» двенадцатиступенного пространства темперированного строя, т. е. это движение к нетемперированному строю и микротоновой музыке. Эти тенденции сближают музыку Скрябина с музыкальным искусством Востока.

Здесь важно упомянуть о значительном, но малоизвестном событии в жизни композитора. В январе 1914 г. в салоне Вячеслава Иванова Скрябин знакомится с одним из виднейших представителей духовной традиции восточной школы суфизма, музыкантом и композитором Хазрат Инаят Ханом, приехавшим в Россию после выступлений с концертами индийской музыки сначала в Америке, а потом в Париже, где среди его близких друзей был композитор Клод Дебюсси. Инаят Хан – внук Маула Бакша, крупнейшего теоретика музыкального искусства Индии, разработавшего нотную систему для записи индийской классической музыки и основавшего в городе Барода существующую и поныне музыкальную школу, которая является крупнейшей в Индии Академией индийской классической музыки. Безусловно, такая значимая встреча не могла не оказать влияние на музыкальное творчество А. Н. Скрябина, который в этот период работал над своей Мистерией.

Эстетика Скрябина – это теургическая эстетика, берущая начало из религиозного культа, храмового действия как синтеза искусств, в котором все творческие силы, все искусства составляют единый белый луч Фаворского света, преображающий в соборном действии человека и его бытие. Теургия есть божественная основа всякой софиургии. С. Н. Булгаков в своей работе «Свет Невечерний. Созерцания и умозрения» пишет:

«Красота есть стремление к выражению божественной софийности бытия... Как сила непрестанного устремления всего сущего к своему Логосу, к жизни вечной, Красота есть внутренний закон мира, сила мирообразующая, космоургическая, она держит мир, связывает его в статике и динамике, и она в полноту времен окончательной победой своей “спасет мир”» [3, с. 334].

О теургической основе подлинного искусства писали многие русские религиозные философы – Вл. Соловьев, П. Флоренский, Н. Бердяев, теоретики символизма – А. Белый, Вяч. Иванов, А. Блок. Н. Бердяев считал, что теургия – это искусство, творящее иной мир, красоту как сущее. По мнению А. Белого, теургия – это та цель, к которой должны устремляться культура и искусство в своем эволюционном развитии, а символизм является высшим принципом искусства, связующим его с реальной жизнью. Творчество на высшей своей ступени состоит из трех «актов»:

первый акт – создание мира искусств; второй – совершенствование самого себя, здесь могут проявиться внутренние конфликты личности, ведущие в конечном итоге к самоочищению и гармонии; третий этап (грядущий) – вступление личностей в сферу свободного творчества и соборного искусства. Искусство, по мнению А. Белого, должно быть устремлено в будущее, а будущее таится в нас самих.

Основные особенности теургической эстетики – присутствие эсхатологических мотивов в художественном творчестве, осознание роли художника-творца как боговдохновенного теурга, призванного выйти за пределы искусства, способного преобразить саму жизнь, творить само бытие по законам высшей красоты. Именно таковым было музыкальное творчество Скрябина, утверждавшего преобразующую, теургическую силу истинного искусства, способного выйти за свои пределы и творить само бытие. Если в симфонии «Поэма экстаза» воплотились эстетические представления раннего Скрябина, то образ огненосца-Прометея вырос в своеобразный символ нового искусства, открывший эпоху светомузыкального синтеза XX века. Последний же этап творчества композитора – создание Мистерии, или «Последнего свершения», стал реализацией грандиозного проекта синтеза различных направлений искусства, созвучного жизненной цели композитора – стремлению к теургии.

Музыкальные идеи А. Н. Скрябина, его творческие интуиции и предсказанные им художественные открытия получили широкое развитие в музыке XX века. Новаторские идеи Скрябина, связанные с теорией и практикой светомузыки, оказали огромное влияние на его современников и последователей. Идеи А. Н. Скрябина нашли развитие и воплощение в творчестве таких композиторов, как Федор Акименко, Артур Лурье, Николай Рославец, художников Михаила Врубеля и Василия Кандинского. Наиболее близки по духу Скрябину художник и композитор М. Чюрленис и представители культуры русского зарубежья композиторы Иван Вышнеградский, ученик Римского-Корсакова, и Николай Обухов, который обучался в Петербургской консерватории у любимого ученика Римского-Корсакова – Николая Черепнина. Ведущую идею своего творчества И. Вышнеградский назвал «символом космического пространства», ориентируясь на симфоническую поэму «Прометей» Скрябина. Опираясь на творческий опыт А. Н. Скрябина, Иван Вышнеградский разработал систему ультрахроматизма, т. е. музыкального метода использования микротоновых интервалов, кроме того, им был создан специальный рояль для исполнения такой музыки.

Таким образом, эстетика символизма, философские и художественные открытия, оставленные нам в наследство творцами Серебряного века, продолжают определять дальнейшее развитие современного искусства. Нельзя не согласиться с мнением С. Н. Булгакова, писавшим:

«Искусство есть мудрость будущего века, его познание, его философия. И философия софийна лишь постольку она дышит пафосом влюбленности, софийным эросом, открывающим умные очи, иначе говоря, поскольку она есть искусство: основной мотив философской системы, ее тема опознается интуицией, как умная красота, сама же система есть лишь попытка рассказать на языке не божественном о вещах божественных» [3, с. 314].

Список литературы

1. Бальмонт К. Д. Светозвук в природе и световая симфония Скрябина. - М.: Ирис-Пресс, 1996.
2. Блок А. А. О современном состоянии русского символизма // Блок А. А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. – М.; Л.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1962.
3. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцание и мировоззрения. - СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008.
4. Вячеслав Иванов. Скрябин. – М.: Ирис-Пресс, 1996.
5. Холопов Ю. Скрябин и гармония XX века. – Электронный ресурс: <http://www.anscriabin.ru/a-n-scriabin/57-publications/109-scriabin-and-harmony-of-the-xx-century.html>

Экстатическое творчество А. Н. Скрябина как феномен культуры Серебряного века

В статье творчество А.Н. Скрябина рассматривается в контексте духовных исканий литераторов, художников, философов Серебряного века. Раскрываются особенности творчества музыканта как творчества теургического, выразившего мистические и магические устремления русского символизма. Скрябинская идея синтеза искусств анализируется как часть его сатанического, прометеического замысла ускорения мирового процесса, осуществляемого в Мистерии.

The article considers the creativity of A. Scriabin in the context of the spiritual search of writers, artists, philosophers of the Silver Age. It reveals the characteristics of a musician's creativity as theurgical creativity, which expresses mystical and magical aspirations of Russian Symbolism. Scriabin's idea of the synthesis of arts is analysed as a part of his Satanic, Prometheus design of speeding the world process being pursued within the Mysteries.

Ключевые слова: творчество, музыка, Скрябин А.Н., символизм, теургия, магия, мистицизм.

Key words: art, music, Scriabin A.N., symbolism, theurgy, magic, mysticism.

В русском искусстве начала XX в. образ огня в сочетании с заревом, красным цветом («заревое в красной пыли» Блока, «пламенное чудо» Ходасевича) приобретает значение символа грядущего «мирового пожара». Бальмонт, творчество которого высоко ценил Скрябин, создает цикл стихотворений под названием «Гимн огню». Цикл вошел в книгу стихов «Будем как солнце», сопровождаемую эпиграфом из Анаксагора: «Я в этот мир пришел, чтоб видеть солнце». Образ огня в русском искусстве противопоставлялся серой будничности, прозе окружающей действительности, акцентировал значительность, пламенность духовного начала в жизни человека. Это выразил в своих стихах Владислав Ходасевич:

В заботах каждого дня
Живу, а душа под спудом
Каким-то пламенным чудом
Живет помимо меня.
И часто, спеша к трамваю
Иль над книгой лицо склоня,
Вдруг слышу ропот огня –
И глаза закрываю.

(14 декабря 1916 г. – 7 января 1917 г.)

Образ огня, пламени, занимает большое место в искусстве Скрябина. Он имеет сложный символично-метафорический смысл. Горение физическое становится поэтическим олицетворением горения творческого.

Творчество как созидание, как свободная игра душевных и физических сил, утверждающее и воплощающее мечту, как стремление и самоутверждение духа – одна из важнейших тем искусства Скрябина, проходящая через все его симфонии, многие сонаты и фортепианные пьесы, через «Поэму экстаза» и «Прометей». От смутных томлений, неясных импульсов, таинственных зовов к развитию творческой активности, от драматических конфликтов – к радостной игре и экстатическому самоутверждению.

Эволюция творческого духа, воплощенная в музыке, связывалась у Скрябина с образом огня как изначальной стихии, жизнетворящей силы, вечно изменчивой и вечно юной. Во многих сочинениях передаются различные стадии развития огненной стихии: от слабо мерцающего тления, постепенного разгорания пламени до ожесточенного бушевания всепожирающего пожара.

Уникальность личности Скрябина ставит его вне времени и пространства. Современники композитора отмечали абсолютную автономность его искусства, не зависящую от внешних условий и влияний. Б. Шлецер писал: «Ядро его личности словно обнесено крепкой броней, сквозь которую не проникал извне ни один звук. За этой броней он жил, мыслил, чувствовал, хотел в полном покое и одиночестве» [12, с. 74]. Однако идеи и музыка Скрябина питались воздухом эпохи, в которой он жил, и его творческое «я» переплавляло духовно-художественный опыт своего времени.

По воспоминаниям современников, Скрябин был равнодушен к музыке современников, предпочитая обществу музыкантов общество литераторов, художников и философов. Современники отмечают связь Скрябина с символизмом. Философская система композитора сложилась к 1904 г. – этапному в истории русского символизма. Отбор и интерпретация философских источников – от Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра и Ницше до восточных религиозных учений и «тайной доктрины» Е. Блаватской – характерны для символистской среды. Непосредственные контакты с поэтами – Ю. Балтрушайтисом, Бальмонтом, Вяч. Ивановым – обусловили общность эстетических взглядов и художественных поисков. С Вяч. Ивановым композитора связывала тесная человеческая дружба.

В символистской, мистически умонастроенной среде жила идея, что есть немногочисленные, медиумические произведения писателей, композиторов, живописцев, продиктованные Высшей творящей силой. Скрябин, как и писатели-символисты, стремившиеся овладеть магией слов и магией звуков, надеялся облагодетельствовать человечество. Как сказал о Скрябине Бальмонт, композитор «музыкою хотел пересоздать»

[1, с. 623] нашу землю. Вяч. Иванов, многократно писавший о Скрябине, отмечает, что скрябинский путь в искусстве – «магический в положительном смысле этого слова... заключается в стремлении пережить конститутивные элементы данного искусства изнутри их самих и открыть в них космические первоосновы сущего. <...> Этим путем шел в музыке Скрябин» [5, с. 344].

Исполнение своих сочинений Скрябин пытался превратить в магическое действие. Сабанеев рассказывает о позднем композиторском и исполнительском творчестве Скрябина:

«Эти сонаты, прелюдии, поэмы – уже не музыкальные произведения только. Это – малые литературные акты, малые мистерии. В них начинается та “настоящая” магия звуков, о которой раньше только мечтал Скрябин. Ритмы делаются заклинательными, в их судорожности чудится воля, продвигающая какие-то психические токи. В смене ритмических и динамических контрастов рождается глубокое, почти гипнотическое воздействие на психику, а мелодический рисунок делается фразой, почти непосредственной заклинательной мощи. Самое исполнение их у Скрябина делается актом тайнодейственным, литургией, в которой он был священнодействующим. Во время этих исполнений и пассивные слушатели начинали чувствовать те токи, которые исходили от автора-исполнителя и пронизывали их психику; начинали чувствовать, что это не “простое художественное” исполнение, а что-то более иррациональное и уже устремляющееся от берегов искусства» [7, с. 30–31].

Магия, мистицизм – постоянные атрибуты единой культурной атмосферы Серебряного века. Мистические и магические устремления символистов – цельная идеология. На страницах «Весов» и «Золотого руна» на протяжении всего периода существования этих журналов появляются рассуждения, что человек – на пороге «запредельного», накануне неких прямых контактов с Высшей творящей силой. Благодаря символам, синтезу, «магии звуков» и «магии слов», постигнутой боговдохновенными художниками, возобновившими теургические действия древних волхвов и заклинателей, скоро начнется преобразование и пересоздание физического мира и человеческой души при помощи сил мира «астрального», и в итоге станет реальностью Сверхчеловек.

Символическая поэзия самими символистами воспринимается как нечто большее, чем только искусство, – как результат синтеза, давшего слияние поэтического с научно-философским началом:

«Символическая поэзия есть наука о Вечности, как физика и химия – наука о природе. ... К символизму пришла европейская мысль через философию Шеллинга и Шопенгауэра. Шеллинг раскрыл символы греческой религии, Шопенгауэр обратился к мистике Востока. И вот на всю Европу раздается лебединая песня Ницше» [9, с. 54–55].

В художественных кругах было известно о мистических сверхзадачах, которые ставил перед собой Скрябин. В 1909 г. в журнале «Золотое руно» музыкальный критик Вольфинг пишет: «...четвертая симфония – лишь первый еще опыт Скрябина выйти из земной атмосферы эстетического, но только в этом произведении перейдены границы искусства... вот почему... критик-артист... решительно предпочтет четвертой симфонии третью, где великий артист Скрябин еще не подчинен Скрябину... экстатике» [3, с. 129].

Творчество Скрябина пойдет по экстатическому (магическому) пути. Если в поэзии мессианские ожидания связывали с Блоком, в живописи – с М. Врубелем, то в музыке центром стало экстатическое творчество Скрябина. В исполнении своих собственных сочинений Скрябин добивался воздействия на слушателей более сильного, чем гипноз. Он сознательно искал такого эффекта и руководствовался собственными теоретическими взглядами. Современник Скрябина Сабанеев пишет:

«Не имевший строгой философской школы, в сущности любитель в этой области, не получивший ни специального образования, не обладавший эрудицией, Скрябин поражает в области исканий своей отвлеченной мысли громадным, сверхъестественным развитием интуиции, которая нередко позволяла ему проникать в глубину отвлеченных понятий. <...> ... часто, даже читая чужие мысли в книгах, придавал им свое толкование, отличное от авторского. <...> Существует определенное мнение, будто Скрябин был теософом. Конечно, много данных чисто внешнего характера за такое мнение, – Скрябин часто выражался терминами теософской литературы, он был довольно начитан в ней, он питал большое уважение к Блаватской, и ее “Doctrines secretes” была у него вроде настольной книги. Но сущность его взглядов, как она проявлялась в его разговорах, была слишком во многих деталях и даже фундаментальных линиях отлична от классической доктрины теософии. Скрябин имел свою личную философию ... <...> В основу художественного взгляда Скрябина был положен принцип орфический, т. е. принцип, утверждающий магическую, заклинательную власть искусства, – и принцип самоутверждения творческого духа» [7, с. 37–38].

Сабанеев пишет о скрябинских творческих взглядах: его искусство завораживает, имеет силу магического воздействия на человеческую психику, действует таинственной, заклинательной силой ритмов, воздействует непосредственно излучаемой им субстанцией воли творца, в нем заключенной. Стихия ритма бесконечно усиливает магический эффект подобно ритмическим движениям, как бы минимальны они ни были, раскачивающим огромной силы колокол. Сила искусства в этом направлении представляется безграничной. Как существует магия белая и черная, утверждает Сабанеев, так и искусство с его магическим действием может быть психически благотворным или зловредным. И в первом случае, направленное к свету, оно является искусством теургическим.

Импульс, заданный творческой волей художника-мага, порождает мощный резонанс либо благотворных действий и преобразований, либо катастрофических событий мирового масштаба. Искусство становится для Скрябина «образом Божества» и через орфический принцип действенности в психическом плане воплощается его связь с религиозным культом. Само исполнение художественного произведения становится не просто действием, а магическим актом, священнодействием. Теургическое искусство, стремящееся к катарсису и к Экстазу, становится литургическим актом или актом сатанизма, смотря по направлению его действия.

Скрябинский интерес к теософии и чернокнижию, связанный с умонастроением той эпохи, в которой он жил, вел его на соблазняющую стезю сатанических мотивов в творчестве. Он со страстной влюбленностью относился к своей девятой сонате, к «черной мессе», как он ее называл сам, видя в ней магически действенно выраженное воплощение идеи сатанизма и греха. Скрябин говорил, что не знает, зачем написал эту сонату. На вдохновении извне, посещающем художников, настаивают и другие представители Серебряного века.

«Художник-сатанист в нем боролся с духовною жаждою Покорения Сатаны – воссоединения. Может быть, и в этом борении был элемент сатанический... <...>. В самом деле, рассмотрим внимательнее всю совокупность его духовных признаков, отображенных в его идеях и в его искусстве – и разве не принуждены мы изумленно воскликнуть, увидев облик Сатаны, рождаемый из слияния этих слагающих его духовной жизни. Признание магической силы искусства и жажда чуда в физическом плане, жажда знамения, совершаемого этою силою магическое воздействие на физический план. Будет ли это белая магия? Вспомним, что Скрябин хочет заморозить весь мир магической совокупностью всех сил искусства, насильственно ввести человечество в царствие Божие ...» [7, с. 73].

Один из самых резких отзывов о музыкально-мистическом опыте Скрябина оставил А.Ф. Лосев:

«В этом смраде мазохизма, садизма, всякого рода изнасилований, в эротическом хаосе, где Скрябин берет женщину и укусы змеи дарят ему неизъяснимое наслаждение, – во всей этой языческой мерзости, которая изгоняется только постом и молитвой, Скрябин обнаружил чисто религиозную стихию, и он, повторяю, один из немногих гениев, которые дают конкретно пережить язычество и его какую-то ничем не уничтоженную правду.<...> Христианину грешно слушать Скрябина, и у него одно отношение к Скрябину – отвернуться от него, ибо молиться за него грешно. За сатанистов не молятся. Их анафематствуют» [6, с. 301].

Оценка Скрябина Лосевым основана на анализе творческих мотивов Скрябина и на записях, которые он вел для себя. Мысли Сабанеева о скрябинском творческом «сатанизме» перекликаются с тем, что писал Лосев. Неожиданную смерть Скрябина Сабанеев связывал с его опасными опытами, попытками свершения чуда в предметном мире:

«И жизнь его ждала своей Голгофы. Вот к чему привел его “орфический путь”. Он привел его к тому, к чему он приводит всякого, ибо этот путь – не Путь к Свету. <...> Искусство, как магическая стихия, после признания своей тайнодейственности, после сознательного отношения к своему воздействию на чувственный и душевный планы – немедленно возбуждает астральные силы и делается колдовским. Таким оно становилось у Вагнера и стало у Скрябина. <...> ... великие маги звуков Вагнер и Скрябин останутся навсегда величайшими в этой сфере – но эти магические операции великих гениев не имеют ничего общего с путем Света и озарения, это – обольстительные и мощные звуки мирового сатанизма. Ни тот ни другой не были священниками Бога, а были великими колдунами заворожителями, возмущавшими силы астрала» [7, с. 77].

О попытках будить творческим деянием «силы астрала» довольно резко отзывался П. А. Флоренский:

«Каждый одаренный человек хочет быть не тем, что он есть... и в мечтах делается переустроителем мироздания: Толстой, Гоголь, Достоевский, Скрябин (...) Только Пушкин и Глинка подлинны реалисты» [8, с. 687–688].

Выражением сокровенной сущности человека Павлу Флоренскому представлялось церковное богослужение. Высшим видом церковного богослужения для Флоренского являлась православная литургия, мелодии которой по своему совершенству он сопоставлял с фугами Баха. В своем труде «Храмовое действо как синтез искусств» он пишет, что «в церковных напевах, так тесно связанных с античностью, мы имеем высокое искусство, может быть и даже вероятно высшее вокальное искусство, сравнимое в области инструментальной разве только с Бахом» [10, с. 301]. О православной литургии Флоренский пишет как о высшем синтезе искусств, как о музыкальной драме:

«... синтез храмового действия не ограничивается только сферой изобразительных искусств, но вовлекает в свой круг искусство вокальное и поэзию, – поэзию всех видов, сам являясь в плоскости эстетики музыкальной драмой» [10, с. 300].

