

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 4

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2012

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

Научный журнал

№ 4 (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. Кобрин, 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;
О. Р. Демидова, доктор философских наук, профессор;
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

Содержание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	9
НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ: НАУЧНЫЙ ДИСКУРС И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРАКТИКИ..	9
<i>М. Е. Буланенко</i> Дух как предмет метафизики: ещё раз к основному расхождению между Платоном и Аристотелем	9
<i>М. А. Солопова</i> Аристотель на Востоке, на Западе и в России (Рецензия на книгу Д. Брэдшоу).....	22
<i>Л. Е. Артамошкина</i> Феноменология как концептуальное основание биографического метода	32
<i>А. В. Шевцов</i> М. И. Каринский как историк философии	44
<i>Ю. Н. Стрижак</i> Восточничество кн. Э. Э. Ухтомского.....	50
ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ ...	59
<i>И. Р. Тантлевский</i> Религиозно-политические коллизии в Иудее в I в. до н. э. в свете мессианско-эсхатологической хронологии в книге Даниила 9:24-27 ...	59
<i>К. Я. Кожурин</i> Богослужение как основа мирозерцания и культурной деятельности старообрядцев.....	69
<i>Г. Н. Лебедева, В. Д. Карандашов</i> Генерал А.А. Киреев и старокатолическое движение в Западной Европе в 1870–1900-х гг.	78
<i>А. Н. Волкова</i> Естественно-научные механизмы мистического опыта	86
<i>А. М. Прилуцкий</i> Философия религии и религиоведение в Harvard Theological Review	95
ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	103
<i>О. Д. Зайцева</i> Художественно-эстетическое образование как условие формирования позитивной национальной идентичности гражданина РФ	103
<i>А. В. Неронов</i> Проблема кризиса персональной культурной идентичности и современный эзотеризм	111

<i>А. И. Извеков</i>	
Бренд как явление арт-рынка: инструмент манипуляций человеком или средство визуализации духовной свободы?.....	122
<i>А. С. Казеннов</i>	
Генерационная основа человека	130
<i>Ю. В. Ватолина, И. А. Кребель</i>	
Гость как знамение Иного	138
<i>В. А. Скоробогатов</i>	
Воображение читателя: философско-антропологический анализ	146
ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ	154
<i>Л. Ю. Мамин</i>	
Судьба пифагорейской традиции в исследованиях природы музыки: опыт классификации числовых и математических теорий музыки.....	154
<i>И. Б. Горбунова, М. С. Заливадный</i>	
Музыкально-теоретические воззрения Леонарда Эйлера: актуальное значение и перспективы.....	164
<i>Т. П. Самсонова</i>	
Сонорные эффекты фортепианного звука: поиски трансцендентного..	172
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	181
<i>Д. Л. Рыжков</i>	
Противоречие меновой стоимости и отношения по поводу капитала ..	181
<i>А. Н. Задворнов</i>	
Категориальные формы мышления как основа трансформационного потенциала общественного сознания	190
<i>Е. А. Шенцева</i>	
Социальная онтология сквозь призму сетевого дискурса.....	197
<i>Л. В. Балахонская</i>	
Принцип толерантности в современной рекламной коммуникации	205
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ.....	214
НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ	
«МЕТАФИЗИКА БЕЛЫХ НОЧЕЙ».....	214
<i>И. Н. Мочалова, Ф. Фуртай</i>	
Зооморфизм в культуре: метаморфозы ночного Петербурга.....	214
<i>М. С. Самарина</i>	
Символика волка в культуре: от Капитолийской волчицы до волка Франциска Ассизского	216

<i>М. Н. Храмова</i>	
Зверь как бренд. Зооморфные образы в сфере рекламы	224
<i>Р. В. Светлов</i>	
Откуда в Петербург пришли львы?	232
ФИЛОСОФИЯ ДИЗАЙНА: АРТ-ПРАКТИКА ОБРАЗОВАНИЯ	236
<i>Ф. Фуртай</i>	
Дизайнеры и философия: причуды «артизации» философии?	236
ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ЦЕНТРЫ И ЖУРНАЛЫ	238
<i>А. Б. Паткуль</i>	
Феноменология в России: «Horizon. Феноменологические исследования»	238
<i>Сведения об авторах</i>	<i>241</i>

Contents

HISTORY OF PHILOSOPHY	9
ARISTOTLE'S HERITAGE: ACADEMIC DISCOURSE AND INTERDISCIPLINARY PRACTICES ..	9
<i>M. E. Bulanenko</i> Spirit as Metaphysics Subject Matter: A New Perspective on the Main Divergence Point between Plato and Aristotle	9
<i>M. A. Solopova</i> Aristotle in the East, in the West, and in Russia (A Review of D. Bradshaw's Book).....	22
<i>L. E. Artamoshkina</i> Phenomenology as the Conceptual Basis of the Biographical Method	32
<i>A. V. Shevtsov</i> M.I. Karinski as a Historian of Philosophy	44
<i>J. N. Strizhak</i> Prince E.E. Ukhtomsky's Vostochnichestvo	50
HISTORY AND PHILOSOPHY OF RELIGION. RELIGIOUS STUDIES.....	59
<i>I. R. Tantlevskiy</i> Religious and Political Collisions in Judaea in the First Century B.C.E. in the Light of Messianic and Eschatological Chronology in <i>Daniel</i> 9:24-27	59
<i>K. Kozhurin</i> Service as the Basis of the Outlook and Cultural Activities of the Old Believers.....	69
<i>G. N. Lebedeva, V. D. Karandashov</i> General A.A.Kireev and the Old Catholic Movement in Western Europe in the 1870–1900-s	78
<i>A. N. Volkova</i> Natural Sciences Mechanisms of Mystic Experience	86
<i>A. M. Prilutskiy</i> Religious Philosophy and religious Studies in Harvard Theological Review	95

HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE.	
PHILOSOPHIC ANTROPOLOGY	103
<i>O. D. Zaytceva</i>	
Art and Aesthetic Education as the Basis of Forming Positive National Identity	103
<i>A. V. Neronov</i>	
The Problem of Individual Cultural Identity Crisis and Modern Esotericism	111
<i>A. I. Izvekov</i>	
Brand as a Phenomenon of Art-Market: Human Manipulation Tool or the Mean of Visualizing Spiritual Freedom?	122
<i>A. S. Kasennov</i>	
Man's Generation(al) Basis	130
<i>J. V. Vatolina, I. A. Krebel</i>	
The Guest as the Sign of the Other	138
<i>V. A. Skorobogatov</i>	
Reader's Imagination: Philosophic and Anthropological Analysis.....	146
HISTORY AND PHILOSOPHY OF MUSIC.....	154
<i>L. Yu. Mamin</i>	
Pythagorean Tradition in Scholarship on the Nature of Music: An Attempt of Classification of Numerical and Mathematical Theories of Music	154
<i>I. B. Gorbunova, M. S. Zalivadny</i>	
Leonhard Euler's Theoretical Views on Music: Present Day Importance and a Few Perspectives	164
<i>T. P. Samsonova</i>	
Sonorous Piano Sound Effects: in Search for the Transcendent	172
SOCIAL PHILOSOPHY	181
<i>D. I. Ryzhkov</i>	
Contradiction of Exchange Value and Relations to Capital Employed.....	181
<i>A. N. Zadvornov</i>	
Categorical Forms of Thinking as the Basis of the Transformation Potential of Public Consciousness	190
<i>E. A. Shentseva</i>	
Social Ontology Through Network Discourse.....	197
<i>L. V. Balahonskaya</i>	
The Principle of Tolerance in Contemporary Advertising Communication	205

ACADEMIC LIFE	214
RESEARCH PROJECT «WHITE NIGHTS METAPHYSICS»	214
<i>I. N. Mochalova, F. Furtai</i>	
Zoomorphism in Culture: Night StPetersburg Metamorphoses	214
<i>M. S. Samarina</i>	
Wolf Symbols in Culture: from Capitolian She-wolf to Snt' Francis of Assisi Wolf.....	216
<i>M. N. Khramova</i>	
The Beast as a Brand. Zoomorphic Images in Advertising.....	224
<i>R. V. Svetlov</i>	
Where Did Lions Come to St. Petersburg From?	232
DESIGN PHILOSOPHY: EDUCATIONAL ART PRACTICE	236
<i>F. Furtai</i>	
Designers and Philosophy: Philosophy «Artization» Follies?	236
PHILOSOPHY IN CONTEMPORARY RUSSIA: RESEARCH CENTERS AND JOURNALS	238
<i>A.B. Patkul'</i>	
Phenomenology in Russia: «Horizon. Studies in Phenomenology»	238
<i>About the authors</i>	241

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ: НАУЧНЫЙ ДИСКУРС И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРАКТИКИ

УДК 1(38) (091)

М. Е. Буланенко

Дух как предмет метафизики: ещё раз к основному расхождению между Платоном и Аристотелем

Рассматривая понятие духа как предмет метафизики, автор показывает, что именно Платон был создателем первой теории духа, которая охватывала область от индивидуальной душевной жизни до Бога как совершенного духовного существа. Но для Платона Бог и вообще дух – это и есть сущее как таковое, тогда как для Аристотеля – только один из видов сущего, к тому же имеющий чисто формальное определение. Делается вывод, что Аристотелю не удалось создать теорию, которая бы учитывала достоинства платоновской и была бы лишена её недостатков, поэтому Платон по-прежнему представляет интерес для метафизики в той мере, в какой понятие духа сохраняет для неё свою важность.

The concept of spirit isn't usually mentioned in relation to Plato. However, it was Plato who first developed an elaborate theory of spirit involving a wide range of topics, from individual mental life to God as a perfect spiritual being. Plato identifies God and spirit in general with being as such, whereas for Aristotle God represents only one kind of being with purely formal characterization. Aristotle didn't succeed in establishing a theory, which would retain the merits of Plato's one without its shortcomings. For that reason Plato is still of interest for the metaphysics inasmuch as the concept of spirit remains important for it.

Ключевые слова: метафизика, онтология, дух, умопостигаемое, сущее, Бог, теория идей, субстанция, Платон, Аристотель.

Key words: metaphysics, ontology, spirit, intelligible, being, God, theory of ideas, substance, Plato, Aristotle.

Понятие духа, и в особенности понятие духа как предмета метафизики в связи с Платоном и Аристотелем, едва ли можно назвать само собой разумеющимся. Философское понятие духа принадлежит к числу если не наименее употребляемых, то наименее определённых. И действительно, если, например, английская «philosophy of mind» переводится на немецкий как «Philosophie des Geistes» («философия духа»), то на русский – как «философия сознания», тогда как «mind» в первую очередь означает «ум», а собственно русскому «сознанию» соответствует английское «consciousness» и немецкое «Bewusstsein». Вместе с тем греческое понятие νοῦς (*нус*), переводимое на английский опять-таки как «mind», а на немецкий и здесь как «Geist», в русских переводах традиционно передаётся как «ум». И это не только вопрос различных философских контекстов – в одном случае современного, в другом – античного: ведь и в самой современной английской и немецкой философии «consciousness» или «Bewusstsein» указывается лишь как одно из свойств, которыми обладает «mind» или «Geist», наряду с субъективностью, интенциональностью, рефлексивностью и др.¹ Для же Гегеля неоплатонически понимаемый νοῦς и есть подлинный Geist². Однако в английском переводе заглавия гегелевской «Phänomenologie des Geistes» мы встречаем уже не «mind», а «spirit», так что единообразия в употреблении слов, относящихся к понятию духа, нет, по-видимому, не только в русской, но и в западной философии.

В славянском переводе Библии и русских переводах произведений святоотеческой письменности словом «дух» передаётся, прежде всего, греческое слово πνεῦμα (*пнеума*). Поэтому даже в том случае, если бы в современном русском философском языке не было бы никаких затруднений в связи с понятием духа, проблематика духа в нашем нынешнем понимании должна была бы казаться не вполне свойственной Платону и Аристотелю, поскольку у них слово πνεῦμα имеет иное и, естественно, никак не восходящее к Библии значение – «ветер, дыхание, движение воздуха»³.

¹ Ср., напр. [21, p. 2] (в русском переводе «consciousness» и «mind» на этой странице переданы одним и тем же словом – «сознание»).

² Ср. основательное исследование на эту тему [13]. В создании «метафизики духа» (Geistmetaphysik) видит одну из двух важнейших тем античной философии выдающийся немецкий исследователь Х.И. Кремер [16, s. 17].

³ Ср. Платон *Тимей* 91с 5.

Однако уже в самой Библии, в частности в Новом завете, слово πνεῦμα сближается по значению со словом νοῦς¹. Более того, и у христианских мыслителей первых веков нередко оказываются взаимозаменяемыми понятия, стоящие за словами πνεῦμα, с одной стороны, и νοῦς либо ψυχή (псюхэ́, «душа») – с другой, в зависимости от того, идёт ли речь о «трихотомии», когда в человеке различаются не только телесное и духовное, но и в самом духовном обособляется мышление как высшая духовная способность, либо же о «дихотомии», предполагающей более простое различие – только телесного и духовного [4, с. 269–298, особ. 277–278 с прим. 41]. Таким образом, к понятию духа могло относиться не только слово πνεῦμα, но также νοῦς и родственные ему слова. Это употребление зафиксировано и в словаре церковнославянского языка, где слово «умный», имеющее значение «духовный», приводится в качестве эквивалента греческого νοητός (ноэтос, «умопостигаемый») [6, с. 755–756], чем устанавливается непосредственная связь с философией Платона и Аристотеля, для которых «умопостигаемое» обладало первенствующим значением как с точки зрения познания, так и с точки зрения его положения в иерархии существующего.

Но если понятие духа предстаёт не столь непривычным для Платона, как может показаться поначалу, то новизна содержания, которое Платон вкладывает в слово νοητός, в истории философии очевидна. Хотя предшественниками Платона можно назвать Ксенофана с его понятием Бога, который «весь мыслит» (νοεῖ, DK 21 В 24)², и Гераклита с его понятием Логоса, и хотя глагол νοεῖν («мыслить») и его производные играют центральную роль уже у Парменида, но лишь Платон впервые создаёт разработанную теорию духа и ясно указывает на бестелесность, нематериальность как одно из его важнейших свойств, тогда как даже Анаксагор, который первым вводит представление об «Уме» (νοῦς) как принципе порядка во вселенной, считает его вещественным (DK 59 В 12).

Платон не только отделяет от телесного духовное (νοητόν) как другой род (γένος) или область (τόπος) существующего (*Государство* 509 d 2), при этом противопоставляя их друг другу, – νοητόν невидимо и нетелесно³, а потому чисто, вечно и неизменно¹, – он также указывает,

¹ Ср. [4, с. 272, прим. 10], а также указания на места из Нового завета на с. 279. В Новом завете (как видно из указываемых мест) это сближение имеет место применительно к человеку, но дух одновременно выступает и как основание подобия человека Богу (ср., напр., 1 Кор. 2).

² Нумерация фрагментов приводится по стандартному изданию [10].

³ Ср., напр., *Федон* 79 а, *Государство* 509 d, *Софист* 246 b (здесь описывается позиция «друзей идей», однако в ходе диалога эти свойства духа принимаются собеседниками безоговорочно).

что νοητά (духовные «предметы» – идеи или эйдосы, доступные исключительно мышлению, а не ощущению) это не νοήματα (мысли в человеческой душе)², хотя уже в «Меноне» и «Федоне» ясно говорится о принадлежности души к области духа.

Уже в «Горгии» (503d – 504d) с понятием эйдоса связываются порядок (κόσμος) и устроенность (τάξις)³, имеющие нормативный характер для различных областей существующего, а в последующих диалогах эти свойства духа раскрываются всё более полно. Дух представляет собой иерархически устроенное целое⁴, взаимосвязанными «частями» которого являются идеи⁵ как принципы порядка и разумной целесообразности в мире и как источники нормативности, задающие образцы существования для всех природных видов⁶ и для жизни человеческого общества⁷, а также сообщающие всему в космосе благо и красоту⁸. В отличие от телесных вещей, причиной которых он является, дух действительно есть (он – τὸ ὄν или οὐσία, «сущее»), а не пребывает в непрерывном изменении и становлении⁹. Душа и общественные нормы и институты также относятся к области духа, но занимают промежуточное положение между чисто духовным и чисто вещественным (это представление появляется в диалогах начиная с «Федона»).

Вместе с тем, дух не может быть назван объектом в узком смысле слова, ибо он обладает не только интерсубъективными аспектами, которые обнаруживают себя в языке, науке, общественных нормах и институтах, но прежде всего самой субъективностью – мышлением, самосознанием, свободой (как противоположностью принудительной не-

¹ Ср., напр., *Федон* 79d 2 (τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον).

² Формулировка заимствована у Ф. фон Кучеры [18, s. 179].

³ Подробнее об этом см. [15, s. 57-83].

⁴ Ср. *Пир* 210 b – 212 a с его иерархией духовного прекрасного – от душ через нормы и институты к наукам и к прекрасному самому по себе, *Государство* («более и менее ценная часть» вечно сущего, 485b 6), *Софист* 254 с 3-4 («величайшие эйдосы» наряду с другими в области идей). Трудно однозначно охарактеризовать отношение к этой иерархии высших принципов платоновской онтологии – принципа бытия и порядка (Единого или Блага) и принципа небытия и беспорядка (неопределённой двойцы большого и малого): с одной стороны, идеи для Платона суть οὐσία (*уси́а*, «сущее»), Благо же – «за пределами οὐσία» (*Государство* 509b 8-10), с другой стороны, по свидетельству Аристотеля, Единое и двойца у Платона конституируют идеи и тем самым – всё остальное (ср. *Метафизика* Α (I). 6, 987 b 18 – 988 a 14).

⁵ Ср. *Софист* 245 a 1-3, 254 b 7 – с 3.

⁶ Ср. *Тимей* 28-30.

⁷ Помимо *Государства* VI-VII можно также указать на *Федр* 247 d 5-6 (в связи с созерцанием справедливости самой по себе, которую, по-видимому следует понимать как совершенный порядок в области идей).

⁸ Наряду с «Пиром» и «Федром» о духе как о прекрасном и источнике красоты в видимом мире говорит также «Тимей» (30d 1 – 31 a 1).

⁹ Ср., напр., *Федон* 78 d-e.

разумной необходимости, *анáнкэ*). Причём это относится как к индивидуальным духовным существам, так и к «миру идей»: будучи образцом для видимого космоса, понимаемого Платоном как живое существо, «мир идей» сам обладает жизнью и мышлением, объединяя в себе все прочие идеи как умопостигаемые живые существа (*Тимей* 30 с; ср. *Софист* 248 е). Принимая во внимание это обстоятельство, а также наличие серьёзных оснований в пользу толкования фигуры божественного демиурга как активного аспекта духа (демиургические функции приписываются Богу и, соответственно, *нусу* также в «Политике» и «Филебе»)¹, теорию Платона будет не вполне верно называть объективным идеализмом. Скорее, это своего рода «субъективный» идеализм, где главным субъектом выступает Бог как совершенное духовное существо, которому в меру своей причастности духу «подобны» все прочие живые существа. Как пишет современный исследователь, платоновское «уподобление Богу» (ὁμοίωσις θεῶ, ср. *Теэтет* 176 b 1) «по существу своему есть уподобление упорядоченности мира идей (*Государство* 500 b-d)» [7, с. 148, прим. 4].

Назначение философии – познание духа как того единственного, что действительно есть (достаточно вспомнить места из «Софиста» – 253 с и 254 а, где об этом всякий раз говорит после очерчивания задач диалектика).

Это понятие духа претерпело существенные изменения уже в философии ближайших учеников Платона – Спевсиппа, Ксенократа и Аристотеля. Однако в ходе дальнейшей истории на него неизменно ориентировались везде, где возникало стремление к познанию духа – будь то в античном платонизме, святоотеческой традиции, средневековой схоластике, философии Ренессанса, немецком идеализме или русской религиозной философии.

Если понятие духа, как мы видим, не только не было чуждо Платону, но и получило у него образцовое для всей последующей философии определение, то введение термина «метафизика», как известно, не является заслугой даже Аристотеля, не говоря уже о Платоне. Однако соответствующая философская дисциплина исторически связана с именем Аристотеля, и вместе с тем её замысел не может быть понят вне отношения к Платону.

Происхождение названия «метафизика» для нашего обсуждения не имеет принципиального значения, но оно, по-видимому, изначально должно было всё же характеризовать предмет исследования, а не место в библиотечной классификации. В настоящее время является общепризнанным то обстоятельство, что в одной книге под названием «Метафизика» собраны различные трактаты, которые не обязательно сразу

¹ Об этом ср. [11, с. 193-195, а также 207].

замышлялись Аристотелем как составные части некоего единого целого, причём отдельные разделы и даже книги, вероятно, были добавлены в общее собрание уже после его смерти¹.

Столь же непросто и положение дел с определением предмета «Метафизики». После исторических работ Вернера Йегера об Аристотеле значительная часть исследователей стала исходить из представления о том, что «Метафизика» содержит в себе различные хронологические «слои», которые отражают мировоззренческие изменения в мышлении Аристотеля. Это представление отчасти подтверждается и текстуальными данными: в «Метафизике» отсутствует не только единство стиля, но и ясная композиция, имеется немалое число буквальных повторов при различной трактовке одних и тех же проблем. Тематически это собрание трактатов охватывает несколько вопросов (причём некоторые принадлежат, скорее, к другим областям, например, вопросы о телесных субстанциях, движении и изменении, в большей степени относятся к физике): исходные основания научного познания (аксиомы), предельные причины всего, сущее как таковое, субстанция как главный вид сущего, Бог как высшая субстанция². Эти темы, вне всякого сомнения, взаимосвязаны и даже могут получать совместное рассмотрение в том или ином разделе «Метафизики», однако сам Аристотель нигде прямо не соотносит все из них друг с другом и не предпринимает их систематического исследования как единого тематического комплекса.

Таким образом, современному читателю «Метафизики» не остаётся ничего иного, кроме плюралистического понимания её предмета. Но наряду с этой точкой зрения в наши дни сохраняется и унитаристская трактовка, в крайней своей форме стремящаяся преподнести композиционное и тематическое единство «Метафизики» как очевидное: предметом рассмотрения сущего как сущего выступают в этой трактовке телесные субстанции и их причины, высшей из которых является Бог³. Но помимо того, что при такой трактовке остаются неразрешёнными упомянутые выше интерпретационные проблемы, не существует никаких свидетельств того, что сам Аристотель задумывал «Метафизику» как единую книгу в таком виде, в каком она дошла до наших дней (хотя можно говорить о самом общем единстве «Метафизики» в виде формулировки ряда вопросов («апорий») и возможных ответов на них, даваемых Аристотелем в различных местах разных книг и имеющих различную степень разработанности).

¹ Ср. краткий обзор дискуссии по этим и связанным с ними вопросам (с указанием литературы) [23, s. VII-XXXIV].

² Ср. [23, s. XXIV] и [13, s. 148–149].

³ Ср., напр., [22, s. XLIII-XLIV].

Даже если рассматривать предмет метафизики с точки зрения того, как сам Аристотель в книгах Г (IV), Е (VI) и К (XI) характеризует вводимую в «Метафизике» дисциплину, называемую им «первой философией», то и здесь нет ясности: уже западноевропейская схоластика видела в его высказываниях основание для разделения метафизики на две дисциплины в соответствии с различными предметами – на *metaphysica generalis* (онтологию, в центре которой стояли понятия сущего и субстанции) и *metaphysica specialis* (рациональную теологию, рассматривающую Бога как высшую субстанцию). В XX в. появились трактовки «первой философии», на новый лад воспроизводящие это старое разделение. Крайности представляют, с одной стороны, Пьер Обанк, полагающий, что Аристотель пытался создать онтологию (учение о сущем как таковом) в качестве новой самостоятельной дисциплины [9], с другой стороны, Филип Мерлан, отождествляющий «первую философию» с теологией [19, р. 160-220]. При этом аристотелевский текст действительно свидетельствует в пользу трактовки Ф. Мерлана (похожие пассажи содержится и в книгах IV и XI):

«А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познать наука умозрительная, однако оно должно быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математики, а науки, которая первее обоих [...] Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (θεολογική) (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное (τὸ θεῖον), то ему присуща именно такая природа) [...] Если нет какой-либо другой сущности (οὐσία), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет первую философию (φιλοσοφία πρώτη), притом оно общее (καθόλου) [знание] в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее (περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν) – что оно такое и каково всё присущее ему как сущему» (*Метафизика* Е (VI). 1, 1026 a 10-32) [2, с. 181–182].

В этом отрывке «сущее как сущее» явно и недвусмысленно отождествляются с Богом, причём именно как с предметом «первой философии».

Но если это так, то существует ли вообще какое-либо расхождение между Платоном и Аристотелем? Независимо от того, как вообще понимаются отношения двух философов (считать ли Аристотеля прямым противником Платона, скрытым или даже открытым платоником, мыслителем, многое заимствовавшим у Платона, но и многое переосмыслившим), главное расхождение между ними обнаруживается, конечно, не в понимании духа как того, что действительно есть (οὐσία, τὸ ὄν) и, соответственно, является главнейшим предметом философского познания,

а в том, что для Аристотеля, в противоположность Платону, οὐσία – это не только область духа. Не будь это так, не возникло бы самого вопроса о предмете «Метафизики» и столь различающихся ответов на него, вплоть до взаимоисключающих.

Чтобы понять, о чём идёт речь, нужно кратко восстановить философский контекст, в котором возникает понятие сущего (τὸ ὄν). Как известно, впервые в истории философии вопрос о том, что вообще есть, ставит Парменид, тогда как предшествующие ему философы задавались вопросом о том, из чего всё возникает и состоит и в соответствии с каким принципом устроено. Ответ, который даёт Парменид, проистекает из содержания самого вводимого им понятия: если то, что есть (τὸ ὄν), определяется через «есть», т.е. через бытие (τὸ εἶναι), оно должно исключать небытие в любой форме, поскольку иначе придётся допустить противоречие и признать бытие небытия. Поэтому сущее просто «есть»: оно не может возникать и исчезать, оно единственно, целостно, неизменно, совершенно (ср. DK 28 В 8, 3-49). Кроме того, есть основания полагать, что для Парменида, в отличие от его последователя Мелисса, сущее духовно: в своей поэме он не раз указывает на то, что только сущее возможно мыслить (νοεῖν, DK 28 В 3) и что мышление и предмет мысли тождественны (DK 28 В 8, 34). Платон несравненно более последовательно, нежели Парменид, отождествляет то, что есть, сущее (τὸ ὄν, οὐσία) с духом, тогда как единичные материальные предметы для Платона не есть в строгом смысле слова, но всегда только «становятся», то есть начинают быть собой и перестают быть собой. Сущее, понимаемое как дух, выступает сверх того и основанием, «началом» (ἀρχή, αρχή) всего остального. Поэтому если бы создателем метафизики был Платон (в каком-то смысле он и стал им, если принять во внимание его понятие философии¹), то в его случае проблемы единства её предмета попросту не возникло бы.

В метафизике Аристотеля единство οὐσία распалось. Употребляя само это слово во множественном числе в книге Λ (XII) «Метафизики», Аристотель имеет в виду, что «быть» можно по-разному (по меньшей мере, тремя разными способами), тем самым порывая с Парменидом и Платоном. Теперь οὐσία – это не только дух (прежде всего, Бог), но и единичные изменчивые материальные предметы (а также связанные с ними видовые формы) и неизменные, как считал Аристотель, небесные тела. Кроме того, Аристотель отказывается от иерархии идей, видя в высших из них лишь формы человеческого мышления и признавая только низший уровень – видовые формы, которые он стал считать «неотделимыми» (не существующими самостоятельно, отдельно от индивидов

¹ В связи с этим ср. [1, с. 24-87].

соответствующего вида) (ср. [17, p. 121–122]). В то же время в *Метафизике* Λ (XII). 8 он сам дополнительно вводит 55 божественных духовных существ («умов»?) – двигателей небесных сфер.