Учение Флоренского о синергии до сих пор не принято некоторыми учеными. Не всеми принимается понятие энергийного символа, сформулированное отцом Павлом: это «такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной (...) несет таким образом в себе эту последнюю» [11, с. 287]. Музыка как самое синергийное из искусств, по мнению отца Павла, несет в

себе несокрушимую силу стремления «к образу и подобию Божьему». Музыка Баха, Моцарта, Бетховена, Шуберта, Глинки, Чайковского, Скрябина, русская народная песня и православные духовные песнопения – все это и есть, по его мнению, примеры пути к Культуре Божественного бытия.

Все, что было окрашено излишним психологизмом, воспринималось им как «иллюзионизм» (термин самого Флоренского). Это относилось к искусству Чайковского и Скрябина, композиторов, к творчеству которых он до конца жизни так и не смог выработать определенного отношения, и это всегда волновало его как подлинного музыканта. Об этом свидетельствует выдержка из письма, написанного к дочери Ольге 23 марта 1937 г. из Соловков за несколько месяцев до трагической гибели:

«Спрашиваешь о Чайковском и Скрябине. Прежде всего, я никак не могу ставить их рядом. Не по значительности: и тот и другой, и с этого начну, конечно большие люди, бесспорно одаренные (...) Повторяю, признаю их большую силу, но внутренне отталкиваюсь и их не приемлю (...) Если бы не было Моцарта, Баха, Бетховена, даже Шуберта, Глинки, мир бы потускнел. А если бы не было Чайковского и Скрябина? (...) Например, «Пиковая дама», мне кажется, едва ли самая цельная, самая выкованная из опер, но – тем хуже, ибо она клубок отчаяния, т. е. самого ядовитого из чувств. И она властно заражает отчаянием (...). Скрябин хочет быть магичным, и он достигает своего, он магичен. Но ведь магия – обман (...) Она может дать сдвиг сознанию – род внушения и перестройки восприятия, но эта насильственная перестройка неустойчива (...) ибо небытийственна. Если хочешь, можно сказать, Скрябин и Чайковский антипушкинцы и антитютчевцы. Этим все сказано (...). Музыка Моцарта или Баха бесконечно действеннее Скрябинской, хотя она и только музыка. Один третьестепенный писатель высказывает мысль: "Россия – страна пророков". Да, только лжепророков (...). Мудрость – в умении себя ограничить и понимании своей действительной силы» [8, с. 687–688].

Для Сабанеева синтетическая идея Скрябина является частью его общего сатанического, прометеического замысла ускорения мирового процесса. Идея синтеза и слияния искусств составляет часть основной идеи Скрябина о теургическом искусстве, осуществляемом в Мистерии. Но Скрябин шел от синтеза к Мистерии, а не обратно.

«Магия слов» и «магия звуков» в Серебряный век стали рассматриваться как важнейшие средства достижения художественного синтеза. В этом существенное отличие символизма и вообще Серебряного века от предшествующих периодов развития словесного и несловесного искусства в истории русской духовной культуры (например, поэзия как «говорящая живопись» и живопись как «немая поэзия» во времена барокко). В конце XVIII – начале XIX в. не предполагали участия в синтезе мистических стихий и не ставили высшей задачей достижение мистических результатов.

Скрябину были чужды идеи символистов, образы мистических предвестниц – Премудрой Софии Вл. Соловьева, «Прекрасной дамы» Блока. Скрябин как философ и художник не нуждался в подобной символике, потому что мессией считал самого себя. Однако между Скрябиным и символистами были точки соприкосновения. В поздних произведениях композитор пытался воплотить нечто потустороннее, наделяя тайным смыслом темы и гармонии. Музыкальные образы часто приобретали значение образов-символов.

Став убежденным идеалистом, Скрябин проявлял интерес к точным наукам: к оптике – в связи с замыслом световой симфонии, к акустике – в связи с попытками теоретически обосновать ею новые гармонии. Композитора интересовали открытие радиоактивности, теория относительности Эйнштейна. О последней Скрябину рассказал ученый А. Мозер.

Скрябину-художнику были свойственны необычайная фантазия и рационализм, который с годами усиливался, переходя в схематичность музыкального мышления. Композитор тщательно обдумывал каждую деталь произведения, подчиняя все определенным логическим принципам. Создавая «Прометея», он проявил себя как гениальный художник и как гениальный конструктор, комбинирующий шесть звуков «прометеевской» гаммы. Ближайшие друзья Скрябина, характеризуя его творческий процесс, говорили о почти бухгалтерских расчетах¹. Сохранились сложные чертежи, с помощью которых Скрябин воспроизводил «схему эволюции» и другие натурфилософские схемы.

Скрябин как субъективный идеалист выступал против традиционной религиозности.

Религий ласковый обман
Меня уже не усыпляет,
И разум мой не затемняет
Их нежно блещущий туман [4, с. 128].

В записках 1900-х гг. Скрябин обращается к некоему верховному существу («Кто бы ни был ты, который наглумился надо мною»). Не отрицая факта его существования, композитор пишет:

«Я иду возвестить им мою победу над тобой и над собой, иду сказать, чтобы они на тебя не надеялись и ничего не ожидали от жизни, кроме того, что сами могут себе создать» [4, с. 121–122].

В последние годы жизни Скрябин говорил о современных религиях как вырождении древних магических культур. В беседах на философские темы почти не употреблял слово «бог», отрицая существование Иисуса

¹ Аналогично работы Белого, как пишет Т. Хмельницкая, сочетают полет воображения «с несколько тяжеловесным наукообразным аппаратом. Белый обильно снабжает свои труды алгебраическими формулами, чертежами, диаграммами, анатомическими таблицами» [2, с. 7]. Одна из схем отображает слияние Хаоса и Числа, в результате чего рождается Символ (статья «Эмблематика смысла», сборник «Арабески»).

Христа. Текст «Предварительного действия» свидетельствует о примирении Скрябина с богом, однако очень относительном. «Действо», по мысли автора, должно было предварять Мистерию – акт гибели материального начала и высшего торжества духа, а создать Мистирию мог только Скрябин. Так он говорил, не желая никому – даже богу! – уступить этой прерогативы.

Список литературы

1. Бальмонт К. Звуковой зазыв // Бальмонт К. Избр. – М., 1980.
2. Белый А. Стихотворения и поэмы / Вступит. ст. Т. Ю. Хмельницкой. – М.; Л., 1966.
3. Вольфинг. О музыкальной критике // Золотое руно. – М., 1909. – № 7, 8, 9.
4. Записи А.Н. Скрябина // Русские Пропилеи. – Т.6. – М., 1919.
5. Иванов Вяч. Борозды и межи. – М., 1916.
6. Лосев А.Ф. Мировоззрение Скрябина // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. – М., 1990.
7. Сабанеев Л. Скрябин. – М., 1916.
8. Священник Павел Флоренский. Соч.: в 4 т. Т.4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. – М., 1998.
9. Соловьев С. Символизм и декадентство // Весы. – М., 1909. – № 5.
10. Флоренский П. Иконостас. Избр. тр. по искусству. – СПб., 1990.
11. Флоренский П. У водоразделов мысли: в 2 т. Т.2. – М., 1990.
12. Шлецер Б. Ф. Скрябин. Личность. Мистерия. – Т.1. – Берлин, 1923.

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ НАУКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

УДК 130.2 : 330.35

Н. П. Кузнецова

Междисциплинарное видение проблемы экономического роста

В статье рассматривается противоречивый процесс экономического роста в разных экономических системах в историко-экономическом и пространственно-временном контекстах. Особое внимание уделено междисциплинарной проблеме влияния малоизученного в отечественной экономической, исторической и философской литературе фактора воздействия культуры на итог экономической деятельности.

The article deals with the controversial economic growth process considered in different economic systems through economic-historical and time-space vision. Special attention is drawn to the interdisciplinary cultural influence on the economic activity, which is not well studied in the historical and philosophical literature.

Ключевые слова: кризис идентичности экономической науки, экономический рост, малые и крупные экономики мира, модернизация без просвещения.

Key words: economic theory identity crisis, economic growth, large-scaled and small-scaled economies, modernization without enlightenment

В годы системного слома экономических систем, сопровождаемого цепью глобальных экономических кризисов, вопросы экономического роста приобретают в глобализирующемся мире особую остроту не только в результате того, что выявилось противоречие между ростом производства материальных благ и безудержным истощением природных ресурсов, но и вследствие недостаточного исследования противоречивого процесса экономического роста в разных экономических системах в историко-экономическом, культурно-философском и пространственно-временном контекстах. Этим соображением и предопределяется структура и логика статьи, состоящей из двух частей: экономический рост в истории с особым упором на развитие малых и крупных стран и влияние воздействия культурно-религиозного сознания на итог экономической деятельности.

Экономический рост: кризис теории

Ведущие мировые аналитики оказались неспособными выявить формирование предпосылок финансового кризиса конца XX – начала первого десятилетия XXI века. Мысль о кризисе экономической теории, представители которой не смогли предсказать ни развал СССР и стран социалистического лагеря, ни наступление цепи финансовых кризисов, начиная с азиатского кризиса 1997–1999 гг., была высказана директором Французского центра социальных исследований (EHESS) Жаком Сапиром, который заклеил экономическую науку как образец лженауки. Он утверждал, что экономическая наука находится в беспорядочном состоянии кризиса идентичности, что подтвердил, в частности, международный успех одного из наиболее критически настроенных направлений – Постаутистского экономического движения (Post-autistic Economics Movement – PAEcon¹). Такой кризис идентичности является не просто отражением аналитических неудач последних десяти лет². Дополнительным аргументом, подтверждающим состояние кризиса экономической науки, выступает кризис теории экономического роста.

Экономический рост – важнейшая проблема экономического бытия общества. Экономисты издавна искали ответы на вопросы об источниках экономического роста. Одни находили их в природных ресурсах, другие – в затратах живого и овеществленного труда, третьи – в науке и технологии, четвертые – в социальной мотивации человека. Причины «богатства» народов или их «бедности», скорости развития, качества последнего волновали ученых-философов и экономистов с древних времен. Однако до XIX в. – начала капиталистической эры как формы всеохватного рыночного хозяйства и интенсивного промышленного развития – проблема экономического роста носила скорее абстрактно-научный, чем конкретно-практический характер. Период «рывка» экономического роста [10] был подготовлен рядом процессов: аграрны-

¹ См.: электронный журнал «Post-autistic Economics Review»: URL. – www.paecon.net.

² Выступление на форуме Euro Finance Week, состоявшемся 18–20 ноября 2008 г. в рамках конференции «European Banking & Insurance Fair – The European Market Place for Financial Services Solutions» во Франкфурте-на-Майне под патронатом федерального министра финансов Германии и премьер-министра Земли Гессен [/info@eurofinanceweek.com/](mailto:info@eurofinanceweek.com/).

Гораздо более заметной явилась неспособность мэйнстрима экономистов понять динамику переходных экономик и последние финансовые кризисы – неудача, которая дискредитировала бы любую другую научную профессию. Жаку Сапире вторит аналитик Хеннинг Данкенбринг – партнер консалтингово-аудиторской компании КРМГ: «Никто не предсказал масштабного кризиса, в котором игроки действуют порой безо всякой логики. В 2005 г. 64 крупнейших банка просчитали в общей сложности 963 кризисных сценария, схожих с “черным понедельником” 1987 г., с азиатским кризисом 1997 г., с 11 сентября 2001 г., но никто не смог предсказать того, что происходит сейчас».

ми реформами (или переворотами) и формированием рынка свободной (и от средств производства, и от средств существования) рабочей силы, переходом от протокапиталистических форм капитала (торгового и ростовщического) к капиталу промышленному и образованием кровеносной системы финансового капитала, наконец, «тектоническим сдвигом», недооцененным учеными-экономистами, – эпохой Просвещения, которая, сопрягаясь с научно-технической и производственно-технологической индустриальной революцией, сформировала особое системообразующее явление в мировой экономической истории и человеческой цивилизации – модернизацию, являющую собой образец культурной революции. Именно с нее началось победное шествие капиталистической индустриализации, связанной с переходом от мануфактуры к фабрике, от ручного труда к машинному; рост выпускаемой продукции наконец-то, впервые в истории человечества, стал регулярно превышать прирост населения, и экономический рост приобрел самоподдерживающийся характер, а теория экономического роста – практическое звучание. В советской экономической науке теория экономического роста вообще рассматривалась как буржуазная альтернатива теории воспроизводства К. Маркса, а вследствие фальсификации статистических данных о росте советской экономики практическое звучание приобрела только с началом перестройки, когда М. С. Горбачев заговорил о «новом качестве экономического роста», а академик А. Г. Аганбегян – о необходимости ускорения динамики отечественной экономики.

К концу XX в. с развертыванием нового этапа научно-технической революции и крахом советской централизованно (или директивно) планируемой модели проблемы экономического роста и интенсификации воспроизводства выдвигаются в ряд первоочередных проблем общественного развития во всем мире. Судьба той или иной системы хозяйства зависит в настоящее время от механизма экономического роста, позволяющего наиболее эффективно использовать достижения научно-технического и производственно-технологического и организационного прогресса. Однако долгое время во всех странах теория и практика хозяйствования подчинялись идее роста ради роста. Повышение темповых характеристик экономического роста декларировалось как свидетельство жизнеспособности, эффективности и прогрессивности модели развития той или иной страны, региона, а оценке его отрицательных последствий (особенно в низкоразвитых экономиках стран «третьего мира», а в 90-е г. XX в. и в переходных экономиках) не придавалось должного значения.

В последние годы вопросы экономического роста приобретают в глобализирующемся мире особую остроту в результате того, что выявилось противоречие между ростом производства материальных благ и безудержным истощением природных ресурсов, сопровождаемым загрязнением окружающей среды. Для мирового сообщества новый подход к пониманию сущности экономического роста оказывается значимым

как с точки зрения разрешения противоречия производства и потребления, так и в плане физического и духовного выживания человечества. Его глобальная двуединая задача состоит в обеспечении достойного уровня общественного благосостояния, рационального потребления за счет экологически чистого ресурсосберегающего производства, в осознании и преодолении последствий «антропологической катастрофы» XX–XXI вв., понимаемой как «событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией» [5, с. 318], разрушением или отсутствием цивилизационных основ процесса жизни, в том числе экономической.

В развитых странах противоречие между производством и потреблением проявляется в перепроизводстве товаров, потребительском буме, перенакоплении капитала и безработице, а в бывших социалистических – в нарушении глобальных пропорций между первым и вторым подразделениями общественного воспроизводства в результате развертывания бесконечной спирали индустриализации, в советских имперских условиях принявшей ярко выраженный военный характер. При этом производство во всех странах приобретает затратную, природоразрушающую ориентацию, направленную в конечном итоге против создания природы – человека, являющегося одновременно и главной производительной силой общества, и носителем интеллекта и духовности как единственного саморазвивающегося производственного и интеллектуально-эмоционального ресурса, не подверженного энтропии, разрушению, свойственному любой техносфере. Во всех странах мира, нацеленных на достижение материального благополучия, налицо «пиррова победа» богатства, дающего иллюзию власти, вседозволенности и свободы от этики и культуры. Это победа разума над эмоциями, рационального над иррациональным, божественным.

В развитых странах первые послевоенные десятилетия характеризовались беспрецедентным расширением производства, тем, что Пауль Самуэльсон назвал «непредсказуемой энергией рыночной экономики» [11, р. 789]. Однако с середины 70-х годов произошло существенное снижение динамики мирового экономического роста в значительной мере вследствие ухудшения условий воспроизводства общественного капитала, экстраординарного взлета инфляции и увеличения безработицы. Развился структурный кризис мирового капиталистического хозяйства, когда структура производства пришла в противоречие с потребностями мирового рынка, что отразилось в наступлении энергетического, сырьевого, валютно-финансового кризисов. Под влиянием этих процессов высокоразвитые страны приступили ко всемерной интенсификации воспроизводства, стимулированию структурных, в том числе технологических, перестроек в экономике и новых форм интернационализации производства, что, в свою очередь, привело к изменению механизма вос-

производства и экономического роста и к ускорению его динамики, к переходу к пятому-шестому технологическому укладу и формированию информационной экономики в конце 90-х годов.

Особое звучание проблема экономического роста приобретает в связи с развернувшимся процессом перехода от централизованно планируемых экономик с командно-административными методами управления народным хозяйством к рыночным структурам и методам. На первый план выдвигается вопрос о существовании и типе экономического роста в централизованной экономике и об условиях формирования процесса экономического роста в переходный период рождения рыночной формы хозяйства. Рост и зрелость этой системы хозяйствования становятся ключевыми факторами успеха реформ в бывших социалистических странах.

Механизмы экономического роста в рыночной экономике, основанной на частной собственности на средства производства, и в централизованной экономике, базирующейся на общественной собственности, значительно различаются. В рыночном типе хозяйственной системы движущей силой роста и развития является конкуренция при поддерживающей роли государства, обеспечивающего общие экономические, правовые и социальные условия этого процесса, а в централизованном – внеэкономическое принуждение. В переходном периоде от одной системы управления к другой, как отмечает Д. Ван, исследующий китайский опыт этого процесса, «рыночный рост содержит две части: создание системы прав собственности и формирование жизнеспособной рыночной системы, включающей рынок капитала, средств производства и рынок рабочей силы» [8, p. 51–59].

Одновременно существуют и разные формы рыночной модели, что зависит от исторической и культурной традиции, особенностей психофизиологического типа той или иной нации, от географического положения и специфики обладания природными и людскими ресурсами. В этом отношении различаются ресурсообеспеченные и ресурсонедостаточные экономики.

Механизм экономического роста имеет свою специфику в различных странах и регионах мира в зависимости от уровня экономического и научно-технического развития, уровня общественного благосостояния, масштаба хозяйственного пространства. Чем больше экономический потенциал государства, крупнее его масштабы, мощнее территориально-демографические ресурсы, а следовательно, сложнее и неповоротливее хозяйственная структура и внешнеэкономические связи, тем труднее исследование процессов экономического роста и интенсификации, тем менее достоверен экономический анализ.

Между тем, малые промышленно развитые страны вследствие высокой открытости экономик, густоты экономических, социальных и политических связей раньше, чем крупные, осознают взаимозависимость всего мирового хозяйства, степень своей экологической уязвимости, раньше

достигают высокого уровня экономического развития и общественного благосостояния. В целях физического выживания и сохранения своего положения на мировых рынках эти страны вынуждены быстрее и оперативнее крупных внедрять достижения НТП, переходить ко всемерной интенсификации ресурсосберегающего, экологически чистого производства, чутко реагируя на изменения мирового спроса. Именно поэтому малые высокоразвитые государства можно использовать в виде некоей экспериментальной экономической лаборатории интенсивного типа воспроизводства и экономического роста в условиях углубляющейся интернационализации мирового хозяйства. Существует некая специфика экономического роста в малых и крупных странах, которые обладают природными (особенно минеральными) ресурсами, пользующимися растущим спросом в мировой экономике, и теми государствами, которые этими ресурсами не обладают.