Возможно, смещение основания для определения οὐσία – от способности существовать независимо от другого («Категории») к познаваемости независимо от другого (книга Ζ (VII) «Метафизики») – связано с различными этапами интеллектуального развития Аристотеля, но в применении этого понятия он так или иначе колеблется между отдельным материальным предметом и его видовой формой (εἶδος, εἶδος)¹ (в первом случае οὐσία позже нередко будет переводиться как «субстанция» (substantia), во втором – как «сущность» (essentia), хотя и не всегда последовательным образом). Несмотря на это колебание, явное предпочтение он всё же отдавал οὐσία как единичным материальным предметам, совершив в философии своего рода «революцию здравого смысла» – в терминах как ἀρχή, так и τὸ ὄν: сделав «началом» всего и «сущим» единичные вещи, Аристотель противопоставляет себя всей предшествующей философской традиции от Фалеса и Парменида до Платона.

Поэтому вопреки теологическому уклону высказываний Аристотеля о «первой философии» οὐσία – это не только и не столько Бог и вообще дух, сколько телесные субстанции. В свете этого обстоятельства неудивительно, что Бог, понимаемый им как νοῦς, получает у него исключительно формальное определение² – «мышление мышления» (знаменитое νόησις νοήσεως, νόεσις νόεσεως, *Метафизика* Λ (XII). 9, 1074b 34). В отсутствие идей действительно неясно, чем может быть наполнено такое мышление, кроме самого себя. Именно несовпадение сущего и духа приводит к раздвоению между онтологией и теологией в аристотелевской метафизике, которого не могло быть в философии Платона, соответствующей своему понятию.

Введение Платоном собственного понятия духа, по-видимому, оказалось настолько неожиданным для древнегреческой философии, что уже при его жизни и сразу после его смерти оно вызывает непонимание и отторжение (здесь можно вспомнить не только Аристотеля, но и кини-

¹ Следуя общепринятому тексту «Метафизики», придётся признать, что форму с большим основанием можно назвать οὐσία, нежели единичную вещь: «если форма (εἶδος) прежде материи и есть сущее в большей мере (μᾶλλον ὄν), она на том же основании прежде и того, что состоит из того и другого (τοῦ ἐξ ἀμφοῖν)» (*Метафизика* Ζ (VII). 3, 1029 a 5-7) [2, с. 189]. Но существует и иное, не менее авторитетное чтение (ср. [12, p. 16-18]), при котором форма и единичная вещь будут οὐσία в равной степени: «если форма прежде материи и есть сущее в большей мере, то на том же основании прежде и то, что состоит из того и другого (τὸ ἐξ ἀμφοῖν)».

² На это обращает внимание К. Элер (при том что его собственная позиция не бесспорна) [20, p. 650].

ков, а также Эпикура и стоиков, для которых платоновского понятия духа как будто вообще не существует). Исключение составят лишь сами платоники. Но отказ от этого понятия влечёт за собой немалые трудности. Самому Аристотелю часто приходится прибегать к обходным решениям: в одном месте прямо критикуя Платона, в другом он нередко предлагает видоизменённое платоновское решение проблемы. Отрицая самостоятельное существование духа, содержащего в себе иерархию идей, он настаивает на существовании не только совершенного духовного существа – Бога, но ещё и 55 других духовных существ, и вместе с тем никак не проясняет связь между актуальным умом как Богом с его формальным мышлением и актуальным умом в человеческой душе, наполненным формами¹. Отрицая платоновское «припоминание» как источник знания (*Метафизика* А(І). 9, *Вторая аналитика* І.1 и ІІ.19), он вводит в учение о душе актуальный ум, содержащий в себе все формы (*О душе* ІІІ. 5, 430a 15: «другой же [ум] таков, что он создаёт всё [умопостижимое]», ὁ [читай: νοῦς] δὲ τῶ πάντα ποιεῖν). Утверждая, что действительно существует лишь единичное, отмечает, что оно определяется через эйдос (*Метафизика* Ζ (VII). 1; ср. *О душе* ІІ. 4, 415b 6-7). Отрицая существование единого блага (*Никомахова этика* І. 4), признаёт его и отождествляет с Богом (*Метафизика* Λ (XII). 10; ср. *О душе* ІІ. 4, 415b 1-2).

Быть может, эти и другие затруднения следует устранить в рамках ещё одной унитаристской интерпретации, если такое устранение действительно приведёт к осмысленным результатам, но можно и отнестись к ним всерьёз в их существующем виде и попытаться установить основания для их возникновения. Насколько можно судить, для Платона – при всех логических проблемах теории идей, которые он мог видеть едва ли менее проницательно, чем Аристотель – дух явно был непосредственной реальностью (что и побудило Платона отождествить его с сущим как таковым). Вместе с тем, в своих произведениях Платон не раз показывает, что дух по самому своему существу предполагает такой способ познания, который делает это познание нелёгким и доступным не всем: достаточно вспомнить тяжкое восхождение наверх из притчи о пещере в «Государстве» и невыносимое для большинства сияние идеи сущего в «Софисте» (254 a), необходимость длительного обучения у опытного диалектика, которое, правда, может даже не увенчаться успехом без помощи бога (*Теэтет* 150-151), многочисленные «эпизоды умолчания», в которых важные темы выносятся из обсуждения по причине недостаточной духовной зрелости слушателей, о трудности познания и невозможности сообщения о сущности демиурга (28 с), наконец, «Седьмое письмо», где говорится о таких необходимых условиях познания духа, как «родственность» души познающего самому предмету (344 a 2 – b 1,

¹ Ср. *О душе* ІІІ. 9, 432 a 2: «ум – форма форм», νοῦς εἶδος εἰδῶν.

ср. *Федр* 276 е) и постоянное общение (συνουσία) с единомышленниками, а также о неподконтрольном человеку характере внезапного самообнаружения области духа (341с 7 – d 1, 344b, ср. тж. *Пир* 210е) (см. [8]).

Аристотель, как и многие последующие критики Платона, не мог не понимать, что Платон не был бы великим мыслителем, если бы за его теорией идей стояло бы лишь необычайное умение рассуждать без твёрдой и подтверждённой опытом убеждённости в том, что дух существует и что он в общих чертах таков, как его описывает теория идей. Но сам Аристотель такой убеждённости, по-видимому, не имел никогда, однако полностью отрицать существование платоновски понимаемого духа не считал возможным в силу ряда внутрифилософских оснований: для него были очевидны существование и своеобразная нематериальная природа мышления и вообще душевной жизни, этической, правовой и вообще интесубъективно значимой нормативности, разумной целесообразности, упорядоченности и благодати видимого космоса, а также отсутствие удовлетворительного объяснения всего этого со стороны досократиков, против которых он зачастую и сам весьма убедительно аргументирует.

Вероятно, Аристотель был первым философом, который не мог не признавать реальность духа, но, не имея платоновского опыта жизни в духе, решал связанные с ним философские задачи, насколько это позволяли, прежде всего, эмпирическое наблюдение и дискурсивные средства (нечто подобное позже будет иметь место в западнохристианской схоластике, принявшей Аристотеля в качестве интеллектуального образца). Именно поэтому его понятие Бога столь формально, а каким-либо существенным содержанием оно – от Александра Афродисийского через Плотина до Фомы Аквинского и Гегеля – обогащается, только когда в него вдыхают больше Платона, чем есть в самом тексте.

Понимание назначения метафизики как философской дисциплины невозможно без прояснения отношения её замысла к платоновской теории духа. Ведь упадок метафизики вызван не только тем, что уже у Аристотеля она не имеет внутреннего единства и раздваивается на онтологию и теологию, но и тем, что познание духа требует от философа несравненно большего, нежели применение дискурсивных способностей к ещё одной области существования.

Положение метафизики в наши дни усугубляется ещё и тем, что за последние столетия изменилась физика и связанное с ней понятие природы, повлекшее за собой противопоставление природы и духа или даже попытки его полного устранения, тогда как «после физики» в «метафизике» Платона и Аристотеля подразумевается не противопоставление духа природе, а его включение в природу в той мере, в какой человеческое мышление, душевная жизнь, нормативность и целесообразность являются чем-то вполне естественным, а не сверхъестественным¹.

¹ Подробнее см. [3]

В итоге современная метафизика, лишившаяся значительной части своего античного наследия, подчас перестала отличаться от онтологии, а дух стал сводиться в лучшем случае к *mind*, в худшем – к «сознанию». Но поскольку философия никогда не сможет обойтись без понятия духа, она всегда будет обращаться к Платону, как это делается со времён Аристотеля. Поэтому трудности, с которыми столкнулся Аристотель, желая одновременно и сохранить платоновское понятие духа, и отказаться от него, должны быть для нас поучительны, желаем ли мы сохранить метафизику или отказаться от неё.

Список литературы

1. Альберт К. О понятии философии у Платона / пер. с нем., предисловие и примечания М.Е. Буланенко. – Владивосток: Изд-во Дальневост. федер. ун-та, 2012. – 120 с.
2. Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. Т.1. / ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
3. Буланенко М.Е., Поповкин А.В. Способна ли философия внести конструктивный вклад в современное понимание природы? // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – СПб., 2012. – Т.2. Философия. № 3. – С. 40–48.
4. Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей / Немезий Эмесский. О природе человека / пер. с греч. Ф.С. Владимирского; сост., предисл., общ. ред. М.Л. Хорькова. – М.: Канон+, 1998. – С. 176–461.
5. Платон. Собр. соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1990–1994.
6. Полный церковнославянский словарь / сост. прот. Г. Дьяченко. – М.: Типография Вильде, 1899. – 1159 с.
7. Слезак Т.А. Как читать Платона / пер. с нем., предисл. и примечания М.Е. Буланенко. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. С. 34–267.
8. Слезак Т.А. Платоновская диалектика: путь и цель // Он же. Как читать Платона / пер. с нем., предисл. и примечания М.Е. Буланенко. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. С. 268–307.
9. Aubenque P. Le problème de l'être chez Aristote. – Paris: Quadrige; PUF, 2009 (впервые вышла в 1962 г.). – 551 p.
10. Diels H., Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I. – Berlin: Weidmann, 1960. – 504 S.
11. Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. – Stuttgart: E. Klett, 1963. – 573 S.
12. Gill M.L. Aristotle on substance: the paradox of unity. – Princeton: Princeton University Press, 1989. – 284 p.
13. Halfwassen J. Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung (Hegel-Studien, Beiheft 40). – Bonn: Bouvier Verlag, 1999. – 512 S.
14. Höffe O. Aristoteles. – München: Beck, 2006. – 328 S.
15. Krämer H.J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie / Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. Heidelberg, 1959. – 600 S.

-
16. Krämer H.J. Der Ursprung der Geistmetaphysik. – Amsterdam: B.R. Grüner, 1967. – 480 S.
 17. Krämer H.J. Plato and the foundations of metaphysics / Ed. and transl. by John R. Catan. – Albany: State University of New York Press, 1990. – 311 p.
 18. Kutschera F., von. Platons Philosophie. Bd. III. Die späten Dialoge. – Paderborn: Mentis, 2002. – 274 S.
 19. Merlan P. *Metaphysica generalis in Aristotle?* / Merlan P. From Platonism to Neoplatonism. – The Hague: Nijhoff, 1969. P. 160–220.
 20. Oehler K. Rezension zu: Krämer H.J. Der Ursprung der Geistmetaphysik // *Gnomon*. – 1968. – № 7 (Bd. 40). S. 641–653.
 21. Searle J.R. *The rediscovery of the mind*. – Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992. – 270 p.
 22. Seidl H. Einleitung / Aristoteles' *Metaphysik*. Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E) / Übers. H. Bonitz, neu bearb., mit Einl. u. Komment. von H. Seidl. Griechisch-Deutsch. – Hamburg: Meiner, 1978. S. XI-LXVIII.
 23. Szlezák Th.A. *Zur Einführung / Aristoteles. Metaphysik* / Übers. und eingel. von Th.A. Szlezák. – Berlin: Akademie, 2003. S. VII-XXXIV.

Аристотель на Востоке, на Западе и в России
(Рецензия на книгу Д. Брэдшоу)*

В рецензии высказывается мнение о значимости исследований, посвященных античной философии и христианской мысли, для современного антиковедения, дается обзор структуры и содержания книги, приводятся выдержки из отдельных ее глав, обсуждается роль наследия Аристотеля для общего замысла книги и сообщается о выводах, к которым пришел автор в результате своего исследования.

The author of the review argues that ancient philosophy studies and Christian thought are of paramount importance for modern ancient studies, discussing Aristotle's heritage and the part it plays in the reviewed book, and the conclusions the author of the book has come to.

Ключевые слова: античная философия, антиковедение, философия Аристотеля, христианская мысль.

Key words: ancient philosophy, ancient studies, Aristotle's philosophy, Christian thought.

Изучение античной философии и христианской мысли, античной философской терминологии в свете истории ее последующего усвоения и трансформации в христианском богословии – традиционный фундамент антиковедения. Новые работы, посвященные тем или иным аспектам данной проблематики, появляются вновь и вновь как благодаря исследованиям ученых из академической и университетской среды, так и благодаря трудам представителей церковной науки. Однако нельзя сказать, что в современной отечественной литературе такое обширное исследовательское поле, как *античная философия и христианство*, изобилует достаточным разнообразием основательных трудов. И не так уж часто представляется возможность ознакомиться в переводе с интересной и значительной книгой западного автора, вышедшей в свет на языке оригинала сравнительно недавно, и которую поэтому безо всяких натяжек можно рассматривать как образец новейшего западного исследования [4]. Однако исследование это не вполне обычно.

© Солопова М. А., 2012

* Рецензия на кн.: Дэвид Брэдшоу. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / пер. с англ. А.И. Кырлежева и А.Р. Фокина. [Сер. Философская теология: современность и ретроспектива]. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.

Автор книги – православный богослов и философ Дэвид Брэдшоу, декан философского факультета университета Кентукки (США), член англо-американского «Общества христианских философов». Как православный западный ученый он посещал Россию, его научные взгляды были представлены к настоящему времени в трех публикациях на русском языке [1; 2; 3]. Переводом книги «Аристотель на Востоке и на Западе» российские издатели открыли серию «Философская теология: современность и ретроспектива», в международную редколлегию которой входят представители Российских и западных научных центров, в том числе сам профессор Брэдшоу. Отметим, что монография Д. Брэдшоу получила благожелательные отклики в англо-американских теологических кругах и стала предметом обсуждения на коллоквиуме «Понятие божественных энергий в восточном православии» (2008) в Кембриджском университете. Обозначенные обстоятельства, полагаем, позволят более точно сформировать круг читателей, которых заинтересует данное исследование.

Заголовок книги привлекает внимание именем Аристотеля и подзаголовком, который должен прояснить, какие более общие идеи будут интересовать автора в связи с обращением к философии Аристотеля: это, ни много ни мало, причины разделения христианства на православный грекоязычный Восток и католический латиноязычный Запад. Точнее сказать, обращение к Аристотелю – лишь пропедевтическая часть масштабного исследования, инспирированного желанием автора найти свое понимание метафизических источников схизмы.

В предисловии профессор Брэдшоу ставит ряд кардинальных вопросов о причинах неудачных попыток примирения Афин и Иерусалима, веры и разума в истории западной культуры:

«Когда и каким образом случилась эта неудача? Была ли она неизбежной? Или, может быть, по ходу дела был сделан какой-то неверный шаг, так что если бы он был сделан иначе, это могло бы привести к иному результату? А если это так, то останется ли для нас такая возможность?» (С. 18).

Эти вопросы показывают направление мысли, определившее ход исследования и, соответственно, предопределившее результаты, к которым автор пришел. Ведь еще в предисловии он отмечает, что «неудача согласования веры и разума – это, строго говоря, западный феномен. На христианском Востоке ничего подобного не было» (С. 18). Свой труд автор расценивает как проект для будущих исследований, разрушающих стереотипы по поводу восточного православия. Сам Брэдшоу называет среди тех ученых и богословов, на чьи работы по изучению греческих Отцов Церкви он опирается, имена Ж. Даниелу, Х.У. фон Бальтазара, П. Адо, а также В.Н. Лосского и прот. Иоанна Мейендорфа.

Книга состоит из девяти глав и заключительного эпилога. Первые пять глав посвящены подробному исследованию термина «энергия» у Аристотеля, представителей Перипатетической школы и у Плотина. Эти главы первоначально представляли собой текст докторской диссертации Брэдшоу по античной философии в Техасском университете (Остин, США). В следующих главах автор уделяет основное внимание специфике усвоения «энергии» христианской теологией IV–XIV вв. на Западе (Марий Викторин, Августин, Боэций, Фома Аквинский) и на Востоке (Каппадокийцы, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Палама). Таким образом, автор предлагает читателю сравнительное исследование восточной и западной метафизики с точки зрения понимания в той и другой термина «энергия». Для него этот первоначально аристотелевский термин – путеводная нить, с помощью которой он исследует сопоставляемые богословские традиции.

Можно заметить, что оглавление книги не дает читателю подсказки о том, что связующей нитью исследования является рассмотрение термина «энергия». В частности, первые шесть глав, представляющие собой исследование термина «энергия» в античной философии, имеют следующие заголовки:

1. Аристотелевские начала¹.
2. Перводвигатель.
3. Между Аристотелем и Платином.
4. Плотин и теория двух действий.
5. Наследие Плотина на Западе.
6. Боги, демоны и теургия.

Можно было бы в русском издании отступить от буквального воспроизведения английского варианта оглавления и дать подпункты к каждой главе согласно той рубрикации, которая имеется в тексте. В таком случае каждый из заголовков стал бы более информативным и выглядел бы так:

1. Аристотелевские начала.

- 1.1. *Energeia* как реализация способности.
- 1.2. Различение *energeia* – *kinesis*.
- 1.3. *Energeia* как актуальность.
- 1.4. Приоритет действительности.

2. Перводвигатель.

- 2.1. Деятельность и действительность в «Метафизике» XII.

¹ Не совсем удачный, на наш взгляд, вариант перевода слова *beginnings*: его следовало бы перевести «истоки», поскольку «Аристотелевские начала» прежде всего наводят на мысль об учении о началах самого Аристотеля.

- 2.2. Что совершает перводвижитель?
- 2.3. Мышление, мыслящее само себя.
- 2.4. Перводвижитель как действующая причина.
- 3. Между Аристотелем и Платином.
 - 3.1. «Энергия» в эллинистических школах.
 - 3.2. Некоторые замечания о нефилософском употреблении термина *energeia*.
 - 3.3. Филон Александрийский.
 - 3.4. Нумений и Алкиной.
 - 3.5. Александр Афродисийский.
- 4. Плотин и теория двух действий.**
 - 4.1. Теория двух действий в Эннеадах V.4.
 - 4.2. Теория двух действий: Эннеады V.1 и связанные тексты.
 - 4.3. Развитие мысли Плотина.
 - 4.4. Плотин, Аристотель и Александр.

И для остальных глав включение в оглавление подрубрик было бы не менее удобно: видны конкретные темы и имена, к которым обращается автор в ходе своего исследования. Впрочем, более важная вещь, чем оформление оглавления, – это содержание книги. К нему мы и обратимся.

Первые главы посвящены разбору вопроса о том, в каком контексте возник и какие претерпевал изменения с развитием собственного творчества Аристотеля созданный им термин «энергия», как он соотносится с другими ключевыми для онтологии Аристотеля терминами «возможность» (*dynamis*), «движение» (*kinesis*), «сущность» (*ousia*), «энтелехия» (*entelecheia*). Ссылаясь на релевантные тексты Платона (такие как диалоги «Евтидем», «Клитофонт») и ряд ранних произведений Аристотеля («Протрептик», «Топика»), автор прослеживает историю рождения термина, платоновское различие простого обладания (*ktēsis*) и использования вещи (*chrēsis*), указывая на случаи синонимичного использования Аристотелем терминов *chrēsis* и *energeia*, что свидетельствует о движении мысли раннего Аристотеля в русле платоновской философии. Затем, в первой и второй главах, Брэдшоу реконструирует наиболее значимые положения онтологии Аристотеля в связи с его учением о возможности и действительности, после чего обращается к учению о Перводвижателе и Уме на основании текста двенадцатой книги «Метафизики».

Как видно из аппарата примечаний, эти главы написаны с учетом специальных исследований, посвященных философии Аристотеля. Здесь мы можем, по-видимому, довериться как богатой традиции изучения Аристотеля в западной (англо-американской) традиции, так и научной интуиции уважаемого автора. Однако читателю придется смириться с некоторыми особенностями авторского метода. Автор в общем оптимистично полагает свое понимание Аристотеля не интерпретацией его

мысли, а воссозданием безо всякого для нее урона, а даже и с улучшениями, ибо автор хорошо осознает, чего он хочет от Аристотеля. Так, едва озвучив основное значение слова «энергия», он замечает:

«... далее можно было бы перечислить различные значения этого термина, как это делается в словарях, иллюстрируя каждое соответствующими текстами. Однако это не объяснило бы нам, что соединяет эти разные значения *в уме Аристотеля* и почему он считал, что уместно употреблять один и тот же термин в разных смыслах» (курсив в цитате наш – М.С.) (С. 23).

Думается, какие-то словарные сведения и классификации нелишне было бы перечислить, чтобы и *в уме читателя* возникла некоторая ясность. Это не вполне последовательно: указать с математической точностью, что термин «энергия» «встречается 671 раз в сочинениях Аристотеля, почти на каждой второй странице берлинского издания» (С. 23), и отказаться от разговора о том, в каких значениях он употребим.

Вообще говоря, читатель этой книги должен быть весьма неординарным человеком: он и новичок в науке о древностях, и весьма опытен в ней. В предисловии автор разъясняет для читателей, «не знакомых с патристическими текстами», как понимать сокращенные указания источников, какой цифрой означает книга, а какой – глава (т. е. предполагается, что читатель ранее в глаза не видел ссылки на источники), а далее в тексте книги автор широко пользуется цитатами с использованием древнегреческого языка (тем самым у читателя предполагается фундаментальная языковая подготовка).

Третья и четвертая главы посвящены истории бытования термина в период после Аристотеля. В третьей главе «Между Аристотелем и Плотинном» установлено, что усилиями разных авторов термин не исчез из интеллектуального пространства, хотя «наиболее крупные эллинистические школы дают весьма скудный материал для истории употребления термина "энергия"», в связи с чем автору приходится констатировать «общее неведение или пренебрежение» в данном случае (С. 81). Достаточно редкий материал содержит параграф «Некоторые замечания о нефилософском употреблении термина *energeia*». Здесь имеется полезная сводка употребления термина в текстах риториков, историков и медиков, показано, что прежде известный только в философии термин стал употребим в иных контекстах, быть может, иногда более тривиальных, но, во всяком случае, создающих для последующей истории идей необходимую почву. Кроме того, в главе уделено внимание творчеству Филона Александрийского, платоников Алкиноя и Нумения и перипатетика Александра Афродисийского.

В четвертой главе проанализировано использование термина *энергия* у Плотина и в связи с этим его учение об Уме и Едином. Автор закономерно находит, что платиновское понятие *энергия* восходит к аристотелевской традиции. Рассмотрены важные контексты, где Плотин использует термины *oysia* и *energeia*, оказавшиеся востребованными в последующих богословских дискуссиях. Теория двух энергий – так названо бытование двух важных смыслов употребления термина в метафизике Плотина, сводимых к формулам «энергия сущности» и «энергия, исходящая от сущности». Здесь в центре обсуждения оказываются главные вопросы платонического учения о Едином, которое «по ту сторону сущности» и вместе с тем является началом для всего существующего и ближайшим образом для Ума, умопостигаемого космоса. Терминология учения об энергии позволяет неоплатонику Плотину находить новые возможности раскрытия этой темы, при этом широкое использование им термина «ипостась» делает его одним из наиболее интересных авторов с точки зрения изучения контекста формирования христианского догматического богословия в IV–V вв. н. э.

До сих пор порядок изложения в книге не вызывал вопросов по части его обоснованности: мы следили за появлениями термина *энергия* на философской сцене в хронологической последовательности. Но если, согласно заглавию книги, автор имел в виду с помощью сравнительного анализа восходящей к Аристотелю терминологии показать метафизическую причину разделения христианского мира, то надо отметить, что к концу четвертой главы к выполнению этой задачи он еще не приступил. В первых четырех главах нет Аристотеля на Востоке или на Западе (христианского мира), там есть Аристотель сам по себе и преимущественно в античной *языческой* традиции. Правда, сам автор в предисловии (С. 21) поясняет структуру книги следующим образом: в первых четырех главах он изучает *общую основу* обеих (западной и восточной) традиций, в пятой – первоначальное развитие на Западе, а в шестой – на Востоке.

Первоначальному развитию христианства на Западе, таким образом, должна быть посвящена глава пятая «Наследие Плотина на Западе» (С. 141–167), в которой автор обращается к ученику Плотина Порфирию «и другим западным неоплатоникам». Непонятно, в каком смысле Порфирий оказался в этой главе «на Западе». Пояснение автора, которое начинается как вступление народного сказителя о том, что «издавна считается, что Порфирий сыграл главную роль в формировании неоплатонизма в западной части империи» (С. 141), все же оставляет некоторые вопросы. В том, что имеется в виду латиноязычный христианский Запад, не оставляют сомнений имена Августина и Боэция, приведенные в качестве иллюстрации тезиса о роли Порфирия. Возникают сомнения, что оба эти автора в западной части империи именно «формировали неоплатонизм» и что сам Порфирий по такому случаю может быть назван «западным неоплатоником». Впрочем, о Порфирии в главе сказано

маловато, ибо, «к сожалению, сочинения, касающиеся “энергии”, по большей части утрачены» (С. 142). Правда, есть *Sententiae*¹, «единственное целиком сохранившееся метафизическое сочинение» Порфирия, однако «в силу своей практической направленности в этом сочинении не обсуждаются теория двух действий или происхождение трех ипостасей. Термин "энергия" употребляется здесь в других значениях... но это употребление довольно случайно и не должно нас здесь занимать» (С. 142). Что же тогда должно нас занимать? А вот что: читателю предлагается поразмыслить над двумя фрагментами Аль-Шахрастани, арабского автора XII в., допустив, что в них содержится достоверное описание мысли Порфирия. Выводы получаются небезынтересные, конечно, но весьма гипотетические, и сам Брэдшоу признает, что «в изложении Аль-Шахрастани много такого, что требует развития».

Следующим этапом рассмотрения наследия Плотина на Западе становится разбор анонимного комментария к «Пармениду», в особенности – терминология учения о Едином согласно первой и второй гипотезам диалога Платона. Автор комментария был представителем неоплатонизма периода между Ямвлихом и Сирианом (это мнение разделяют почти все современные исследователи неоплатонизма, за редким исключением), во всяком случае, автором комментария не был Порфирий, как в свое время пытался обосновать Пьер Адо. Д. Брэдшоу не склонен принять атрибуцию Адо и подчеркивает это. Тогда почему этот параграф здесь, на «Западе», а не вместе с Ямвлихом на «Востоке» (т. е. в следующей главе)? Единственное объяснение: потому что Пьер Адо считал иначе. Вся эта глава, можно сказать, оказывается интеллектуальным поклоном Пьеру Адо: поскольку Адо посвятил Марию Викторину и влиянию на него Порфирия двухтомное исследование, то после Порфирия и анонимного комментария, который Адо приписывал самому Порфирию, Брэдшоу переходит почти безо всяких вступлений к Викторину. А присутствие Боэция объясняется тем же движением по стопам Адо: «значение Викторина как источника для Боэция было впервые признано Пьером Адо» (С. 165). Влияние наследия Порфирия на триадическое богословие на Западе, как оно представлено в сочинениях Мария Викторина и Боэция, достойно подробнейшего изучения. Однако безо всякой

¹ Ранее автор книги предупредил, что он будет в своем труде использовать латинские и английские заглавия произведений «без разбора, в соответствии с общепринятым употреблением» (С. 21). Переводчики сохраняют эту непоследовательность, оставляя без русского перевода то, что дано по-латыни. Кстати, произведение Порфирия *Sententiae* в русском переводе известно как «Подступы к упомостижаемому». Переводчики даже усугубляют непоследовательность автора в этом пункте, в частности: 1) дают русские названия работ то в кавычках, то без кавычек, то прямым, то курсивом, хотя в оригинале все дано курсивом, и 2) иной раз используют заглавия на выбор, более или менее общепринятые: Эвдемова этика и Евдемова этика, Клейтофон (вместо «Клитофон»).

преамбулы сразу после разговора об античных философах разбор Мария Викторина, который трактовал тексты Ветхого и Нового Завета, богословствовал об Отце, Сыне и Святом Духе, а также о Христе как Логосе и полемизировал с Арием, а не интерпретировал тексты Аристотеля, не выглядит сколько-нибудь подготовленным самим автором.

Вместе с тем читатель узнает из пятой главы очень важную вещь: как, собственно, будет сопоставляться восточное и западное христианство с помощью Аристотеля и его термина *energeia*? Ведь на Западе термину *energeia* должен соответствовать некий латинский эквивалент? В начале главы дается ответ на этот вопрос: автор говорит, что его задачей будет рассмотрение истории того, как неоплатонический термин *energeia* был преобразован в средневековое (и особенно томистское) понятие *esse* (акт бытия). Очень важна в связи с этим оказывается терминология трактата Боэция *De Hebdomadibus* и проводимое там отождествление *esse* (бытия) и *agere* (действия) в Боге как в простой сущности – об этом говорится в конце главы пятой. Дальнейшее развитие событий на Западе нас ждет только в девятой главе книги.

Шестая глава начинается подведением итогов: «Общая черта тех философов, о которых была речь выше, состоит в том, что для них *energeia* Бога не имела специфически религиозного значения. Конечно, она имеет философское значение, потому что существование и образ мира следует понимать в свете этого понятия» (С. 168). Возможно, автор хотел подытожить сказанное выше собственно об истории термина в античной философской традиции и не имел в виду Викторина и Боэция из пятой главы. Для них специфически религиозное (надо понимать: христианское) значение соответствующие латинские термины-эквиваленты для *energeia* Бога, наверное, имели. Так или иначе, но теперь «искать сведения о роли понятия "энергия" в религиозной мысли нужно где-то в другом месте» (С. 168).

Автор высказывает мысль, что начиная с I в. по Р. Х. и в последующие столетия термин *energeia* претерпевает интересную эволюцию, связанную с тем, что и язычники, и христиане осмысливают свою религиозную жизнь как способ участия в божественной «энергии». При этом они имеют в виду «некую форму практической деятельности, будь то магия, теургия или же вера и послушание». Развивая этот тезис, Брэдшоу обращается к рассмотрению раннехристианской литературы, уделяя особое внимание посланиям ап. Павла и появлению в них слов *synergein* и *synergos* для указания на апостолов как соратников с Богом, а также сочинениям Климента Александрийского, Оригена, Афинагора. Далее предметом изучения становятся также магические папирусы, герметическая литература, фрагменты текстов неоплатоников Ямвлиха и Прокла. Для отечественного читателя многие из обсуждаемых источников становятся доступны впервые, особенно в контексте исторического обзора философской и богословской традиций античности. Здесь собра-

ны ценные свидетельства о дальнейшей эволюции термина *энергия*. Цитируемые тексты и авторские разъяснения помогают разобраться, в частности, с важной для Ямвлиха и всего позднего платонизма темой теургии, ее отличием от магии, ее включенностью в систему теории и практики платонизма, возможностью приобщения к божественным сущим. Этот материал встраивается в ставшую теперь основной линией терминологического анализа: термин *энергия* дает жизнь новому термину *синергия*, и эти новые смыслы в разных источниках, языческих и христианских, интерпретируются по-разному.

Восточному богословию, формированию и расцвету восточной традиции посвящены главы седьмая и восьмая, они написаны с большой любовью к предмету, с желанием сохранить в ограниченных рамках книги все богатство идей, которые древние богословы запечатлели в своих трудах. И центральной темой здесь оказывается понимание соотношения *сущности* и *энергии*, выяснение того, как возможно познание Бога и причастность к Богу. Автору в целом удается построить изложение так, чтобы не углубляться в анализ слишком подробно, но и не быть поверхностным, когда речь идет о тринитарных спорах, богословии Василия Великого, Григория Нисского и Григория Назианзина, рассуждениях о божественных именах у Дионисия Ареопагита. Отдельно и весьма подробно обсуждается учение Максима Исповедника, а также Иоанна Дамаскина. В заключительной главе предметом рассмотрения становится византийский исихазм XIII–XIV вв. и наследие Григория Паламы, в частности, его понимание различия *сущности* и *энергии* в Боге. Это различие, во-первых, позволяет рассматривать спасение как действие, предполагающее «синергию» (совместную деятельность), поскольку люди могут быть причастны к божественной *энергии* не будучи причастны к сущности Бога. Во-вторых, оно позволяет утверждать, что Бог может действовать иначе, но не существовать иначе.

Уделено внимание и двум представителям Запада – Августину и Фоме Аквинскому. По сравнению с богословами Востока они представлены в гораздо меньшем объеме и с меньшим сочувствием. Посвященные им страницы можно назвать эскизами их основных идей. Главным образом, автор хочет донести до читателя следующее: вместо идеи синергии и соответствующей метафизики Августин навязал западной мысли ряд взаимосвязанных представлений, а именно: Бог прост; Он в принципе умопостигаем; Он может быть познан двумя путями: через тварных посредников или в прямом умственном постижении божественной сущности; божественная простота предполагает, что сущность и деятельность Бога тождественны. В дальнейшем на этом основании возникло представление о дистанции между Богом и творениями, молитва и аскетика стали пониматься как средство дисциплинирования тела в процессе сосредоточения и возвышения ума, а не то, что способствует постепенному обожению тела и души. За Августином последовал Фома,

согласно учению которого в Боге сущность, бытие и деятельность (*essentia, esse* и *operatio*) – это одно и то же. Такой взгляд трудно примирить с представлением о том, что Бог обладает свободой выбора. Аквинат «не смог выйти за пределы предложенного Августином понимания способа, которым Бог может присутствовать в творениях». В итоге автор заключает: «Если я прав, тогда оказывается, что ... Аквинат оставил нам не великий синтез, а некую смесь из несовместимых аргументов и интуиций» (С. 349). По-видимому, западным потомкам латинян услышать это было бы больно.

Для большинства читателей в России, несомненно, данная книга будет полезна и укрепит нас и в нашей отеческой вере, и в понимании причин западного неверия, и в решимости изучать святоотеческое наследие. Текст этот требует от читателя серьезного «соработничества» для усвоения представленного в нем богатого материала, переводчики много потрудились, чтобы верно передать терминологию всего спектра учений, которые составляют предмет исследования, и дать ссылки на имеющиеся в русском переводе тексты источников. В любом случае книга профессора Д. Брэдшоу демонстрирует, насколько сильно мысль древних может оказывать влияние на сегодняшнюю действительность, и вопрос только в том, кто из современных ученых и по каким мотивам готов включиться в этот тысячелетний диалог, незаконченный и вечно живой.

Список литературы

1. Брэдшоу Д. Божественная свобода: греческие отцы и современные дискуссии // Философия религии: альманах. Вып. 3. – М., 2011. С. 131–148.
2. Западная философия и восточное православие: интервью с деканом философского факультета Университета Кентукки Дэвидом Брэдшоу, Моск. Духовная академия, 8 июня 2010 г. – URL: (<http://www.bogoslov.ru/text/984296.html>).
3. Брэдшоу Д. Ум и сердце на христианском Востоке и Западе // Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива: материалы междунар. конф. (6–8 нояб. 2008 г., Вако, США, штат Техас) / под ред. В.К. Шохина. – М.: ИФ РАН, 2010. С. 93–114.
4. Bradshaw D. Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge University Press, 2004.

**Феноменология как концептуальное основание
биографического метода**

В статье ставится проблема методологии исследования и использования биографического метода в гуманитарных дисциплинах. Автор предлагает некоторые принципы разработки концептуального основания этого метода.

The article deals with the problem of methodology of research, namely, the use of the biographical method in the humanities; offering some principles for working out the conceptual basis of the said method.

Ключевые слова: феноменология, интерсубъективность, биография, биографический тип, образ, энтелехия, язык.

Key words: phenomenology, intersubjectivity, biographical type, perception, experience, language, internal form of a word, image, entelecheia.

Гуманитарная наука переживает своеобразный «биографический бум». Биография/биографии становятся объектом исследования разных наук, определяется новая предметная область – биографика. Украинский философ А. Л. Валевский, автор проекта «биографики», поставил вопрос о необходимости «философской биографики», которая должна разрабатывать определенную методологическую базу, необходимую для всего многообразия биографических исследований [2]. Ставится проблема разработки научных методов исследования в биографике. Однако попытка даже конспективного описания задач биографики и ее принципов приводит к существенной разноголосице понятий, принципов, критериев. Обычно предлагаемое определение предмета биографики делает очевидной ее зависимость от социологии с тенденцией количественных показателей. Кроме того, биографика как сумма биографий сводится к эмпирическому источнику данных для гуманитарных наук. Здесь принимается за базисное определение биографии как жизнеописания и даются основания рассматривать биографику все-таки как биографический метод в исторической науке и в социологии. В стороне остается тот вполне определенный смысл биографии, который дает основания связывать последнюю с ключевым понятием гуманитарной науки прошлого столетия (когда собственно сложился сам биографический метод) – текстом.

В рамках конференций, посвященных биографическому методу¹, традиционно рассматривается проблема его методологии, но далее попыток нахождения некоторых ключевых, методологически значимых понятий, таких как достоверность, картина мира, повседневность, жизненная история/жизнеописание, поколение, коллективная память, культурная память, идентичность, текст/контекст, аутентичность, референциональность, на которые может опереться биографический метод, дело не идет². Очевидны стоящие за этими понятиями концепты и имена: Гуссерль, Хайдеггер, Дильтей, Хальбвакс, Шюц, Ассман, Лотман, Шютце, Кларке, Томас, Знанецки, Гофман, Бурдье и др. Однако при кажущемся необозримом пространстве методологических подходов и их разноголосице намечается возможность (и необходимость!) выработки некоторой целостной методологической стратегии.

Биография как научная проблема, по нашему мнению, предполагает обоснование, прежде всего, двух уровней рассмотрения ее понятия: 1) в его концептуальном основании (что можно определять как биографию; соотношение нарративных, социокультурных и повседневно-поведенческих принципов в ее становлении и т. д.); 2) рассмотрения биографического метода и принципов его использования в социологии, истории, политологии и других гуманитарных дисциплинах.

Нас интересует возможность выработки некоторых концептов, соответствующих первому уровню рассмотрения проблемы. При этом методология имеет для нас не только прикладное значение (как помогающая в усовершенствовании использования биографического метода и обслуживающая его), но самостоятельное, имеющее свое место и свои традиции в философии культуры. За исходное положение мы берем поиск принципов соотношения и взаимной обусловленности в культуре нескольких начал: социального, индивидуального; истории и современности. На этом пути нами было введено понятие биографического типа, которое обуславливает связь культурфилософского, социологического и культурно-исторического уровней исследования биографии.

Это понятие определяется в соотнесении с другим понятием, давно вошедшим в обиход социологической науки и всей области гуманитарных исследований – понятием поколения. Традиционно, рассматривая поколение, обращали внимание на характер социально-исторической обусловленности жизни, поведения человека; неслучайно сам термин «поколение» был введен в социологический дискурс и потом получил уже общегуманитарное распространение. Менее всего социологические

¹ Например, проведенная в Калининграде в 2006 г. конференция «Личность в культурно-историческом контексте» [5], международная конференция «Исповедальные тексты культуры» (СПб., 2006) [4] и др.

² В качестве примера такого рода работ можно привести следующие: Мещеркина Е.С. Устная история и биография: женский взгляд [7], Подшивалкина В.И. Методологические проблемы анализа биографических самоописаний [9] и др.

исследования направлены на понимание обратного влияния: влияния личности в единичности и уникальности ее опыта на социум.

Каковы формы закрепления и сохранения индивидуального в культуре? Индивидуальное в памяти культуры сохраняется через имя. В формах биографического мы встречаемся с именем собственным, ставшим нарицательным и обозначившим/закрепившим нечто типическое в истории и культуре: наполеонизм, байронизм; вольтерьянец, ницшеанец. Кстати, в одной дискуссии о Марксе, Ницше и Фрейте слово «ницшеанцы» возникло у Фуко, когда он обобщенно говорил о тех, кто интерпретирует Ницше, усваивая его «общие места», ницшеанцы – это те, кто интерпретирует Ницше, используя в техниках интерпретации эти общие места и одновременно способствуя их порождению. В определенном смысле мы тоже говорим о «техниках интерпретации», когда используем понятие «биографический тип».

Итак, в основе названных типов – имя: бывшее собственным и ставшее нарицательным. Каковы условия становления биографического типа в культуре? Рассматривая истоки появления ницшеанца в русской культуре, мы пришли к выводу, что усваивался именно образ Ницше, воссозданный его читателями и почитателями. Образ Ницше явился источником формирования ницшеанца как биографического типа. Образ и способствует «запуску» механизмов типизации¹. Следует отметить, что тип ницшеанца складывался именно в определенных культурно-исторических условиях, в стилистике эпохи, которую мы привычно называем эпохой модерна. Социокультурные условия самой эпохи востребовали появление подобного биографического типа. Можно проследить и своеобразный ритм воспроизводства этого биографического типа в культуре XX в. Масштаб же влияния идей Ницше подтверждает закономерность появления такого типа. В книге Б. В. Маркова «Человек, государство и Бог в философии Ницше» [6] анализируется характер и направленность этого влияния, все многообразие рецепций Ницше в Европе, России, Америке, влияние философии Ницше на культурно-историческую, интеллектуальную, политическую ситуацию XX в. и современности. Симптоматично в этом случае обращение к Ницше европейских интеллектуалов. Борис Гройс рассматривает, например, ситуацию в европейской культуре после Второй Мировой войны как ситуацию «после Ницше». Самостоятельное функционирование получает не только философия Ницше, но собственно его образ, что выражено и сложившейся кинематографической «иконографией», и текстами – от научно-популярных, к каковым, например, можно отнести роман Ялома «Когда Ницше плакал», до потребительски-расхожих произведений, например, Пауло Коэльо. Было бы интересно рассмотреть слагаемые этого

¹ См. об этом подробнее в нашей статье «От Раскольников к Заратустре: истоки формирования ницшеанца в культуре Серебряного века» [1].

образа, закономерности его рождения и функционирования в культуре, поэтику образа. Это может быть развернуто как интересный и оправданный исследовательский проект.

Типизация оказывается возможной при наличии определенных условий: 1) наличие явления, состоявшегося в культуре и самой культурой отрефлексированного; 2) наличие механизмов «тиражирования» данного явления; а поскольку речь идет о типизации определенных моделей поведения, биографической стилистики, то и 3) наличие необходимых социокультурных условий для такой типизации.

Проблема, связывающая культурфилософский и историко-культурный уровни рассмотрения биографии и обозначенная понятием биографического типа, – это проблема обнаружения закономерностей порождения и функционирования образа в культуре и заданных им процессов типизации. Ницшеанец рассмотрен нами в качестве наиболее очевидного воплощения понятия биографического типа.

Подобная ситуация не единственная в культуре, если иметь в виду, например, тип вольтерьянца, сформированный русской культурой за век до этого. Впервые понятие биографического типа введено в работе проф. Ю. Н. Солонина, посвященной Декарту «Декарт: образ философа в образе эпохи» [8]. Исходя из познавательного потенциала понятия, мы рассматриваем не только функционирование его в культуре, но принципы и границы его эвристических возможностей для культурфилософских концептов и теории культуры. Содержание понятия и принципы его функционирования могут быть раскрыты благодаря феноменологии. Пространство интересубъективности, открытое феноменологией, обращает нас к биографии как действительному месту встречи «Я» и «Другого». Формы биографического в культуре появляются, раскрывая и одновременно создавая тот мир смысла, который является единым для меня и для других.

Отправной точкой для наших размышлений является характер образования тех коллективных восприятий/переживаний, которые воплощаются в образ, осуществляющий одновременно и трансляцию этих восприятий/переживаний. Здесь мы воскрешаем один из сюжетов, связывающий феноменологию Гуссерля и ее развитие в русской философии начала XX в., выразившееся в работах Г. Г. Шпета. Феноменология восстанавливает единство индивидуального и общего, частного и универсального, в этом качестве является плодотворной для биографического метода, разрабатывающего принципы рассмотрения индивидуального (жизни/биографии отдельного человека) в единстве с надличностными образованиями культуры и истории (эпоха, поколение). Каждый индивидуальный объект феноменология рассматривает в его двуединстве: он неповторим в своем бытии «здесь и сейчас», и он же является примером/выразителем универсальных законов и категорий.

Сам принцип интенциональности вполне может быть развернут в пространстве биографического: Я, «собирающий себя» в единстве/единственности моей жизни, в актах такого собирания всегда направлен на себя (дан себе в отстраняюще-рефлексивном «взгляде») и на мир/мир других и Другого).

Важной оказывается открытая феноменологией тема «потока, текучести» нашего сознания в его интенциональных актах во внутреннем времени субъекта. Понятие внутреннего времени трансцендентального субъекта открывает путь к жизни конкретного его с его конкретными характеристиками, с его собственной биографией. Являясь центром «истечения» интенциональных актов, его находит вокруг себя интересубъективный мир, совокупность других его. Понятие интересубъективности, введенной Гуссерлем в «Картезианских размышлениях», позже развернется в понятие жизненного мира в «Кризисе европейских наук».

В связи с объектом нашего исследования еще одна линия размышлений Гуссерля является чрезвычайно важной. Это связано с мыслью о роли «выражения» в определении идеи научной истины и – в целом – нашего пути в мир смысла и/или осмысленный мир. Формулируя нормативный принцип очевидности, которому следует феноменология, Гуссерль в Размышлении I («Картезианские размышления») связывает необходимость работы над обыденным языком и применения его выразительных средств для научных целей с обоснованием значений этих выразительных средств и закреплением определенных значений обыденного языка, необходимых для использования в научных целях. Таким образом, внутри феноменологии определяется проблемное поле, включающее в себя связи языка – речи – понимания – высказывания – значения, ибо «мир вообще для меня не что иное, как ... значимый для меня мир» [3, с. 77].

Феноменологический метод приводит к позиции чистого его, себя поднимающего над миром, направляющего свой взгляд на жизнь, на мир, который «имеет значимость во мне самом и из меня самого» [3, с. 78]. Сама «вечная» философская идея «первичности» в том виде, как ее рассматривает феноменология, есть собственно к «биографии» повернутая идея. И в «моей» биографии мир есть не действительность, но феномен действительности.

Включая и наши переживания в понятие опыта, феноменология совершает следующий важный шаг – связывает саму природу переживания с внутренним временем субъекта, так как каждое переживание обладает своей собственной временностью. Характеристика переживания и его роли для нашего познающего сознания обнаруживает связь и развитие идей Гуссерля с идеями Шпета. Обнаружение этой связи и есть одна из задач нашего исследования. Благодаря переживанию предмет сознания не остается чем-то внешним по отношению к этому (нашему) сознанию,

а заключен в нем. Так мы обретаем мир, наполненный смыслом. Именно этот сюжет будет подхвачен и развит Шпетом в работе 1916 г. «Явление и смысл».

Гуссерль раскрывает удивительную способность нашего сознания – его соотнесенность с самим собой, его «регрессивность», потому что оно в интенциональности своих переживаний (в своем внутреннем времени) рефлексивно обращено на себя. Эта обращенность на себя является одним из признаков той целостности «Я», которая, в свою очередь, становится условием целостности и цельности жизни, становящейся/ставшей биографией. Определяя его как «сущее для самого себя», Гуссерль определяет его как самоконституирующее. Биографию же можно рассматривать как форму самоконституции конкретного Я. Самоконституция Я у Гуссерля связывается с решением и поступком. Сам акт суждения о бытии уже становится поступком, эта связь обнаруживается в рассуждении Гуссерля, что делает очевидной, в свою очередь, связь между Гуссерлем и Бахтиным.

«Если решение направлено к какому-нибудь завершающему поступку, то в результате своего выполнения оно вовсе не *отменяется*, но в модусе выполненности сохраняет свою значимость: я и в дальнейшем *отвечаю* за свой поступок. Когда я *перечеркиваю*, отменяю свои решения и поступки, изменяюсь я сам, сохраняя свое постоянство лишь в случае неизменности своего волевого акта» [3, с. 148].

Решение и поступок становятся условиями самоконституции Я как «неизменного и устойчивого личного Я» [3, с. 148].

Феноменология является методологией для биографического метода еще и потому, что описывает/создает процедуру, позволяющую уяснить положение Я, определяемое включенностью в формы биографического. Это положение – положение «незаинтересованного зрителя», феноменологического» Я, возможное как результат очередной рефлексии. Единственный интерес такого Я – «видеть и адекватно описывать» [3, с. 99.] Можно сказать, что процедура создания авто/биографии и есть процедура феноменологическая.

Самоконституирование его есть конституирование себя как сущности, что одновременно есть конституирование Другого, бытийно значимого для Я. Так мы выходим к понятию интерсубъективности у Гуссерля, а в свете нашего исследования – проблеме соотношения Я и Другого в пространстве биографического. Проблематика Другого у Гуссерля напрямую связана с постижением характера конституирования во мне Другого через образ. Образ, воспринятый и принятый мною, проходя через все слои моего его, «приживается» во мне и участвует в интенциональных актах моего сознания. Совокупность образов преобразуется в пространстве интерсубъективности в тип. Образ создает для меня бытие других. Как для меня возможен опыт «другого»? Здесь Гуссерль и обращается к понятию «вчувствования». Намеченный сюжет разворачи-

вается последовательно в работах Шпета разного периода. Проблема «Я и Другой» у Гуссерля разворачивается в аспекте *alter ego*, что соответствует «незаинтересованному»/отстраняющему взгляду Я на себя и реализуется в формах биографического. Здесь Я «берется исключительно как феномен, как полагаемый и подтверждающий себя смысл, чисто в том виде, в каком он обрел или обретает для нас бытийную значимость как коррелят подлежащих раскрытию конститутивных систем» [3, с. 191]. Образ Другого, усваиваемый мной, есть конституирование Другого во мне средством аппрезентации. Сам термин «аппрезентация» чрезвычайно важен в фиксации значения соприсутствия, осознания чего-либо в соприсутствии. Это «соприсутствие» является условием того, что Другой может стать *alter ego*. Аппрезентация «другого» возможна благодаря продуктивной ассоциации. Ассоциация является принципом пассивного генезиса для конституции предметов. Ассоциация указывает на интенциональную сущность сознания. Типологизирующая тенденция в *cogito* предваряется этапом работы ассоциаций. Типологизация есть частное проявление универсального синтеза *ego* и связана с системой конституированных предметностей и объективного универсума. В связи с исследованием природы биографического типа и принципов его формирования нас интересует характер работы ассоциации в рамках культурных образований в движении от образа к типу.

Собственная сфера – это сфера актуальностей и потенциальностей потока переживаний. Схватывая в опыте предмет, мы его из себя, из собственной сферы истолковываем. В процедуре истолкования мы разворачиваем свойственные этому предмету *внутренние* определения. Внутренние определения есть такие определения, в которых предмет являет себя как тождественный самому себе и в которых истолковывается тождественное бытие предмета, каков он есть *сам по себе*. Но и мое собственное содержание раскрывается благодаря этому истолкованию, черпает здесь свой собственный смысл.

Самоконституирование обретает свою полновесность в связи с одновременностью конституирования «во мне» Другого. Я постигаю Другого через ассоциацию, соотносящую наше психофизическое существование. Оставаясь единственной монадой в ее центральном положении к миру и другим, человек как единичный человек является членом сообщества, и смысл его существования заключен во «взаимном бытии друг для друга». Примечательно, что в дальнейших размышлениях Гуссерль настойчиво продолжает прокладывать путь от Я к Другому, «миру других», и в этом усилии он уравнивает «действительное» и «возможное»: само наше «желание Другого» приобретает смысл «встречи» с ним. Происходит эта «встреча» и на психофизиологическом уровне. Первое, что я «схватываю» в Другом – это его телесность. Открывается простор и свобода для Я в самоосуществлении и открытии мира. Горизонт моего опыта открыт.

«В этом горизонте для каждого человека заключен каждый другой – в физическом, психофизическом, внутренне-психическом смысле – как царство открыто-бесконечных возможностей подступа к нему, которые по большей части остаются нереализованными» [3, с. 250].

Далее Гуссерль совершает переход от Я и мира других, данных мне в опыте как психофизические единства, к миру культуры. Мир культуры – мир следующего после мира природы порядка. Это мир смысла, который мы наращиваем над миром природы. Мир значимости, мир культуры возникает благодаря мне и моей жизни, которую я проживаю, «с необходимостью соединяя свою жизнь с жизнью других в индивидуальной и общественной жизнедеятельности». Здесь и возникает проблема разных «культурных миров» и возможности их встречи/взаимопонимания. Возможности этого понимания Гуссерль связывает с опытом «другого», с возможностью «вчувствования» в другую культуру [3, с. 255]. Позже он определяет как следующую исследовательскую задачу построение теории опыта «другого», называя ее «теорией вчувствования». Этот мир культуры – вторично конституированный мир. Но это конституирование происходит на основе первопорядкового конституирования, в котором участвует «мое живое тело». «Мое живое тело» является первопорядковым для конституции мира и мира других, располагающихся вокруг меня как центра. Общим для меня и мира/мира других является пространственно-временная форма, которая открывает доступ в мир/мир других/мир культуры. Характерно, что Гуссерль, устанавливая отношения мира и человека/человеческого, определяет эти отношения как отношения претерпевания и действия. Именно в этом месте размышлений появляется сюжет об изменяющейся человеческой личности, возникает проблема единства/зависимости взаимно изменяющегося мира и человека. Выводы Гуссерля позволяют говорить о неизбежности «ответственности» человека за мир, мир смысла, мир культуры, делают очевидной связь феноменологии с философией поступка Бахтина: трансцендентальное *его* обладает опытом мира в себе самом. Я как монада, обладающая конститутивными способностями, благодаря которым мир есть, открывает для себя и в себе другие монады. Принципиально важен вывод, который делается из этих положений: «я могу только найти, но не сотворить другие монады». В этом выводе заключен своеобразный «ответ» грядущему трагическому веку, чреватому в себе, ко времени написания «Размышлений», Второй мировой войной, концлагерями.

Личностный аспект Я раскрывается далее в связи с проблемой душевного генезиса и того представления о мире, которое мы создаем сами для себя с рождения в процессе жизни; «ребенок *приходит в мир*; тогда как он приходит к *началу* своей душевной жизни?» [3, с. 268].

Гуссерль намечает огромные перспективы исследований, проистекающие из поставленных феноменологией вопросов; это вопросы рождения, смерти, связи между поколениями.

Одна из главных исследовательских задач, поставленная феноменологией, – раскрыть специфику формирования представления о мире, или феномена существующего мира, в человеческой душе. И здесь возникает это принципиальное «как»: *как* формируются такие представления, чему и посвящена работы Шпета «Явление и смысл», «Герменевтика и ее проблемы», «Язык и смысл», «Внутренняя форма слова».