Со второй половины XX в. исследователи особенно рьяно стали заниматься международными сопоставлениями типов и механизмов экономического роста в разных странах и регионах, в разных экономических системах, и основополагающие парадигмы в этой области менялись неоднократно – от теорий стадий экономического роста У. Ростоу до теорий, основанных на концепции государственного планирования, поддержки «беднейших из бедных», «внедрения технологий», «зависимости», сосредоточения усилий в частном секторе на так называемом «Вашингтонском консенсусе» и концепции институционального развития. Важнейшим итогом этих 50 лет стало разочарование в теориях развития, вызванное неспособностью подавляющего большинства стран Африки, Латинской Америки и исламского мира достичь «качественного скачка» с точки зрения экономического роста. Не последнюю роль в этой «теоретической утомленности» сыграли не только внезапность краха социалистической модели, но и абсолютно разные механизмы экономического роста и результаты реформ в постсоциалистических экономиках.

Экономический рост и культура

Одной из важнейших проблем экономической науки выступает междисциплинарная проблема влияния факторов экономического роста, к числу важнейших из которых относится малоизученный фактор воздействия культуры на итог экономической деятельности.

Вопрос, на который до сих пор не могут найти точного ответа экономисты, политики, обществоведы и антропологи, заключается в том, воздействует ли культурная среда определенного общества на уровень его развития. Почему США, страны Западной Европы и некоторые страны Азии достигли высоких уровней развития, в то время как большинство стран Латинской Америки и Африки продолжают пребывать в бедности? Определяет ли «быт сознание» в России и других странах, образовавшихся на развалинах СССР, и каково влияние этого фактора на возможности их роста?

Ни на одном из этапов «одиссеи» теорий экономического роста и развития вопрос о культурных ценностях и стереотипах не удостоился внимания теоретиков. Правда, с 1970-х гг. в разработке проектов участвуют специалисты по культурной антропологии. Однако это участие ограничивалось лишь адекватным отражением в программах существующих культурных реалий и редко было связано с попытками способствовать их изменению. Многие антропологи, да и социологи отдают предпочтение теории «культурного релятивизма», согласно которой каждое общество, каждая культура должны выработать собственные ценности, а культуры не бывают «хуже» или «лучше» – они просто различны. Теория культурного релятивизма полностью соответствует склонности многих экономистов считать, что все люди в мире одинаковы. Наиболее распространенной среди экономистов является точка зрения Уильяма Истерли, утверждавшего, что «многое говорит в пользу “старомодной” концепции о том, что люди повсюду одинаковы, и они непременно воспользуются соответствующими экономическими возможностями и стимулами» [6, р. 51]. Если принять утверждение Истерли, то возникает вопрос о том, почему имеет место процветание некоторых этнических и религиозных диаспор в мультикультурных обществах, а также то, что в некоторых странах методики «Вашингтонского консенсуса» сработали (Индия, Польша), а в некоторых (Куба, Венесуэла) – нет. Возможно, объяснение лежит во влиянии культурных, религиозных, этических факторов. Приходят на ум размышления Алана Гринспэна относительно экономического кризиса 1998 г. в России: «Я думал, что в основе капитализма лежит человеческая природа. Но это не так. Все дело в культуре». Ему вторит Дэвид Лэндес: «Макс Вебер был прав. Если мы и можем извлечь какой-то урок из истории экономического развития, то он звучит так: практически все здесь зависит от культуры» [9, р. 2].

Некоторые экономисты вслед за Дэвидом Лэндесом считают культурные факторы необходимыми для понимания механизмов экономического развития. Японский экономист Иосихара Кунио, анализируя экономическое развитие Японии в индустриальный период и послевоенное «экономическое чудо» страны, отмечает: «Одна из причин успешного развития Японии связана с тем, что этому способствовала ее культура. Японцы придавали большое значение: 1) материальным соображениям, 2) трудолюбию, 3) накоплениям на будущее, 4) образованию и 5) коллективизму»¹. Российский ученый А. С. Зайченко по методике авторов Института Флетчера, которые сгруппировали 117 стран по принципу преобладающих в них конфессий и проанализировали их достижения на основе 10 показателей, или «индексов прогресса» (два из

¹ Цит. по работе Лоуренса Харрисона «Главная истина либерализма» (The Central Liberal Truth) [7, р. 128].

них непосредственно отражают уровень благосостояния)¹, провел скрупулезное сопоставление ведущих мировых религий и пришел к выводу, подтверждающему мысль Д. Лэндеса о культуре, стимулирующей/тормозящей экономический рост. Анализ религиозного фактора позволяет сделать вывод, что протестантские, иудаистские и конфуцианские общества добиваются большего, чем католические, мусульманские и православные, поскольку для первых в целом характерны одни и те же способствующие прогрессу ценности из категории «Поведение в экономике», а последние тяготеют к «сопротивляющимся» прогрессу ценностям [4]. Среди российских исследователей можно отметить Евгения Ясина, который в своём докладе «Модернизация российской экономики: социальный контекст» (2–4 апреля 2003 г.) отметил, что успех модернизации российской экономики в значительной мере зависит от того, будут ли происходить необходимые изменения в культуре, неформальных институтах, системе ценностей. Тут подтверждается мысль Н. В. Голик о том, что модернизация без просвещения не имеет будущего [2]².

В сжатом виде концепцию влияния религии на экономическое развитие можно представить как последовательное превращение и трансформацию «духовного (религиозного) капитала» в особые качества «социального», «этического» и, в конечном счете, «человеческого» капиталов. Все эти категории (виды капиталов) уже освоены мировой и европейской экономической наукой. Тем не менее, можно считать, что духовный капитал остается, по мнению ряда американских и европейских ученых, недооцененным ресурсом западной теоретической мысли. Действительно, часто используемые в категориях социального, этического и человеческого капитала такие понятия, как добросовестность, доверие, добровольное служение, целеустремленность, готовность к сотрудничеству и другие моральные качества, не могут долго сохраняться при отсутствии благочестия, солидарности и надежды, которые проистекают из религиозных убеждений людей. В случае утраты духовного капитала общество и экономика деградируют, при его избытке – процветают.

В этом контексте экономический рост России носит односторонний, «очаговый» и несистемный характер. Результаты такого роста не закрепляются в организационно-технологических инновациях и в инновациях Просвещения, не приводят к социальному прогрессу общества. Для измерения экономического роста следует использовать не только объем

¹ Речь идет об ООНовском Индексе человеческого развития, включающем такие элементы, как объем ВВП на душу населения и три фактора социального порядка, а также данные об объеме ВВП на душу населения, подсчитанные Всемирным банком с учетом паритета покупательной способности.

² Ср. другие работы Н. В. Голик. В частности, статьи «Закон сохранения культуры» [1], «Проблемы модернизации России» [3].

ВВП, но и показатели, отражающие его отраслевую, территориальную, воспроизводственную, инновационную структуру, а также трудноквантифицируемую культурную среду (включающую и культуру производства массовой продукции, и культуру потребления). Качество массовой продукции (как показатель свершившейся модернизации) и качество экономического роста служит некоей границей, отделяющей Россию от стран мира, прошедших модернизацию. Решение проблемы качества необходимо для обеспечения конкурентоспособности российской экономики, ее устойчивого и инновационного развития. Социально-экономическое движение России, рассматриваемое в долгосрочном аспекте, носит возвратно-поступательный характер, что несовместимо с эволюционно необратимым качественным развитием. Это не в последнюю очередь объясняется сопротивлением не понимающего и не принимающего реформ народа. Россия в неявном виде выступает как страна православной, фаталистической этики и культуры, сопротивляющейся развитию рыночной экономики.

Список литературы

1. Голик Н. В. Закон сохранения культуры // Вестн. СПб. гос. ун-та. Науч. журн. – Сер. 6. Вып.3. – 2007.
2. Голик Н. В. Модернизация без просвещения в России: этический ракурс // Вестник СПб. гос. ун-та. – Сер.6. Вып. 3. – 2003.
3. Голик Н.В. Проблемы модернизации России // Философские науки. – 2004. – № 11.
4. Зайченко А. Религиозная культура и социально-экономическое развитие стран Европы // Современная Европа. – № 1. – 2008.
5. Мамардашвили М. Сознание и цивилизация // Человек в системе наук – М., 1989.
6. Easterly W. Finance and Development // The World Bank and the IMF. – March 1994.
7. Harrison L. The Central Liberal Truth. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 2006.
8. Jieqiu W. On market growth// International journal of Social Economics. V. 18. Issue 8, 9, 10. –1991.
9. Landers D. Culture Makes Almost All the Difference // Culture Matters / Ed. by Lawrence Harrison and Samuel Huntington. N.Y.: Basic Books, 2000.
10. Rostow W.W. The stages of economic growth. New York, 1960.
11. Samuelson P.A., Nordhaus W.D. Economics, 12 edition. New York, 1985.

Способна ли концепция «быстрого старта» объяснить высокие темпы послевоенного восстановления СССР?

В многочисленных дискуссиях, затрагивающих тему научного статуса марксистской политической экономии, особую роль играют конкретно-исторические примеры, благодаря которым иллюстрируется взаимосвязь между теоретическими построениями Маркса и статистически достоверными фактами экономической жизни. В статье доказывается принципиальная неполнота и недостаточность концепции «быстрого старта» для объяснения феноменально быстрого восстановления советской производственной системы во время и после Второй мировой войны.

In numerous discussions, involving the theme of the scientific status of Marxist political economy, the specific historical examples play a particular role, which illustrate the relationship between the theoretical constructs of Marx and statistically significant facts of economic life. The article demonstrates the fundamental incompleteness and inadequacy of the concept of "quick start" to explain the phenomenally rapid restoration of the Soviet production system during and after the World War II.

Ключевые слова: марксизм, политическая экономия, послевоенное восстановление, советская система, социализм, СССР, экономика, экономическое учение Маркса, эффект быстрого старта.

Key words: Marxism, political economy, post-war reconstruction, the Soviet system, socialism, the USSR, economics, economic theory of Marx, the effect of a "quick start".

На протяжении постсоветского этапа отечественной истории мы были свидетелями того, как целая армия праволиберальных и консервативных пропагандистов работала над всесторонней дискредитацией советской эпохи, стремясь как можно более густо очернить весь культурный, идейно-политический, производственный опыт, выработанный четырьмя поколениями советских граждан. В подавляющем большинстве подобная пропаганда не отличалась особой изощрённостью и брала на прицел не столько ум, сколько эмоции своих потенциальных адресатов. Неизменный успех такого подхода обусловлен его совершенной адекватностью запросам «массовой аудитории». Но в то же время достаточно высокообразованная или, по крайней мере, стремящаяся к знанию публика уже не желала довольствоваться дешёвыми поделками антикоммунистической пропаганды. Для её обработки и переубеждения

требовалось так или иначе обращаться к высокой теории, придавать пропаганде наукообразный вид. Вот здесь-то и оказался востребованным интеллектуальный продукт западных и российских экономистов, в большей или меньшей мере противопоставлявших свои концепции духу и букве марксистского экономического учения. При этом даже те варианты изложения основ политической экономии¹, которые создавались под явным влиянием трудов К. Маркса и претендовали отнюдь не на опровержение, а лишь на творческую критику его идей, преподносились буржуазными пропагандистами как суровые и не подлежащие обжалованию приговоры всей экономической базе марксизма. Тогда, в горячие перестроечные и постперестроечные годы, на фронт идеологической борьбы были мобилизованы не только изначально предназначавшиеся для этого фронта тексты апологетов капитализма Л. Мизеса, Ф. Хайека, М. Фридмана, но и труды сравнительно менее политически ангажированных экономистов, чья приверженность ценностям буржуазно-капиталистического общества была не столь фанатична, а претензия на научность – более обоснованна. Во время «холодной войны», когда противостояние двух систем велось не только на военно-политическом, но и на теоретическом уровне, экономическая наука передовых стран капиталистического Запада, в особенности вузовская, остро нуждалась в такой системе экономических знаний, которая, с одной стороны, достаточно ясно и полно раскрывала бы основные проблемы общественного производства, а с другой – не приводила бы к столь же радикальным выводам, как марксизм. Такая обеззубленная политическая экономия² беспрепятственно оккупировала вузовские кафедры, благосклонно воспринимаясь детьми высокопоставленных чиновников и состоятельных буржуа. Лишь бы в ней не было ни слова о классовой борьбе или нечестно присваиваемой прибавочной стоимости.

Одним из таких наиболее популярных вариантов изложения основ экономической науки стал небезызвестный *экономикс*³, который ещё советские специалисты справедливо называли «системой экономических наук без политической экономии» [1, с. 5]. Учебник «*Экономикс*» К. Р. Макконнелла и С. Л. Брю, многократно переиздававшийся на рус-

¹ Речь идет о таких **условно альтернативных** марксистскому вариантах изложения основ политической экономии, которые можно найти в трудах А. Маршалла, О. Бём-Баверка, Й. Шумпетера и др.

² По сути дела, тот комплекс экономических знаний, о котором идёт речь, уже нельзя называть «политической экономией» в подлинном смысле этого слова. Под ловкими пальцами гарвардских, кембриджских и чикагских экономических кудесников политическая экономия превратилась в дистиллированную выжимку *специфически экономического знания* без малейшей примеси политики, для которой выгородили другой загон гуманитарного знания – политологию.

³ *Экономикс* (economics) – термин бурж. экономич. лит-ры, синтез бурж. неоклассических и неокейнсианских теорий, объединенных общим представлением о предмете экономич. науки, общими методологич. принципами, единой социальной направленностью в защиту интересов крупного монополистич. капитала [4, с. 453].

ском языке, хорошо известен всем, кто, так или иначе, интересуется экономикой. Несмотря на свою эклектичность и отсутствие непротиворечивой теоретико-методологической базы, экономикс не только снискал огромную популярность (сначала на Западе, а после 1991 г. и на постсоветских просторах), но и стал – пусть в основном на обывательском уровне – использоваться как источник аргументов для политических дискуссий, точнее – для обоснования различных вариантов либеральной (= буржуазной) экономической парадигмы. Примером подобного использования может послужить попытка применить узкоспециальную, по сути, иллюстративную идею «эффекта быстрого старта» для объяснения такого сложного конкретно-исторического явления, как послевоенное восстановление советской экономики. Прежде чем перейти к критике одной из подобных попыток, разберёмся, чем же является концепция «быстрого старта» сама по себе. Аутентичное изложение данной концепции мы находим в учебнике Грегори Мэнкью «Принципы экономикс»:

«Эффект быстрого старта» – при одинаковых инвестициях в экономику двух стран **темпы** промышленного роста будут выше там, где начальный потенциал был ниже.

Анализируя смысл феномена убывающей доходности капитала, можно сделать еще один важный вывод: при прочих равных условиях страны с низким уровнем развития имеют предпосылки для более быстрого экономического роста. Такой результат влияния начальных условий на **темпы** последующего развития иногда называют “эффектом быстрого старта”.

В бедных странах у рабочих иногда нет даже самых простых инструментов, поэтому производительность труда находится на очень низком уровне. В результате даже незначительные инвестиции приводят к ее заметному росту. В развитых же странах техническая оснащенность производства очень высока. Вследствие этого даже значительный прирост капитала, приходящегося на одного рабочего, приводит к весьма небольшому росту производительности труда. <...>.

“Эффект быстрого старта” позволяет нам объяснить некоторые удивительные цифры, <...>. Так, в течение 31 года США и Южная Корея инвестировали примерно одну и ту же долю ВВП. Однако рост ВВП США составил в среднем около 2 %, в то время как у Южной Кореи этот показатель достиг 6 %. Мы объясняем этот феномен эффектом “быстрого старта”. В 1960 г. Южная Корея имела показатель ВВП на душу населения почти в 10 раз меньше, чем США, что отчасти и объясняло низкий уровень инвестиций. Вследствие незначительности начального капитала его аккумуляция принесла быстрые результаты, что и обусловило высокий показатель прироста ВВП.

“Эффект быстрого старта” проявляется в различных аспектах нашей жизни. Например, ученик, добившийся заметного прогресса в учебе за год, скорее всего, начинал учебный год с весьма посредственных оценок. Тот же, кто привык старательно учиться, вряд ли сможет заметно повысить результаты, зато его знания будут более полными и прочными. Анало-

гичным образом южнокорейская экономика развивалась более быстрыми темпами, чем американская, зато в США был и остается высоким показатель ВВП на душу населения» [3, с. 523–524].

Исходя из одного этого отрывка уже можно сделать два важных вывода.

Во-первых, концепт «быстрого старта» представляет собой идею, выведенную методом индукции из обобщения целого ряда однотипных случаев; абстракт, сугубо спекулятивно вычлененный из потенциально бесконечного множества конкретно-исторических феноменов экономической жизни. Сказанное вовсе не означает, что концепция «быстрого старта» ложна или бесполезна. Это означает лишь то, что логически неверным было бы делать обратное умозаключение и пытаться всякий конкретный случай феноменально быстрого экономического роста объяснять «эффектом быстрого старта». Подобный логический трюк лишь по-видимости носит признак добросовестного дедуктивного умозаключения, являясь в действительности халтурной попыткой заменить полноценное историческое и политико-экономическое исследование подыскиванием разного рода «явлений», «тенденций» или «эффектов», присущих всему классу тех экономических процессов, природу которых требуется раскрыть.

Во-вторых, очевидно, что у Мэнкью в «эффекте быстрого старта» обобщаются лишь примеры увеличения темпов промышленного развития, т. е. речь идёт об *относительных* показателях, ничего не говорящих о реальном благосостоянии людей, труд которых эти темпы обеспечивает. На это, кстати, он достаточно ясно намекает в последней фразе приведённой выше цитаты: «...южнокорейская экономика развивалась более быстрыми темпами, чем американская, зато в США был и остается высоким показатель ВВП на душу населения».

Оба вывода ясно свидетельствуют о крайне выморочном характере «эффекта быстрого старта», о том, что данная идея не дотягивает до статуса подлинно научного понятия, поскольку носит не конкретно-всеобщий, как подобает понятию, а лишь абстрактно-всеобщий характер. Уже одно это делает бесперспективными любые попытки использования данной концепции в политических спорах. Однако такого рода попытки всё же имеют место. В качестве примера приведу эпизод одной увлекательной дискуссии, которую мне довелось вести несколько лет назад на страницах сайта «Научный атеизм» [5]. Один из активных участников обсуждений, некто г. Ма, предпринял следующую попытку дискредитировать заслуги советского руководства и экономического учения Маркса в деле послевоенного восстановления народного хозяйства СССР:

«Советский Союз, <...> справился с этой задачей [послевоенного восстановления] заметно лучше, потому что разрушений было больше. Есть такое понятие в экономике как “**эффект быстрого старта**”. Основано это

понятие на том, что чем менее индустриализована страна, тем больший эффект дают в неё инвестиции. Любой инвестированный капитал в равные промежутки времени и в равных количествах даёт отдачу всё меньше и меньше. Поэтому, если вложить 1 млн долларов в экономику какого-нибудь Гондураса, это даст больший эффект и больший рост ВВП, чем если аналогичные в процентном отношении деньги вложить в экономику Японии. Чем страна более разрушена, тем быстрее будут темпы роста её дохода. Поэтому та же индустриализация и послевоенное десятилетие дали чуть ли не 15-процентный рост ВВП в год, что выше, чем во многих капстранах. Но <...> это не говорит о том, что социалистическая система хозяйствования лучше капиталистической» [6].

Попытку применить «эффект быстрого старта» для объяснения процессов, сопровождавших послевоенное восстановление СССР, следует критиковать одновременно с двух позиций: с общеметодологической и с историко-экономической. Двинемся по порядку.

1. Критика методологии

Попытка поставить в один ряд и как-либо сравнивать некий абстрактный «социализм» и «эффект быстрого старта» ненаучна. Имеет смысл изучать конкретную историческую реальность жизни советского общества, его экономики. Именно эту, *отчасти продолжающую жить в настоящем, историческую реальность* и следует сопоставлять с идеей социализма как она была оформлена и выражена в трудах классиков. Только таким образом мы сможем приблизиться к ответу на интересующий нас вопрос о том, что же послужило движущей силой феноменально быстрого послевоенного восстановления СССР и в каком отношении состоит этот факт с идеей «быстрого старта» из «принципов экономикс».

При всём многообразии подходов к трактовке социально-экономической природы СССР, едва ли кто-либо решится оспаривать утверждение, что советская система была попыткой построения социализма. Производственная система советского общества должна рассматриваться не метафизически, не как циклически воспроизводящий себя механизм, а как процесс, основным, сущностным содержанием которого выступала борьба за социализм. Это верно, как и то, что по мере исторических трансформаций советской системы данная сущность постепенно выхолащивалась, замещаясь прямо противоположным ей содержанием. Но для нас в данном случае именно эта, социалистическая, тенденция в развитии советского общества и экономики представляет наиболее живой интерес.

Ранний социализм может во многом, если не во всём, уступать развитому капитализму. Но полный коммунизм, согласно определению, **есть такой общественный строй, который по основным жизнеобеспечивающим экономическим показателям, прежде всего, по производительности труда, превосходит все модификации**

капиталистического способа производства. Вряд ли кто-то даже из убеждённых сторонников социализма в одной отдельно взятой стране станет утверждать, что в СССР на каком-либо этапе его развития удалось достичь стадии полного коммунизма. И всё-таки нечто от социализма, а значит, и от коммунизма в СССР было. Именно в этом отношении советская система интересна для современных коммунистов: то, в чём она была лучше (эффективнее, свободнее, справедливее), следует отнести к подлинно социалистическим элементам этой системы; и наоборот, – то, в чём она уступала (по чётко определённым, исчислимым параметрам) развитым формам буржуазного общества, должно указать нам на отдельные просчёты и недоработки в теории и практике социализма, которые мы обязаны будем учесть в процессе следующей попытки его построения.

Советская система в СССР была развёрнута как широкомасштабный проект, вовлекающий в себя все сферы общества, – экономику, политику, образование, культуру, идеологию... . «Эффект быстрого старта», как и великое множество других эффектов, лишь сопровождал работу советской экономики, но ни в коей мере не обеспечивал её успехи, поскольку обеспечить что-либо способен лишь правильно организованный труд живых людей. Даже страшно представить себе, какая катастрофа постигла бы нашу страну, если бы Сталин вместо экономического учения Маркса стал пользоваться «принципами экономикс» и принял бы решение сразу после войны перевести нашу страну на рельсы рыночной экономики. Вероятно, мы и по сей день продолжали бы это восстановление, если бы вообще уцелели под натиском новых агрессоров.

Нельзя также упускать из виду, что «эффект быстрого старта» – идеальный пример феноменологической (или описательной) концепции, т. е. такой, которая описывает наблюдаемые в опыте свойства предметов и процессов, но не вникает в их внутренние механизмы. Знание об «эффекте быстрого старта» способно помочь нам сделать прогноз экономического развития того или иного региона, отрасли, бизнеса, но ничего не может сказать о характере тех вполне материальных сил, которые это развитие обеспечивали. В случае послевоенного восстановления СССР этими материальными силами были советские механизмы управления экономикой, следовательно, без обращения к анализу этих механизмов невозможно дать ответ на интересующий нас вопрос о роли советской системы в послевоенных успехах Союза. Сопровождалось ли послевоенное восстановление СССР каким-либо «эффектом» или нет – не имеет решающего значения, ибо «эффект быстрого старта» на то и «эффект», чтобы быть не более чем внешним проявлением некой глубже лежащей реальности, обеспечивающей как саму его возможность, так и всех прочих присущих ей экономических явлений. «Эффект» на то и эффект, что он не способен существовать сам по себе, а обуславливается тем, **что** производит. Чем-то более фундаментальным. Какой-то более глубоко

лежащей реальностью. Что же это за «более глубоко лежащая реальность»? Разумеется, эта реальность вполне конкретна и материальна – это **советские механизмы и принципы мобилизации трудовых ресурсов страны**. Что же это за принципы? В сфере общественного производства такими принципами были: **(1) осуществлявшаяся Госпланом рационализация хозяйственной деятельности**, благодаря которой создавалась материальная основа для роста общественного благосостояния. В сфере потребления параллельно пробивал себе путь **(2) принцип справедливого распределения общественного продукта**, призванный обеспечивать прямо пропорциональную зависимость между индивидуальными трудовыми затратами и заработной платой («от каждого по способностям – каждому по труду»; «как поработал – так и заработал» и т. д.). Совокупное действие этих механизмов не могло не оказывать позитивного воздействия на отношение советского человека к своему труду. Оно обуславливало возникновение и широкое распространение такого явления, как позитивная трудовая этика советского рабочего, выражавшаяся в развитии искреннего трудового энтузиазма, добросовестности, стремления к производственным достижениям. Все эти глубоко позитивные социально-психологические явления становились немаловажными факторами экономических успехов советского общества, в том числе, высоких темпов послевоенного восстановления. Последнее, к слову сказать, доказывает, что сам трудовой энтузиазм (проявлявшийся и в стахановском движении, и в традиции социалистического соревнования) не являлся результатом исключительно внешнего идеологического воздействия, не нагнетался искусственно – по заданию партии и правительства, – а был обусловлен вполне материальной причиной – реальным ростом благосостояния подавляющей массы трудящихся.

Конкретно-историческое содержание каждого из этих двух механизмов будет раскрыто ниже, в блоке «Историко-экономический аспект критики».

Тезис об «эффекте быстрого старта» не даёт нам никакого инструмента для анализа социально-экономической природы послевоенного восстановления СССР и поэтому не может служить для дискредитации как экономического учения Маркса, так и экономической политики советского правительства, этим учением во многом (но не во всём!) руководствовавшегося.

Любые исторические события, процессы, как и история в целом, диалектичны, т. е. совмещают в себе как общее, тенденциозное, повторяющееся, так и частное, уникальное, конкретное. Указав на «эффект быстрого старта», автор критикуемой цитаты ухватил лишь часть того общего и повторяющегося, что может иметь место в процессе ускоренного возрождения хозяйственного потенциала какой-либо страны. Но за какой бы эффект мы тут ни схватились, это не поможет нам разобраться в механизме послевоенного восстановления, а значит, не позволит нам

сделать какое-либо обоснованное заключение об эффективности или неэффективности плановой экономики и актуальности марксистской политэкономии. А дело-то всё в том, что истинное понимание достигается не через сосредоточение на конкретном и уникальном в явлении (как это имеет место у многих) и не через обнаружение одного лишь общего (как у г. Ма), а только через совмещение двух этих моментов познания, т. е. благодаря постижению конкретно-всеобщей природы явления. Ибо истинное понимание есть способность выразить познаваемое в понятии, а понятие и есть не что иное, как конкретная всеобщность.

Ещё один важный аспект проблемы заключается в том, что проекты послевоенных восстановлений Германии, Японии и ряда других стран осуществлялись на основе широкого применения плановых механизмов. Об этом свидетельствует активное участие в восстановительной деятельности такого левого кейнсианца, как В. В. Леонтьев. «Успехи [японской] экономики были вполне очевидны, базируясь в том числе и на активном использовании леонтьевского метода. Более того, многие здешние политики и предприниматели считали его одним из “отцов японского экономического чуда” и были готовы прислушаться к его мнению» [1]. Так что и «абсолютному рекорду роста ВВП в истории человечества», который, как правильно заметил Ма, «принадлежит Японии», японцы обязаны, прежде всего, своему рационально организованному труду. Кто же помог привести в послевоенную японскую экономику эту рациональность? Может быть, это был какой-нибудь фанатичный монетарист, чикагский ультралиберал, любитель порассуждать о самодовлеющем значении рынка? – Нет, этим человеком стал тот, кто, хотя и не был последовательным марксистом, но, тем не менее, признавал и преимущественную роль планирования в организации производства, в частности, и живейшую актуальность экономического учения К. Маркса в целом¹. Леонтьев не был коммунистом, но довольно уже и того, что он был крайне далёк от того вульгарного рыночного фундаментализма, который пытается проповедовать уважаемый г. Ма.

2. Историко-экономический аспект критики

«Советский Союз <...> справился с этой задачей заметно лучше, потому что разрушений было больше». Автор этой цитаты логику явно учил не по Гегелю. Руководствуясь этим утверждением, можно смело заявить о том, что если бы Гитлер утрамбовал СССР до самого Тихого

¹ «Маркс был великим знатоком природы капиталистической системы... Если перед тем как попытаться дать какое-либо объяснение экономического развития, некто захочет узнать, что в действительности представляют собой прибыль, заработная плата, капиталистическое предприятие, он может получить в трёх томах “Капитала” более реалистическую и качественную информацию из первоисточника, чем та, которую он мог бы найти в десяти последовательных отчётах Бюро переписи США, в дюжине учебников по современной экономике...» [7].

океана, то восстановление и вовсе совершилось бы в одночасье. Прошу обратить внимание: **я не отрицаю «эффект быстрого старта»**, но эта формулировка – просто из ряда вон: она не подтверждается ни историческим опытом, ни законами экономической науки, да и из «эффекта быстрого старта» напрямую не может быть выведена.

Приведём исторический пример. Обитатели города Мохенджо-Даро (столица древнейшей Индской цивилизации) подверглись полному истреблению во время нашествия арийцев. И что же? Где спасительный «эффект быстрого старта»? Его нет! Город в развалинах, цивилизация мертва, оставшиеся в живых люди разбредаются по соседним царствам. Не надо быть А. Смитом, чтобы понять: не объём разрушений определяет темпы последующих восстановительных работ (они могут и не начаться ввиду отсутствия необходимых факторов, как и случилось в Мохенджо-Даро), а прежде всего: 1) методы и принципы организации трудовых ресурсов; 2) объёмы этих и всех прочих необходимых ресурсов (количество людей, способных и желающих принять участие в восстановительной деятельности, наличие достаточного количества пищи, строительных материалов и др.) и, наконец, 3) объёмы инвестиций, направленных непосредственно в эту деятельность (фактор целевого расходования средств и отсутствия коррупции). Всё. В случае с Индской цивилизацией всех этих факторов оказалось совершенно недостаточно, и вот она – пожива для археологов. Что же мы видим в случае в. п. СССР? Объёмы трудовых и прочих ресурсов (см. п. 2) после опустошающей войны весьма ограничены; о зарубежных инвестициях даже мечтать не приходится – советский народ сам инвестирует в себя с помощью системы «Государственных облигационных займов», а это – весьма хилые инвестиции. Остаётся последнее – способ организации трудовых ресурсов (п. 1). Каким же был этот способ организации в Советском Союзе послевоенных лет? Разумеется, советским, плановым. Следовательно, не какой-то абстрактный «эффект», а люди, принимавшие участие и управлявшие процессом послевоенного восстановления (коммунисты, марксисты), должны быть признаны творцами этого величайшего в истории России трудового подвига.

Здесь самое время рассказать о тех «советских механизмах и принципах организации труда», о которых я упоминал выше. В первую очередь коснёмся такого принципа, как **плановая рационализация хозяйственной деятельности**. На восстановительные работы нужно поднять миллионы людей, «инвестировать» в которых разорённому войной государству особо нечего. Те суммы, которые советское правительство умудрилось наскрести благодаря учреждённой в послевоенные годы системе «Государственных облигационных займов», не идут ни в какое сравнение с североамериканскими инвестициями в Западную Европу, целенаправленно осуществлявшимися Вашингтоном ради укрепления своего политического влияния на континенте. Невероятно быстрые тем-

пы и впечатляющие результаты восстановительной деятельности при минимуме инвестиций – вот непосредственный позитивный результат того, что плановые механизмы организации производства и переброски трудовых ресурсов применялись в СССР смело и полномасштабно, без трусливой и суеверной оглядки на эгоистичные интересы буржуа и принципы частной собственности, как это имело место в Западной Европе.

Вторым пунктом будет рассмотрен **принцип справедливого распределения общественного продукта**. Наряду с общим ростом благосостояния общества (обусловленного не только рационализацией производства и увеличением производительности труда, но и большей, чем при капитализме, равномерностью распределения продуктов этого труда) действие данного принципа способствовало пробуждению массового производственного энтузиазма и формированию позитивной трудовой этики, что особенно ярко проявилось в годы первых трёх довоенных пятилеток. Разумеется, трудовой энтузиазм способен проявить себя и в рамках капиталистически организованного производства, но всё же именно советская система обеспечила условия для того, чтобы реальный производственный эффект трудового энтузиазма раскрылся с максимальной силой и полнотой. Трудовой энтузиазм должен выполнять при социализме не второстепенную, не вспомогательную, как в буржуазных странах, а первостепенную функцию. Не может быть ни малейшего сомнения в том, что трудовой энтузиазм является одним из тех элементов советской системы, которые всецело войдут составной частью в полноценную социалистическую модель общества. Трудовой энтузиазм – это, выражаясь метафорически, душа социалистического труда, первый шаг на пути ликвидации отчуждения между тружеником и самим процессом труда. Решительная политика государства, направленная на ликвидацию имущественного и статусного неравенства, становится материальной основой для того, чтобы лозунг «свободный труд ради идеи, а не ради денег» превратился бы из лицемерной агитки жадного буржуа или бюрократа в доминирующую форму самосознания подавляющей массы трудящихся. Та политико-экономическая система, в условиях которой такая материальная сила, как интенсивный и качественный труд, наглядно становится условием реализации общественных идеалов (прежде всего, идеалов равенства, справедливости, бесклассовости), способна и сама эти идеалы сделать материальной движущей силой. Только после того, как пролетарская диктатура обеспечит ярко выраженную тенденцию к установлению социального равенства, механизмы «моральной» стимуляции производственной деятельности станут действительно *моральными* и превратятся из напыщенной фразы в реальный фактор роста производительности труда.

Нельзя отрицать того, что в советской системе так и не удалось создать условий для полной реализации данной закономерности. Оно и не мудрено, если помнить, как быстро пролетарская диктатура разжала

свою железную хватку и переродилась в диктатуру партийно-бюрократического аппарата над пролетариатом... Увы, ни один из принципиально новых способов производства не являл всех своих преимуществ сразу, в первом же своём появлении на исторической сцене. И всё же нельзя не признать, что в советском обществе указанная закономерность давала о себе знать как настойчиво пробивающаяся тенденция. Можно спорить о том, имелись ли материальные предпосылки для полной реализации данной закономерности в рамках советской модели; были ли производительные силы достаточно развиты для этого. Но то, что общественный прогресс, так или иначе, должен сопровождаться реализацией этой закономерности – это исходит из самой идеи прогресса.

Из всего сказанного с неизбежностью следуют два принципиально важных для нас вывода: первый состоит в том, что истинными причинами быстрых темпов послевоенного восстановления советской экономики были: 1) плановый принцип организации общественного производства; 2) достаточно справедливый порядок распределения общественного продукта; 3) высокий трудовой энтузиазм подавляющей массы трудящихся.

Согласно второму выводу объяснение высоких темпов послевоенного восстановления СССР не может быть сведено к «эффекту быстрого старта». Само присутствие данного эффекта в процессе восстановления не способно отнять у советской системы, советского государства (а равно и у советских руководителей всех уровней, опиравшихся в своих действиях на теоретические положения марксистской политэкономии) их заслуг в деле этого восстановления.

Список литературы

1. Каратаев Н. К. Economics – буржуазная политэкономия. – М.: Наука, 1966.
2. Леонтьев В.В. Экономические эссе. Теории, исследования, факты и политика // Современное значение экономической теории К. Маркса. – М., 1990.
3. Мэнкью Г. Принципы экономикс. – СПб.; М.; Харьков; Мн: Питер, 1999.
4. Энциклопедия «Политическая экономия». – М.: Сов. энцикл., 1980.
5. <http://www.atheism.ru>
6. http://atheism.ru/library/maikg_2.phtml?start=1&type=phorum
7. <http://www.wleontief.ru/rus/20.html>

ОБРАЗОВАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

УДК 130.2 : 378 : 62

С. Б. Шитов

Социально-философское осмысление парадигмы современного высшего технического профессионального образования

Сегодня актуальная задача высшей школы – обеспечить воспроизводство производственной системы и развитие культуры человека и общества в целом, что предполагает поиск новой современной парадигмы высшего технического профессионального образования, базирующейся на его фундаментализации, объединении гуманитарного, естественно-научного и технического знания, соединенного с мультимедийными технологиями для достижения нового качества образованности личности.

Today the actual task of the higher school is to provide the reproduction of the production system and cultural development of a person and society as a whole that assumes the search of a new modern paradigm of the higher technical professional education which is based on its fundamentalisation, association of the humanitarian, natural-science and technical knowledge connected to multimedia technologies for achieving a new quality of erudition of a personality.

Ключевые слова: образовательная парадигма, культура, качество образования, высшее техническое профессиональное образование.

Key words: educational paradigm, culture, quality of education, higher technical professional education.

Сегодня очевиден тот факт, что высшая школа не может рассматриваться только как социальный институт, готовящий специалистов. Высшая школа в настоящее время должна обеспечивать расширенное воспроизводство производственной системы и развитие культуры человека и общества в целом.

Отметим, что культура (от лат. *cultura* – земледелие, воспитание, почитание) – это специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, представленный в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм и учреждений, в духовных ценностях, в совокупности отношений людей – к природе, между собой и к самим себе [6, с. 206].

Система образования обладает важнейшей функцией – обеспечение воспроизводства общества с помощью трансляции опыта и знаний, ценностей и норм культуры от поколения к поколению. Образование и культура выступают в качестве одного из ведущих факторов развития цивилизации. Взаимосвязь образования и культуры дает основание говорить о культурологическом смысле содержания образования, главная задача которого – развивать способности личности во всех сферах ее деятельности.

Как отмечает Н. А. Эмих, определение образования в качестве формы человеческого бытия включает в себя два аспекта, отражающие наличие в культуре двух встречных процессов [10, с. 27]:

- подъем личности к всеобщему опыту и знанию;
- субъективизация всеобщего опыта и знания в уникальных единичных формах самосознания личности.

В связи с этим развитие общественной жизни, переход к новому типу организации общества и существование человечества во многом определяется парадигмой образования. Поэтому поиск новой современной парадигмы образования – наиболее острая и насущная общенациональная, да и общемировая проблема.

Как известно, понятие «парадигма» ввел в научный оборот Т. Кун, и парадигму определяют как строго научную теорию, воплощенную в системе понятий, выражающих существенные черты действительности, и как признанные всеми научные достижения, дающие научному сообществу модель постановки проблем и их решений в течение определенного исторического периода [7, с. 279].

Образование необходимо для развития экономики, политики, культуры и всего общества. Результатом получения образования является интегрирование полученного объема знаний, навыков и умений с личностными качествами индивидов и способность самостоятельно использовать свои знания. Однако социально-культурные условия в современном мире таковы, что не все индивиды могут выявить свой творческий потенциал, осуществить самореализацию, которая, как правило, требует получения высшего образования. От образования зависит действенность всех социальных, экономических, политических и других процессов развития общества, наращивание интеллектуального, духовного, социокультурного потенциала страны.

Модернизация современной системы высшего профессионального образования требует разработки новых образовательных подходов, основ и ориентиров развития современного человека. Поэтому система современного высшего профессионального образования должна формировать новую образовательную парадигму, призванную осуществлять поиск путей решения проблем высшего профессионального образования и создавать условия для развития как человека, так и общества в целом.

Сегодня основной упор должен быть сделан преимущественно на индустрию знаний, в которой высшее профессиональное образование становится наукоемкой отраслью, а само знание – ведущей ценностью современного развития. Современное развитие высшего профессионального образования как системы должно реализовываться как через классические, так и через неклассические знания, необходимые для выработки целостного мышления. Эти знания могут быть получены на основе интеграции гуманитарных, естественных и технических наук.