Уже в работе «Явление и смысл» Шпет, определяя главные направления, разрабатываемой феноменологией, подчеркивает необходимость прояснения этого вопроса «как»: как мы выражаем наше знание, как возможно интуитивно-описательное познание, которое и принадлежит существу феноменологического метода. Исходная ситуация нашего познания – очевидность усмотрения, отмечает Шпет в размышлениях о методе феноменологии. Позже в работе Гуссерля «Картезианские размышления» этот сюжет выразится в том же признании совершенства очевидности, в требовании аподиктической очевидности. Таковое требование (аподиктической очевидности) выполняется, если мы признаем соединение интуиции и рационализма в познании. Познание, направленное к пониманию мира, становится уразумением. Здесь появляется слово как средоточие понимания, ставшего уразумением, здесь мы входим в мир смысла, явленный в значениях. Собственно обоснование описания как основного метода познания в феноменологии требует обращения к языку, к словам языка, которыми мы пользуемся в описании, словам, которые становятся понятиями. Годятся ли понятия для описания? Возможно ли не-теоретическое познание, на котором настаивает феноменология? Возможен ли «прямой» выход к миру, к предмету, к вещи? Шпет, развивая идею Гуссерля, показывает, что описание не есть акт познания, а есть выражение [10, с. 100]. Поскольку предметом феноменологии является сущность чистого переживания, сознание как интенциональное сознание, то мы имеем дело с «текучим» сознанием, а поэтому невозможно фиксировать в понятии такую текучесть. Понятия же могут использоваться лишь как «опосредованные заключения» и имеют только методическое значение [10, с. 103]. Эта «текучесть» сознания обращает нас к конкретности переживания, к конкретности самого предмета феноменологической установки. Шпет подчеркивает этот предел логического выражения, мы остаемся «лицом к лицу» с «конкретностью в самой своей сущности». И все-таки он стремится обеспечить встречу понятия и индивидуальной сущности. Вопрос, который «спасает» и познание, и живое чувство жизни, поставлен Шпетом: «*Как* становится логическое *понятие* орудием жизни, а не уничтожения ее?» [10, с. 106]. *Как* действительное *выражается* в понятии? И таковая постановка вопроса предугадывает будущие «филологические» и лингвистические штудии Шпета, его «фантазии на тему Гумбольдта».

Но и в логике книги «Явление и смысл» можно проследить связь последующих тем Шпета. Так, постановка вопроса «как» влечет за собой

вслед за сюжетом о выражении открытие области, «пропущенной» (если не забывать, что рассматриваемый период – это период «Логических размышлений» и «Идей») Гуссерлем, области «социального», которая у самого Гуссерля разворачивается гораздо позже. Именно в этой области, подчеркивает Шпет, основную роль в познании играет вчувствование. Здесь Шпет намечает программу дальнейших исследований.

«Именно исследование вопроса о природе социального бытия приводит к признанию игнорируемого до сих пор фактора, который только и делает признание тем, что оно *есть*, показывает, *как* оно есть, – но этим путем, слишком длинным для наших настоящих целей, мы здесь идти не можем. Мы выполняем эту работу в другом месте...» [10, с. 111].

Шпет ищет способ преодоления разрыва между интуицией и рационализмом в познании и, следуя феноменологическому выделению двух видов интуиций – чувственной (опытной) и идеальной, – обнаруживает «нечто третье», «что одинаково *представляет* как за чувственную интуицию, так и за идеальную». Необходимо понять, как понятие *выражает* интуицию. Это и есть ответ на вопрос, как предмет относится к понятию, в чем *выражены* эти отношения. Связывая выражение со смыслом, Шпет убергает нас от «логизации» смысла, так как в содержании ноэмы заключен не только логический смысл. Предмет, будучи носителем ноэматических свойств, обладает своим собственным, «внутренним смыслом», и чтобы приблизиться к нему, надо войти в строение ноэмы, в ее ядро. Логическое же – только слой в общей структуре ноэмы-ноэзы. Смысл не есть что-то абстрактное, он «*внутренне присуц самому предмету, его интимное*» [10, с. 131]. Из этого «интимного» как из центра предмета «исходят все нити его конституции» [10, с. 147]. Последовательно проходя все слои ноэмы, мы приходим к самому глубокому слою, который сам находится глубже слоя смысла, это и есть «внутренний смысл», или энтелехия, смысл же как содержание только указывает на этот «внутренний смысл». Этот «внутренний смысл», или энтелехия, и является интимно-внутренним самого предмета, является его «душой». Энтелехия позволяет предмету быть в его полной конкретности и в его «телеологичности», энтелехия и заключает в себе это «к чему» предмета. Вводимое понятие энтелехии открывает смысл названия самой книги «Явление и смысл» в динамике каждого из пары понятий (смысл, благодаря телеологичности энтелехии, оказывается движущимся, как и явление, стремящееся к выражению своего смысла) и в динамике отношений между ними.

Чрезвычайно важным является следующее замечание Шпета:

«Всякий предмет, – во всяком случае, конкретный, – может иметь свою энтелехию, для этого нужно только “содействие” соответственного акта интенционального сознания» [10, с. 163].

Здесь мы вступаем в область языка в его отношении к смыслу, намечается путь от феноменологии к герменевтике. Последовательность появления следующих работ Шпета с очевидностью обнаруживает логику этого пути: «Герменевтика и ее проблемы» (1918), «Язык и смысл» (1922).

Энтелехия выступает там, где мы имеем явление мира социального, мира человека и его смыслов. Сопоставляя секиру и песчинку в их естественной установке («Явление и смысл»), можно убедиться в различии их сущности: первая имеет «внутренний смысл» (=энтелехию), вторая не имеет, как не имеет свойства теологичности. Шаг в сторону мира социального, который Шпет делает раньше Гуссерля, приводит его к размышлениям о природе языка/слова, о глубинных связях слова и предмета, к «внутренней форме слова» («Внутренняя форма слова», 1927), к миру культуры («Введение в этническую психологию», 1927). «К сущности социального относится иметь цель, т. е. обладать энтелехией...» [10, с. 172].

Понятие энтелехии и позволяет Шпету преодолеть разрыв между чувственным и рациональным; это понятие перекидывает мост между явлением и действительностью, словом и предметом. Энтелехия как дух предмета находит свое выражение в логосе. «Объективированный» дух проявляет себя в различных формах, социальных по сути: в языке, культуре, искусстве, технике, праве.

Важнейший вывод для нашего исследования природы биографического метода и его роли для гуманитарных наук Шпет делает в заключении своей работы. Это следующий шаг: из мира социального – к человеку в конкретности и осмысленности его жизни, в его *усилии* проживать осмысленно и в осмысленном мире. «Бытие есть бытие не только потому, что оно констатируется, но оно должно быть и оправдано, но это оправдание не в законах его, а в его осмысленности...» [10, с. 181]. Быть – это значит иметь смысл.

Проблема понимания, вытекающая из вопросов, поставленных феноменологией, Шпетом обращена к языковой реальности: «явление и смысл», наконец встретившиеся, позволяют раскрыть обоюдно оплодотворяющую жизнь языка и смысла. Понятие энтелехии у Шпета в последовательности его пути приобретает характер культурфилософского понятия, позволяющего связать жизнь языка, культуры, жизнь человека, обретающую свою целостность и осмысленность вхождением в язык и культуру как мир, «светящийся смыслом».

Рассматривая условия и принципы становления биографии как текста культуры, мы обнаруживаем определенный характер связи индивидуума, социума, истории, который раскрывается нами в понятии биографического типа.

Список литературы

1. Артамошкина Л.Е. От Раскольникова к Заратустре: истоки формирования ницшеанца в культуре Серебряного века // Достоевский и культура Серебряного века: традиции, трактовки, трансформации. – М., 2012
2. Валевский А.Л. Основы биографики. – К.: Наукова думка, 1993.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, Ювента, 1998.
4. Исповедальные тексты культуры: материалы междунар. науч. конф. – Санкт-Петербург, 18–19 нояб. 2006 г. / под ред. М.С. Уварова. – СПб.: ИППК-Республиканский гуманитарный ин-т, 2007.
5. Личность в культурно-историческом контексте. – Калининград, 2006.
6. Марков Б. В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. – СПб.: «Владимир Даль», 2005.
7. Мещеркина Е.С. Устная история и биография: женский взгляд / Устная история и биография: женский взгляд / ред. и сост. Е.Ю. Мещеркина. – М., 2004.
8. Солонин Ю.Н. Декарт: образ философа в образе эпохи / Фишер К. История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинение и учение. – СПб.: Мифрил, 1994.
9. Подшивалкина В.И. Методологические проблемы анализа биографических самоописаний // Філософські пошуки. Вип. XVII–XVIII. – Львів-Одеса: Cogito-центр Європи, 2004.
10. Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. – Томск: Водолей, 1996.

М. И. Каринский как историк философии

В статье раскрываются историко-философские взгляды профессора Санкт-Петербургской духовной академии М.И. Каринского (1840–1917). Анализируется понимание Каринским философии таких древнегреческих мыслителей как Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Платон, Аристотель и др. На примере интерпретации учений Анаксимандра показывается, что работа Каринского с историко-философским материалом была подчинена общей задаче духовно-академической философии – философской интерпретации основных идей религиозного сознания.

The article deals with M.I. Karinsky's (1840–1917; in 1868–1894 a professor of St. Petersburg Spiritual Academy) historiosophic views. Karinsky's interpretation of ancient philosophers' (Anaksimandre's, Anaksimenes's, Heraclite's, Plato's, Aristoteles' and others) ideas are analysed to prove that Karinsky's work with historiosophic data was part of a more general aim of spiritual academic philosophy, i.e., of interpreting the basis of religious consciousness.

Ключевые слова: М.И. Каринский, Аристотель, Анаксимандр, история философии, немецкая философия XVIII–XIX в., логика, гносеология, учение о бесконечном.

Key words: M.I. Karinsky, Aristotele, Anaksimandres, history of philosophy, German philosophy of the 18–19-th centuries, logic, epistemology, infinity studies.

Труды русского философа XIX в. Михаила Ивановича Каринского (1840–1917) остаются по-прежнему недостаточно исследованными. Место Каринского в истории русской философии долгое время считалось не вполне определенным: в силу приоритета логической составляющей в его теории познания Каринского относили в большей степени к логикам, чем к философам. Именно поэтому в советский период концепция Каринского излагалась, как правило, в изданиях, посвященных истории логики. К тому же, он принадлежал к духовно-академической школе, что также явилось причиной незаслуженного забвения его собственно философских идей.

М.И. Каринский родился в Москве, в семье священника. После окончания духовных училищ и семинарии он продолжил обучение в Московской духовной академии, где слушал лекции профессора философии Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова [14, с. 3; 16, с. 78], во мно-

гом определившие дальнейший путь Каринского как философа, творческий путь которого связан с духовно-академической традицией. После завершения учебы в Москве он оставался недолго. Каринский переезжает в Санкт-Петербург, чтобы в 1869 г. по ходатайству профессора Чистовича занять должность профессора на кафедре метафизики Санкт-Петербургской духовной академии вместо В. Н. Карпова. Кроме того, в Петербурге Каринский начинает преподавать на Высших женских (Бестужевских) курсах.

Духовно-академическое образование дало Каринскому основательное знание древних языков, философии, логики. Однако на формирование его взглядов как самостоятельного мыслителя значительное влияние оказала научная командировка в Германию (1871–1872) «с целью ознакомления с состоянием преподаваемой им науки» [18, с. 134]. В знаменитом Геттингенском университете Каринский слушал лекции Лотце, Фортлаге, Целлера, а в Йене – Куно Фишера. Стремление в результате реформы академического образования (1869) привести его в соответствие с современными разработками в философии требовало знакомства преподавателей Академии с новейшими течениями в современной немецкой философии. Результатом стажировки стало написание обязательного отчета о состоянии философии в Германии, в работе над которым Каринский продемонстрировал способности к глубокому и объективному историко-философскому анализу [7].

Ставя своей задачей поднять академическое образование на современный теоретический уровень, профессора духовных академий разрабатывали прежде всего гносеологию и логику, стремясь прояснить философские закономерности познавательных процессов. При этом духовно-академическое гносеологическое направление было, главным образом, платоническим, соответственно, логика включала в себя изрядную долю онтологической составляющей. В этом контексте учение Каринского наследовало идеи Лотце, Тренделенбурга, Целлера, а в своих истоках восходило к Лейбницу. Каринский построил свою теорию познания на фундаментальной критике эпистемологии Лейбница, что дало ему основание обратиться к исследованию философии Канта, в частности, его теории познания. Каринский пришел к выводу, что кантовский априоризм строился на опытных допущениях и, следовательно, должен определяться как догматическое учение.

Анализ наследия Каринского позволяет выделить следующие группы его трудов: исторические, критические, догматические и переводы – такую классификацию предложил в свое время Радлов [14, с. 5]. К догматическим трудам Радлов отнес прежде всего работы Каринского по логике и теории познания. Внимание Каринского к этим областям философии объяснялось необходимостью исследований патристического корпуса текстов. В частности, русский философ провел основательный логический анализ дедуктивного учения Аристотеля, у которого в теории

силлогизма он выявил допущения, никак не учтенные античным мыслителем. Каринский показал прекрасные результаты в разработке теории вывода, по теме «Классификация выводов» (1880) им была защищена докторская диссертация в Московском университете.

Помимо логических трудов Каринского, на наш взгляд, интерес представляют его историко-философские исследования. Интерес к историко-философской проблематике существовал у Каринского, безусловно, со времени учебы в Академии. Духовно-академическое образование традиционно давало фундаментальные знания древних языков, особенно хорошо преподавался древнегреческий язык, что предопределило внимание к античной культуре в целом. Первая работа Каринского, которую можно считать историко-философской, была напечатана в журнале «Христианское чтение» за 1870 г. и называлась «Египетские иудеи», затем появилась статья об Аристокле (1876), статьи «Апполоний Тианский» (1877), «Темное свидетельство св. Ипполита о философе Анаксимене» (1881), работы по философии Филона Александрийского, по александрийским неоплатоникам и др. Кроме этого, Каринский выступил редактором выполненного Некрасовым перевода первого издания «Очерка истории греческой философии» Целлера (1886).

Анализируя ранние тексты Каринского, Радлов особенно высоко оценивал исследования им иудейско-александрийской философии и, в частности, творчества Филона Александрийского, которого, по мнению Радлова, Каринский справедливо считал лучшим, полнейшим представителем иудейско-александрийской философии, которая была философским толкованием положений веры [14, с. 7]. Радлов, сравнивая работы Каринского с исследованиями Ренана, оценивал первые как существенно более обстоятельные, «с несравненно большим пониманием философского значения Филона», и выражал сожаление, что Каринский «не счел нужным дать общего курса истории греческой философии» [14, с. 7- 8].

Одной из наиболее значительных работ этого периода можно считать исследование «Бесконечное Анаксимандра» (1890). Учение Анаксимандра о бесконечном вызывало много толкований. Каринский предложил свою интерпретацию. Так, он допускал, что «бесконечное Анаксимандра не было чистой абстрактной бесконечностью, как у Платона и пифагорейцев, что оно было реально существующим предметом телесной природы (сома), бесконечность же имела значение свойства, характеристического атрибута этого предмета» [5, с. 1, 2], как это было у следующих за Анаксимандром «физиков». Интерпретация бесконечного как имеющего беспредельную телесную природу (сома) и потому связанного с пространственно-временными характеристиками встречалась у Каринского и раньше. В частности, такое понимание можно видеть в его «Критическом обзоре...», в месте, где речь шла о концепции Лотце о пространстве и времени как о формах, в которых только и мог «происходить телеологический процесс» [7, с. 176]. Кроме того, с подобной ин-

терпретацией мы встречаемся в ходе изложения учения о пространстве, времени и движении Тренделенбурга, которое, как и философия Лотце, было близко Каринскому.

Сравнивая реконструированное им учение Анаксимандра с рассуждениями Тренделенбурга, Каринский цитировал «Логические исследования» последнего: «Различие и соединение в области мысли, если их живо представить себе, ведут к движению. Как в соединении понятий мыслится движение к общему пункту, так в различении мыслится движение, направленное от общего пункта» [7, с. 141]. Из этого следовало, что обе основные деятельности, которые связаны с разумом, а именно, представление и мышление, связаны с пространственным движением и могут быть поняты только через сопровождающий их его образ; по Тренделенбургу, вначале существует движение, а лишь потом возникают «естественные» представления о пространстве и времени. В интерпретации Каринского учение Анаксимандра сближается с учением Тренделенбурга. У обоих мыслителей бесконечность появляется путем «выделения» в пространстве и времени. По мнению Каринского, Анаксимандр приписывал бесконечному вечное движение, следствием которого становилось беспредельное пространственное протяжение [5, с. 3].

Каринского интересует проблема происхождения бесконечного, и он обращается к Аристотелю. Аристотель выделял две группы физиков, говоривших о бесконечном: в соответствии с взглядами одних все возникает путем разрежения и уплотнения начала, по взглядам других – путем выделения из начала; последний взгляд он определенно приписывает Анаксимандру. Аристотель допускал два вида выделения: выделение как производство из себя же, из субстрата таких же однородных качествностей; а можно – как качественное преобразование и видоизменение субстрата. Анаксимандр держался первого мнения, – писал Радлов [14, с. 10]. Поэтому Радлов совершенно справедливо задавал вопрос, пытаюсь найти на него ответ у Каринского: что же все-таки обозначает бесконечность – неопределенность содержания или пространственную беспредельность [14, с. 9]?

Каринский установил сущность понятия бесконечного у Анаксимандра, но видел при этом, что само вечное движение отождествлялось то с самим процессом выделения, то с вращательным движением неба. В своем тексте о системе Анаксимандра Каринский, что отмечал и Радлов [14, с. 11], писал о нем как о веществе среднем между огнем и воздухом. Каринский, установив разницу между понятиями бесконечного у Анаксимандра и Аристотеля (Анаксагора), определил два основных свойства бесконечного: вечное движение и беспредельность по протяжению. Постулирование вечного движения стало основанием учения о множественности миров, ибо если наш мир некогда возник... и «если движение существовало вечно, то до возникновения нашего мира должен был существовать другой мир или другие миры; таким образом, учение о веч-

ном движении само собою превращается в учение о бесчисленных мирах, сменная жизнь которых должна напоминать вечность» [14, с. 11].

Таким образом, анализируя фрагменты Анаксимандра, Каринский приходит к выводу, что учение о пространственной беспредельности бесконечного нужно было Анаксимандру для объяснения неиссякаемости рождения, которое само есть результат вечного движения; следовательно, продуктивность вечного движения считалась обусловленной пространственной беспредельностью начала [14, с. 12].

Такая интерпретация учения Анаксимандра о бесконечности в полной мере объясняет интерес Каринского как к древнегреческой философии вообще, так и к учениям Анаксимандра, в частности. «Бесконечное» Анаксимандра в понимании Каринского могло быть сопряжено с духовно-академическим пониманием Абсолютного бытия, центральной философской категории в системе трансцендентального монизма В. Д. Кудрявцева-Платонова, или Безусловного бытия в философии В. Н. Карпова. Таким образом, мы видим, что работа Каринского с историко-философским материалом была подчинена общей задаче духовно-академической философии – философской интерпретации основных идей религиозного сознания.

Список литературы

1. Анаксимандр // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М.: Наука, 1989. – С. 116–129.
2. Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. Т. 1 / ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
3. Бирюков Б.В. Трудные времена философии. Отечественная логика. История и философия в последние сталинские годы. Ч. 1. – М.: Из-во ЛКИ, 2012. – 272 с.
4. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л. Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 592 с.
5. Каринский М.И. Бесконечное Анаксимандра. – СПб., 1890.
6. Каринский М.И. К вопросу о позитивизме // Православное обозрение. – 1875.
7. Каринский М.И. Критический обзор последнего периода германской философии. – СПб., 1873, – 336 с.
8. Каринский М.И. Лекции по истории древней философии. – СПб., 1885.
9. Каринский М.И. Лекции по истории новой философии. – СПб., 1884.
10. Каринский М.И. Об истинах самоочевидных. – СПб., 1893. – 200 с.
11. Каринский М.И. О связи философских взглядов с физико-астрономическими в древнейший период греч. философии // Христианское чтение. – 1883.
12. Каринский М.И. Темное свидетельство Ипполита о философе Анаксимене. – СПб., 1881.

-
13. Лотце Г. Микрокосм: Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии: Душа. – М.: Либроком, 2012. – 162 с.
 14. Радлов Э.Л. Ученая деятельность профессора М.И. Каринского // ЖМНП. – 1895. – С. 3–54.
 15. Серебренников В.С. Новая книга о философии Канта // Вопр. философии и психологии. – 1894. – № 23. – С. 409–423.
 16. Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России в XIX в.: Монография. – М.: Изд-во РУДН, 2002. – 333 с.
 17. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. с нем. С.Л. Франка, примеч. М.А. Солоповой. – М.: Канон+, 2012. – 352 с.
 18. Чистович И.А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888). – СПб., 1889.

УДК 1 (091) (470+571) «1861/1921»

Ю. Н. Стрижак

Восточничество кн. Э. Э. Ухтомского

В статье рассматриваются основные характеристики протоевразийства, или восточничества, графа Э.Э. Ухтомского и отмечается, что его работы пробудили интерес к Востоку в российском обществе. В них предложен один из вариантов решения вопроса о национальной идентичности и национальных интересов государства.

The article treats Prince E.E. Ukhtomsky's *protoevrazijstvo* (*vostochnichestvo*) basic characteristics; the author argues that Ukhtomsky's works aroused some interest towards the East in Russian society, since they offer a way of solving the problem of national identity and (state) national interests.

Ключевые слова: Э.Э. Ухтомский, восточничество, протоевразийство, Вл. Соловьев, национальная идентичность.

Key words: E.E. Uhtomsky, *vostochnichestvo*, *protoevrazijstvo*, Vl. Soloviev, national identity.

«Убежденный сторонник самодержавия», «последовательный сторонник монархии», приверженец «просвещенного» консерватизма, правопорядка и веротерпимости – таковы характеристики князя Э.Э. Ухтомского [9, с. 46; 10, с. 91], до недавнего времени (80-х гг. XX в.) забытого идеолога «восточничества» [22, с. 188–201; 11, с. 70–101], предвосхищавшего в отдельных моментах идеологию евразийства [8, с. 271–285; 16, с. 62–65], сравнение Востока и России, в котором «восточничество» выступало «новаторским проектом для российской политической и общественной мысли конца XIX века» [20, р. 61–67]. Его работы пробудили интерес к Востоку в российском обществе, в них предлагается один из вариантов решения вопроса о национальной идентичности и национальных интересах государства [5, с. 26–39; 6, с. 409–418]¹.

© Стрижак Ю. Н., 2012

¹ «Восточничество» и проблема Востока в российской политике и общественной мысли, а также взгляды Ухтомского широко отражены в историографии. Например [10; 11].

Кн. Э. Ухтомский исходил из представления о глубоком духовном сродстве России и Азии. Между Западной Европой и азиатскими народами лежит глубокая пропасть. Иные говорят: «К чему нам это? Уже и так земли много». Кн. Ухтомский отвечал:

«Для Всероссийской державы нет другого исхода – или стать тем, чем она от века призвана быть (мировой силой, сочетающей Запад с Востоком), или бесславно и незаметно пойти по пути падения... а не нами пробужденные азиатские народы будут еще опаснее, чем западные иноплеменники» [цит. по 2, с. 13–14].

Однако доказательством положения, что «Россия – тот же Восток», являются главным образом аналогии и сравнения. Принципиальный вопрос о возможности культурного воздействия России на Восток, о проникновении туда европейской цивилизации при ее посредстве можно считать лишь неким прекраснодушным предположением [2, с. 13–15].

Э. Ухтомский, привлеченный обаянием Востока, по всей видимости, своим отцом Эспером Алексеевичем (1834/1832–1885)¹, собрал для того времени огромную библиографию по культуре и религии Востока. Вскоре после окончания университета по протекции своего университетского знакомого гр. А.Ф. Гейдена (1859–1919) Ухтомский поступает в Департамент духовных дел иностранных исповеданий. На службе князь начал выполнять поручения, связанные в основном с организацией дипломатических встреч представителей восточных держав с высокопоставленными российскими чиновниками и самим императором. В период с 1886 по 1890 г. он неоднократно бывал в Монголии, Китае, Забайкалье. Как специалист он был приглашен в путешествие на Восток наследником цесаревичем (1890–1891). Со своей свитой цесаревич проехал Египет, Индию, Китай, Японию, некоторые страны Юго-Восточной Азии и вернулся через Владивосток, Забайкалье и Сибирь. Все время его сопровождал Э. Ухтомский. Взгляды князя на Восток были изложены в трехтомном «Путешествии на Восток наследника цесаревича Николая Александровича», а также во многих статьях публицистического характера и отдельных брошюрах. В основе его «восточничества» лежало сочетание достаточно мифологизированных представлений и интуитивных импульсов с реальным расчетом и практическими интересами России на Востоке.

Взгляды Ухтомского находятся на пересечении двух традиций в общественной мысли – отстаивании идей самобытности Российского пути развития, идущего от славянофилов, и идеи восточной природы рос-

¹ Морской офицер, участник обороны Севастополя кругосветного плавания на корвете «Витязь» похода И.С. Унковского на фрегате «Аскольд» в Нагасаки, капитан 1 ранга (1870), с 1881 г. помощник морского агента в Австрии и Италии, один из основателей Товарищества Русского Восточного пароходства, осуществлявшего рейсы в Индию и Китай.

сийского народа, культуры и государственности, проявившиеся в определенной степени у разных мыслителей. В результате на смену спорам западников и славянофилов о предназначении России и ее историческом пути в конце XIX в. пришли новые взгляды. В отличие от тех, кто ассоциировал Россию с Западом или настаивал на необходимости возрождения славянского наследия, «восточничество» акцентировало внимание на азиатских корнях России и провозглашало расширение России на Восток. Вполне возможно, что на формирование такой жизненной позиции оказало влияние близкое знакомство с историческим примером быстрого завоевания буддизмом сторонников в Азии исключительно мирным путем за счет авторитета самой религии. Есть составленная вместе с О.О. Розенбергом записка Ухтомского в министерство иностранных дел, в которой анализируется положение дел с буддизмом в России и предлагаются пути улучшения работы в этом направлении. В дальнейшем Ухтомский даже представил царю «План популяризации в Русском обществе исторических начал востоковедения», «ибо был в азиатских таможенных музеях и горячо желал бы указать на нашу косность в этой области» (ЦГИА ф.1072, оп. 2, № 6, л.7).

При этом в отличие от предшествовавших и современных ему взглядов на Азию Ухтомский отходит от европоцентризма в оценке восточных культур и традиций и последовательно идентифицирует Россию с Востоком даже в большей степени, чем это делают евразийцы. Хотя он так и не смог в полной мере отказаться от европоцентризма в отношении Востока, считая, что пробуждать его должна Россия, превосходящая Азию именно за счет восприятия европейских элементов культуры и мышления. Однако Ухтомский неоднократно заявляет о равноценности и даже превосходстве некоторых восточных культур, так же как об историческом единстве развития России и Азии, что сближает его с классическим евразийством.

Отличительной особенностью отношения «восточничества» к азиатским государствам и колониальной политике выступают уважение и толерантность к Востоку, проповедь исключительно мирных способов установления влияния над него. Идеология «восточничества», активно пропагандируемая князем как в печати, так и через личное влияние на царя, сыграла свою роль в формировании взглядов самодержца и его окружения и устремлении России на Дальний Восток. Взгляды Ухтомского оказали свое влияние на «поворот» к Востоку в российской общественной мысли, выразившийся в отказе от европоцентризма, логическим завершением которого стало появление евразийства [13].

Определенный вес концепциям кн. Ухтомского придала рецензия Вл. Соловьева на «Путешествия». Заметим, что это не было ни скоропалительным решением, ни данью уважения к своему поклоннику Ухтомскому. В 1888 г. выходит труд выдающегося русского китаевода С.М. Георгиевского «Принципы жизни Китая», в 1890 г. Вл. Соловьев

выступает со статьей «Китай и Европа», в которой он при общей положительной оценке культуры Китая акцентировал внимание на специфике китайской и японской культур. Статья Соловьева тенденциозна, ибо отстаивает христианскую истину как абсолютную, а китайскую культуру как глубоко чуждую «христианской» традиции [14, с. 97, 192]. И в рецензии на работу Ухтомского Вл. Соловьев осторожно пишет о ее достоинствах, не преминув высказать свою позицию по некоторым взглядам автора. По его мнению, читается с живым интересом описание природы и людей на Востоке (особенно в Индии).