Пока во многом для сложившейся модели высшей школы характерны жесткие программы и пассивные системы преподнесения знаний, явный консерватизм организационных форм учебного процесса и т. д. В итоге образование представляется в виде одномерного процесса усвоения знаний.

В основу же новой образовательной парадигмы в XXI в. должны быть положены представления, позволяющие прогнозировать проблемы и направления будущего развития неклассической науки – рост междисциплинарных исследований и проектов, совмещение антропоцентрической феноменологической ориентации при анализе проблем развития личности и создание конструктивных проективных образовательных технологий, выступающих фактором устойчивого развития ноосферы.

Как отмечает В. Н. Пугач и др., неклассическая наука является фактором реформирования сферы образования, перехода от современной, универсально-адаптивной парадигмы, покоящейся на триаде «знания, умения, навыки», к новой нарождающейся парадигме креативно-развивающего образования, покоящейся на триаде совершенно другого плана: «прогнозы, творчество, риск» [9, с. 55–56].

Проблема качества высшего профессионального образования в условиях формирования новой образовательной парадигмы – одна из главных. Отметим, что качество вообще – это совокупность свойств и характеристик объекта, относящихся к его способности удовлетворить установленные и предполагаемые потребности. Под качеством высшего профессионального образования понимают степень удовлетворения образованием потребностей личности, отдельных социальных групп, общества и государства.

Качество высшего профессионального образования характеризует не только результат образовательной деятельности, но и факторы формирования этого результата, к которым относятся:

- качество цели образования (какой ее видят органы управления образованием, преподаватели и обучающиеся);

- качество образования как условие воспроизводства культурного и материального уровня жизни общества, воспроизводства знаний, которыми располагает общество, как условия воспроизводства самого общества (качество образования в обществе);
- качество потенциала образования (ресурсов и условий их использования);
- качество самих обучающихся;
- качество образования как развитие способности обучения и обучаемости (качество личности);
- качество усвоения предметных знаний, т. е. знаний, связанных с предметами и научными дисциплинами, изучаемыми в процессе обучения в учебном учреждении (качество обучения);
- качество профессиональной подготовки, способности решения профессиональных задач (качество специалиста), которое со временем меняется;
- качество образования как развитие способности социальной ориентировки и социального роста (качество профессиональной культуры);
- качество преподавательского корпуса и его работы;
- качество информационного и методического обеспечения, качество образовательной программы и технологии образования.

В контексте глобальных образовательных тенденций могут быть выделены: массовый характер образования и его непрерывность как новое качество; значимость образования как для индивида, так и для общественных ожиданий и норм; ориентация на активное освоение человеком способов познавательной деятельности; адаптация образовательного процесса к запросам и потребностям личности; ориентация обучения на личность учащегося, обеспечение возможностей его самораскрытия [8].

Таким образом, уровень интеллектуального потенциала страны, напрямую определяющийся качеством высшего профессионального образования, становится важнейшим фактором не только экономического и социального развития, но и фактором экономической и политической самостоятельности страны, фактором ее выживания. Качество высшего профессионального образования имеет определяющее значение для успешного развития практически любой страны в XXI веке.

В рамках философского анализа проблемы качества высшего профессионального образования можно выделить следующие образовательные парадигмы.

Традиционная (когнитивная) парадигма образования. Когнитивный (от лат. *cogito* – мыслю) – относящийся к познанию только на основе мышления. В соответствии с когнитивной парадигмой образование связывается только с познанием на основе мышления. Целью обучения выступают знания, умения и навыки (ЗУНы), которые отражают

социальный заказ. Главным источником знаний выступает обучающий преподаватель. Обучающийся рассматривается не как личность, а как объект, который нужно наполнить знаниями. Личностные аспекты обучения сводятся только к формированию познавательной мотивации и познавательных способностей. Задачи всестороннего развития личности и развития ее активности при обучении не ставятся.

Согласно антропологической парадигме образования человек постоянно находится в процессе развития, меняя не только окружающий мир, но и самого себя, свое представление о себе. Антропологическая парадигма образования наиболее была развита в русском космизме, утверждавшем идею неразрывной связи человека с Космосом, Вселенной. Человек постоянно находится в процессе развития, меняя не только окружающий мир, но и самого себя, свое представление о себе. Здесь можно отметить философскую концепцию персонализма Н.А. Бердяева, в которой личность признается первичной творческой реальностью и высшей духовной ценностью, а весь мир – проявлением творческой активности Бога. Бердяев говорит о безграничном творчестве личности, верит в возможности самопознания и саморазвития ее духовной сущности, говоря, что всякое бытие, лишённое творческого движения, было бы ущербным [1, с. 40].

Прагматическая парадигма образования основывается на идеях прагматизма У. Джеймса, Д. Дьюи и др. Прагматизм в образовании выражается в подчинении его главной задаче – подготовить личность, максимально успешную в социальном и профессиональном планах. Согласно Дж. Дьюи, знания приобретаются именно в процессе образования, причем собственно образовательный процесс не заканчивается простой добычей знаний и получением соответствующих видов навыков. Учебный процесс направлен на интеграцию достигнутых знаний в твердое мировоззрение и позицию. Мы не преувеличим, если скажем, что образование – это уникальное средство, при помощи которого создается единство знания и ценностей, реально управляющих реальным поведением [3, с. 253].

Суть личностно ориентированной парадигмы образования (гуманистической) заключается в диалоге с обучающимся как субъектом образовательного процесса и постоянной коррекции этого процесса.

Культуроцентристская парадигма образования заключается в том, что образование – это социокультурный феномен. В рамках данной парадигмы образование рассматривается как способ преобразования природных задатков и возможностей человека, где человек формирует себя, не отчуждаясь при этом от собственной природы.

Основные ценности культурно ориентированного образования: человек как субъект культуры, собственной жизни и индивидуального раз-

вития; образование как культурно развивающая среда; творчество и диалог как способы существования и саморазвития человека в культурно-образовательном пространстве.

Культуроцентристская парадигма образования заключается в том, что образовательное учреждение, в частности, вуз, выполняет социально-культурную миссию в обществе, заключающуюся в обеспечении духовной преемственности в формировании целостного образа личности, максимально полно выражающего потенциалы человека, актуализирующего и востребующего его сущностные свойства. Иначе говоря, деятельность вуза в социальном плане эффективна лишь в той мере, в какой она формирует личность как субъект духовности, ответственности, самосовершенствования, включая ее духовно-нравственные критерии, в систему профессиональных технологий [4, с. 312–313].

Ноосферная парадигма образования заключается в том, что ноосферное образование представляет собой комплексный процесс обучения, направленный на глубокое усвоение систематизированных ноосферно-экологических, гуманитарных, естественных, технических знаний, умений и навыков в целях формирования творческой личности, ее ответственности за жизнедеятельность социоприродной среды и природовосстановительных процессов [5, с. 178]. Главная задача ноосферного образования – это воспитание ноосферного человека, т. е. человека, обладающего ноосферным сознанием и мышлением, ответственного за все, что происходит на планете. Основной задачей ноосферной системы образования является общая интеграция социально-значимых знаний. Знание при этом рассматривается не только как цель обучения, но и как средство, с помощью которого развивается и расширяется понимание, при этом понимание распространяется не только на знания, а и на жизнь, на других людей, на самого себя. К тому же, с точки зрения ноосферного образования, одним из основных механизмов социального развития личности является рефлексия.

Инновационная парадигма образования базируется на человековедческой компетентности, рассматриваемой в качестве социально-духовного феномена, представляющего собой совокупность компетенций, которые определяют ценностно-мотивационный и личностно-деятельностный характер познания человека в процессе его профессионального становления. Данный феномен актуализирует образовательное концептуальное триединство: ценностные ориентации – социально-ролевые функции – деятельность как основу личностного и профессионального становления специалиста, что способствует формированию его нравственной, социально-ответственной, активной позиции [2, с. 14].

С социально-философской точки зрения каждая из этих парадигм ставит своей задачей построить образовательное пространство именно для конкретной личности, а различаются данные парадигмы по методам, функциям, целям и задачам образования.

На наш взгляд, проблемы высшего профессионального образования, связанные с развитием современного человека, его ценностных ориентаций и жизненных установок, предполагают создание новой образовательной парадигмы, в которой на смену пассивному объекту образовательного воздействия (человеку), просто усваивающему знание, приходит обучающий себя активный субъект, приобретающий образование в форме личностного знания, являющегося результатом инновационного процесса соединения полученной информации (внешнего знания) и личностного творческого акта с применением новых информационных технологий обработки информации.

Таким образом, новая образовательная парадигма высшего профессионального образования является антропоцентричной, т. е. человекоориентированной по своему содержанию, базирующаяся на фундаментализации высшего профессионального образования, объединении гуманитарного, естественнонаучного и технического знания, соединенного с мультимедийными технологиями для достижения нового качества образованности личности и, как следствие, более высоких требований к интеллектуальным параметрам работника.

В рамках человекоориентированной образовательной парадигмы инженерное образование приобретает креативный характер. Главной целью системы креативного инженерного образования становится развитие творческого потенциала личности будущего инженера на основе формирования современных образовательных технологий: теории контекстного обучения, проблемного обучения и проективного обучения.

В теории контекстного обучения в формах учебной деятельности студентов моделируется профессиональная деятельность специалистов, т. е. предметно-технологическая и социальная составляющие. Контекстным обучением является такое обучение, в котором последовательно моделируется предметное и социальное содержание будущей профессиональной деятельности студентов.

В основе проблемного обучения лежат проблемные ситуации. Главная функция проблемного обучения – это включение студентов в систематическую творческую деятельность, в решение проблемных задач, построенных на требованиях учебного предмета, самостоятельный поиск новых знаний. Ведущими здесь являются мотивы интеллектуального поиска, нахождения вариантов решения той или иной возникшей задачи. Проблемное обучение представляет способ приобретения знаний на ос-

нове анализа противоречивой ситуации. Одна из таких ситуаций – противоречие между известными студенту знаниями и новыми фактами, событиями и явлениями, для понимания которых имеющихся знаний недостаточно.

Технология проблемного обучения содействует развитию у студентов критического мышления, опыта и инструментария учебно-исследовательской деятельности, ролевого и имитационного моделирования, возможности творчески осваивать новый опыт, поиску и определению собственных личностных смыслов и ценностных отношений.

Опыт обучаемого служит важнейшим источником учебного познания. В идеале преподаватель становится организатором самостоятельной познавательной деятельности студента. При данной организации образовательного процесса осуществляется сотрудничество преподавателя со студентом.

Сущность проектного обучения определяется тем, что образовательный процесс инициируется и определяется самим обучающимся. Организация образовательной среды определяется действиями и намерениями самого обучающегося, его образовательными потребностями и целями, его способностями и возможностями, но главное – тем замыслом, проектом, который он формулирует и стремится реализовать. В рамках данного обучения ценностью становится развитие личности и овладение каждым обучающимся способами приобретения существующих и порождения новых знаний, из объекта обучающих и воспитательных воздействий он превращается в субъекта собственной познавательной и будущей профессиональной и социокультурной деятельности.

Основными конструктами теории проектного обучения являются понятия «проект» и «проектная деятельность». Под проектом понимается самостоятельно разработанное и изготовленное изделие (услуга) от идеи до ее воплощения. Проектирование в проективном обучении предполагает не решение готовых задач, а генерацию, формулировку и разработку идей, замыслов и проектов в широком социальном контексте как проблем, возникающих в самой социальной жизни до приобретения ими формы технических задач.

В основе теории проектного обучения лежат идеи о необходимости в современном технологическом мире формирования проектного мышления, обеспечения целостности учебного процесса (единства развития, обучения и воспитания), создания условий для самостоятельного приобретения знаний, усиления профориентационного аспекта процесса обучения, формирования положительной мотивации к самообразованию.

Таким образом, креативное инженерное образование в рамках человекоориентированной образовательной парадигмы предполагает опору на глубокие знания о человеке, обществе и природе с включением их в содержание технических наук, что влечет за собой принципиально новый этап в развитии биосферы – движение к ноосфере или обществу знания.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 173 с.
2. Васильева Е. Н. Инновационная парадигма российского социокультурного образования XXI века: автореф... д-ра социол. наук. – Тюмень, 2007. – 44 с.
3. Дьюи Д. Реконструкция в философии. Проблемы человека / пер. с англ., послесл. и примеч. Л. Е. Павловой. – М.: Республика, 2003. – 494 с.
4. Запесоцкий А. С. Образование: Философия, культурология, политика / А. С. Запесоцкий. – М.: Наука, 2003. – 456 с.
5. Кольчева З. И. Ноосферная педагогика как новая образовательная парадигма. – СПб.: ИОВ РАО, 2004. – 207 с.
6. Кононенко Б. И. Большой толковый словарь по культурологии. – М.: Вече, 2000; АСТ, 2003. – 512 с.
7. Краткий философский словарь / А. П. Алексеев, Г. Г. Васильев и др. ; под ред. А. П. Алексеева. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ТК Велби; Проспект, 2004. – 496 с.
8. Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. – Мн.: Изд. В. М. Скакун, 1998. – 896 с.
9. Пугач В. Н. Качество образования: приглашение к размышлению: моногр. / В. Н. Пугач, К. А. Кирсанов, Н. К. Алимova. – М.: Дашков и К^o, 2012. – 312 с.
10. Эмих Н. А. Культурная парадигма современного образования: философско-антропологические основания. – М.: Логос, 2012. – 175 с.

Морфология диссертации

В статье рассматриваются структура и компоненты диссертации. Показывается, что состав её известных компонентов слабо меняется от диссертации к диссертации. Это дает основание говорить о существовании морфологии диссертации.

The article considers the structure and components of a dissertation. It shows that the structure of the well-known parts of dissertation varies slightly from dissertation to dissertation. It gives the basis to say that there is special morphology of dissertation.

Ключевые слова: диссертация, морфология, компоненты, структура.

Key words: dissertation, morphology, components, structure.

Представление диссертационного исследования (ДИ), как и науки в качестве социального куматоида, предполагает существование его структуры с набором структурных элементов, слабо изменяющейся от диссертации к диссертации. По этому поводу М. А. Розов пишет: «Посмотрите и сравните друг с другом рефераты кандидатских и докторских диссертаций. Они различны по содержанию, но написаны по одной и той же схеме. Можно подумать, что они следуют какой-то официальной инструкции, однако такой инструкции не существует» [17, с. 97]. То есть можно говорить о том, что диссертации, как и народные сказки, имеют определенную морфологию и скрытую структуру, закрепленную традицией. В отношении морфологии сказок ответ найден В. Я. Проппом [11], в отношении морфологии диссертации вопрос еще открыт.

В некоторых литературных источниках, рассматривающих структуру диссертации, предлагается различать *стратегические* и *тактические* морфологические составляющие, или, можно назвать, компоненты диссертационного исследования. К *стратегическим компонентам* различные авторы, в частности, относят:

- программу диссертации;
- рабочий (индивидуальный, аспирантский) план выполнения диссертационной работы;
- концепцию диссертации;

- методологическую форму и структуру диссертации и некоторые другие, но уже в меньшей степени претендующие на стратегический статус [5; 15; 22].

Стратегические компоненты, по мнению авторов, призваны предопределить структуру диссертационного исследования и организовать исследовательскую деятельность соискателя. Тактические компоненты ДИ, по мнению многих авторов, представляют методологическую оснащенность диссертации.

В. Т. Преслер пишет о компонентах (формализмах) диссертации: «В свою очередь формализмы хотя и имеют определенную самостоятельность, но в определяющей степени образуют цельную систему, в рамках которой каждый формализм имеет свое место и роль. Система формализмов – четко структурированная понятийно-сущностная система, обеспечивающая массовость и оперативность восприятия научной информации по завершеному исследованию, каковым и является диссертация» [9, с. 145].

Далее рассмотрим компоненты содержания и выполнения диссертационного исследования, традиционно сопровождающие практически каждую диссертацию.

Первый компонент – выбор темы, который всеми авторами, и совершенно справедливо, отмечается как важный момент начала диссертационной работы. Если под выбором темы понимать ее формулирование, то замечание здесь может быть такое: ряд авторов не разделяет операции формулирования темы и формулирования наименования диссертации. К этому можно добавить, что выбор темы, объекта и предмета исследования тесно взаимосвязаны.

Приведем высказывания наиболее известных авторов о выборе темы.

П. Т. Приходько считает, что «при выборе темы кандидатской диссертации целесообразно брать задачу сравнительно узкого плана в малоизвестной области и разрабатывать ее глубоко и целеустремленно» [10, с. 50]. М. А. Новиков рекомендует соискателю в педагогических исследованиях предварительно определиться с типом исследования и ответить для себя на вопрос, какие они, исследования: фундаментальные, прикладные или разработки? [5, с. 13], а также обратить внимание на научную специальность, по которой предстоит защита. Селетков и Тунаков [15; 18] рекомендуют учитывать, каков будет характер или тип результатов диссертации в соответствии с критериями Положения [8] и паспортом научной специальности. Ю. Г. Волков [1, с. 15] отмечает, что при выборе темы соискателю следует, в первую очередь, задуматься над собственными наклонностями и решить для себя, что для него ближе – практика или теория. По мнению Н. В. Ярской [22], выбор темы предопределяет дальнейший ход работы, четко ориентирует соискателя на начало методологической программы исследования по магистерской, кандидатской или докторской диссертации, позволяя существенно повы-

свить методологическую культуру и прагматическое качество работы, сократить время на подготовку к защите. В работе Ю. И. Рьжикова [14, с. 157] читаем: «Между шириной проблемы и глубиной ее проработки нужно соблюдать разумный баланс (с учетом индивидуальности соискателя и других особенностей ситуации). Следует, однако, избегать крайностей».

При этом следует учитывать, что содержание докторской диссертации существенно шире кандидатской. Бытует мнение, что кандидатские диссертации выполняются на уровне темы, а докторские – на уровне проблемы или направления. Однако не ясна граница, на которой заканчивается «тема» и начинается «направление».

Об актуальности исследований. Авторы большинства работ рекомендуют заниматься только актуальными диссертационными исследованиями без учета типа результатов диссертации, однако результат может представляться для защиты и не будучи актуальным, а, скажем, потенциально значимым, т. е. для будущих поколений. Действительно, если бы известные математические знания создавались только под проблемы, возникающие перед текущей практикой, то какой бы уровень она (математика) имела сегодня?

Кроме этого, следует учитывать известный факт, имевший место для российских диссертантов в 90-е гг. прошлого века, когда у них была «отнята» экспериментальная база: резко сократилось финансирование научных исследований. Поэтому в первом десятилетии XXI в. нередко успешно защищались диссертации по результатам экспериментальных исследований двадцатилетней давности и признавались диссертационными советами актуальными.

Следующий часто упоминаемый компонент ДИ – *информационный поиск и критический анализ известного научного знания*. В рекомендациях известных публикаций по информационному поиску можно найти советы, отвечающие в основном на два вопроса: «что искать?» и «где искать?» Это уже немало, но достаточно ли для полноценного творческого поиска, анализа и получения значимых, положительных, научных результатов? И чем в информационном поиске может помочь методология научного поиска?

Объект и предмет диссертационного исследования. Некоторые авторы пособий полагают, что объект и предмет исследования как категории научного процесса соотносятся между собой как общее и частное, а в объекте якобы выделяется та его часть, которая служит предметом исследования [1; 4]. Но это ошибочное мнение. Известно и такое высказывание: «Объект исследования располагается скорее в сфере эмпирического знания, тогда как предмет исследования может быть определен достаточно адекватно лишь в сфере теории и метода» [22]. Тем не менее, при дальнейшем рассмотрении этого вопроса и в связи с выделением диссертационного исследования из научного появляются допол-

нительные вопросы по определению объекта и предмета исследования как применительно к различным научным специальностям и классам отраслей науки, так и к различным типам результатов диссертации.

И еще одно замечание: процедуры выбора темы диссертации и выбора (формулирования) объекта, а затем и формулирование предмета исследования диссертации во многом идентичны. На этот факт указывается в работе А. М. Новикова [5].

Выбор наименования диссертации. В выборе наименования некоторые авторы ориентируют соискателя на количество слов в нем. Меньше слов – объемнее предмет исследования. В наименовании докторской диссертации, как правило, меньше слов, чем в кандидатской, и в этом нетрудно убедиться. Но методически это не всегда оправданно.

Постановка научной проблемы. Не в каждой диссертации научная проблема поставлена в явном виде. Иногда вместо научной проблемы ставятся цель и задачи исследования. Что правильнее и в каком случае или при каких условиях одно предпочтительнее другого? Может быть, в докторской диссертации должна быть поставлена научная проблема, а в кандидатской достаточно определить цель и задачи? А что, собственно говоря, логичнее, и как методически верно выполнить этот компонент диссертационной работы?

В ряде работ рекомендуется формулировать и научную проблему, и цель [13, с. 298]. Убедительные ответы на вопросы о том, в каком случае формулируется цель исследования, а в каком ставится проблема, необходимо искать в семантических соотношениях научной проблемы, научной цели и научной задачи. Приведем одно из предложенных определений научной проблемы: «Проблема выступает как авторская рефлексия, осознание, констатация недостаточности действующей научной парадигмы вследствие новых фактов, связей, запросов практики, а также логических изъянов существующих теорий и методологических стратегий» [22, с. 9].

Отметим, что определение научной проблемы и ее признаков были и остаются предметом постоянной дискуссии, что отмечается в работе И. Т. Касавина [3].

Определение гипотез исследования и их следствий. Формулировки научных гипотез так же, как и научных проблем, присутствуют не в каждой диссертации. Является ли это нарушением условий научного поиска? Просматривается закономерность формулирования гипотез в диссертациях, посвященных поиску новых знаний в таких научных дисциплинах, как физика, математика, химия. Присутствуют гипотезы и в диссертациях по вопросам педагогики, философии. Но в диссертациях, например, на соискание ученой степени кандидата и доктора технических наук наличие гипотезы – большая редкость. Можно ли отнести такое положение с гипотезами только к силе традиции или методической неподготовленности диссертантов?

Определение цели и задач (направлений) исследования. В подавляющем большинстве диссертаций соискатели формулируют цель, не опираясь на какие-либо методологические установки, а используют лишь найденные в других диссертациях и авторефератах «образцы» формулировок. А затем, исходя из поставленной цели собственного диссертационного исследования, формулируют задачи, которые при решении, по их мнению, должны привести к получению результатов и их научному обоснованию.

Обратимся к некоторым известным рекомендациям формулирования цели диссертации.

В. А. Ядов: «Цель исследования ориентирует на его конечный результат, теоретико-познавательный и практически-прикладной, задачи формулируют вопросы, на которые должен быть получен ответ для реализации целей исследования» [21, с. 42].

В работе «Философия науки и техники» дается такое положение: «Цель – это идеальный образец продукта» [17, с. 29]. В ряде работ предполагается возможность совместного существования как проблемы, так и цели исследования: «На основе сконструированных автором объекта и предмета исследования, сформулированной проблемы устанавливается центральный момент диссертационной работы – цель исследования, что в самом общем виде нужно достигнуть в итоге всей работы, то есть желаемый конечный результат конкретной диссертационной деятельности» [22, с. 16].

Задачи исследования – это конкретные задания, выполняемые, как правило, по главам и параграфам для достижения цели диссертации применительно к выбранному объекту и предмету исследования. В диссертации, как правило, формулируется несколько задач, что связано с различными аспектами достижения цели и необходимостью наполнения содержанием компонентов диссертации: развитием теоретических положений предмета исследования, проведением испытаний, разработкой новых методов экспериментальных проверок, формированием рекомендаций по использованию новых знаний и т. д.

Есть и такое определение задачи: «...научная задача, в отличие от проблемы, предполагает поиск новых знаний в более узкой области при конкретных исходных данных либо незначительном видоизменении объекта исследований» [22, с. 8]. Далее в той же работе читаем: «Если проблема еще не имеет алгоритма решения, то новая задача может быть решена по старому, разработанному ранее алгоритму, тогда как решение самой проблемы подразумевает целую цепь последовательно закрываемых белых пятен» [22, с. 8–9].

Последнее замечание о различии между научной проблемой и научной задачей более существенное, однако в отношении диссертационного исследования оно весьма спорно.

Анализ, выбор и использование научных методов исследования. «Судьба исследования зависит от качества применяемых методов» [10, с. 77].

Классификаций научных методов известно немало, наиболее распространены по двум основаниям: уровень общности и средства изыскания научных знаний. По уровню общности можно указать на классификацию, в которой предлагается различать методы: философские, общенаучные, частнонаучные, дисциплинарные и междисциплинарные [7]. В ряде работ последние две группы объединяются в технологические методы [6; 20].

По второму основанию – средствам изыскания – методы исследования подразделяются на эмпирические и теоретические. Иногда предлагается рассматривать еще и общелогические методы и приемы исследования [7, с. 348].

Также теоретические и эмпирические методы исследования предлагается делить на методы-действия и методы-операции [6].

Однако заметим, что диссертант успешно пишет диссертацию, даже не обращаясь к каким бы то ни было классификациям методов исследования. У соискателя возникают обычно затруднения, когда ему задается вопрос: а к какому виду относятся методы исследования, которые использованы в диссертации, и как они определяются по известным классификациям? Причина такой ситуации, по всей вероятности, в том, что методы исследования в научной школе, в которой выполняется диссертация, если такая имеет место быть, наследуются без обращения к известным классификациям и озвучивания наименования методов при их демонстрации. Это с одной стороны, а с другой – диссертант не всегда находит в пособиях для соискателей методический материал, который был бы способен приблизить его к пониманию метода, которым он пользуется.

Методическая форма и структура диссертации. Систематизация возможных форм, структуры диссертации и знание этих форм и структур, безусловно, помогают диссертанту в реализации диссертационного исследования. При этом не исключено, что соискатель может создавать приемлемую собственную форму изложения диссертации из комбинации известных методологических форм диссертационной работы. Например, будет ли работа выполняться как экспериментальная, расчетно-аналитическая, описательно-аналитическая или с выраженным поисковым характером и т. п. [2; 10].

Диссертация может носить собирательный (конвергентный) или распространительный (дивергентный), а также инновационный характер, посвящаться более детальной проработке известного явления, научному

обоснованию сделанного изобретения, углубленному эмпирическому или теоретическому исследованию [15].

В работе Б. А. Райзберга [12] структурирование рукописи выделено в вид деятельности, названный структурно-композиционным. В частности, говорится, что структура изложения диссертации является самостоятельным продуктом творчества, характеризующим зрелость диссертанта.

Обоснование достоверности полученных результатов. Рекомендации о том, каким образом обосновываются полученные результаты, встречаем, в частности, в работах Ю. И. Рыжикова, С. Г. Селеткова, В. Н. Ярской [14; 15; 22]. Однако этому вопросу не уделяется должного внимания в пособиях для аспирантов и соискателей, в то время как обоснование научных результатов в ДИ имеет первостепенное значение в силу известных причин.

Выявление научной новизны. Новизна знания в научном смысле предполагает формулирование открытия, инновационной разработки или нового знания для отрасли науки.

Кандидатская диссертация должна содержать решение задачи, имеющей существенное значение для соответствующей отрасли знаний, либо в ней должны быть изложены научно обоснованные технические, технологические или иные решения и разработки, имеющие существенное значение для развития страны.

В докторской диссертации должны быть разработаны теоретические положения, совокупность которых можно квалифицировать как научное достижение, либо решена научная проблема, имеющая важное политическое, социально-экономическое, культурное или хозяйственное значение, либо изложены научно обоснованные технические, технологические или иные решения, внедрение которых вносит значительный вклад в развитие страны [8, п. 7].

Очень интересна мысль, приближающая соискателя, по мнению автора, к выявлению новизны исследования: «Суперпозиция содержательных объектов двух теоретических областей, собственно методологии, социологической теории и теории, объясняющей проблемное поле, избранное соискателем, дает пересеченное поле получаемой авторской методологии, которая не обязательно будет, например, чисто функционалистской или веберовской, ядовской или батыгинской, радаевской или лысиковской» [22, с. 12].

Заметим, что ограниченное число работ для соискателей содержит выделение новизны результатов в отдельную категорию (компонент) оценки диссертации с вынесением этой оценки в отдельный раздел методического пособия или монографии для детального рассмотрения. В то же время нормативно оценка новизны результатов диссертации считается доминирующей при оценке научной значимости диссертационной работы и квалификационной состоятельности диссертанта.

Определение значения полученных результатов диссертационного исследования для теории и практики. Не менее важным критерием качества диссертационной работы является критерий теоретической и практической значимости результатов диссертационного исследования. В ряде работ формулировка «практическая значимость» подменяется формулировкой «практическая полезность». Для соискателей и их руководителей отметим, что в Положении [8] говорится именно о значимости, или значении, результатов для теории и практики.

Интерпретация результатов (научные выводы и практические рекомендации). К формированию выводов имеет смысл относиться как к формированию своеобразной системы концентрированного изложения полученного научного знания [15]. То, какими должны быть научные выводы по результатам ДИ, рассматривается, в частности, в работе О. И. Шаврина. Приведем здесь лишь одну, пожалуй, центральную цитату этой работы: «Первым самым распространенным недостатком формулирования выводов является подмена понятий – вместо выводов авторы приводят информацию о проделанной работе, облакаемую в слова „разработана методика“, „проведено исследование“, „получена зависимость“» [19, с. 5].

Однако здесь возникает вопрос, связанный с необходимостью в выводах к научной работе перечислять результаты, о которых, собственно, идет речь, т. е. с необходимостью предварительной их презентации, что, естественно, предполагает их перечисление. Но речь, конечно, не идет о подмене научных положений по предмету исследования перечнем результатов.

Написание текста диссертации. Как писать диссертацию, дают рекомендации многие авторы [5; 10; 14; 16; 18; 19]. Но не все эти рекомендации касаются методологического смысла изложения научных результатов. В ряде работ это рекомендации о том, как не нарушить требования ГОСТа к набору текста. Методология создания научного текста дается в работах А. М. Новикова [5], О. И. Шаврина [19], Ю. И. Рыжикова [14] и других авторов.

Рассмотренные компоненты ДИ далеко не однородны в содержании и направленности, методах реализации. Некоторые из них определяют выбор тематики ДИ, другие формируют текстовое содержание, определяя связные составляющие диссертации. Часть из них может выполняться параллельно, другие сопровождают ДИ постоянно, такие как, например, информационный поиск, и, наконец, они разнородны по характеру и степени их влияния на процесс написания диссертации.

Неоднородность компонентов выявляет потребность в каком-либо анализе этой неоднородности и формировании предложений по их дальнейшей систематизации. Предложенное ранее разделение компонентов на стратегические и тактические при этом не отвергается, оно полезно в качестве одной из координат при анализе, определяющей в какой-то ме-

ре масштабность и значимость того или иного компонента. Другой координатой систематизации компонентов может быть оценка степени их принадлежности к онтологической (содержательной) или эпистемологической (деятельностной) совокупности компонентов. Можно говорить непосредственно, например, об объекте исследования, точно определяя его в виде понятия, а можно – о его выборе. Это, очевидно, различные акты деятельности диссертанта. Таким образом, компоненты диссертационного исследования в соответствии со своим содержанием могут быть разделены на две основные группы. Первая группа, назовем их *конструктами*, призвана составить конструкцию (онтологическую схему) диссертации, а вторая группа, назовем их *регулятивами* – методологию (эпистемологию) ее создания.

Представленное двухкоординатное формирование признаков компонентов диссертационного исследования позволяет говорить о, своего рода, «сетке категорий», или «матрице категорий», которую мы «накидываем» на совокупность компонентов диссертации.

Разделим известные компоненты диссертационной работы и ее подготовки на конструкты и регулятивы. Основными конструктами диссертации можно назвать следующие.

1. Объект диссертационного исследования.
2. Предмет диссертационного исследования.
3. Наименование диссертации.
4. Научная проблема.
5. Цель и задачи исследования.
6. Гипотезы нового научного знания.
7. Перечень научных методов выполнения ДИ.
8. Научно-обоснованные результаты, полученные лично соискателем.
9. Новое научное знание, представленное соискателем в диссертации, определяющее новизну исследования.
10. Значение результатов для теории и практики.

Приведенные конструкты составляют конструктивную основу диссертационной работы. Они могут быть точно и лаконично изложены и занесены в каталог установленных диссертантом новых научных знаний.

К регулятивам, или деятельностным компонентам диссертационного исследования могут быть отнесены следующие.

1. Выбор объекта исследования.
2. Актуализация объекта и предмета исследования.
3. Формулирование наименования тематики и наименования диссертации.
4. Информационный поиск.
5. Описание проблемной ситуации (выявление недостаточного знания об объекте исследования, степень разработанности тематики).
6. Поиск идей нового научного знания или инновационных решений.

7. Формирование и формулирование гипотез исследования и их следствий.
8. Формулирование целей и задач (направлений) исследования.
9. Построение категориальной матрицы (концепции) ДИ.
10. Анализ и выбор типа результатов, опираясь на нормативы Положения [8].
11. Выбор методической формы и структуры изложения диссертации.
12. Формирование исследовательской и коллекторской программ ДИ.
13. Выбор методов получения и собственно получение результатов.
14. Выбор методов обоснования и собственно обоснование результатов исследования.
15. Построение теоретической и эмпирической интерпретаций. Их сравнение, анализ, модификация теоретических положений и условий получения эмпирических данных.
16. Установление научной новизны результатов исследования.
17. Изложение нового научного знания в научных выводах диссертации.
18. Оценка значения результатов для теории и практики.
19. Формулирование рекомендаций для практического использования результатов диссертационного исследования.

Приведенные регулятивы формируют вектор исследования, содержат составляющие организации научной деятельности и формирования содержания диссертационной работы, при этом представленная последовательность регулятивов соответствует некоторой обобщенной логической последовательности подготовки диссертации.

Список литературы

1. Волков Ю. Г. Диссертация: Подготовка, защита, оформление: практ. пособие / под ред. Н. И. Загузова. – М.: Гардарики, 2002. – 160 с.
2. Герасимов Н. Г. Структура научного исследования (Философский анализ познавательной деятельности в науке). – М.: Мысль, 1985. – 215 с.
3. Касавин И. Т. Проблема как форма знания // Эпистемология и философия науки. – Т. 22. – 2009. – № 4. – С. 5–13.
4. Кузин Ф. А. Кандидатская диссертация. Методика написания, правила оформления и порядок защиты: практ. пособие для аспирантов и соиск. учен. степ. – 2-е изд. – М.: Ось-89, 1998. – 208 с.
5. Новиков А. М. Как работать над диссертацией: пособие для начинающего педагога-исследователя. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Изд-во ИПК и ПРНО МО, 1996. – 112 с.
6. Новиков А. М., Новиков Д. А. Методология. – М.: СИНТЕГ, 2007. – 668 с.
7. Основы философии науки: учеб. пособие для аспирантов / В. П. Кохановский, Т. Г. Лешкевич, Т. П. Матяш и др. – 5-е изд. – Ростов-н/Д: Феникс, 2007. – 603 с.

8. Положение о порядке присуждения ученых степеней, утв. постановлением Правительства РФ от 30.01.02. № 74 (в ред. Постановления Правительства РФ от 20.06.11 № 475).

9. Преслер В. Т. Методология построения автореферата кандидатской диссертации // Вестн. Кузбас. гос. техн. ун-та. – 2007. – № 1. – С. 144–157.

10. Приходько П. Т. Пути в науку: Беседы по организации труда начинающих исследователей. – М.: Знание, 1973. – 136 с.

11. Пропп В. Я. Морфология сказки. – 2-е изд. – М.: Наука, 1969. – 168 с.

12. Райзберг Б. А. Диссертация и ученая степень: пособие для соиск. – 5-е изд., доп. – М.: ИНФРА-М, 2005. – 428 с.

13. Рузавин Г. И. Философия науки: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. – 400 с.

14. Рыжиков Ю. И. Работа над диссертацией по техническим наукам. – СПб.: БХВ-Петербург, 2005. – 496 с.

15. Селетков С. Г. Соискателю ученой степени. – 3-е изд., перераб. и доп. – Ижевск: Изд-во ИжГТУ, 2002. – 192 с.

16. Селье Г. От мечты к открытию: Как стать ученым / пер. с англ.; общ. ред. М. Н. Кондрашевой и И. С. Хорола; послесл. М. Г. Ярошевского и И. С. Хорола. – М.: Прогресс, 1987. – 368 с.

17. Стёпин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А. Философия науки и техники: учеб. пособие для вузов. – М.: Контакт-Альфа, 1995. – 384 с.

18. Тунаков А. П. Как работать над диссертацией. – 3-е изд., перераб. и доп. – Казань: Отечество, 2005. – 204 с.

19. Шаврин О. И. Как формировать выводы по диссертации и составлять заключение ученого совета: моногр. – Ижевск: Изд-во ИжГТУ, 2008. – 196 с.

20. Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности: Методологические проблемы современной науки. – М.: Наука, 1978. – 391 с.

21. Ядов В. А. Стратегия социологического исследования: описание, объяснение, понимание социальной реальности: учеб. пособие для вузов по специальности «Социология». – 3-е изд., испр. – М.: Омега-Л, 2007. – 567 с. – (Унив. учеб.).

22. Ярская В. Н. Методология диссертационного исследования: в помощь соискателю. – Саратов: Изд-во Поволж. межрегион. учеб. центра, 2000. – 189 с.

ПАМЯТИ НИКОЛАЯ СЕМЕНОВИЧА ГОРДИЕНКО

ПОСЛЕДНЕЕ ИНТЕРВЬЮ Н. С. ГОРДИЕНКО*

Часть 3. Я был советским человеком

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 после Второй мировой войны. В разговоре принимал участие доктор социологических наук **М. Ю. Смирнов**³.

В этом номере мы заканчиваем публикацию основного содержания беседы. Николай Семенович размышляет о советском прошлом религиоведения, не зная которого вряд ли возможно понимание его настоящего.

Виктория Смолкин-Ротрок: Я хотела ещё один вопрос задать. Вы принимали участие в социологических исследованиях?

Николай Гордиенко: Принимал. В своё время.

В.С.-Р.: В своё время... Какая была цель этих исследований, и какое впечатление они оставили у вас? То понятие, которое Вы имели о религии до них, как-то трансформировалось?

Н.Г.: Я Вам эту «притчу» сначала не стал рассказывать. Конечно, принимал участие. У нас же в каждой области страны, везде были люди, которые представляли Институт научного атеизма, и проводились наблюдения, исследования, которые давали очень интересные материалы. Вот мы, например, в нашем городе решили провести такое даже не исследование, а наблюдение. Ну, известно, что больше всего людей бывает на религиозных праздниках. Для православных праздник номер один это Пасха. В самое такое «суперсоветское» время у нас в нашем городе действовало только тринадцать православных церквей.

* Окончание. Начало см.: № 4 (2011), № 1 (2012).

¹ Была сделана диктофонная запись интервью; общее время звучания – 2 ч 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.

В.С.-Р.: А «суперсоветское» время – это когда считается?