«Хотя тон книги вообще слишком восторженный, и язык у автора-поэта местами чересчур цветистый, однако нельзя упрекнуть кн. Ухтомского в отсутствии трезвой наблюдательности, несмотря на свое стремление всячески сближать Россию и Индию» [15, с. 395].

Хотя он же вопрошает:

«По возвращению в Европу большинству из нас, без сомнения, будет предлагаться довольно странный и праздный вопрос – любят ли и ждут ли русских за Гималаями, как будто на это может существовать какой-нибудь подходящий ответ» [15, с. 395].

Народы азиатского Юга и Востока, по справедливому мнению автора, «никого, кроме себя, в принципе не признают и отнюдь не жаждут иноплеменного вмешательства в их судьбу». Вл. Соловьев отмечает, что население «легко свыкается с событиями исторического порядка» [15, с. 395].

В начале «Путешествия», пишет Вл. Соловьев, кн. Ухтомский «нередко прерывал свою прозу звучными стихами. Жаль, что их стало меньше в последующих частях» [17; 18]. Им на смену в 3-й части приходят «вопросы высшей политики», хотя «форма беглых заметок не позволили ему развить как следует свои мысли». По мнению рецензента, «они представляются недостаточно обоснованными и не совсем согласованными между собою». Для народов Дальнего Востока он то «желает ... вполне самостоятельного развития, с устранением влияния не только западноевропейского, но и русского, то указывает на всю Азию, как на такую же естественную и неизбежную добычу российской державы, какою некогда были царства Казанское и Астраханское». Хотя «такие громады, как Индия или Китай», нельзя причислить к вымирающим народам, но требования для них «самобытного развития без вмешательства Европы все-таки основано на недоразумении», – пишет Вл. Соловьев. Какие бы ни были национальные отличия исторического прогресса, есть условия, одинаково обязательные для каждого народа. По его мнению, «без науки, без понятия о правде общественной, о достоинстве и правах личности и т. д. невозможно никакое национальное развитие». Все эти условия и формы выработаны исторической активностью части человечества, которая и создала всемирную культуру, ошибочно называемую европей-

ской, или западной. Тогда как «она не есть социально-европейская, ибо в создании ее участвовали азиаты (финикийцы, евреи), африканцы (древние египтяне); она не есть исключительно западная, ибо к ней примкнула великая восточная страна – Россия» [15, с. 396].

По словам Вл. Соловьева, «нынешние народы Востока чуждаются этих необходимых условий всякого прогресса», ибо, по утверждению Ухтомского, они не признают ничего, кроме себя самих. В особенности это должно сказать о Китае, который слишком «самодоволен и самоуверен», чтобы добровольно подчиниться высшим началам культуры. В предстоящей рано или поздно борьбе Россия как авангард всемирно-христианской цивилизации на Востоке не имеет ни возможности, ни необходимости действовать изолированно или враждебно относительно прочего христианского мира. Даже помимо высших принципов «практическая необходимость заставит нас выступить против Китая в тесном союзе с европейскими державами», особенно с Францией и Англией, владения которых прилегают к Поднебесной. Что касается Индии, то нам нет ни малейшего повода вытеснить оттуда уже утвердившихся там англичан, с которыми и туземцы более или менее «свыклись к собственной своей пользе». «Диатрибы нашего автора против английского владычества в Индии в высшей степени неубедительны. Подобные вопросы решаются не риторикой, а статистикой». Англичане строят в Индии школы, больницы, дороги, «пробуждение общественного сознания выражается в возникновении новой туземной литературы, как периодической, так и книжной» – все это доказывается цифрами, с которыми нужно считаться. Большинство индийского населения находится в бедности – не в такой ужасной, однако, как народные массы в «самостоятельном» Китае, и нет доказательств, что до англичан при туземных и при мусульманских владыках положение народа было лучше. Вывод Вл. Соловьева: прежние тамошние правительства грабили народ в 10 раз больше и ничего для него не делали (а англичане что-то делают, хотя и грабят) [15, с. 397].

Напрасно, по мнению рецензента, автор повторяет избитые упреки англичанам за жестокости при усмирении восставших сипаев, ибо нет примеров в истории, когда подобные восстания укрощали без жестоких мер.

Несмотря на указанные недостатки в отдельных местах «Путешествия», оно содержит в целом много интересного и поучительного. Соловьев надеется, что в томах, в которых автору придется говорить о Китае и Сибири, странах, где он был уже не в первый раз, материал будет еще интереснее.

Разговор о России как авангарде цивилизации на Востоке не нов. Данилевский писал о том, что славяне, подобно арийцам, своим старшим, по пути развития, братьям, могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию. О том, что «России надо овосточиться», сказал в 1836 г. уже любомудр Вл. Титов. И это было еще до знаменитого высту-

пления Хомякова «О старом и новом». Поэтому «евразийство могло бы считать себя не младше младших славянофилов, а старше старших» [19, с. 17]. Евразийское предчувствие можно обнаружить еще у старших славянофилов – Страхова и Данилевского. Однако евразийцы отказались от идеи славянского единства и обнаружили подчеркнутый крен к Азии.

Немецкий философ Вальтер Шубарт (1938) замечает, что Гердер писал о культурной отсталости Европы еще до появления Гёте, и он назвал Россию страной будущего для человечества еще до того, как Державин создал оду «Бог». Но самое удивительное, по мнению Шубарта, в том, что свои большие надежды на Россию Гердер связывал не с юностью русского народа и нерастраченностью его сил, а с неповторимостью его души. Он видел в русских «будущих носителей высшей человечности». Славянский восток имеет «пьянящее чувство избытка» духовной культуры. Другими словами, по Гердеру, задача России в том, чтобы вернуть душу человеку. Именно Россия обладает теми силами, которые «Европа утратила или разрушила в себе» [21, с. 25, 29, 33]. Шубарт ссылается на Достоевского, который писал в «Дневнике писателя» за 1881 г., что «русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!» [3, с. 32–33].

Э. Ухтомский квалифицирован Шубартом как русский публицист и поэт, изучавший жизнь буддистов в поездках по Сибири. Ухтомский обосновал мысль, что Россия не должна была входить в антикитайский блок. Россия имеет больше интересов и симпатий с азиатами, нежели с колонизаторами Запада. Вальтер Шубарт работы Э. Ухтомского называет «симптомами становления» евразийства и говорит о наметках паназиятского движения [21, с. 361, 275, 274]. Мессианский дух веет и в политических судьбах России. «У русских дух и дело, идея и политика стремятся соединиться в одно целое», – пишет Шубарт [21, с. 70].

Этот мессианский дух проявился в комплексе международных противоречий на Дальнем Востоке, обозначившимся еще в середине 80-х годов XIX в., в 90-х годах противоречия вылились в борьбу великих держав за господство в Китае и Корее. Царизм также активизировал свою внешнюю политику в этом регионе. Начатое в 1892 г. строительство Великого Сибирского железнодорожного пути, введившего Россию, по определению Б.А. Романова, «в сферу международного экономического и политического соперничества в Тихом океане», получило значение «прямой угрозы резко изменить соотношение сил на Дальнем Востоке в ее пользу». Японо-китайская война – попытка Японии «поспеть на место первой» – окончательно включила Дальний Восток «в круг вопросов мировой политики европейских держав» [10, с. 4–10]. Россия не желала раздела Китая и с 1895 г., со времени Симоносекского мира, берет курс на дружбу с Китаем. Сторонники китайской дружбы, как и князь Ухтомский, предлагали выжидать и поддерживать Китай в пассив-

ном сопротивлении. Через несколько лет, когда Сибирская дорога будет готова, такая политика принесет свои плоды.

Подобная точка зрения была и у министра финансов С.Ю. Витте. В начале 1893 г. он через издателя «Санкт-Петербургских ведомостей» Э.Э. Ухтомского познакомился с доктором тибетской медицины и дельцом П.А. Бадмаевым, который предложил авантюристический проект – продлить Сибирскую железную дорогу от Байкала не только к Владивостоку, но и на юг, в глубь Китая, а затем, используя личные связи и деятельность возглавленного им частного общества, создать в провинции Ганьсу предпосылки для организации восстания тибетского, монгольского и китайского населения против маньчжурской династии. Предполагалось, что после свержения власти маньчжур эти народы будут просить «белого царя» принять их в свое подданство [4, с. 29].

Заметим, что ранее протоевразийцы, «восточники», как и евразийцы, говорили о формировании имперского пространства России, придерживаясь идеи «Континента-океана», предполагающей «естественность» имперского расширения национальной цельности на определенной ступени ее развития ради удовлетворения своих возросших потребностей. «Россия вращалась в Азию, раздвигая свои пределы. Это был органический рост, увеличение русской территории, а не завоевание далеких чужих земель». Россия завладела «Каймой Азии» и должна была найти свое решение для основного вопроса в Азии – китайского вопроса [22, с. 112]. При этом империя понималась не только как форма политического контроля над огромной территорией, не только как экономическая сила, которая может разворачиваться только на больших пространствах, но и культурное миссионерство. При этом Ухтомским была высказана и идея «братства народов Евразии».

Следует отметить и определенный социальный универсализм в русской историософии, который имел различные идейно-концептуальные формы: утопический социализм, панславизм, всеединство, свободная теократия, космизм, монголизм, евразийство, христианский социализм – и проявлялся в принципах социокультурного синтеза, интегративных политических проектах (геософия культуры) по созданию федерации славян с Индией и Китаем и т. д. Э. Ухтомский и был представителем этого универсализма в форме протоевразийства. Заметим, что Ухтомский намного раньше Н.А. Бердяева наделял русскую цивилизацию мессианским значением, понимая ее как носительницу универсалистской христианской идеи. Эту идею он и пытался реализовать.

Ставший приближенным к Николаю II после его путешествия по Востоку, Ухтомский оказался втянутым в дальнейшем и в политическую, и дипломатическую, и экономическую политику царизма на Дальнем Востоке. Он как личный представитель царя встречал первого канцлера правительства богдыхана Ли Хунчжана, прибывшего на коронацию 14 мая 1896 г. в Москву. Витте решил воспользоваться его пребыванием,

чтобы закрепить русско-китайское сближение и, в частности, разрешить вопрос о строительстве железной дороги через Манчжурию. Во время визита Ли-Хуанчжана начались переговоры, завершившиеся подписанием 22 мая 1896 г. русско-китайского союзного договора. Он предусматривал оказание взаимной военной помощи в случае агрессии Японии, предоставлял России право постройки железной дороги через Маньчжурию на Владивосток. Лично встречавший по поручению Витте Ли Хуанчжана в Суэцком канале Ухтомский ограничился оценкой договора как «нелепого слуха». Это отражало нежелание правящих кругов России афишировать договор. В своих «Воспоминаниях» Витте также говорил о секретном характере этого соглашения [1, с. 65]. Особо не афишировалась и деятельность Русско-Китайского банка, членом правления которого состоял Ухтомский и при желании мог бы донести сведения до читателей Санкт-Петербургских ведомостей. Русское общество сравнительно слабо откликнулось на китайские события, не сочувствуя ни Вл. Соловьеву, ни кн. Ухтомскому. «От прогрессирующей беспечности и некультурности нашего живущего миражами интеллигентного слоя мы теряем политическое чутье в восточных делах», – писал кн. Ухтомский в статье «К событиям в Китае» [22, с. 117, ср.: с. 119, 126].

Сооружение Китайско-Восточной железной дороги в 1900 г. вело к фактической оккупации Маньчжурии. Япония дипломатическим путем (и США, и Англия были ею убеждены) требует эвакуации военных с К.В.Ж.Д. к 08.10.1903 г. Дипломатического разрешения проблема не получила, и 27 января (8 февраля) 1904 г. вспыхнула война – Япония начала под Порт-Артуром военные действия. После войны с Японией князь умерил пропаганду «восточнических» идей и культурно-исторической близости России и Востока.

Список литературы

1. Витте С.Ю. Воспоминания: в 3 т. Т.2. – М., 1960.
2. Головачев П.М. Россия на Дальнем Востоке. – СПб., 1904.
3. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 27. – Л.: Наука, 1984.
4. Игнатьев А.В. С.Ю. Витте – дипломат. – М., 1989.
5. Межуев Б.В. Моделирование понятия «национальный интерес» (На примере дальневосточной политики России конца XIX – начала XX века) // Полис. – 1999. – № 1. – С. 26–39.
6. Межуев Б.В. Владимир Сергеевич Соловьев и петербургское общество 1890-х гг. // Соловьевский сб.: материалы междунар. конф. «Владимир Соловьев и его философское наследие». Москва. 28–30 авг. 2000. – М., 2001. С. 409–418.
7. Ольденбург С.С. Царствование Императора Николая II. – Белград, 1939.

8. Полонская Л.Р. Между Сциллой и Харибдой (Проблема Россия-Восток-Запад во второй половине XIX в.: К. Леонтьев, Э. Ухтомский, Вл. Соловьев) // Московское востоковедение. – М., 1997. – С. 271–285.
9. Репников А. Консервативные концепции переустройства России. – М., 2007.
10. Романов Б.А. Россия в Маньчжурии (1892–1906). Очерки по истории внешней политики самодержавия в эпоху империализма. – Л., 1928.
11. Схиммельпеннинк ван дер Ойе Д. Навстречу Восходящему солнцу: Как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией. – М., 2009.
12. Саркисянц М. Россия и мессианизм. К «русской идее» Н. А. Бердяева / пер. с нем. – СПб., 2005.
13. Суворов Валерий Владимирович. Князь Э.Э.Ухтомский: жизнь, деятельность, идейное наследие: автореф. ... канд. ист. наук. – Саратов, 2011.
14. Соловьев Вл. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. – СПб., 1913.
15. Соловьев Вл. Рецензия на кн. Путешествие на Восток Е.И.В. Государя наследника цесаревича, 1890–1891 / авт.-изд. кн. Э.Э. Ухтомский (ч. 1–3) // Вестн. Европы. – Т. 5. – Кн. 9. 1894.
16. Уланов М.С. Евразийство, православие и буддизм // Вестн. Томского гос. ун-та. – 2008. – № 313.
17. Ухтомский Э.Э. Кого жалеть (поэма). – СПб., 1885.
18. Ухтомский Э.Э. Из прошлого: сб. стихов. – СПб., 1902, 1913.
19. Хоружий С.С. Русь – новая Александрия: страницы из предыстории евразийской идеи // Начала. – М.: изд-во МАИ, 1992 – № 4.
20. Чернов К.Н. Россия – Восток во взглядах Н.М. Пржевальского и Э.Э. Ухтомского // Мир Евразии. – 2010. – № 1.
21. Шубарт Вальтер. Европа и душа Востока // Русская идея. Альманах. – М., 1997. – Вып. 3.
22. Schimmelpenninck van der Oye D. The Asianist Vision of Prince Ukhtomskii // Казань, Москва, Петербург: Российская империя взглядом из разных углов. – М., 1997.

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 27–277

И. Р. Тантлевский

Религиозно-политические коллизии в Иудее в I в. до н. э. в свете мессианско-эсхатологической хронологии в книге Даниила 9:24–27*

В статье исследованы предсказания Даниила о «семидесяти седмицах» и выявлено его возможное влияние на мессианские ожидания иудеев в первом веке до нашей эры (включая членов Кумранской общины).

The article deals with Daniel's prediction of "the seventy heptads" and its possible influence on the Judaeans' Messianic expectations in the 1st century B.C.E. (including the members of the Qumran community).

Ключевые слова: история Иудеи, мессианизм, эсхатология, апокалиптицизм, книга Даниила, кумранские рукописи, возникновение христианства.

Key words: History of Judaea in the Hellenistic and Early Roman Periods; Messianism; Eschatology; Apocalypticism; the book of Daniel; the Qumran Scrolls; the origin of Christianity.

Книга Даниила 9:24–27 и мессианско-эсхатологические ожидания начала I в. до н. э.

В Иудее в царствование Александра Янная (103–76 г. до н.э.), как сообщает Страбон, первого, кто объявил себя царем, а не священником (*Страбон. География. XVI, 2, 40*), резко усиливаются ожидания появления «Помазанника», основанные на мессианско-эсхатологических исчислениях книги Даниила 9: 24–27, созданной в Иудее ок. 165 г. до н. э. в разгар антииудаистских гонений, учиненных в Иудее селевкидским царем Антиохом IV Епифаном (175–164). Размышляя о «числе лет, о котором было слово Господне к Иеремии-пророку, что семьдесят лет исполнятся по разрушении Иерусалима»¹, Даниил обратился к Господу

© Тантлевский И. Р., 2012

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 11-63-00601в «Информационный ресурс «Материалы и исследования по иудейской и христианской экзегетике в эпоху поздней античности и в средние века».

¹ *Дан. 9: 2*; см. далее: *Иер. 25: 11–12, 29: 10*; ср. *2 Пар. 36: 21–22, Эзр. 1: 1; Зах. 7: 5*.

Богу с молением. Господь посылает к нему архангела Гавриила, который возвещает следующее разъяснение:

²⁴ «...Семьдесят седьмин определены для народа твоего и Города святого твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и искуплен грех, и чтобы приведена была праведность вечная, и запечатано было видение и пророк, и помазан был Святой святых.

²⁵ Итак, знай и разумей¹: от (времени) выхода слова о восстановлении² и отстройки Иерусалима до помазанника-предводителя – семь седьмин; а (через) шестьдесят две седьмины (он) будет восстановлен и отстроен – (с) площадями и крепостными валами – но в трудные времена.

²⁶ И по истечении шестидесяти двух седьмин этих отсечен будет помазанник, и не станет у него ничего; а Город и Святилище разрушит воинство вождя, который придет, и конец его (будет как) от наводнения: до Конца – война,³ предопределен<ы> опустошения.

²⁷ И утвердит Завет для многих одна седьмина, но в половине седьмины он (вождь) прекратит жертву и приношение, и на крыле (Святилища) (будет) мерзость запустения – и до Окончания; и предопределённое изольется на опустошителя».

«Семьдесят седьмин» для автора книги Даниила, писавшейся во время последней «седьмины» (166/165 г. до н. э.), – число символическое. «Помазанник-вождь», который, согласно стиху 9: 25, появится через семь седьмин (т. е. 49 лет) по разрушении Иерусалима (586 г. до н. э.) – это, вероятно, не кто иной, как персидский царь Кир II (ср. *Ис.* 44: 28, 45: 1-4), захвативший осенью 539 г. до н. э. Вавилон и вскоре издавший декрет о восстановлении иерусалимского храма и возвращении иудеев на

¹ Или: «вразумляй».

² Или: «возвращении» (народа из вавилонского плена).

³ Представление о появлении врагов-иноземцев в Иудее непосредственно перед Эсхатоном и о «войне, (которая будет продолжаться) до Конца» (*Дан.* 9: 26) зафиксировано также в *Дан.* 9: 26-27, 11: 40-12: 1. Ср. *Иез.*, гл. 38-39, *Зах.*, гл. 12-14.

родину. «Помазанник», который «будет отсечен» (9: 26) – это, по всей вероятности, Ония III, умерщвленный в 171 г. до н. э. «Вождь» же, который «прекратит жертву и приношение» (167 г. до н. э.) и «воинство» которого «разрушит» «Город и Святилище» (9: 26-27), – это Антиох IV Епифан. «Святой святых», который «будет помазан» через «семьдесят седьмин», тождествен трансцендентному и предсуществующему лицу, обозначаемому в *Дан.* 7:13-14 как «Подобный сыну человеческому».

В последующем предсказание, зафиксированное в *Дан.* 9:24-27, интерпретировалось применительно к другим датам и лицам. Ряд традиций сохранился в сочинениях Иосифа Флавия, который почитает Даниила «одним из величайших пророков», который не только «постоянно предсказывал, подобно всем прочим пророкам, будущее, но и определял (назначенный) срок (καίρον) их осуществления»; будучи «пророком добра», «пророчества» которого «всегда сбывались», Даниил снискал себе «славу божественности» (δόξαν... θεϊότητος) (*Иосиф Флавий.* Иудейские древности, X, 266-268).

Кумраниты также видели в Данииле пророка, и пассаж *Дан.* 9:24-27 учитывался в их мессианско-эсхатологических исчислениях. Судя по произведению, условно называемому Мидраш Мелхиседека, «семьдесят седьмин» Даниила общинники коррелировали с десятью юбилеями¹. Согласно этому тексту окончательное «искупление» и спасение праведников произойдет по «око[нчании] десятого», «после[д]него юбилея», т. е. по прошествии четырехсот девяноста лет (49×10)². Это событие связывается с приходом «Благовестника» (ср. *Ис.* 52: 7), «Помазанника Ду[ха]» (ср. *Ис.* 61: 1-3), о котором «сказал Дан[иил-пророк: "...и помазан (будет) Святой святых...]" (*Дан.* 9:24)» (*11Q Melchizedek* 2:18).

Мессианско-эсхатологический отсчет для общинников начинался с «разрушения страны», т. е. 586 г. до н. э., когда Иудея пала под ударами вавилонян. Можно предположить, что кумраниты первоначально ожидали пришествия Мессии около 96 г. до н. э. (= 586 – 490). Соответственно, начало понтификата и воцарения Александра Янная должно совпадать с началом последней «седьмины» Даниила. Теперь становится понятным, почему в кумранском Комментарий на книгу пророка Осии, скорее всего, именно Александр Янный (он же «Яростный молодой лев») назван «последним священником», т. е. последним хасмонейским первосвященником перед приходом эсхатологического Помазанника – Священника и Царя. В кумранском Комментарий на книгу пророка Аввакума 9: 4 хасмонейские первосвященники от *ex hypothesi* Йонатана до Александра Янная, действующие накануне «Конца дней», названы «последними священниками Иерусалима».

¹ Ср. 2 *Пар.* 36: 21, где 70 лет вавилонского плена, предсказанных Иеремией, интерпретируются как десять Субботних лет (7×10).

² Ср. *11Q Melchizedek* 3: 13–14, фр. 11, 7.

В Дамасском документе (вероятно, последняя треть II в. до н. э.) предвещается пришествие в Конце дней «Помазанника (от) Аарона и (от) Израиля», который «искупит грех» правоверных и «предаст мечу» нечестивцев. С ним, по всей вероятности, общинники отождествляли своего Учителя праведности (бывшим священником цадокидской линии), вознесшимся, как они верили, по окончании земной жизни на небеса и «воссевшим» там «на престол» «в сообществе богов», т. е. ангелов. Эсхатологический «Помазанник» в кумранском Мидраше Мелхиседека (созданном несколько позднее Дамасского документа, но приблизительно до 96 г. до н. э.), прямо соотносимый здесь с прорицанием Даниила, также выполняет искупительную и судебную миссии. Он, вероятно, коррелирует с пребывающим на небесах Мелхиседеком, учиняющим в космическом масштабе суд над Велиалом и всеми теми, кто относится к его жребию. В эссеиско-кумранской среде образ «Святого святых», который будет «помазан» через «семьдесят седьмин» (*Дан. 9: 24*), соотносился *par excellence* с эсхатологическим Первосвященником, священническим Мессией, а также явно коррелирует с *Девиром* – Святое Святых Храма в Иерусалиме. Таким образом, глубинной подоплекой обращенного к Александру Яннаю требования старца Йехуды оставить первосвященнический пост могли быть именно мессианско-эсхатологические ожидания широких иудейских кругов, основанные на *Дан. 9: 24-27*. Нежелание Александра Янная добровольно отступить от своих первосвященнических прерогатив рассматривалось как препятствие для осуществления предсказания Даниила.

Политические коллизии в Иудее в I в. до н. э. Восстания zelотов

Последствия захвата римлянами Иудеи в 63 г. до н. э. оказались катастрофическими для территориального единства и политического статуса страны. Хасмонеи лишились царского титула, а территория страны была значительно сокращена. Помпей отторгнул от Иудеи все прибрежные территории от Кармела до Рафияха, часть Идумеи (в частности, Марешу), ключевые области Самарии, а также греческие города в Заиорданье. За Иудеей сохранялись только те земли, где евреи составляли бóльшую часть населения. Таким образом, территории компактного проживания евреев за пределами Иудеи оказались разъединены, в частности, прервалась связь между Иудеей и Галилеей. Стены Иерусалима были разрушены, а многие высокопоставленные сторонники Аристокла II казнены. В соответствии с римской практикой Иудея была разделена на округа для сбора налогов, жители Иерусалима обложены данью. Однако, учтя глубинные особенности страны и памятуя события Маккавейских войн (сер. II в. до н. э.), римляне не присоединили Иудею к римской провинции Сирия, хотя римский наместник в Сирии мог вмешиваться в иудейские дела. Бывшему

иудейскому царю и первосвященнику Гиркану II Хасмонею пост первосвященника был оставлен; он был назначен также этнархом, имевшим право судить народ по «отеческим законам». Большим влиянием начинает пользоваться приближенный Гиркана идумеянин Антипатр, настроенный крайне проримски.

Что касается Аристовула II, то он вместе с семьей был отправлен в Рим. Однако в пути его старшему сыну, Александру, удалось бежать и вернуться обратно в Иудею. Здесь он постепенно собирает, консолидирует и вооружает своих сторонников, овладевает крепостями Александрион, Гирканион, Махерон. Когда в 57 г. до н. э. Габиний прибывает в Сирию в качестве проконсула, Александр поднимает открытое антиримское восстание, терпит поражение от римлян и бежит в крепость Александрион, где сдается врагу на условии сохранения свободы. Крепости Александрион, Гирканион, Махерон были разрушены, за Гирканом II был сохранен лишь пост первосвященника. Политическое управление Иудеей было передано в руки аристократии (*Иосиф Флавий. Иудейская война. I, 169*), и страна лишилась единого политического центра, будучи разделена на пять округов с собственными советами¹.

В 49 г. до н. э., установив контроль над Римом, Юлий Цезарь освободил из темницы Аристовула II и решил послать его с двумя легионами в Сирию для борьбы с помпеянами. Однако приспешникам Помпея в Риме удалось отравить Аристовула еще до начала его похода. В том же году в Антиохии был обезглавлен сын Аристовула Александр. В 47 г. до н. э. Юлий Цезарь прибыл в Сирию, где он даровал Гиркану передаваемое по наследству первосвященство и должность этнарха с широкими властными полномочиями, а Антипатр был назначен прокуратором. Иудее были возвращены ряд территорий, население получило ряд налоговых привилегий, были учтены особенности экономики страны в Субботний год. Формально был возобновлен дружественный союз с Римом. По отбытии Цезаря из Сирии Антипатр начал восстановление иерусалимских стен, разрушенных Помпеем. Он также назначил своего старшего сына Фасаэла начальником над Иерусалимом и его окрестностями, а следующему за ним сыну Ироду поручил управление Галилеей.

В начале 40-х гг. I в. до н. э. в Галилее возникает мощное вооруженное повстанческое движение² во главе с Езекией, взявшим под контроль значительную территорию. В 47/46 г. до н. э. юный Ирод, посланный Антипатром в Галилею, нанес повстанцам поражение и казнил без суда захваченного в плен Езекию и некоторых других вождей движения, что вызвало негодование в Иудее, и Ирод был вызван на суд

¹ *Синедрионами* – иерусалимский, гадарский, аматунтский, иерихонский и сепфорийский в Галилее (*Иосиф Флавий. Иудейские древности, XIV, 91*).