Н.Г.: Ну, в шестидесятых... Это когда «пороссячьим визгом» исследования обзывались. Значит, тринадцать храмов. И вот мы решили, – у нас был уполномоченный Совета по делам религий, – и вместе мы решили мобилизовать нашу общественность и пройти по храмам в пасхальную ночь. Тогда принимались самые разные меры, чтобы отвратить людей, особенно молодёжь, от участия в пасхальных мероприятиях. Ночью шли фильмы, причём фильмы импортные, чтобы люди шли их смотреть, а не на ... Но наш народ, он и туда, и туда успевал, многие даже два фильма успевали посмотреть. А чтобы попасть в храм, значит, если вы хотели присутствовать на Пасху в храме, Вам надо было прийти туда часов в шесть вечера. Тогда Вы туда попадёте. Если Вы пришли в восемь часов вечера, Вы уже в храм не попадёте, он уже битком забит, и там медсёстры, там с водичкой, с нашатырем и так далее, чтобы помогать, пожилым людям дурно может стать, а ну простоять-то в такой духоте. Значит, с восьми часов это в церковной ограде, во дворе. А если Вы пришли после девяти, Вы уже и туда не попадете. Тут уже распоряжались с зелёными повязками дружинники церковные и с красными повязками наши дружинники. За оградой же было вольное поле. И там народ уже чувствовал себя раскованно, и дело доходило до скабрёзности, говоря древнерусским языком. До пошлости. Когда, скажем, тот же Никодим выходил на балкон в двенадцать часов и провозглашал для этой публики, за пределами храма, «Христос Воскресе!», а ему в ответ несло: «Шайбу, шайбу!».

Так вот. По нашим прикидкам, в ночь на Пасху в тринадцати храмах, во всех, присутствовало четыреста тысяч человек. Это десять процентов жителей нашего города. Хотя, по всяким нашим подсчётам, у нас верующих считалось два-три процента. Два года тому назад в нашей газете «Санкт-Петербургские ведомости» я обнаружил заметку (я выписываю эту газету, правда, читаю только по пятницам, вот сегодняшней номер). Было сказано, что в пасхальную ночь, а сейчас у нас триста храмов действуют, разные по масштабам, было сказано, что в храмах Петербурга присутствовало двести тысяч человек. Двести тысяч в двадцатикратно увеличившемся количестве храмов. Понятно. Причина мне понятная.

Тогда я шёл от Никольского собора, куда я, кстати сказать, водил нового секретаря райкома Зайцева, который потом стал директором библиотеки, он попросил меня ознакомить его, как идёт идеологическая работа. Вот я отвёл его в храм, объяснял там, что к чему. Так вот, мы уходили, ну, не дождавшись там разговления окончательно, с последней литургии. Мы шли спокойно по городу, ничего ни боясь, никого ни таясь. А сейчас днём опасно по городу ходить, особенно по окраинам.

А уж ночью! Я шёл с занятий с вечерниками в десятом часу вечера. И меня возле моего дома три бомжа оглушили, раздели и ну не добились, в общем, я, как видите, жив и соображаю пока что. Я дополз, окровавленный, до своего дома. Жена в панике, значит, вызвали скорую помощь, и меня месяц продержали, уколы делали, проверяя, не вышибли ли мне там мозги. Ну, видимо, нет. Они, главным образом, сняли с меня кожаный пиджак, бумажник забрали и всё. А одновременно погиб профессор Орлов, который шёл с банкета после защиты своего аспиранта. До Автово, есть такая станция у нас, тот его довёл, а дальше Орлов сказал: «Ну, тут мне двести метров пройти, иди». И его в эти двести метров убили, бросили в канаву под мост, и нашли его только через три дня. Сорок преподавателей у нас было избито или убито в девяностые годы. Меня оглушили в 1993 г. Так кто же среди ночи пойдёт в храм? Это, во-первых.

Во-вторых. А что ходить? Да у нас три канала всю ночь дают пасхальное богослужение. Первый канал, пятый канал, «Россия». Сиди дома в тапочках, смотри, переключай каналы, всё тут, наступит время: «Христос воскрес!»», тут же стопочка, все в порядке. Это та же самая «дэн-браунщина».

И поэтому видно, что интерес к религии, такой устойчивый, что ли, раньше был выше. Те, кто тогда ходили в храмы, это люди, которые понимали, что на них смотрят искоса. Не то, что там репрессировали – в послевоенное время у нас не было репрессий против духовенства, в принципе не было. Так, кое-кого судили, одного епископа, например, за воровство. Просто он казну присваивал. Так вот, люди тогда уж если держались за религиозную веру, то держались.

Значит, тем не менее, решили провести исследование по всей стране. Вот через эти пункты опорные Института научного атеизма провели и получили такие цифры. Двадцать процентов населения Советского Союза – религиозные люди. Двадцать процентов. Эти цифры надо было как-то обнародовать, потому что, ну, читают же лекции по научному атеизму, в них информацию об уровне атеистической зрелости и религиозности надо давать. Была подготовлена статья силами сотрудников Института научного атеизма и привлеченными сотрудниками со стороны, была намечена публикация в «Правде», статья об уровне атеистической зрелости. И там, в этой статье, было сказано, что в результате исследований только двадцать процентов населения остались на религиозных позициях. Эта цифра сразу насторожила редакцию. Статью вернули и сказали: «Статья хорошая, но подумайте над цифрами». – «Подумайте... Что значит "подумайте"? Новое исследование проводить?». – «Да нет, ничего не надо проводить, над цифрами подумайте». Ну, народ дошлый, подумали и... написали, что уровень религиозности по данным исследования такой: в нашей стране только десять процентов активно верующих, а десять процентов – пассивно верующих. О, это прошло!

Хотя и ежу понятно, как у нас говорят, что у нас значительная часть верующих – это пассивно верующие. Активность или пассивность – это уже деятельность, а не убеждение.

Михаил Смирнов: Была такая официальная формулировка: от восьми до десяти процентов взрослого городского населения верующие, в сельской местности процент несколько выше¹.

Н.Г.: А ведь было известно, что во Львовской области уровень религиозности зашкаливал за всё мыслимое и немислимое. Там в одной Львовской области больше тысячи храмов было. И вообще, Западная Украина она и сейчас остаётся, так сказать, помешанной на национализме, связанном с религиозной такой окраской.

Ну вот, чтобы представление об этом было, я и сейчас студентов предупреждаю, что когда я вам даю цифры, это условно, это примерно, это позволяет какой-то масштаб определить, а не доскональную картину. Есть у нас религиозные организации, у которых учёт верующих ведётся поштучно. Есть. Но у большинства такого не водится. А то начинают говорить, чуть ли не сегодня где-то мелькнуло сообщение, что у нас считается 70 процентов населения религиозным. А я Вам сказал, как сами церковные деятели оценивают. Как патриарх в одном из выступлений, я имею в виду Алексия II², он в каждом декабре выступал перед духовенством Москвы, и он сказал: «Вы мне отчёты присылаете, что у нас тут 60–80 процентов верующих, а я то знаю, что реально верующих у нас не более 6 процентов». Это те, которые понимают, что такое православие, и которые хотя бы раз в году причащаются. Социологи тоже полагают критерием: чтоб человек знал, а не говорил: «я верующий». Какой ты верующий? – Да верующий, и всё. А ты бы всё-таки представлял конфессионально, что в храме происходит. И хотя бы раз в месяц ты эту свою религиозность продемонстрировал. Был в храме, помолился. Так и по этим данным получается тоже 6 процентов. <...> Так что социологические исследования – это очень серьёзный и наиболее показательный из тех, которые есть, реальный способ ориентации в этой ситуации.

М.С.: Ну, Виктория, какие вопросы ещё остались?

В.С.-Р.: У меня осталось несколько вопросов таких, чтобы подвести итоги. Один, который меня очень интересует, это – изменилось ли Ваше представление о религии за то время, сколько, вот пятьдесят лет уже, Вы занимаетесь этим вопросом? О религии и об атеизме. И, если изменилось, то как? В каком смысле?

¹ Правда. 1979. 30 марта.

² Алексей II (Ридигер, Алексей Михайлович. 1929–2008) – Патриарх Московский и всея Руси в 1990–2008 гг.

Н.Г.: Не изменилось. Я Вам говорил, я, как считал, что религия – это порождение определенных обстоятельств жизни, так и считаю. Я не считал, что религия – это явление искусственное или, там, преднамеренное. Это закономерный результат человеческого развития и эволюции. Иначе этого не могло быть. Это зародыш этики, эстетики, науки, политики. Всё первоначально проходило через стадию религиозного восприятия. Как считал я, так и считаю. Было советское время, я был советским человеком, и никаких диссидентских идей у меня не было. И никаких желаний протестовать каким-то образом тоже не было. Хотя я был в сорока странах, в том числе в Америке, и мне не раз предлагали там остаться. Я оставался тем, каким был.

Я надеялся, что всё-таки тот эксперимент по выходу на более высокие рубежи, чем религиозность, у нас состоится. Хотя, ну действительно, много было несуразности. С одной стороны, мы говорили, что противоречие – это источник движения, и на Гегеля там ссылались. А, с другой стороны, решительно выступали против всяких противоречий в повседневной жизни. С одной стороны, говорили, что бытие определяет сознание, а, с другой стороны, говорили, что с помощью сознательной деятельности можно изменить бытие и религиозность как фактор. Я всегда объективно старался характеризовать и религию, и атеизм, и, если меня спрашивали или если мне необходимо было, я говорил, что я отдаю предпочтение атеизму. Сейчас в этом нужды нет.

Сейчас я придерживаюсь точки зрения, что задача религиоведения, в том числе и моя задача, дать объективную информацию о религии – и как о форме духовности, и как о социальном явлении, дать исторически и современно с тем, чтобы люди могли сами разобраться. И я должен сказать, что такая точка зрения она оправдывается. Я до сих пор встречаю ситуацию, когда мне мои нынешние студенты говорят: «Моя мама у Вас училась, слушала Ваши курсы». Мне говорят, в том числе здесь один профессор, бородатый, у которого жена у меня слушала курс, говорит, благодаря этому курсу, она стала верующим человеком. И такие есть ситуации. Сейчас я работаю с культурологами и с пиарщиками, встречаю моих бывших выпускников, которые говорят: «Нас заинтересовала эта проблематика». А я им доказываю, что пиар – это такая работа, которая требует понимания людей и в том числе религиозных людей и нерелигиозных тоже. И поэтому курс религиоведения для вас профессиональный, а не просто так, для общего развития. Вот эта позиция, мне кажется, наиболее разумна. Вчера даже с диаконом в Университет священник приехал, я с ним беседовал, выяснял некоторые вопросы. Он говорит: «Я по Вашему курсу, по лекциям Вашим...». Ну, и слава Богу, как говорят атеисты.

В.С.-Р.: Вопрос ещё один. По атеистическому воспитанию. Эффективность этой работы. Интересно рассказываете, что результаты были самые разные, что у некоторых людей от курсов научного атеизма возник интерес к религии, а у других, наверное, он не возник, я не знаю, ну а цель атеистического воспитания когда-то была преодолеть религию? Ну и выработать научное мировоззрение? И как бы Вы определили эффективность полной системы атеистического воспитания?

Н.Г.: Я Вам отвечу вопросом на вопрос. Достижимо ли такое состояние, когда все или подавляющее большинство будут иметь научное представление о мире? Не вообще представление, а вот станут ли все учеными? Не станут. Точно так же и атеистами не станут, даже при самых оптимальных условиях, потому что всегда сохранятся те факторы, которые в индивидуальном и социальном планах порождают религиозность. Точно так же никогда не будет такой ситуации, когда все станут религиозными людьми. Какие были суровые времена в прошлом, люди под пытки шли, но отстаивали свои убеждения. Я думаю, что всегда люди будут разными.

В.С.-Р.: А Вы всегда так думали? В смысле, когда Вы начали заниматься атеистическим воспитанием...

Н.Г.: Да, я считаю, что в этом ничего такого невероятного нет, что люди разные. И эта разница касается и эстетических взглядов, и этических и прочих. У нас был серьёзный недостаток в советское время, что хотели сделать всех единомыслящими, едиnochувствующими и единодействующими. Что даже, ну, человек развёлся с женой, и это рассматривали как нарушение партийной и советской этики. Как в анекдоте: жена пожаловалась, что муж не выполняет свои обязанности, его вызывают на партийное собрание и говорят: «Слушай...», а он: «ну, я импотент...». — «Нет, ты вначале коммунист, а потом импотент». Вот такой анекдот, но это действительная ситуация. Это немислимо, хотя это и неправильно называется тоталитаризмом.

У нас сейчас то же самое, вот эта вся кампания по «Единой России», по Общенародному фронту, всем шагать вместе... Это заранее убыточная ситуация, это невозможно сделать. Есть какие-то параметры основные, вот пять, там, два, три, четыре принципа, относительно которых должно быть единство. Но во всём остальном это разные люди, разные природные и прочие условия, они и должны быть разные.

Вот я задаю своим студентам вопросы. Выясните, возможна ли общая религия для всех? И задаю вопросы религиозным людям. Я читаю курсы религиоведения в религиозной аудитории для лютеран, для будущих пастырей. И ставлю такие вопросы. И они мне говорят, что нет, ко-

нечно, невозможно. Даже сейчас, какую ты ни возьми конфессию, там нет единства. Католическая конфессия, миллиард последователей, – все разные. У католиков такая тьма расхождений, а уж между православием и католицизмом, между ними и протестантами... Не может быть унификации, разная ментальность и так далее. И поэтому любая попытка унифицировать это всё, она заведомо обречена на неудачу, и она, к сожалению, показатель дурных намерений инициаторов, которые лелеют мысль подчинить глобально как можно больше людей своей воле. Но это такие диктаторские замашки, которые ничего хорошего не дают. Должно быть, вот правильно говорили, сто учёных пусть спорят между собой, пусть расцветают сто цветов, и так далее. Да, так и должно быть. Но эти проявления, они должны быть, ну, искренними.

Вот сейчас у нас дебатруется проблема патриотизма. И говорят, – это наша проблема. А мне запомнился один эпизод. Вы знаете, что у нас наше ноу-хау – это КВН, «клуб веселых и находчивых». Знаете, зародилось у нас, причем первые КВНщики были одесситы, такие язвительные ребята. Потом часть из них уехала в Израиль, из Израиля они попали в Соединенные Штаты Америки, там распространили КВН...

М.С.: Как говорилось, – весёлые вернулись, находчивые остались.

Н.Г.: Что меня поразило. Было организовано соревнование команд КВН России и Америки. Вышли, наши вышли, ну, тоже закаленные КВНщики, сейчас они сделали карьеры разные, и все они были немножко диссидентами. Есть у нас такое выражение – «кукиш в кармане показывать». Что такое «кукиш», Вы знаете, да? Язвили, и никаких урапатриотических таких сцен или призывов или кричалок не было. Это считалось дурным тоном. И вот, значит, наши вышли там, чего-то проговорили, выходят американцы. Выходят, одесситы, одна негритянка только, да, черная, остальные одесситы. Выходят с американским флагом в руке и поют: «От берега до берега раскинулась Америка, Америка, Америка – великая страна!». Я так посмотрел-подумал: Господи, вас чуть-чуть там подкормили, вы чуть-чуть там увидели лучше и вы уже запели «От берега до берега раскинулась Америка, Америка, Америка — великая страна!».

В.С.-Р.: Ну, это типично эмигрантское отношение, потому что американцы бы так себя не вели.

Н.Г.: Но я же Вам сказал, что это не американцы были. Конечно, страну, где ты себя чувствуешь лучше, чем в том месте, где ты раньше был, ты с большим уважением воспринимаешь и т. д., но измерять её только такими благами тоже неверно. И, с моей точки зрения, вообще идея патриотизма – это идея анахроничная, к сожалению. На фоне глоба-

лизации, на фоне всех корпораций, на фоне другом всё остальное отходит. Уже воспринимается как: да, надо любить свою семью, надо любить своё место, где ты родился, как хорошо в деревне было, детство, где прошло, да, это действительно так и есть. Вот я Вам сказал, что я во многих странах был, и всё-таки я считаю Ленинград – самый красивый город. При всём том, что большие столицы от Манилы, там, Сингапура, Пекина и прочее, до Лондона, Женевы я не раз даже посмотрел. Хорошие, интересные, но наш город лучше. Лучше. При всём том, что я вот эти сорок поездок совершил в советское время преимущественно.

В.С.-Р.: А Вы по работе выезжали, или это были туристические поездки?

Н.Г.: И то, и другое. Чаше туризм.

В.С.-Р.: У меня был один вопрос, я просто вспомнила. Какие были связи между атеистами советскими и иностранными, потому что существовали аналогичные центры, особенно в социалистических странах?

Н.Г.: В социалистических странах я был. Дважды в Югославии, был дважды в Чехословакии, был в Польше, был в Болгарии. Даже в Болгарии у нас сотрудничество было в педуниверситете, я читал там месячный курс лекций. В Болгарии, вот, эта моя книга по экуменизму, она там странно оказалась. В Болгарии работник соответствующего учреждения извинялся передо мной, что он взял мою книгу и издал её на болгарском языке.

В.С.-Р.: А почему извинялся?

Н.Г.: А потому, что он под своей фамилией издал...

В.С.-Р.: Ааааааааа!

Н.Г.: Говорил: «Ну, такой был момент, поэтому я прошу прощения», и т. д. Да какая разница. Всякое было.

В.С.-Р.: Опыт работы переходил, методика?

Н.Г.: Конечно.

М.С.: Кроме опыта работы, я добавлю, у нас же очень многие учились студенты из стран Восточной Европы на кафедрах научного атеизма. Они приезжали к себе и становились преподавателями. А мы – как матрица, с которой прокатывалось всё...

В.С.-Р.: А наоборот, Вы вот брали примеры из Болгарии, из Чехии, ну из Чехословакии, то, что делалось там, или исследования, которые проводились там?

М.С.: Ну, на уровне исследований – да, потому что публиковались в научной периодике. Вот, например, Клор, знаменитый исследователь из ГДР, он руководил кафедрой, аналог научного атеизма был. На конференции он и другие приезжали сюда, делали доклады, семинары проводились теоретические.

Н.Г.: Я спецкурс читал в Праге, читал в Братиславе, читал в Благоевграде для студентов, и наши книги же переводились на эти языки.

В.С.-Р.: Как Вас там принимали? Меня интересуют студенты.

Н.Г.: Вы знаете, я вам должен сказать, хотите верьте, хотите нет, в числе гуманитарных дисциплин, которые читались, курс «Основы научного атеизма» был самым интересным предметом. Во всяком случае, здесь у нас.

В.С.-Р.: Да?

Н.Г.: Потому, что он был информационно насыщенным. Многие ничего не знали об этом. Они получали впервые эту информацию. Мало того, ведь мы завели такую традицию. Студентам зачёты сдавать, нужен реферат. Я им говорил: «Ребята, вы можете взять тему, а можете так: посетите три храма и понаблюдайте там, кто в этом храме, какой состав, возрастной, половой, как они реагируют на богослужение, как они реагируют на проповедь». У меня же по этим материалам целая книжка вышла: «Чему учат с амвона»¹. Амвон – это центральная часть перед царскими вратами в православном храме. Вот они с интересом ходили. Вначале ходили историки. Ну, я на историческом факультете работал. Потом мои коллеги-преподаватели сказали: «А почему только историки?». И другие. И получилось такое, что меня ректор вызывает и говорит: «Слушай, что ты там делаешь? Мне уже сообщили, что ты гонишь студентов в храмы».

В.С.-Р.: Я вот хотела спросить, были у Вас из-за этого проблемы?

¹ Гордиенко Н. С. Чему учат с амвона. Л., 1975.