² См.: *Иосиф Флавий. Иудейская война, I, 204–212; II, 56; Иудейские древности, XIV, 158–179; XVII, 271.*

Синедриона в Иерусалим. Практически все члены Синедриона готовы были вынести Ироду смертный приговор. Но римский наместник в Сирии Секст Цезарь, родственник Юлия Цезаря, выступил с угрозами в адрес Синедриона, и напуганный Гиркан II помог тому бежать в Дамаск. Сирийский же наместник назначил Ирода правителем Келесирии¹ с резиденцией в Самарии.

Несмотря на военное поражение, галилейское движение набирало силу и расширялось². В начале 30-х гг. I в. до н. э. повстанцы «захватили большую часть» Галилеи, включая «города» и «крепости». На определенном этапе руководство повстанческим движением перешло к сыну Езекии, казненного Иродом, – Йехуде из Гамалы³. По смерти Ирода Йехуда собрал около галилейского города Сепфориса множество «отчаянных людей, сделал набег на царский дворец, захватил все находившееся там оружие, вооружил им всех своих приверженцев и похитил все находившиеся там деньги». По сообщениям Иосифа Флавия⁴, когда в 6 г. н. э. Иудея была включена в состав сирийской провинции, т. е. перешла под непосредственное римское управление, и римский легат Квирий должен был проводить имущественную перепись, Йехуда совместно с фарисеем Цадоком «стал побуждать народ к оказанию сопротивления, говоря, что допущение переписи приведет лишь к рабству».

«Софист» Йехуда при поддержке своего соратника, фарисея Цадока, ввел в Иудее «четвертую философскую школу» и тем самым консолидировал движение zelотов, т. е. ревнителей Торы. Исходя из своих проримских позиций, Иосиф Флавий часто характеризует их как «разбойников», но иногда он все же пишет о них с уважением: так, например, zelоты, «во всем прочем вполне примыкают к учению фарисеев; зато у них замечается ничем не сдерживаемая любовь к свободе. Единственным Правителем и Господином своим они считают Бога. Идти на смерть они полагают за ничто, равно как презирают смерть друзей и родственников, лишь бы не признавать над собой главенство человека»⁵.

¹ По Иосифу Флавию, область к востоку от реки Иордан.

² См.: *Иосиф Флавий*. Иудейская война, I, 304-316; *он же*. Иудейские древности, XIV, 415-433.

³ Ср.: *Иосиф Флавий*. Иудейская война, II, 56; *он же*. Иудейские древности, XVII, 271-272.

⁴ Иудейская война, II, 56, 118, 433; Иудейские древности, XVIII, 4-10, 23-25, XX, 102.

⁵ Ср. Деяния апостолов 5: 37, где приводятся слова фарисея Гамалиэла: «...во время переписи явился Иуда Галилеянин и увлек за собою довольно народа; но он погиб, и все, которые слушались его, рассыпались».

Через несколько десятилетий, в 47 г. н. э., сыновья Йехуды, Йаков и Симон, были распяты римским прокуратором Тиберием Александром¹. В 66 г. н. э. младший сын Йехуды, Менахем, окажется одним из наиболее могущественных лидеров восстания против Рима на его начальном этапе и на короткое время захватит власть в Иерусалиме (убит сторонниками первосвященника Елеазара)², а родственник Менахема Елеазар бен-Йаир, возглавит отряд патриотов в Масаде – последнем оплоте восставших иудеев, павшем в 73 (или 74) г. н. э. Не исключена возможность, что в упоминаемом в Евангелии от Луки 13: 1-3 восстании галилеян при римском префекте в Иудее Понтии Пилате (ок. 26-36 гг. до н. э.) также принимали участие представители данного рода:

«В это время пришли некоторые и рассказали Ему (Иисусу) о галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их. Иисус сказал им на это: “Думаете ли вы, что эти галилеяне были грешнее всех галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете”» (Лк. 13: 1-3).

Крайне тенденциозные и обрывочные сведения об истоках движения зелотов, сохранившиеся у Иосифа Флавия, позволяют говорить о том, что оно с самого начала возникло как направленное против Рима и его властных приспешников в Иудее, начиная с Ирода и других их иудейских коллаборационистов. Это движение, вероятно, носило также мессианско-эсхатологический характер³. То, что движение возникло именно в начале 40-х гг. I в. до н. э., связано с мессианской хронологией *Дан. 9: 24-27*. Как отмечалось выше, у Иосифа Флавия⁴ зафиксирована традиция, согласно которой отсчет «семидесяти седьмин» из *Дан. 9: 24-24* начинался от времени указа Кира II, разрешающего иудеям возвратиться в Иерусалим и построить Храм (538 г. до н. э.); соответственно «слово о восстановлении (или “возвращении”) и отстройке Иерусалима» в *Дан. 9: 25* интерпретировалось как указание на данный декрет Кира. Таким образом, согласно точной калькуляции, «семьдесят седьмин» заканчивались в 48 г. до н. э. С этого времени власти земных – тем более чужеземных – правителей в Иудее должен был прийти конец... точнее, ей надо положить конец.

¹ См.: *Иосиф Флавий*. Иудейская война, II,; *он же*. Иудейские древности, XX, 102.

² См.: *Иосиф Флавий*. Иудейская война, II, 433-449; *он же*. Жизнеописание, I, 21, 46.

³ Ср. «Иудейские древности», XVII, 272, где Иосиф Флавий говорит о ревностном желании Йехуды Галилеянина достигнуть «царского достоинства»; ср. также «Иудейскую войну», II, 443-444, где историк упоминает о «царском облачении» его сына Менахема, пришедшего на службу в Храм.

⁴ Иудейская война, I, 70; Иудейские древности, XIII, 301; ср.: XII, 322.

**«Семьдесят седьмин» Даниила и начало деятельности Иоанна
Купалы и служения Иисуса из Назарета Галилейского**

Весьма вероятно, что иудейские мессианско-эсхатологические и религиозно-политические (в т. ч. национально-освободительные) движения I в. н. э. также коррелировали с реинтерпретациями и рекалькуляциями мессианско-эсхатологического предвещения *Дан.* 9: 24-27. Например, в книге *Эзры* 7: 12–26 приведено «повеление» персидского царя Артаксеркса о том, чтобы в царстве его «всякий из народа Израилева и из священников его и левитов, желающий идти в Иерусалим, шел» туда со священником, «писцом» и «учителем Закона Бога небесного» *Эзрой*. В *Эзр.*, гл. 7–8 рассказывается о прибытии в Иерусалим новой волны иудейских переселенцев из Вавилонии во главе с великим иудейским религиозно-политическим реформатором *Эзрой*, по всей вероятности, в 458/457 г. до н. э. Целью миссии *Эзры*, снабженного соответствующей грамотой персидского царя Артаксеркса, было проведение религиозно-политической реформы, связанной с установлением Торы (учения) в качестве основного Закона для еврейской гражданско-храмовой общины. Для тех, кто соотносил данное «повеление» Артаксеркса со «словом о возвращении (народа. – *И. Т.*) и восстановлении Иерусалима» в *Дан.* 9: 25, окончание «семидесяти седьмин» падало на 32/33 г. н. э., а начало второй половины последней седмины (*Дан.* 9: 27; ср. 12: 11–12) – приблизительно на 29 г. Показательны в данном контексте стихи 3:1-2 Евангелия от Луки: «В пятнадцатый же год правления Тиберия Цезаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее... было слово Божье к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне», т. е. в 29 г. Иоанн ожидает скорейшего пришествия Мессии; в Евангелии от Иоанна 1: 30 ожидаемая им Мессианская фигура конкретизируется: «... за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня». Предсуществующий Муж здесь, по всей вероятности, коррелирует с образом предсуществующего «Мужа» / «Подобного сыну человеческому (человеку)», о котором говорится в *Дан.* 7:13-14 и гл. 10-12 и которому предстоит установить вечное Царство. Иосиф Флавий, сообщая о гибели Иоанна, «прозванного Купалой (*βαπτιστοῦ*)», связывает причину его казни тетрархом Галилеи и Переи Иродом Антипой (сыном царя Ирода от его жены-самаритянки Малтаки) с социально-политическими опасениями последнего:

«Ирод умертвил этого праведного человека, который убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни. ... Так как и (многие) другие стали толпами стекаться к нему, ... Ирод стал опасаться, как бы его огромное влияние на людей не привело к какому-либо перевороту. Поэтому он предпочел предупредить это, схватив и казнив его раньше, чем пришлось бы раскаяться, когда будет уже поздно. Из-за такой подозрительности Ирода он был в оковах послан в Махерон... и там казнен» (Иудейские древности, XVIII, 116-119).

«Сам же Иисус, начиная (служение), был лет около тридцати...»¹. Тогда, если Иисус родился между 6 и началом 4 гг. до н. э.², в конце правления Ирода, то начало Его служения падает приблизительно на начало последней «седьмины» *Дан.* 9:27 по калькуляции «семидесяти седьмин» от 458/457 гг. до н. э. Мессианскую миссию Иисус из Назарета соотносит с предвещанием *Дан.* 7:13–14 о «Подобном Сыну человеческого». Например, согласно *Мф.* 26:64 и *Мк.* 14:62, Иисус, имея в виду тексты *Дан.* 7:13–14 и *Пс.* 110[109]:1, говорит: «Отныне увидите Сына человеческого, сидящего одесную Силы и идущего на облаках небесных»³.

В Благовещении Архангела Гавриила Деве Марии присутствует фраза: «... рождаемое Святое наречется Сыном Бога (υἱὸς θεοῦ)» (*Лк.* 1:35). Здесь обозначение «Святое» / *resp.* «Святой», вполне вероятно, соотносится с обозначением Мессианской фигуры в *Дан.* 9:24 как «Святой (*resp.* Святое) Святых».

Заметим, что для тех, кто вел отсчет «семидесяти седьмин» от 458/457 г. до н. э., начало последней седмины, которая «утвердит Завет для многих» (*Дан.* 9:27) совпадало с началом правления в стране Понтия Пилата, римского префекта в Иудее⁴ в 26–36 гг. н. э. Современник Пилата Филон Александрийский, характеризуя этого префекта как человека «свирепого и упрямого», «от природы жестокого и гневливого», замечает также, что тот «боялся, что посольство (иудеев к императору Тиберию. — *И. Т.*) раскроет в Риме все его преступления, ... многочисленные казни лиц, не осужденных никаким судом, и прочие жестокости всякого рода»⁵. В целом, жестокая и преступная деятельность римского «правителя» Понтия Пилата создавала адекватный «фон» для эскалации эсхатологических настроений в стране.

¹ *Лк.* 3:23; ср. 1:5, но притом и 2:1–2; а также *Мф.*, гл. 2.

² Судя по *Мф.* 2:16 (ср. *Лк.* 1:5).

³ См. также *Лк.* 22:69 и 21:27; *Откр.* 1:13–16.

⁴ В кесарийской надписи он упомянут как [POM]TIUS PILATUS [PRAEF]ECTUS IUDA[EA]E.

⁵ Посольство к Гаю, 38. Эти характеристики Пилата подтверждаются и Иосифом Флавием: *Иудейская война*, II, 169–177; *Иудейские древности*, XVIII, 55–62, 85–89.

* * *

В заключение заметим, что *Дан. 9: 25* акцентированно соотносит начало мессианско-эсхатологического отсчета с «восстановлением» и «отстройкой» Иерусалима – «(с) площадями и крепостными валами». Возможно, в Иудее в I в. н. э. были группы, соотносившие начало данной калькуляции со строительной и преобразовательной социально-экономической деятельностью в Иерусалиме и Иудее в целом персидского наместника Нехемии, бывшего вельможей при дворе Артаксеркса I в Сузах. В 445 г. до н. э. он пребывает в Иерусалим и занимает свой пост до 433 г. до н. э., а позднее, после перерыва, еще какое-то время до 424 г. до н. э. В частности, по инициативе Нехемии Иерусалим был обнесен новой крепостной стеной. Не исключена возможность, что восстание середины 40-х гг. I в. н. э., возглавлявшееся сыновьями Йехуды Галилеянина, Йаковом и Симоном (распяты римлянами в 47 г. н. э.), как-то было связано именно с такой интерпретацией начала отсчета эсхатологических «семидесяти седьмин» Даниила 9: 24-27.

УДК 271.22

К. Я. Кожурин

Богослужение как основа мирозерцания и культурной деятельности старообрядцев

В статье анализируются особенности старообрядческой культуры, связанные с бережным отношением к духовным основам русского общества: иконопись, особенности церковного пения, рукописное наследие.

The article analyses the peculiarities of the old believers ' culture, associated with the careful treatment of spiritual foundations of Russian society, i.e. iconography, singing peculiarities, manuscript legacy.

Ключевые слова: культура, реформа XVII в., особенности старообрядческого богослужения.

Key words: culture, reform of the XVII century, the features of the old believers ' worship.

Церковная реформа патриарха Никона, начавшаяся в 1653 г., в конечном итоге привела к трагическому расколу русского общества на два лагеря: тех, кто вольно или невольно принял новшества, и тех, кто не пожелал их принять. В дальнейшем, в царствование Петра I, религиозный раскол был углублен за счет раскола культурного. Не желавшие изменять вере своих предков, десятки, сотни тысяч русских людей (по подсчетам историков, от четверти до трети населения Русского государства!) были названы невеждами, причислены к преступникам против церкви и против государства и обречены на церковное и царское наказание. Спасаясь от преследований, староверы устремились в непроходимые леса, на окраины государства, за его рубежи, бежали во все концы необъятной Руси: в Поморье, на Дон, в Сибирь, Керженец, Стародубье, Прибалтику, где основывали целые поселения, бежали в Польшу и Швецию, Пруссию и Турцию. Сегодня староверческие общины можно встретить более чем в двадцати странах мира: в Австралии и Боливии, в Бразилии и на Аляске, в Уругвае и в Румынии. Хранители «древлего благочестия» бросали все, кроме икон и старопечатных книг, и на новом месте, куда их кидала судьба, бережно, буквально по крупичкам, возрождали Древнюю Русь.

В дониконовской Руси люди жили в атмосфере религиозности, монастырский уклад жизни был принят в каждой благочестивой семье. Часы отсчитывали по церковным службам: заутреня, обедня, вечерня,

павечерница. Свободное время посвящали молитве или чтению духовных книг – Житий святых, Прологов, Златоустов, Цветников и Маргаритов. Грамоте учились по Часовнику и Псалтырю. Идеалом древнерусского человека были подвиги аскетов-пустынножителей, с житиями которых он знакомился по Прологам и Патерикам. На старости лет, выполнив свои мирские обязанности и вырастив детей, многие принимали иноческий постриг. Не были исключением и лица знатные, в том числе даже члены царского дома.

С никоновскими реформами, непосредственно подготовившими дорогу последующим преобразованиям Петра I, жизнь русского человека сильно изменилась. Началась десакрализация культуры, десакрализация жизни. Под воздействием западной культуры происходит обособление культуры от церкви (секуляризация, обмирщение), превращение ее в автономную область. Это повлекло за собой расслоение русского общества. Если раньше оно (при всех различиях в социальном положении) в культурно-религиозном отношении было однородным, то западное влияние, по словам историка В.О. Ключевского, разрушило эту «нравственную цельность русского общества... Как трескается стекло, неравномерно нагреваемое в разных своих частях, так и русское общество, не одинаково проникаясь западными влияниями, раскололось» [4, с. 361–362].

Со времен раскола и следовавших за ним петровских преобразований в России существовало две культуры: светская – прозападно ориентированная, укоренившаяся в центре культурной и общественной жизни, и религиозная – ориентированная национально, которая ушла на периферию национально-исторического развития. Когда говорят о русской культуре XVIII–XX вв., то подразумевают преимущественно первую культуру, лишь вскользь или вообще не упоминая о второй. Однако, оказавшись на периферии магистрального развития русской культуры, та часть русского народа, которая не приняла ни никоновских, ни петровских реформ и получила у историков название «старообрядцев», а у своих гонителей – презрительную кличку «раскольников», все же сумела сохранить прежний духовный идеал, вдохновлявший наших предков со времен Крещения Руси, и пронести его сквозь века до начала третьего тысячелетия.

Понимание своей жизни как служения (а в конечном итоге – Богослужения) вообще было характерно для средневекового сознания, и для старообрядцев, во многом продолжавших оставаться хранителями средневекового мировоззрения, это понимание оказалось как нельзя более близким. Отсюда – особенно внимательное отношение к внешним формам богослужения как необходимому компоненту веры в Живого Бога. «Богослужение, – пишет современный исследователь старообрядчества В.В. Бужинский, – есть сотворчество Бога и верующего во Христа человека... Только посредством правильного, то есть православного бого-

служения возможно достижение единства Бога и народа. Богослужение определяет духовную преемственность поколений. Богослужение не заканчивается в церкви. Религиозным мироощущением освящается и быт христианина, в котором также присутствует богослужение. Только через сохраненное православное богослужение, только через правильное прославление Бога возможно не только удержание, но и созидание. Вот почему нужно было держаться за богослужение. Сохраняя богослужение, старообрядцы сохраняли Веру, сохраняли Святую Русь» [1, с.43].

В богослужении не может быть ничего случайного и необязательного. Мысль о том, что в церковных таинствах и обрядах можно выделить «внешнее» (якобы несущественное) и «внутреннее» (составляющее их суть), вообще была чужда святоотеческой традиции и явилась позднейшим плодом схоластических штудий выпускников духовных академий. При этом для традиционного православного сознания было характерно понимание равночестности вербальных и невербальных способов выражения религиозной истины. Еще апостол Павел писал, что Бог явил людям знание о Себе не только в словах Откровения, но и во множестве иных, несловесных материальных форм, «ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» [Рим. 1, 20].

Отсюда, как отмечает современный исследователь, далеко не случайно, что «при всем почтении христианства к слову, в космосе христианской культуры значительное место занимает гармония всех символических форм выражения истины, среди которых иконопись, церковная гимнография, композиторское искусство, архитектура» [12, с. 106]. Со времен Крещения Руси и до начала никоновских реформ XVII в. было широко распространено изречение: «в храме стояще, на небесах стояти мним», которое отражало мечту о достижении такого состояния, когда «человеческие чувства в единстве своего многообразия воспринимают совершенную истину, выраженную в словах, мелодиях, цветах, формах и даже в запахе ладана» [12, с. 106].

Вообще, для православия характерно осознание бытия, достигающего высшей степени своего богоустановленного совершенства через благодатное просвещение, при этом богослужение, совершающееся на земле, является зримым выражением этого стремления сотворенного мира к своему Творцу. В богослужении совершается само освящение жизни.

«Отсюда литургически-храмовый стиль благочестия, свойственный православной душе с древнейших времен до наших дней. Храм становится тем местом, где человек восстанавливает свой Божественный образ через приобщение Христу. Возвращение к своему подлинному существу неотделимо от тайны соборности, когда человек начинает осознавать себя членом тела Христова. Напоенность одним Духом творит высшее единство, в котором каждый, не утрачивая своего индивидуального своеобразия,

органически входит в состав сложного церковного организма: “Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос” (1 Кор. 12, 12). Переживание соборности преодолевает границы времени и пространства, делая возможным человеку ощутить себя в сущностном единстве с вечными истоками христианства» [7, с. 9].

Все эти черты как нельзя лучше были сохранены именно в древле-православном, т. е. в старообрядческом, богослужении, на характерных особенностях которого теперь необходимо остановиться отдельно.

Первое, что бросается в глаза в старообрядческих храмах – это иконопись. В начале XX в. русскому «культурному» обществу, наряду с великими научными открытиями и достижениями, перевернувшими его жизнь, вновь было суждено открыть для себя древнюю икону. Гонимая, уничтожавшаяся и искажавшаяся официальной церковью, она бережно сохранялась старообрядцами в глухих скитах и потаенных моленных. Русский философ князь Е.Н. Трубецкой назвал древнерусскую иконопись «умозрением в красках». И может быть, именно в иконе мировоззрение старообрядчества выразилось наиболее ярко и глубоко. «Старинная икона – наиболее характерный внешний признак старообрядчества; последнее любит свою старинную икону; оно прожило неразлучно с ней всю свою многострадальную историю, живет и поныне, видя в ней утешение своих горестей и ответ на многие вопросы. Древняя икона позволяет заглянуть в самое святое святых старообрядчества, узнать, к чему последнее стремится, что видит в протекающей жизни, как смотрит на грядущие судьбы человечества. Свидетельство древней иконы – бесспорное и неизменное; оно красноречиво говорит о характере старообрядческого мировоззрения. Совершенно неверно мнение, полагающее, что старообрядцы собирают древние иконы из археологического интереса... Древняя икона для старообрядца не музейная вещь, которую он поставит в витрину в своем домашнем музее, а живой вестник из иного мира, из иного плана бытия; он будет не любоваться на икону, как эстет, а *молиться* перед ней» [3, с. 460–461].

Та «псевдоморфоза православия» (т. е. облечение православия в несвойственные ему богословские формы мышления и выражения), которая, по словам богослова Г.В. Флоровского, произошла в господствующей церкви после никоно-алексеевской церковной реформации, прежде всего, дала знать о себе в иконописи и богослужбном пении. С самого начала «реформы» «упорно насаждается мнение, что раньше у нас не умели ни богословствовать, ни петь, ни рисовать. Переориентировка на католическое понимание образа, понимание прогресса соответственно мирскому мироощущению влекут за собой отношение к традиционному православному искусству как к исторически пройденному этапу. Русская иконопись и русское пение, знаменный распев объявляются варварским искусством, искусством для холопов и спешно заменяются западными. Эту замену стало делать легче особенно после

того, как на все старое, традиционное русское православное искусство было поставлено клеймо “старообрядчества” [5, с. 232–233]. Как «раскольничье мудрование» официальной церковью был запрещен ряд древних изображений: «Отечество» (Троица Новозаветная), Господь Саваоф «в образе ветховетного мужа», Спас «Благое молчание», «Благоразумный разбойник», «образ Богородицы болящей (лежащей) при Рождестве Сына Божия и бабы при Ней» (в иконе Рождества Христова), Богоматерь Троеручица, образ Неопалимой Купины, образ Софии Премудрости Божьей и многие другие любимые в народе изображения.

Постепенно древнее иконописание было сплошь вытеснено салонной религиозной живописью, раболепно и неискусно подражавшей западным образцам и носившей громкое наименование «икон итальянского стиля» или «в итальянском вкусе», о которой Андрей Денисов так отзывался в «Поморских ответах»:

«Нынешние же живописцы, то е (то есть апостольские — *К.К.*) священное предание изменивше, пишут иконы не от древних подобий святых чудотворных икон греческих и российских, но от своерасудительного мышления: вид плоти одевлевают (утолщают), и в прочих начертаниях не подобно древним святым иконам имеющие, но подобно латинским и прочим, иже в Библиях напечатаны и на полотнах малиованы. Сия живописательная новоиздания раждают нам сомнения...» [8, с.183].

Еще более резко характеризует подобного рода религиозную живопись протопоп Аввакум:

«По попущению Божию умножися в нашей русской земли иконнаго писма неподобнаго изуграфы... Пишут Спасов образ Еммануила; лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра толстыя, и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лишю сабли той при бедре не писано. А то все писано по плотскому умыслу: понеже сами еретицы возлюбиша толстоту плотскую и опровергоша долу горняя... А Богородицу чревату в Благовещение, яко же и фрязи поганья. А Христа на кресте раздутова: толстехунек миленькой стоит, и ноги-те у него, что стулчики. Ох, ох, бедныя! Русь, чего-то тебе захотелоя немецких поступов и обычаев!» [10, с. 102–103].

По словам русского искусствоведа П.П. Муратова, «в несколько десятилетий рассеялось все, что накопилося веками. Иконостасы барокко и классицизма сменяли, где только возможно, древние новгородские и московские иконостасы. Старинные иконы сваливались в церковных подвалах или на колокольнях. Переписанными или искаженными они сохранились лишь в забытых церквях глухих городов или в Олонецких или Вологодских деревянных церквях, не знавших ни соседства, ни попечения помещика» [6, с. 4]. «Веку Просвещения» не нужны были «черные доски». Так, по распоряжению Екатерины II из Успенского собора во Владимире был выброшен иконостас кисти Андрея Рублева и заменен иконостасом барокко с ее собственным изображением в виде святой Екатерины.

В отличие от представителей официальной церкви староверы не только сохранили древнерусскую икону, но порою шли на всевозможные ухищрения, чтобы получить для своих моленных древние образа. Целые иконостасы, вывезенные из синодальных церквей, находились в моленных на Преображенском кладбище в Москве и в Судиславском федосеевском скиту под Костромой. Как писал П.П. Муратов, «если древняя икона воскресла в начале нынешнего века, этим мы обязаны прежде всего и больше всего русскому старообрядчеству... Старообрядцы не только собирали и берегли памятники старины, но они желали видеть эти памятники такими, какими были они впервые созданы. Они хотели любоваться и молиться на подлинное письмо великих древних художников. Они сделали нечто большее, чем сбережение старых темных досок: они сберегли тот удивительный цех иконных мастеров, который умеет один открывать на этих старых досках, под копотью и чернотой, под слоями позднейших прописей настоящие живописные шедевры». Однако, собирая и искусно реставрируя древние образа, старообрядцы достаточно рано озаботились проблемой создания собственных икон. Далеко не всякий старообрядец мог иметь у себя древний образ, а потребность в правильных, неискаженных образах была велика. Уже в конце XVII – начале XVIII в. иконописцы из разных концов России начинают съезжаться в Выговское старообрядческое общежитие. Со временем иконописные мастерские появились практически во всех крупных старообрядческих духовных центрах (Ветка, Гуслицы, Преображенское и Рогожское кладбища в Москве, Поволжье, Урал).

К особенностям старообрядческого богослужения относятся такие его черты, как продолжительность, неспешность, «уставность» церковных служб (обычно 4–6 часов, а по великим праздникам — даже до 12); обязательные приходные и исходные поклоны («начал»), которыми начинается и заканчивается всякая служба; унисонное знаменное пение, звучащее особенно торжественно в мерцании свечей и лампад (согласно старообрядческим правилам, свеча должна быть из чистого воска, а масло в лампаде чистое, без технических примесей); глубокое и полное участие всех верующих в богослужении, строгая чинность поклонов и крестных знамений; особая моленная одежда строгих цветов, чтобы не отвлекать своей пестротой от молитвы; в руках молящихся должна быть лестовка – древняя разновидность четок из кожи или материи. Все эти внешние особенности призваны служить лишь одной цели – духовному деланию, большей сосредоточенности на внутренней, сердечной молитве, растворению молящихся в едином церковном теле.

Еще одной особенностью старообрядческого богослужения является чтение различными «погласицами». Это особое распевное литургическое чтение, отличное от обычного литературного, сценического. Как пишет современный знаток и исследователь старообрядческих богослужебных традиций Е.А. Григорьев, «помимо правильности произношения, не-

спешности, внятности церковное чтение должно духовно вразумлять и внушать, быть величественным по характеру. В наибольшей мере все эти стороны находят отражение в интонации – в мелодии чтения. Не случайно в церковной традиции во все века для каждого вида служебного чтения существовала своя интонация, так называемая погласица, своего рода напев, имеющий определенное эмоциональное и духовное значение и организованный по особым правилам» [9, с. 104]. Например, одной погласицей читаются псалмы, другой – каноны и тропари, третьей – експсалмы, четвертой – паремии (отрывки из книг Ветхого Завета), пятой – Апостол (Деяния и Послания апостолов), шестой – Евангелие, седьмой – поучения, Пролог (жития святых), восьмой – Великий канон св. Андрея Критского, девятой – заупокойный псалтырь. Все это интонационное богатство служило не просто для украшения службы. «Нельзя недооценивать значение погласиц... Как и всякий церковный напев, они дают возможность правильно воспринимать священный текст в соответствии с порядком и смыслом соборной молитвы. Погласицей определяется не только характер содержания текста, но и его положение и значение в каждый момент Богослужения. Например, один и тот же псалом в зависимости от места в службе может исполняться на три погласицы (псаломская, експсаломская, заупокойная)» [9, с. 154]. В сохранении старообрядцами различных погласиц литургического чтения наглядно выразилось следование святоотеческому пониманию о неразрывной связи формы и содержания. Погласицы никогда не фиксировались письменно, но, поскольку постоянно звучали за богослужением, то легко запоминались устно, передаваясь из поколения в поколение. Как правило, эти богатые интонационные традиции литургического чтения (как и особенности древнего произношения некоторых букв славянской азбуки) сохранились до наших дней только в среде наиболее консервативных, последовательных в отстаивании своих мировоззренческих позиций старообрядцев (в поморском и старопоморском беспоповских согласиях). То же самое можно сказать и по поводу наиболее древних традиций знаменного пения.

Наиболее проницательные умы древности понимали огромное значение музыки и силу ее воздействия на человеческие чувства. Последователь Конфуция древнекитайский философ Сюнь-цзы писал:

«Музыка – это гармония, которую нельзя изменять. Ритуал – это порядок, который нельзя преобразовывать. Музыка объединяет подобное, церемонии различают различное. Музыка и ритуал вместе управляют человеческими сердцами. Выразить сущность реальных вещей, исчерпать возможные изменения – такова способность музыки; создать искренность и уничтожить притворство – такова задача ритуала»¹.

¹ Цит. по [11, с. 14]

Музыка и ритуал являются наиболее совершенными средствами воздействия на человеческие сердца и тем самым могут обеспечивать поддержание порядка и спокойствия. Об этом говорит Конфуций в «Луньюе»:

«Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. Если дела не могут осуществляться, то ритуал и музыка не процветают. Если ритуал и музыка не процветают, наказания не применяются надлежащим образом. Если наказания не применяются надлежащим образом, народ не знает как себя вести» [Луньюй, XIII, 3].

Аналогичную мысль находим в челобитной царю Алексею Михайловичу соловецких иноков, выступивших против никоновской реформы:

«Егда святые церкви без мятежа и без пакости в мире бывают, тогда вся благая от Бога бывают подаваема; также пременения ради церковного пения и святых отец предания, вся злая на них приходят. Ныне же, государь, грех ради наших попустием Божиим, отнележе они новые учителя, начаша изменяти церковное пение и святых отец предание, и православную веру, от того государь времени в твоём Российском государстве начаша быти вся бесполезная, моры и войны безвременны, и пожары частыя, и скудость хлебная, и всякое благих оскудение. И аще государь толика многия безчисленные свидетельства на нашу православную христианскую веру яко непоколеблемо в православных догматах и в церковных исправлениях, и до сего времени пребывает, и за церковное пение пременение, видим вси наказание Божие, то кая государь нужда нам истинную православную веру, Самем Господем Богом преданную, и утверждённую святыми отцы, и вселенскими верховнейшими патриархи похваленную ныне оставити, и держати новое предание и новую веру?» [2].

Подводя итог, нужно сказать, что богослужение лежало в основе старообрядческого мирозерцания и старообрядческой культуры, и именно благодаря, в первую очередь, богослужебным потребностям были сохранены древнерусские традиции книгописания и иконописи, храмового строительства и знаменного распева. Такие крупные духовные центры русского старообрядчества, как Выговское поморское общежительство, Керженец, Стародубье, Ветка, Иргиз, Преображенское и Рогожское кладбища в Москве, были одновременно и «культурными очагами», где бережно сохранялись ростки русской культуры и получали творческое продолжение древние традиции. Феномен старообрядчества красноречиво свидетельствует о мощнейшем духовном потенциале, заложенном в русской культуре. Именно этот потенциал не дал ей раствориться и окончательно погибнуть в эпоху коренной ломки вековых традиций русского народа, в эпоху тотальной денационализации и секуляризации культуры.

Список литературы

1. Бужинский В. В. О роли старообрядчества в истории России // Старообрядчество: История, культура, современность: материалы VII междунар. науч.-практ. конф. «Старообрядчество: История, культура, современность», посвящ. 100-летию издания указа «Об укреплении начал веротерпимости» и 100-летию распечатания алтарей храмов Рогожского кладбища. 22–24 февраля 2005 г. Москва – Боровск. – М., 2005. – Т. II.
2. Древлехранилище ИРЛИ. Мезенское собрание № 24. – Л. 10–10 об.
3. Кириллов И.А. Правда старой веры. – Барнаул, 2008.
4. Ключевский В.О. Сочинения: в 8 т. – М., 1957. – Т.3.
5. Кутузов Б.П. Русское знаменное пение. – М., 2002.
6. Муратов П. Древнерусская иконопись в собрании И.С. Остроухова. – М., 1914.
7. Настольная книга священнослужителя. Т. 4. – М., 1983. – С. 9.
8. Поморские ответы. – М., 2004.
9. Пособие по изучению церковного пения и чтения. 2-е изд., доп. и перераб. / сост. Е. Григорьев. – Рига, 2001.
10. Пустозерская проза: сб. – М., 1989.
11. Сисаури В.И. Церемониальная музыка Китая и Японии. – СПб., 2008.
12. Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. – М., 2002.

УДК 273.2 – 9 (4–15) «1870/1900»

Г. Н. Лебедева, В. Д. Карандашов

**Генерал А.А. Киреев и старокатолическое движение
в Западной Европе в 1870–1900-х гг.**

В статье рассматривается деятельность позднего славянофила А.А. Киреева и анализируются его взгляды. Раскрываются причины интереса Киреева к старокатолицизму. На основе анализа особенностей старокатолицизма показывается утопичность идеи Киреева о воссоединении православной и старокатолической церквей.

The article deals with one of younger Slavophiles' activity and set of ideas, explaining the reasons of his interest in Old Catholicism. Analysing the peculiarities of the latter, the author argues that Kireev's idea of a new reunion of Russian Orthodoxy and Old Catholicism was quite a Utopian one.

Ключевые слова: славянофильство, А.А. Киреев, филиокве, Утрехтская церковь, старокатолическая церковь.

Key words: slavyanofil'stvo, A.A. Kireev, filioque, Utrecht church, Old Catholic church.

Перемены и обновления на протяжении последней четверти XX в. в очередной раз направляют Россию к поиску выбора пути. В чем состоит главное содержание этих изменений и как оно проявляется в жизни общества? С одной стороны, мы видим возрастающий интерес и уважение к прошлому¹, с другой – отказ от следования какой бы то ни было традиции, призывы к радикальному изменению русского менталитета (И. Яковенко, И.Б. Чубайс, И. Клямкин, Е. Гайдар). Наконец, обращение к прошлому обусловлено и тем, что в настоящее время, как подчеркивает известный историк Ю.С. Пивоваров, у нас «нет убедительного проекта будущего. Так сказать психологическое замещение. У России словно ампутировано будущее, а это значит, что теряется, распадается и настоящее...» [4].

Среди тех мыслителей прошлого, которые особенно востребованы в наши дни, оказались славянофилы. И это не случайно. Многие из того, о чем писали славянофилы, становится не просто актуальным, а жизненно необходимым в современной российской жизни.

© Лебедева Г. Н., Карандашов В. Д., 2012

¹ Об это говорит, например, деятельность сотрудников Института русской цивилизации под руководством О.А. Платонова, творчество таких авторов, как Н.А. Нарочницкая, В. В. Кожин, А.С.Панарин, С.Ю.Куняев, С.Г.Кара-Мурза и др.

Славянофильство, тем не менее, до сих пор малоизучено. К числу незаслуженно забытых принадлежит русский генерал и политик, философ и богослов А. А. Киреев (1833–1910), который может считаться теоретиком доктрины славянофильства конца XIX в., причем он подчеркивал, что остается «последним могиканином» классического славянофильства.

Александр Алексеевич родился 23 октября (4 ноября) 1833 г. в Москве. Его отец, Алексей Николаевич, был участником нескольких военных кампаний, особенно отличившимся в польской войне 1830–31 гг. Мать, Александра Васильевна, урожденная Алябьева, была хорошо знакома с Пушкиным, Лермонтовым, ее способности к литературе отмечал ее давний знакомый В. Жуковский. Родовое владение Киреевых в Тульской губернии часто посещали земляки и соседи А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин, семья Аксаковых. Сама атмосфера этих исконных русских земель с давним традиционным укладом жизни сделала Киреева, по его словам, славянофилом по происхождению.

После смерти отца в 1849 г. по личному указу императора Николая I Киреев был определен в Пажеский корпус – одно из самых привилегированных учебных заведений России. Воспитанники корпуса получали общее и военное образование, а получив офицерское звание – право зачисления в гвардию, на гражданскую или придворную службу. По окончании Пажеского корпуса в 1853 г. Киреев прослужил два года в одном из самых элитных военных соединений в гвардии – лейб-гвардии Конном полку. Когда началась Крымская война, Киреев предпочел отправиться на театр военных действий в рядах армейских частей. Вернувшись с войны, на которой он проявил большую храбрость и получил ряд наград, молодой офицер с в 1856 по 1859 г. был вольнослушателем Петербургского университета, желая пополнить запас знаний.

В 1862 г. Киреев стал адъютантом великого князя Константина Николаевича, наместника в царстве Польском. Великий князь был одним из самых ярких и противоречивых деятелей русской политики середины XIX столетия, но личные качества мягкого и доброжелательного человека привели Константина Николаевича к крупным ошибкам в деле управления Польшей во время польского мятежа 1863 г.

Оставаясь на военной службе, А. А. Киреев постоянно повышаясь в чинах, стал превращаться в публициста, занимаясь активной полемической деятельностью в отечественной и зарубежной журналистике. Он сотрудничал в таких изданиях, как «Русское обозрение», «Богословский вестник», «Церковные ведомости», «Христианское Чтение», «Московские ведомости» и др.

Рассматривая сущность славянофильства, в 1883 г. он писал, что, возникнув в 1830-х гг. в кружках и кабинетах, славянофильство было воспринято верхними слоями тогдашнего общества с недоверием, оно казалось ему «парадоксальным, неудобопонятным; а высшие правитель-

ственные сферы усматривали в его свободомыслии революционные начала» [2, с. 29]. Согласно мнению всех славянофилов, это учение, выражаемое формулой «Православие, Самодержавие, Народность» (каждое слово, выражая высшую идею учения, прописывалось с большой буквы), соответствует религиозным, этическим и политическим идеалам народа. Православие понимается как сумма этических взглядов русского народа, самодержавие – выражение его политических взглядов, и они связаны с русской народностью, которая служит им сферой действия и которой они служат высочайшим выражением [2, с. 30].

Принимая православие как высший идеал, удовлетворяющий религиозные потребности и связанный со всей историей русского народа, А.А. Киреев показывал его отличие от других направлений христианства:

«Православная Церковь наша одинаково удалена как от доведенного до абсурда авторитета римского первосвященника (непогрешимость), уничтожающего всякую нравственную свободу христианина, так и от протестантской атомизации Церкви, уничтожающей всякий авторитет; ... Только Православная Церковь, в которой уравновешены свобода и авторитет, Церковь, неизменная в своем божественно-установленном учении, может не только выполнить свое высшее назначение относительно каждого отдельного христианина, но и дать высшее освящение (высшую санкцию) государству;... В Православии заключаются не только залог самобытного, духовного значения России, ее вселенского исторического призвания, но в значительной степени – и залог обновления и всего славянства. Не будет преувеличением сказать, что русский человек более, прежде христианин и сын Православной Церкви, нежели гражданин русского государства. Ведь и на мирских сходках крестьяне, обращаясь к своим односельчанам, говорят им не “господа”, не “сограждане”, а “православные”!» [2, с. 30].

Не отделяя истин религии от исповедания их русским народом, А.А. Киреев вел полемику с журналом «Русское обозрение» (1891), обвинявшим его в крепостничестве, отождествляемым с консерватизмом, и, с другой стороны – в народопоклонничестве, в том, что, по мнению Киреева, народ обладает абсолютной правдой и живет по-Божьи. На самом деле славянофилы ничего подобного не утверждали. По этому вопросу А. А. Киреев писал:

«*Не богословию* нужно учиться у народа, а его *преданности* нашей православной вере, ... не народность освещает веру, а обратно, вера – народность. ... И прежние, и современные славянофилы смотрят одинаково и на Православие, и на инославие, мы никого не желаем обижать, мы не считаем, что нам все позволено для поддержания наших интересов, мы не придерживаемся иезуитского правила, что цель оправдывает средства» [3, с. 291, 293].

Можно выделить разные периоды взаимоотношения Церкви и государства: Синодальный, когда православие было подчинено императору и в то же время было государственной религией для великороссов, малороссов и белорусов; советский период – период периодических притеснений церкви; современный, когда провозглашается светскость и толерантность. В XIX–XX вв., несмотря на то, что в России уже стали популярными взгляды просветителей XVIII в., согласно которым религия является изобретением господствующих классов для подавления народных масс и по мере прогресса и развития образования исчезнет, получили распространение позитивизм и марксизм, которые также считали религию всего лишь опиумом для народа, все же в это время многие рассматривали религию не только как часть великой исторической традиции страны, но и как нечто, дающее миру трансцендентную идею. При поддержке правительства можно было смело выражать такие взгляды:

«Ежели моих единоверцев где-нибудь притесняют, насилуют, заставляют менять веру, отнимают у них их церкви, школы, я считаю себя вправе заступиться за них даже материально, но я отнюдь не желаю, чтобы моя вера охранялась и вводилась насилуем! Избави Боже! Вообще как славянофил я отношусь к «поддержке веры внешними материальными средствами» вполне враждебно; если стою за неразрывное соединение государства с Церковью, то потому, что вижу в этом выгоду не для Церкви, а для государства. Церковь без государства может существовать, а государство без Церкви не может!» [3, с. 303].

В 1872 г. Св. Синод благословил нескольких частных лиц открыть в Петербурге и Москве особый отдел общества для поддержки православия за границей. Председателем отдела стал А. А. Киреев. Эта должность неожиданно сделала Киреева политиком мирового масштаба. Ревностный христианин, «воцерковленный солдат» Киреев стал в 1872 г. одним из основателей, а впоследствии и руководителем петербургского отделения «Общества любителей духовного просвещения».

Проблемы славянства вместе с глубоким знанием христианского учения не могли не привести Киреева к поискам способа преодоления религиозного раскола славян на православных и католиков. Он искал единомышленников среди инославных, стремясь найти то общее, что объединяло бы христиан¹. В частности, 1870-е годы Киреев вошел в группу церковных деятелей, которые установили непосредственные сношения со старокатоликами во время посещения их конференций, выступая на них от имени Русской православной церкви (протопресвитер И. Л. Янышев, профессор Петербургской духовной академии И. Т. Осинин и др.).

¹ Как истинный христианин Киреев отрицательно относился ко всем проектам «слияния церквей», предлагаемым В. С. Соловьевым, с которым вел многолетнюю переписку-полемику.

Как пишет С. Виноградов, последним толчком к открытому выделению из состава Западной Церкви группы христиан, назвавших себя старокатоликами, стало принятие 18 июля 1870 г. на Ватиканском соборе в Риме догмата о непогрешимости Папы. «Этот акт представлял собою высшую точку развития папских притязаний на господство в Церкви и в то же время обнаружил наибольший отход католичества от начал вселенского христианства...» [1, с. 47]. В установлении папского абсолютизма старокатолики увидели прямую угрозу богословской науке, национальной самобытности христианских церквей и всей культуре.

Старокатолики принимают вероучение таким, каким его сформулировали на первых семи Вселенских соборах. Они отказались от celibата (обязательное безбрачие духовенства), богослужение проводится на национальных языках (не на латинском языке), священники избираются общиной и только после этого рукополагаются. Отвергаются другие догматы: догмат о непорочном зачатии девы Марии, провозглашенный Римско-католической церковью в 1854 г., добавление к «Символу веры» *filioque* (догмат «об исхождении святого духа не только от бога-отца, но и от сына»), старокатолики отрицают учение о чистилище и индульгенциях; тайная исповедь и пост не являются обязательными. Они отказались от доктрины пресуществления, говорящей о том, что Бог заранее предопределил одних к спасению, а других – к вечной гибели.

Каждая национальная старокатолическая церковь независима. Первый конгресс старокатоликов состоялся в 1871 г. в Мюнхене. Наибольшее значение в смысле определения основных положений старокатолицизма имела «Декларация собора епископов в Утрехте», принятая в 1889 г.; на ней произошло объединение старокатоликов с голландскую Утрехтскую церковью. Со временем к старокатоликам присоединилась созданная в США в 1897 г. Польская национальная католическая церковь и возникшая в 1924 г. Хорватская старокатолическая группа.

Киреев увидел в старокатоличестве исторический шанс воссоединения большинства христиан. Интересно, что особенно сильные позиции старокатолики имели в славянских землях. В частности, хорватский епископ Й. Штроссмайер, которого считают «отцом Югославии», выступил против догмата о непогрешимости папы непосредственно на Соборе. Кардиналы Праги и Венгрии, часть польского духовенства также не признали нового догмата. Лидером старокатоликов стал известный баварский теолог И. Деллингер. Отрицание непогрешимости папы логически привело старокатоликов к критическому переосмыслению католических догматов, введенных папами без одобрения Вселенских Соборов, и стремлению вернуться к литургическому единству христианства¹.

¹ Подробнее об истории взаимоотношений Русской православной церкви и старокатоликов см. в работе С. Виноградова [1].

Киреев в качестве гостя вместе с протоиереем И. Л. Янышевым и священником А. В. Торчиловым принял активное участие во Втором конгрессе старокатоликов, состоявшемся в Кёльне 20–22 сентября 1872 г. На этом конгрессе была создана специальная комиссия богословов по подготовке условий для объединения старокатоликов и православной церкви. Киреев был одним из самых активных сторонников сближения со старокатоликами. Он развернул с ними обширную переписку, составлял рецензии на исследования старокатоликов о деятельности патриарха Фотия (846–891), высказывая надежду, что старокатоличество выбьет из западных славян все «латинствование» и духовно объединит славян. К сожалению, эта надежда не оправдалась. Объединения церквей не произошло, хотя контакты старокатоликов и православных продолжались несколько десятилетий.

На новый конгресс старокатоликов в Люцерне в 1892 г. прибыли, помимо А.А. Киреева, протопресвитер И.Л. Янышев, ставший к этому времени ректором Санкт-Петербургской Духовной академии, и протоиерей А.П. Мальцев. Люцернский конгресс постановил открыть в университете Берна богословский факультет, где обучались бы старокатолики, англикане и православные, и основать общехристианский богословский журнал. Этот журнал получил название «Revue internationale de Théologie» («Международное богословское обозрение»). Киреев в дальнейшем много печатался в этом журнале, издававшемся его давним другом, профессором Бернского университета Мишо. Старокатолики пошли на уступки православию и согласились отказаться от учения *filioque*¹, однако они не желали признавать правоту Символа веры Восточной церкви и потому настаивали на свободе выбора в главном догмате. При этом они отказывались отождествлять Восточную православную церковь со Вселенской церковью: «После разделения Запада и Востока обе Церкви стали одинаково частными Церквями и имели свой путь частного развития», – утверждали они.

На Люцернском конгрессе 1892 г. было принято предложение, чтобы старокатолические епископы вступили в официальные отношения с церквями Востока, и, в частности, с русской. Указом св. Синода от 15 декабря 1892 г. в Санкт-Петербурге была образована комиссия под председательством архиепископа Финляндского Антония (Вадковского) для выяснения условий и требований, которые могли бы быть положены в основу переговоров со старокатоликами. В 1894 г. Константинопольским патриархом и Синодом по вопросу о соединении церквей было издано Окружное послание.

¹ Споры о *filioque* – основная богословская причина разногласий между православием и католицизмом, затрагивающая Символы веры. Символ веры могут устанавливать только Вселенские соборы. В IX в. папы самовольно, считая себя выше Собора, добавили в Символ веры «*filioque*» (и от сына), т. е. Дух Святой исходит от Отца и от Сына. Восточная церковь не признает *filioque*. Поэтому православная церковь до сих пор не признает *filioque*.

Увы, после Люцернского конгресса никаких практических действий не последовало. Киреев до конца своих дней переписывался с виднейшими деятелями старокатоличества, финансировал их журнал, но был бессилён перед силой обстоятельств. Старокатолицизм существует и в наши дни в виде так называемой Утрехтской церкви. Общая численность старокатоликов на конец XX в. – около 400 тыс. человек, большая часть которых относится к Польской национальной католической церкви в США, Канаде и Польше.

По иронии судьбы старокатолики, отказавшись от сближения с православными, оказались более «новыми» в церковном модернизме, чем сама Римская церковь, поскольку современная Утрехтская церковь допускает женское священство и даже «венчает» гомосексуалистов. Таким образом, многолетняя деятельность Киреева по сближению со старокатоликами окончилась ничем. Но вины Киреева в этом нет – он сделал все, что только возможно в тех сложных условиях.

Богословские труды Киреева получили должное признание. На заседании Совета Московской Духовной Академии (МДА) 23 сентября 1904 г. Киреев был единогласно избран почетным членом МДА (отличие, редко присуждавшееся лицам не из духовного звания). В 1907 г. Киреев был произведен в генералы от кавалерии и отправлен в отставку. Но его публицистическая деятельность продолжалась. На рубеже XIX–XX вв. Киреев оставался одним из виднейших теоретиков славянофильства, причем он подчеркивал, что остается «последним могикинином» классического славянофильства А. С. Хомякова и И. В. Киреевского. К различным «неославянофильским» теориям он относился иронически. Его волновало распространение неверия и западных теорий среди молодежи. Свою тревогу он изложил в 1903 г. в книге «Россия в начале XX века», представляющей собой письма к государю Николаю II. Старый генерал писал о том, что у России в новом веке два пути: или опрокинуться в конституцию и правовой беспорядок, или «вернуться домой» к истокам национальной жизни. По мнению Киреева, для развития русской религиозной жизни необходимо восстановить патриаршество, для чего предварительно нужно будет созвать Поместный собор церкви. Будучи знатным и богатым, приближенным к престолу, Киреев считал, что именно это накладывает на него обязанность службы на благо всех российских подданных. «Кому много дадено, с того много спрошено» – так звучала его любимая поговорка. Несмотря на многие жизненные неудачи, Киреев оставался оптимистом в отношении будущего России и православия. И на склоне лет Киреев был все тем же восторженным славянофилом и сторонником единения христианских церквей.

Список литературы

1. Виноградов С. Отношения старокаатоликов с русской православной церковью // Журн. Моск. патриархии. – 1954. – № 5. URL: <http://archive.jmp.ru/page/index/195405378.html>.

2. Киреев А.А. Краткое изложение славянофильского учения // Киреев А.А. Учение славянофилов / сост. С.В. Лебедев, Т.В. Линицкая; предисл. и коммент. С.В. Лебедев / отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2012.

3. Киреев А.А. Ответ комментатору «Современной летописи» «Русского обозрения» // Киреев А.А. Учение славянофилов / сост. С.В. Лебедев, Т.В. Линицкая; предисл. и коммент. С.В. Лебедев; отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Ин-т рус. цивилизации, 2012.

4. Пивоваров Ю.С. «У России как будто ампутировано будущее...» // Новая газета. – 2011. 10 февр.

Естественно-научные механизмы мистического опыта

В статье рассмотрено возможное естественно-научное объяснение мистического опыта. На основе теории биологических информационных систем и анализа некоторых данных нейрофизиологии и психологии мистический опыт определяется как выражение нарушения гармонии индивида и среды его существования, что позволяет понять глубинные механизмы взаимодействия человеческого существования и бытия в целом.

The article offers a possible explanation of mystic experience from the perspective of natural sciences. Relying on the biological information systems theory and some neurophysiological and psychological data, the author defines the said experience as the explication of some disharmony between an individual and the environment, arguing that the definition might be of help in a better understanding of some inner mechanisms of individual being and being as such.

Ключевые слова: мистический опыт, мистические феномены, естественно-научные механизмы, психология творческих процессов, процессы адаптации, психологические ресурсы.

Key words: mystic experience, mystic phenomenae, natural scientific mechanisms, creative processes psychology, adaptation processes, psychologic(al) resources.

Феноменология мистики – малоизученная современной наукой и философией область, однако описания духовных, религиозных, экстрасенсорных и мистических феноменов в изобилии встречаются во многих религиозных текстах, разнообразной эзотерической и научно-исследовательской литературе. Возникает вопрос: имеем ли мы дело со сходными феноменами? Кажется очевидным, что опыты религиозных отшельников, йогов, оккультистов, мистиков разных направлений близки по характеру возникновения, протекания, нередко и по содержанию. Мы предполагаем, что мистериальный опыт, в сущности, един, различия разных видов опыта отмечаются, скорее, в его содержании, способах его упорядочения и, безусловно, толкования. Мы полагаем, что эти различия не являются принципиальными для суждений о сущности и механизмах мистики, отражая возможные позиции, точки зрения и взгляды на действительно сложный и многоликий феномен¹.

В данной работе мы ставим цель дать некоторые естественно-

научные интерпретации ряда феноменов мистики. Полагая, что в науке уже есть исследования, которые могли бы пролить свет на деятельность мистического (духовного, религиозного и т. п.) сознания, мы намереваемся научно интерпретировать содержание духовного, мистериального, религиозного опыта. Для начала дадим некоторые определения.

Мистика – это опыт познания сокровенной (скрытой) действительности, не отображаемой органами чувств, но присутствующей в сознании.

Мистический опыт – это совокупность переживаний и проявлений в памяти результатов деятельности мистического сознания. Как бы ни был мистический опыт далек от нашего понимания, он существует в сознании субъекта. Он может быть как осознанным, так и неосознанным, проявляясь спонтанно во сне, в трансовом состоянии, при помрачении сознания, в экстремальных условиях.

Мистические феномены – проявление в сознании отдельных форм и процессов деятельности мистического сознания: ясновидение, ясновыслушивание, духовидение, телепатия, сверхчувственное восприятие, духовные воздействия (в том числе на расстоянии) и т. д.

Мистика в трудах ее адептов – это не просто учение о тайном и сокрытом в бытии. Мистицизм претендует на исследование и овладение непроявленными силами, которые правят миром на всех уровнях мироздания. Понятие «сила» в мистике используется в двух значениях: «фактор» и «энергия». В мистике существует убеждение, что непроявленный мир может быть изучен нашим сознанием, так как оставляет в нем материальный след в виде памяти. Прямое познание невидимого фактора при помощи органов чувств затруднено, но его можно выявить опосредованно, через изучение изменений, которые он порождает при воздействии на тело и сознание человека.

Однако в мистицизме нет ясного и однозначного понимания, что представляют собой изучаемые силы, какова их природа и каков механизм связи человека с этими силами. В нашей работе мы руководствуемся рядом предположений о характере этих сил.

1. Часть феноменов мистики связана с реагированием на явления, не входящие в диапазон восприятия органов чувств: ультрафиолетовые и инфракрасные лучи, ультра- и инфразвук, колебания магнитосферы, изменения электрического потенциала атмосферы, гравитационные толчки и т. п. Восприятие этих явлений возможно благодаря способности к универсальной раздражимости биологических объектов на всех уровнях организации: ткани, клетки, органеллы и т. д. [3, с. 128–130].

2. Другая часть феноменов мистики выявляется при помощи внутренних механизмов спонтанной активности нервной системы, которая может работать в автономном режиме, например, во сне, в трансовых состояниях, при медитации и т. п. К этой категории мистического опыта

относятся озарения, «подсказки», инсайты, медитативные эффекты и потоки сознания, активация глубинной памяти, творческие синтезы и т. п.

Мы убеждены, что значительная часть мистических феноменов выявляется при особых (пограничных, редких, травматичных, чрезмерных и т. п.) внешних и внутренних обстоятельствах, отражает экстраординарность существования и выявляет присущие нашему виду способы совладания с ними¹. В обоснование этих предположений приведем обзор ряда фундаментальных исследований из области физиологии высшей нервной деятельности, психофизиологии, психологии, в которых изучаются близкие мистическим феноменам явления. И хотя мы не считаем пока возможным найти исчерпывающие естественно-научные объяснения всем явлениям мистического опыта, однако некоторые наиболее типичные феномены, на наш взгляд, поддаются объяснению при помощи ряда научных моделей и концепций. Здесь остановимся на естественно-научной интерпретации некоторых явлений, широко известных в эзотерике, оккультизме, теософии. Мы останавливаемся на них в силу их универсальности для мистического опыта разных школ, большого сходства в описании, в физиологических и психологических характеристиках.