Н.Г.: А что получилось? Студенты-историки не знают математиков. Это разные факультеты. И те, и другие пришли за материалом. Историк говорил: «Странное дело, много в храме было ребят такого студенческого возраста, которые внимательно слушали...». А математики – говорят о других. И ректор, значит, до него уже дошло это... Я ему говорю: «Понимаете, вот историки. Они здесь раскованные, а в городе они обезличенные. Зашел он в храм – кто он, что он – неизвестно. А ведь он приедет на своё место работы в село, в посёлок. И будет читать историю религии, ни разу не побывав в храме – он же не пойдёт там в храм. Как это учитель пошел в храм, когда одной из задач коммунистического воспитания было формирование атеизма. И в результате он будет говорить о том, о чём он ничего не знает. Ничего, кроме моих лекций и моих семинарских занятий. Если они что-то там не поймут в храме, так я же им объясню. И в результате они получают дополнительную информацию». – «Вообще-то логика есть. Так-так. Достань мне Библию. Я, говорит, сам с удовольствием читаю». И, в общем, не было такого инцидента, кроме ситуации, когда... Мы же организовали встречи с ребятами из религиозных общин. У нас были баптисты, у нас были адвентисты.

В.С.-Р.: Это в какое время было?

Н.Г.: Это в советское время, но уже в 1980-е годы.

В.С.-Р.: А кто организовал? Кафедра научного атеизма?

Н.Г.: Конечно. У нас был клуб. Он назывался «Клуб воинствующих атеистов» – КВАТ. И задача была – дать возможность, во-первых, студентам научиться выступать с лекциями и, во-вторых, познакомить с религиозными организациями. И у нас на некоторые встречи собирались сотни людей. Вот есть у нас тут улица, Малая Конюшенная, там Шведская церковь и рядом с ней зал молодёжный, и мы там проводили. Я уже упоминал Сорокина, проректора Духовной академии, ему предложили: «Выступите перед нашими студентами о православных праздниках». Он согласился. Народу там набилось битком, не только наши КВАТовцы... Он пришёл, в прикиде таком пастырском, хотя, в общем-то, за пределами храма ему с крестом ходить не обязательно, он же не монах, ну – не важно. Он вышел, и, видя огромное количество людей, говорит: «Братья и сестры. Вы, конечно, привыкли себя называть товарищами. А я это большевистское слово на дух не выношу. Что оно значит? Товар ищи. Товар. Ищи товар. Это когда были во время Гражданской войны продналог, продразверстка, когда ездили комиссары и отбирали лишки. И вот они говорили: «Ищи товар, товар ищи». Вот отсюда «товарищи». Поднимается рука. Кто-то из наших активистов говорит: «Владимир Устинович, вот у меня в руках Симфония». Ну, Симфония – это предметный указатель к Библии. Я не знаю, у Вас там есть он или нет, в Америке.

М.С.: Есть у них, конечно.

Н.Г.: Симфония – это книга, где упомянуты все слова Библии с указанием, где они произнесены. – «Так вот, это у меня Симфония. И тут тринадцать раз упомянуто слово “товарищ”. Апостол Петр и товарищи; товарища поднимут, если он упадет. Так что большевики уже и в Библию влезли? А Пушкин – “Товарищ, верь, взойдет она, звезда пленительного счастья?” А Гоголь – “Нету святее товарищества?” А как заместителя прокурора и министра называли в дореволюционной России? – Товарищ министр. Это что, все большевики?». Он заерзал... – «Не трогайте Вы товарища, Вы рассказывайте о праздниках». Вот конфуз произошел, такой, ну, щелчок он получил. Пиарить надо с умом. Он решил, что он, так сказать, посрамит организаторов, на самом деле это вышло не очень. Но, тем не менее, он дважды выступил. За один раз не успел рассказать все праздники. Выступали и представители других конфессий.

Наверняка Михаил Юрьевич Вам сказал, что у нас есть научно-методический совет, куда мы приглашали (не все идут, я уже говорил) ректора католической духовной семинарии, сейчас академии. Это мне удалось заманить, ну не заманить, а пригласить, только через главу католической церкви¹, он, правда, сейчас в Белоруссии. На одном из юбилеев, где присутствовали религиозные деятели, я ему говорю, что вот контакты же вообще-то нужны. И говорили там о контактах между разными религиями, между верующими и неверующими, я говорю: «А вот Ваш ректор духовной семинарии не хочет идти на контакт». Епископ посмотрел, говорит ректору: «Почему? Как же так? Так вот, я Вас обязываю регулярно встречаться и давать информацию». Совершенно верно. Мы ведь туда приглашаем не для полемики, не для дискуссии.

В.С.-Р.: Я хотела спросить: какая цель у научно-методического совета?

Н.Г.: Цель, прежде всего, ознакомительная. Нам заявляют: «Ну, Вы там невесть что о нас говорите». Наш ответ: «Мы говорим о вас то, что мы знаем. Вот вы хотите, чтобы мы говорили о вас правду, так вы нам расскажите правду. Вы дайте нам информацию о своей вере, тогда мы её и будем давать. А если вы не будете, то, что мы найдем, то и сообщим. Нравится вам или не нравится. И среди своих, участников совета, у нас тоже установка такая – не полемизировать, не спорить, не возражать, задавать вопросы – что не понятно, что там не отчетливо – пожалуйста. Что вы нам дадите, эта информация и пойдет дальше».

¹ Архиепископ Тадеуш Кондрусевич – в 1991–2002 гг. был апостольским администратором для католиков латинского обряда в европейской части России.

В.С.-Р.: А куда информация идет дальше? Распространяете её?

Н.Г.: Преподавателям. Студенты приходят, старшекурсники. И экскурсии по храмам, по общинам. Наши религиоведы и в синагоге были, и в мечети были, и у «Свидетелей Иеговы» были, и у мормонов, ну, в общем, везде. Везде, где есть возможность установить контакты и получить объективную информацию. Так вот, наша задача – дать именно такую информацию, руководствуясь которой человек сам делает выбор. И он может поблагодарить за это, может и не заметить это, на самом деле это так или иначе скажется на его выборе.

В.С.-Р.: И Вы в обществе «Знание» принимали участие еще в советское время?

Н.Г.: Конечно.

В.С.-Р.: И тогда этот научно-методический совет существовал как секция научного атеизма?

М.С.: Он возник позже, уже после 1991 г.

В.С.-Р.: Ага, ага. А что случилось с отделом научного атеизма общества «Знание»?

Н.Г.: Там занимались лекторской работой. Ведь Общество – это лекции. И эти лекции не только читались в городе, но и в других местах. И я вот должен сказать, что какие лекции были, собиравшие массовую аудиторию? Ну, например, молодёжные. Лекции «О дружбе и любви», «О хорошем поведении», «О хорошем тоне», «Как вести себя в обществе».

В.С.-Р.: И это считались атеистические лекции?

Н.Г.: Нет, это этика. Но я, например, читал эти лекции, и первая брошюра у меня вышла на грузинском языке. Лекцию «О товариществе, дружбе и любви» я читал в Грузии, и они на грузинском языке тут же отпечатали. А из тем, связанных с религией, – «Идеологическая борьба и религия», «Религия в планах антикоммунизма» (я Вам говорил). Причём это лекции, которые имели под собой достаточно убедительную фактуру. Нас, советских, постоянно упрекали в том, что у нас не всё благополучно. И на этом делали определённый акцент, это – да. И вместе с тем ну те, кто приезжал сюда, не могли не понимать, что да, всякого рода несправедливости были, но этим наша жизнь не исчерпывалась. Я не беру, конечно, 1920–30-е гг., тогда были события, от которых пострадали все. Это были годы, когда надо было наказывать за нереальные вины, потому что стыдно было говорить о реальной вине. А реальная борьба была

внутри партийных рядов, реальная причина была в том, что те, кто делал революцию, не умели делать послереволюционное общество. Че Гевар у нас не было, к сожалению. Че Гевара, когда его сделали министром, он увидел, что не может... Вы знаете, кто такой Че Гевара?

В.С.-Р.: Да, да, конечно.

Н.Г.: «Че Христос». Так он плюнул на это, взял автомат и пошел в Сельву обратно. Он не мог конструировать, он мог только воевать. А у нас были такие, которые воевать ещё как-то умели, а дальше – ни-ни, а бросать постов не хотели. И отсюда, в общем, там было достаточно много проблем. А когда война уже более или менее шла к победе, после 1943 г., и в послевоенное время, даже при дурачестве Хрущева, всё-таки уже нормально функционировали церкви. Были, конечно, ограничения. Коммунистам нельзя было участвовать в обрядах, потому что это зафиксировано было в Уставе партии; коммунистическое воспитание было обязательным, но каких-то там напряжённых отношений не было. Жили все иерархи спокойно, с властью находили общий язык и выполняли указания власти, и внутренние и внешние.

Вот я столкнулся с таким, опять личный пример. Меня попросили написать книгу «Идеологическая борьба и религия в планах антикоммунизма»¹. Ну, я стал собирать материал. Пришел в редакцию и говорю: «Знаете, писать-то мне не о чем, потому что за меня уже все сказано». Кем? Патриархом, Митрополитом, Муфтием, тем-то, тем... Не только нашими. Я собрал просто все отзывы. Скажем, католический ксендз был из Рима в Литве, он сказал, что с религией там все нормально. Из Арабского мира приезжали, увидели в советской Средней Азии, что ислам там процветает. Я говорю: «Всё сказано. Они уже опровергли этих антикоммунистов, которые клеветают, что у нас всё в загоне». И в результате моя книга оказалась подборкой этих высказываний. Я так писал, что вот распространяется тезис о том, что у нас закрываются храмы. А вот тот-то говорит то-то. А вот этот говорит, что в Англии вообще 600 храмов за год закрыли. И там только одно условие: можно превращать в ресторан, в рынок, только разрушать нельзя. А нерентабельно – закрывают, ну и так далее. Вот эти материалы пользовались определенным интересом, потому что вообще интерес к зарубежной ситуации у нас был. Ну и особенно, если человек посещал западный мир и какие-то факты мог оттуда привести, это тоже вызывало интерес. И это всё шло по линии общества «Знание». И это давало возможность заработать, если ты выбрал хорошую тему, которая привлекает, платные же мероприятия были...

М.С.: ... и зарабатывали.

¹ Гордиенко Н. С. Атеизм и религия в современной борьбе идей: критика клерикального антикоммунизма. Л., 1982.

В.С.-Р.: А для зарабатывания имело значение, сколько людей приходят на лекции?

Н.Г.: По-разному было. Бывало, приходишь, тебе путевку дают в цеху читать...

М.С.: Ну, я Вам рассказывал...

Н.Г.: Вот он Вам рассказывал, и я Вам расскажу тоже. Харьков – мой родной, областной центр, где я родился. Я приезжаю на неделю, читаю лекции, и одна из лекций – в депо железнодорожного вокзала. Депо ремонта электровозов. Ну, какая разница, депо так депо. После рабочего времени прихожу, сидит народ, машинисты, которые проработали там сутки или двое, им бы надо отдохнуть, а им сказали: «Не пойдете на лекцию – денег сегодня не получите. Только завтра. А все, кто будет на лекции – получают сегодня». И при мне начальник этого депо это им выкладывает: «Надо быть на лекции, иначе зарплаты сегодня вам не видеть». И ушел. Эти сидят, мужчины, я вижу, они смотрят на меня, думают, только тебя, паразита, не хватало нам еще. Мы по двое суток тут без смены работали. Ну, я какие только анекдоты умудрился рассказать, какие только события, все, что я из-за границы мог привезти, сорок минут лекция, я смотрю на часы. Они говорят: «Товарищ лектор, продолжайте, интересно, мы с удовольствием слушаем». И я им полтора часа читал, они благодарили. А я этому начальнику говорю: «Вы хоть соображаете, что Вы делаете? Как можно так, Вы же натравливаете аудиторию на лектора. Да после одного раза никто к вам больше не придёт». Вот бывали такие ситуации. И можно было выходить только за счет изобретательности.

Вот последнее моё ноу-хау, кулинарный техникум, как в выступлении Хазанова, это рядом здесь, на Петроградской стороне. Звонят из общества «Знание». Десятого сентября, из этого техникума пошли нехорошие слухи, что там оказалась в числе учащихся, ну, принятых, девочка из «Свидетели Иеговы», и вокруг неё такая нездоровая атмосфера.

В.С.-Р.: Это ещё в советское время?

Н.Г.: Нет, это в позапрошлом году. Просят, прочтите им лекцию о религии, как-то там успокойте их. Ну, я думал, что группа там человек двадцать. Приезжаю туда, с директором переговорил, пошли в актовЫй зал, захожу, а там сидит двести пятьдесят человек. Десять групп по двадцать пять человек. Они только десять дней здесь, они еще друг друга не знают, возле каждой группы сидит воспитатель. Я думаю: Господи, куда ты меня привел? Но уже же никуда не денешься. Представили меня профессором. Я говорю: «Ребята, я вам сейчас буду читать лекцию вот на

такую-то тему. Я постараюсь дать вам интересный материал, и буду говорить я ровно сорок минут. Если я затяну лекцию хотя бы на одну минуту, я разрешаю вам протестовать любым способом: свистеть, кричать, топтать, все, что угодно». – «Не может быть!» – «Ну, я Вам говорю! Я сказал, так и будет». Они сразу на часы, а у меня часов нет на руке. Но у меня часы внутренние, я же читал лекции много раз. И они все слушают и на часы смотрят, сколько времени. Я им, чтобы их заинтересовать, сказал, что религии разные бывают...

В.С.-Р.: А о чём лекция была?

Н.Г.: А лекция была – «Религия в нашем городе». Вот так в Обществе «Знание» сказали, просили объяснить, что у нас с религией.

В.С.-Р.: А как лекция должна была успокоить детей, которые как-то собрались вокруг девушки?

Н.Г.: Да не в этом суть. Из одной группы это поступила такая информация, и руководитель этого училища заказал для этой группы лекцию о религии. А решили, ну что, коли уж лектор пришёл, так что уж тут из-за одной группы, и они согнали всё училище.

Ну вот, читаю я, читаю, чувствую, что время всё. Тридцать девять минут. Все разразились аплодисментами, и выходят и говорят: «клёвая лекция, клёвая лекция, здорово». Воспитатели подходят, а рядом со мной сидел директор. Воспитатели говорят: «Как это лектор решился на такой непедагогический приём? А если бы он не выдержал этого? А если бы...». А директор говорит: «Вы своих двадцать пять человек не могли удержать. А он удержал двести пятьдесят. Так что вы? О чем вы говорите? Идите и учите, и воспитывайте!». Так вот, это единственный раз, после этого у меня не было таких возможностей, но просто лекторская работа, она вырабатывает реакцию уже на разные ситуации. И перед такой озлобленной аудиторией, как эти машинисты, и перед другими. Однажды обратились из Петрозаводска, Карелия. Просят прочитать лекцию в поселке лесорубов. Интересуюсь: а Вы спрашивали, какие лекции там хотят? Вот для рабочих, вот для студентов... Их организации заказывают и оплачивают. И получаешь деньги уже в обществе «Знание». А здесь предлагались публичные лекции, когда просто продавались билеты. Ну, обычно на лекцию пойдет там двести-триста человек, и там лектор зарабатывает значительно больше, там сорок процентов, скажем, от выручки он получает. А так он девять рублей получал за лекцию. Ну, для того времени неплохо — «Стрелой» из Москвы в Ленинград можно было проехать за восемь рублей. И когда двенадцать рублей за лекцию стало, а потом двадцать пять рублей – так это немислимая сумма. Разные деньги были. Так вот, еду в этот поселок, и там лекцию надо было провести. Машина сломалась, я еду в автобусе, там километров двадцать, наверное,

от Петрозаводска, несколько остановок. На одной из остановок вваливается группа ребят. Ну, лесорубы они и есть лесорубы. Парни лет так по двадцать с лишним, такие, ... и тут стоит на площадке кто-то из них и спрашивает: «Люди, а куда вы ломитесь?». – «Да ты понимаешь, платную лекцию будут читать. Надо посмотреть, что это за диво». Тут на бесплатные никто не идёт, а тут платная. Ну не может такого быть, чтобы платную лекцию просто так назначили. Вот и такая была ситуация...

В общем, я должен сказать ещё раз. Что лекции на темы религиозные, они не столько носили характер критики религии, ну даже фактически критики религии и не было, сколько была критики манипулирования религией в политических целях. А это явление было, сейчас оно меньше стало. Я с удивлением узнал, что ВВС прекратило передачи на русском языке...

В.С.-Р.: Да?

Н.Г.: Да. Нечего же, не о чем говорить.

М.С.: Нам уже не могут сказать ничего такого, чего бы мы не знали про себя сами...

Н.Г.: Совершенно верно. А тогда ... у наших международников зарубежная информация пользовалась спросом, потому что они получали с помощью вот этих «голосов» и из других источников материал, который по открытому радио не шёл. Также и о вопросах религии. Ну, люди в общем-то знали, что у нас на Пасху творится, что на Рождество творится, что храмы существуют – мало их или много. Так сейчас храмов много, но они пустые. Скоро монастырей уже до тысячи дойдёт, так они там из настоятеля монастыря и сторожа. Всё, больше никого нет. И тогда были перегибы в ту или иную сторону. Но самое главное было то, что критика религии у нас была инструментом, так сказать, воспитания убеждений, что это временное явление, что наступит такое состояние, когда иллюзорные всякие формы отпадут, а будет только вот истина в чистом, открытом виде. Это тоже, так сказать, крайности были, и вот в столкновении этих крайностей люди видели определённый интерес, ну и им хотелось узнать. А если лектор обладал ещё достаточным материалом, то это делало его популярным...

В.С.-Р.: Спасибо! Я уже много времени у Вас отняла, было очень интересно послушать. Спасибо большое!

Сведения об авторах

Ардамацкая Диана Александровна – кандидат философских наук, переводчик, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: dianaard@mail.ru

Богданова Динара Шамильевна – соискатель ученой степени кандидата наук кафедры культурологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: bogdanova_dinara@mail.ru

Голик Надежда Васильевна – доктор философских наук, профессор кафедры эстетики и философии культуры, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: n_golik@mail.ru

Гура Владимир Аврамович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: kaphphil_2005@list.ru

Демидова Ольга Ростиславовна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: ord55@mail.ru

Земляная Елена Александровна – соискатель ученой степени кандидата философских наук кафедры этики философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: zem-alena@yandex.ru

Извеков Аркадий Игоревич – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин, Институт специальной педагогики и психологии; e-mail: arkady.izvekov@gmail.com

Касьянов Григорий Александрович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: minister80@yandex.ru

Конанчук Светлана Витальевна – старший преподаватель кафедры социальной психологии, Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов; e-mail: moskov_sveta@mail.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

Кузнецова Наталия Петровна – доктор экономических наук, профессор экономического факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: nataliakuz2010@yandex.ru

Никонова Светлана Борисовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов; e-mail: laresia@list.ru

Оропай Аркадий Фёдорович – кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: avolerz@mail.ru

Панкратьев Олег Владимирович – старший преподаватель кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: oleg-pankratev@yandex.ru

Прилуцкий Михаил Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена; e-mail: alpril@mail.ru

Рощина Елена Евгеньевна – кандидат философских наук, доцент кафедры музыкально-инструментальной подготовки факультета музыки, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена; e-mail: zyleika2008@mail.ru

Савчук Валерий Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: vvs1771@rambler.ru

Селетков Сергей Григорьевич – доктор технических наук, профессор, заведующий кафедрой высшей математики, Ижевский государственный технический университет; e-mail: nauka351@gmail.com

Фуртай Франциска – кандидат искусствоведения, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: ira_oza@msn.com

Шмонин Дмитрий Викторович – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии, Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург); e-mail: shmonin@mail.ru

Шитов Сергей Борисович – доктор философских наук, доцент кафедры философии, Московский государственный технологический университет «СТАНКИН»; e-mail: read_2000@mail.ru

Шугайло Ирина Васильевна – кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов; e-mail: vshugailo@yandex.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

Для заметок

Для заметок

Научный журнал

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 2

Том 2. Философия

Редактор *В.Л. Фуришатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 29.06.2012
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 14,25
Тираж 500 экз.
Заказ 791