В частности, это касается известного в разных школах мистики феномена «эфирного тела». Эфирное тело выглядит как субстанция, напоминающая воду, пронизывающая организм и ближайшее пространство вокруг него. Оно создает ощущение плотной ауры и достаточно хорошо воспринимается экстрасенсами. Эфирное тело они воспринимают благодаря *тепловым ощущениям*, возникающим при тестировании. Для экстрасенсов увеличение эфирного тока вокруг органов является сигналом повышенной их активности, что они чаще всего связывают с заболеванием, реже – с физиологическими перестройками.

Активность эфирного тела создает у субъекта физические ощущения жара во всем теле, пронизывающего все ткани и клетки. Эфирное тело в описаниях современных мистиков весьма похоже на субстанцию тапаса, огня трения, «первичного огня жизни» в системах веданты, зороастризма, индуизма. На наш взгляд, эфирное тело является выражением тепловой энергии соматических клеток, поэтому оно так неустойчиво, с неточным контуром. Известно, что у умерших наблюдается отхождение эфирного тела.

На наш взгляд, деятельность эфирного тела воспринимается благодаря связи сознательной психики с теми отделами нервной системы, которые включены в обеспечение гомеостаза: таламуса, гипоталамуса, мозжечка, лимбической системы и т. д. Эзотерики связывают эфирное тело также с гипофизом – «шишковидной железой». Функционально гипофиз является железой, обеспечивающей нейромедиаторные взаимо-

¹ Подробнее об этом см., например, в работах В.В. Антипова и Б.А. Сосновского [1], А.К. Болотова [2], Е.П. Крупника [6] и др.

действия. Он влияет на активацию мозговых структур и участвует в регуляции нервных процессов в головном мозге.

Понять феномен эфирного тела помогает ряд открытий в области биологии и биофизики. Одно из них сделано академиком В. А. Энгельгардом и М. Н. Любимовой еще в 1939 г. Они обнаружили, что сократительный белок миозин и актин, входящие в мышцы всех животных, могут выступать в качестве ферментов для диализа АТФ и АДФ и неорганического фосфата. Часть освободившейся энергии идет на сократительную деятельность мышц, но до 75 % энергии выделяется в виде тепла. Миозин, таким образом, выступает как сигнал для реакции и «реагент», отвечающий на сигнал. «Исследования более позднего времени... выявили универсальность такого механизма самодвижения живых тел: белки с подобными свойствами были обнаружены у одноклеточных организмов, а также у растений» [9, с. 55]. Следовательно, мы можем предполагать, что феномен эфирного тела – не иллюзия восприятия. В нем сознание демонстрирует способность понимания общего энергетического состояния организма. Примечательно, что основой отображения выступает именно тепловая энергия как универсальная для биологических обменных процессов.

В работах М. И. Сетрова, посвященных анализу информационных процессов в биологических системах, мы находим ряд идей, полезных для нашей гипотезы. Так, М. И. Сетров пишет: «Организм развивается через непрерывное разрешение противоречий между своей внутренней и внешней средой, в основе которого лежит более общее противоречие между целостностью и расчлененностью вещей, их непрерывностью и прерывностью, притяжением и отталкиванием. Поэтому, с одной стороны, организм стремится выделиться из внешней среды, быть автономным, независимым от нее, что соответствует законам целостности и системности объектов, в частности закону Ле-Шателье. С другой стороны, гарантией сохранения организма является его соответствие, “подогнанность” к среде обитания. Отмеченное противоречие разрешается следующим образом: организм все более тонко соответствует среде в своих функциях, проявлениях, реакциях на ее воздействие, но происходит это за счет усложнения структуры его тела, что еще больше выделяет организм из среды» [9, с. 49]. Кроме того, М.И. Сетров показал, что процессы самоорганизации протекают с высвобождением присущей клеткам в покое потенциальной энергии. «Когда сила раздражителя достигает порога, в клетке происходит энергетический взрыв, разрядка энергии приобретает лавинообразный характер. Этот взрыв и является потенциалом действия...» [9, с. 51].

М. И. Сетров отмечает важную для нас деталь: высвобождаемая клеткой энергия имеет электромагнитную природу [9, с. 50]. Далее автор развивает свою теорию энергетического характера информационных процессов в биосистемах. Он считает, что предпосылкой для сигнально-

го воздействия одной системы на другую «является способность отдельных объектов или их частей приходить в состояние энергетического неравновесия. При этом достаточно незначительного воздействия извне, чтобы объект разрядил большое количество энергии и перешел в новое энергетическое состояние, характеризуемое большей равновесностью и устойчивостью. Внешнее воздействие при этом и оказывается сигналом» [9, с. 34].

Второй род энергии в эзотерике называют психической энергией и связывают с астральным телом. Понятие психической энергии весьма раздражает специалистов, так как ее существование не доказано. Те, кто принимают вероятность ее существования, не могут предложить способов ее измерения. Мы проанализируем то, что говорят об астральной энергии мистики, и попытаемся найти ей научные аналоги.

Астральное тело – это некий аналог или упрощенная схема души, в которой отражена преимущественно его врожденная, инстинктивная разумная природа. Типичные описания астральных миров мы находим в работах, подобных «Розе мира» Д. Андреева. Астральные феномены в эзотерике оцениваются как результат погружения человека в мир древней природы, мир предсуществования сознательного человека.

Мы полагаем, что астральные видения позволяют человеку осознавать те процессы, которые мы считаем психофизиологическими. Астральный план – до-сознательная психика, область автоматизмов, безусловных и условных рефлексов, которая в обычном состоянии сознания не отображается. Она может быть сознательно воспринята при определенных условиях: в ситуации опасности, стресса, утраты равновесия, психической травмы, но также и в ситуации новизны и информационной неопределенности.

Мистический опыт трактует астральную работу как попытку связи низшего с высшим, на нашем языке – связи инстинктивной основы с над-сознательными планами. При этом обычный посредник между высшим и низшим – объективно направляемый интеллект – не принимает участия в работе. Так, Д. Форчун пишет: «Существует много душ, ... у которых между высшим и низшим уровнями сознания зияет трещина, через которую они иногда перепрыгивают. Как низшее “Я” может подниматься в минуты духовного напряжения, так и высшее “Я” может нисходить в моменты духовного кризиса» [11, с. 189].

В психологии существует много работ, раскрывающих механизм деятельности сознания в таких ситуациях. В частности, сошлемся на ряд интересных разработок последнего времени. Так, А. М. Иваницкий развил идею информационного синтеза как мозговой основы психического применительно к мышлению. Он пишет: «В действительности психические события вовсе не отслеживают физиологические, а являются в известном смысле их кульминацией» [5, с. 96]. Он показал, что рисунок корковых зон в состоянии покоя симметричен. При умственной работе

возбуждение стягивается к определенным областям: при образном мышлении – к теменным и височным долям, при абстрактно-вербальном – к лобным. «Интересно, что ... нахождение решения сопровождалось образованием фокуса в речевой левой височной области» [5, с. 96].

Автор считает, что это позволяет понять механизм озвучивания внутренней мысли. Для нас это важный вывод, так как звучание астральных видений – не редкость в практике мистики. Он делает вывод: информационный синтез осуществляется как возврат к *старой памяти* и сопоставлением ее с актуально происходящим. «Это дает возможность оценить происшедшие изменения, что и образует психическое отражение действительности» [5, с. 97]; «... генез психического можно соотнести с определенным, достаточно универсальным механизмом организации нервных процессов, каким является принцип возврата возбуждения и информационного синтеза» [5, с. 101]. «Психика – это то, что стало новым для субъекта; в основе психического лежит идея обновления» [5, с. 102].

А. О. Прохоров провел интересное исследование реакций людей на обратимые и необратимые (экзистенциальные) ситуации. В необратимых ситуациях событие изменить невозможно. Оказалось, для реагирования в необратимых ситуациях характерно не только эмоциональное переживание, но и интеллектуальная переработка события. Результаты исследования показали, что при необратимых ситуациях «возникшее интенсивное (острое) неравновесное состояние высокого энергетического уровня переходит в неравновесное состояние низкого энергетического уровня. Состояние нормализуется только при появлении новообразований в структуре личности или ее ментальности» [8, с. 119].

Внутренний механизм психологической переработки ситуаций экзистенциального вызова описан также в работах, посвященных поведению людей в ситуациях нестабильности [1; 2]. В этих работах отмечается, что подобные ситуации способствуют выявлению психических ресурсов, не обнаруживающих себя в обычной жизни. В частности, Е. П. Крупник пишет: «В психологической науке категория психологической устойчивости традиционно рассматривается как стабильность психологических качеств, процессов и состояний... Подлинная психологическая устойчивость, с нашей точки зрения, это, прежде всего, динамическое подвижное равновесие всех личностных структур, свидетельствующее о гибкости и пластичности их "психического материала", о способности индивида к самоорганизации и саморегуляции своего поведения» [6, с. 102]. Автор считает, что в условиях «жизненного вызова» устойчивость сознания обеспечивается за счет «порождения новообразований, синтезирующих его как целое» [6, с. 103].

Крупник выделяет в индивидуальном сознании три аспекта: «ценностно-смысловой, включающий в себя "внутреннее движение" таких динамических процессов, как эмпатия и отчуждение; когнитивный, в

котором взаимодействуют конкретно-чувственный и теоретико-понятийные аспекты мыслительной деятельности индивида, и интуитивный, который определяется взаимоотношениями бессознательной и сознательной сферы сознания» [6, с. 104]. Усиление эмпатии ведет к утрате границ Я и деперсонализации. Отчуждение и выстраивание границ между собой и окружающим тоже мешает восприятию мира и Я вплоть до восприятия мира как сновидения и собственного тела как внешнего. Автор полагает, что «психологическим механизмом, высвобождающим сознание из его поглощенности бытием, преодолевающим границы отчужденности и формирующим идеалы личности, является продуктивное воображение» [6, с. 108]. «Преобразующая способность продуктивного воображения, видимо, заключается в том, что оно сообщает психическим системам особую подвижность и делает "психический материал" пластичным и текучим, получающим наибольшее количество степеней свободы в своей психодинамике. В результате психические системы способны радикально изменять структурные отношения, осуществлять процедуры взаимопереходов и видоизменяться в "плавильном котле" ирреальных процессов» [6, с. 108]. Автор делает вывод, что воображение – не отдельный познавательный процесс, это синтетическая надличная активность всех познавательных процессов. В этом смысле в воображении выражена суть познания и взаимоотношений познающего с познаваемым.

Итак, в фундаментальных разработках советских исследователей по проблемам нейрофизиологии и психологии творчества обнаружены те же феномены, что и в мистическом откровении. По мысли К. С. Станиславского, «истинное искусство должно учить, как сознательно возбуждать в себе бессознательную творческую природу для сверхсознательного органического творчества». «В нейрофизиологическом плане механизмы творчества нельзя понять как процесс непосредственного отражения мозгом связей между объектами окружающего мира. Это деятельность скорее протекает по принципу "психического мутагенеза", по принципу отбора новых нервных связей, первично уже возникших в мозгу» [10, с. 39–41].

П. В. Симонов полагает, что «при крайней ограниченности наших знаний о нейрофизиологических основах деятельности сверхсознания можно указать лишь на отдельные факты, заслуживающие внимания и дальнейшей разработки.

1. Большую роль здесь несомненно играет правое неречевое полушарие мозга, связанное с оперированием чувственно непосредственными образами, с музыкальными и комбинаторными способностями...

2. Решающая роль потребностей, мотивации и эмоций в творческо-познавательной деятельности человека указывает на важнейшее значение лобных отделов коры больших полушарий, имеющих особенно тесные анатомические связи с так называемой лимбической системой мозга...

3. Физиологическая реальность «психических мутаций» подтверждается механизмом доминанты, описанным А. А. Ухтомским. Возникновение доминант придает явлениям действительности объективно не присущее им сигнальное значение.

4. Исключительно интересны функции гиппокампа – отдела мозга, регулирующего поток информации, извлекаемой из памяти. В состоянии сна этот механизм участвует в формировании сновидений, а в бодрствующем состоянии – в механизмах творчества на стадии интуитивных догадок, гипотез и предположений» [10, с. 41–42].

Эзотерики связывают деятельность астрального тела с «чашей» – солнечным сплетением. Однако астральные феномены показывают, что физиологически работа астрального тела обеспечивается активностью всего древнего мозга: мозжечком, лимбической системой, рядом подкорковых образований, спинным мозгом, разнообразными отделами коры головного мозга.

Предположение о сходстве мистических феноменов с процессами творчества находит свое подтверждение и в сходстве когнитивных процессов. В обоих видах опыта большое значение придается раскрепощенному, свободному течению мысли и отсутствию предвзятости, направленности в умственном поиске. «Креативность как дивергентное мышление рассматривается в оппозиции к интеллекту как конвергентному мышлению» [10, с. 101].

На наш взгляд, приведенные факты позволяют в некоторой степени приоткрыть завесу над загадками мистицизма и ввести мистический опыт в рамки хоть и экстраординарного, но человеческого опыта, не прибегая к постулированию существования неких особых духовных миров и реальностей. Предпринятый анализ позволяет нам предложить и более широкое философское определение сущности мистического опыта.

Мистический опыт является отражением деятельности бессознательных, автоматизированных систем сигнального взаимодействия субъекта с окружающей действительностью. В случае экстраординарных, сверхсильных изменений действительности мистический опыт является выражением нарушения согласованного сосуществования индивида и среды его существования, что позволяет понять глубинные механизмы взаимодействия человеческого существования и бытия в целом.

На наш взгляд, мистический опыт есть реакция индивида на значимые изменения параметров бытия, в которое она включена, поэтому факторами мистических феноменов выступают события более глобальной (по отношению к индивиду) системы: планетарные катаклизмы, социальные потрясения, космические события. Мы предполагаем, что мистический опыт представляет собой не просто отражение этих изменений, но выражает как возникающее рассогласование с более общей системой, так и процесс порождения новой связи между человеком и окружающим его миром, бытием в целом.

Список литературы

1. Антипов В.В., Сосновский Б.А. Психологические механизмы дезадаптации и адаптации к меняющимся социальным условиям // Психология человека в условиях социальной нестабильности / под ред. Б.А.Сосновского. – М., 1994. – с. 30–46.
2. Болотова А.К. Фактор времени в переживании и преодолении негативных последствий ситуации нестабильности // Психология человека в условиях социальной нестабильности / под ред. Б.А.Сосновского. – М., 1994. – С. 47–61.
3. Волкова А.Н. Мистический опыт: сущность, феноменология, механизмы / Изд-во LAP LAMBERT, Academic Publishing, Saarbrucken, 2011.
4. Дорфман Л.Я., Ковалева Г.В. Основные направления исследований креативности в науке и искусстве // Вопр. психологии. – 1999. – № 2. – С. 101–106.
5. Иваницкий А.М. Главная загадка природы: как на основе работы мозга возникают субъективные переживания. – Психологический журн. – 1999. – Т. 20. – №3. – С. 93–104.
6. Крупник Е.П. Творческое воображение как психологический механизм устойчивости индивидуального сознания. – М., 1993.
7. Мейендорф И. Рим, Константинополь, Москва. Исторические и богословские исследования. – 2006. – С. 60.
8. Прохоров А.О. Неравновесные (неустойчивые) психические состояния // Психологический журнал. – 1999. – Т. 20. – № 2. – С. 115–124.
9. Сетров М.И. Информационные процессы в биологических системах. – Л.: Наука, 1975.
10. Симонов П.В. «Сверхзадача» художника в свете психологии и нейрофизиологии // Психология процессов художественного творчества / отв. ред. Б. С. Мейлах, Н. А. Хренов. – Л.: Наука, 1980. – С. 32–54.
11. Форчун Д. Современная психическая защита. Исследования по оккультной патологии и преступности. – Киев: София, 1993.

УДК 14 + 2

А. М. Прилуцкий

Философия религии и религиоведение в Harvard Theological Review

Статья знакомит с Harvard Theological Review – одним из старейших научных богословских журналов Соединенных Штатов, ежеквартально издаваемом Гарвардской школой богословия. Дается анализ трех репрезентативных публикаций за 2012 год, раскрывающих актуальные проблемы античной, средневековой и новейшей истории религиозно-философской мысли.

The article presents Harvard Theological review – one of the oldest American theological quarterlies published by Harvard Theological School. The author analyses three major articles published in 2012 dealing with topical problems of ancient, medieval and modern religious philosophy history.

Ключевые слова: история религии, философия религии, религиоведение, богословие, триадология, алхимия, Ватикан, нацизм.

Key words: religious history, religious philosophy, religious studies, theology, alchemy, the Vatican, Nazism.

Начиная с выхода в свет первого номера в 1908 г. Harvard Theological Review остается ведущим периодическим изданием, в котором освещаются различные аспекты научного изучения религии. Несмотря на название, журнал этот по своей сути не является собственно теологическим, так как в большинстве публикуемых материалов религиозные явления и процессы рассматриваются не с конфессиональных, а с научно-философских позиций. Публикации в этом журнале отличаются глубиной и оригинальностью, редколлегия весьма строго подходит к отбору материала, поэтому каждый новый выпуск Harvard Theological Review сразу становится событием научной жизни. Высоко оценивая свой журнал, редакционная коллегия достаточно строго подходит к вопросу о его распространении, стоимость подписки достаточно высока. А в свободном доступе в Интернете найти его трудно. Данная статья ставит своей целью ознакомить российского читателя с несколькими «свежими» публикациями Harvard Theological Review.

В третьем выпуске журнала за 2012 г. опубликована статья **И. Рамелли «Ориген, греческая философия и возникновение триадологического понимания hypostasis» [3]**, позволяющая отчасти переосмыслить религиозно-философское наследие Оригена.

То, что христианская тринитарная теология вобрала в себя многие философские интуиции античного мира и явилась уникальным синтезом философски отрефлексированной мысли и пророческого откровения, не вызывает споров, но вопрос о том, каким образом этот синтез был осуществлен, остается по-прежнему дискуссионным. Историко-философский и историко-теологический анализ античных текстов позволяет увидеть, в каких условиях происходил поиск терминов и осмысление концептов, без чего невозможно воспроизвести цельную картину анализируемого явления. Скрупулезно выполненное историко-философское исследование, дополненное блестящим дискурс-анализом, позволило автору этой статьи доказать ошибочность ряда хрестоматийных взглядов на теологию и философию Оригена.

В действительности Ориген вовсе не был предшественником арианства. Более того, он оказывается одним из предшественников Никео-Каппадокийской формулировки триипостасности Бога, т. е. той ортодоксальной теологической модели, которая была развита Григорием Нисским, а именно, что в Боге одна и та же природа ($\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) представлена в трех индивидуальных субстанциях – ипостасях ($\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$) и что Сын единосущен Отцу, и, соответственно, лица Троицы обладают единой природой.

Традиционно Ориген не рассматривается историками как родоначальник ставших позднее классическими тринитарных формул, поскольку его репутация была подорвана соборными осуждениями. Однако автор статьи доказывает, вопреки распространенным мнениям, ортодоксальность представлений о Троице, высказанных Оригеном. Именно в трудах Оригена представлена новая для того времени фундаментальная теологическая теория об общности природы и ипостасных различиях в Троице. Закладывая основу осмысления тайны Троицы в античных философских терминах, которые обретали теологическое содержание, Ориген оказал влияние не только на христианское богословие, но и на языческий неоплатонизм.

Разумеется, язык Оригена еще не отличался той терминологической точностью, которой достигла христианская мысль в последующих веках. Так, например, он использует в своих работах лексему $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ не только в качестве термина теологической триадологии: иногда он использует ее в значении «основание», «субстанция», «экзистенция», «реальность» и т. д., не разделяя их.

Какие именно философские и теологические школы повлияли на дискурс Оригена? Ряд исследователей видят определенную преемственность между «терминологическими и концептуальными новациями Оригена» и школой гностика Валентина, однако отсутствие доказательств делает это предположение малоубедительным.

Изучение значения термина ὑποστάσις в современном Оригену религиозно-философском дискурсе позволяет сделать вывод, что представление об ипостаси как «индивидуальной субстанции» каждого из лиц Троицы восходит к трудам античных греческих философов I–II вв. христианской эры. Следует учесть, что термин этот многозначен, зафиксировано его использование как в философских, так и в риторических и даже в астрологических памятниках античности. Однако основное его значение может быть понято как «субстанция», понимаемая как в широком, так и очень узком смысле. Очень часто этим термином обозначалось «реальное», противопоставляемое мнимому, в том числе – ментальным абстракциям. Данного понимания, очень популярного в эллинистической философии, иногда придерживается и Ориген. О распространенности такого понимания значения термина ὑποστάσις свидетельствует название весьма важного для гностицизма трактата «Об ипостаси архонтов» из библиотеки Наг Хаммади. В этом гностическом трактате «ипостась» – греческое слово, транслитерированное на коптский – понимается именно как реальность, «онтологическая консистенция», противопоставляемая мнимости и «фиктивному бытию», а вовсе не как индивидуальная экзистенция божественного бытия. Подобное понимание термина подтверждается и Климентом: зло не обладает каким-либо онтологическим или субстанциональным бытием. Согласно Ипполиту, Василид утверждал, что Бог, который находится за пределом бытия, создал субстанцию (ипостась), которая понималась им как «семена космоса». Никомах (I–II вв.), работы которого Ориген знал очень хорошо, понимал «ипостась» как субстанцию, субстрат, основу реального бытия, основание вечно существующей материальной природы.

Более близкое оригеновскому теологическому пониманию значение термина «ипостась» – отдельная, индивидуальная экзистенция – фиксируется у некоторых греческих философов. Возможно, уже Демокрит понимал ипостась в качестве индивидуальной субстанции. Александр Афродисийский воспроизводит мнение Хризиппа, согласно которому душа обладает уникальной субстанцией – ипостасью, которая существует именно как самостоятельная отдельная сущность. Нумений, платоник и неопифагореец (II в.), хорошо известный Оригену, понимает ипостась как «уникальную сущность геометрических фигур», т. е. в понятийное поле значения термина привносится указание на индивидуальное бытие. Соран, изучавший как философию, так и медицину, использовал термин «ипостась» для выражения уникальности человеческой личности, отличной от личности его родителей. Такое понимание термина Сораном оказало влияние на триадологию Оригена, разграничивающую субстанцию Отца и субстанцию Сына. Секст Эмпирик, философ II–III в., принадле-

жащий к школе скептиков, тоже использовал термин «ипостась» для обозначения индивидуальной субстанции, рассуждая о том, что «целое» – человек, растение, животное и т. д. – не просто «сумма составляющих его частей»; последней недостаточно для объяснения его уникальной сущности («ипостаси»).

Таким образом, автор анализируемой статьи доказывает, что терминологические и концептуальные «новации» Оригена, положившие основу теологической триадологии, были подготовлены античными философами-мыслителями, которые осмыслили и терминологизировали те понятия, которые позднее станут восприниматься как понятия и термины сугубо теологического содержания.

Во втором выпуске журнала за 2012 г. обращает на себя внимание статья **З. Матуса «Новое понимание апокалиптики Роджера Бэкона в свете его алхимических и научных воззрений» [2]**. Профессор З. Матус вполне убедительно показывает, что Роджер Бэкон благосклонно относился к сочинениям Иоахима Флорского и даже к более радикальным трактатам, которые приписывались последнему. В работе *Opus maius* («Большое сочинение») Бэкон защищает от нападок сочинение Иоахима Флорского *Expositio Sybillae* и приписываемый ему трактат *Merlini*. По логике Бэкона, церковь должна уделять внимание изучению не только священных текстов и библейских пророчеств, но и откровений Сибиллы, Мерлина, Иоахима Флорского и др., изучать исторические, философские и астрологические труды, так как все это позволит «несколько уточнить» время пришествия эсхатологических событий. Дальнейшие утверждения Роджера Бэкона о том, что в «настоящее время эти вопросы теряют актуальность», автор исследования рассматривает не столько как свидетельство угасания интереса к Иоахиму Флорскому, сколько как результат влияния внешних факторов: Бэкон пишет из Парижского университета после грандиозного скандала, спровоцированного «Вечным Евангелием». Это побуждало Бэкона к большой осторожности. Письма же Бэкона свидетельствуют, что интерес к теориям Иоахима Флорского у него сохранялся.

В трактате *Opus tertium* Бэкон вновь обнаруживает сочувствие теориям Иоахима. В разделе, посвященном географии, Бэкон доказывает пользу от составления точных географических карт. Помимо утилитарного значения географических карт как инструмента, необходимого для планирования миссионерской работы, Бэкон уверен, что актуальность их раскрывается в эсхатологической перспективе. Традиционно в то время в числе эсхатологических событий обычно рассматривалось вторжение орд диких народов, запертых, согласно легенде, Александром Македонским за Каспийскими воротами, апокалипсических Гога и Магога и дру-

гих предшественников антихриста. Так вот, знание географии и наличие точных карт необходимо в свете предстоящих сражений с этими антихристовыми слугами.

Автор исследования показывает, что Бэкон аналогичным образом – при помощи теологических аргументов – доказывал полезность изучения наук и научного знания вообще. Науки должны изучаться под руководством Католической церкви как способ противостояния антихристу и его воинствам. Поскольку последний не Бог, то он не всемогущ, а следовательно, и вредные последствия его деятельности могут быть минимизированы при помощи науки. В свете последнего Бэкон допускал и полезность не только собственно научного, но и магического знания. Адекватное понимание отношения Бэкона к магическим и подобным практикам осложнено семантическими сложностями. Несмотря на то, что Бэкон зачастую использует слово «магия» для обозначения различных мошенничеств и обманов, его вера в то, что в «природе действуют таинственные и удивительные силы и закономерности», не вызывает сомнений. Кстати, и сам Бэкон обращает внимание на наличие здесь определенных семантических сложностей. В комментарии к псевдо-аристотелевскому трактату *Secretum Secretorum* он утверждает, что при переводе с греческого на латынь по причине отсутствия адекватных эквивалентов происходит частая подмена понятий и смешение терминов. В результате философские и научные дисциплины в латинском изложении обозначаются магическими понятиями, т. е. «принимают имена магических наук».

Не будучи убежденным последователем Иоахима Флорского, Бэкон, тем не менее, во многом находился под влиянием взглядов последнего.

Последняя статья, с которой мне хочется ознакомить российского читателя, посвящена актуальной проблеме уже новейшей истории религии. В 2006 г. папа Бенедикт XVI открыл для исследователей доступ к архивным материалам, относящимся к понтификату Пия XI и Пия XII (материалы за период 1922–1939 гг.), – сотням тысяч документов, преимущественно составленных в Ватикане. Доступ к уникальной информации, разумеется, сразу привлек внимание исследователей. Вскоре стали выходить в свет публикации, подготовленные по этим источникам, открывающим многие тайны ватиканской политики одного из наиболее драматических периодов европейской истории. Издание монографии Хуберта Вольфа «Папа и дьявол: Ватиканские архивы и Третий рейх» положило начало широкомасштабной дискуссии, продолженной на страницах *Harvard Theological Review* аналитическим эссе **Дориса Бергена, профессора университета Торонто «Разговор о дьяволе: Хуберт Вольф о Папе Пие XI и архивах Ватикана» [1].**

Свой анализ книги Вольфа профессор Берген начинает со справедливого замечания, что в научной литературе так и не сложился взвешенный подход к изучению данной темы. Исследователи в своем большинстве или обвиняют Ватикан в непротивлении агрессивной политике Гитлера, или же доказывают обратное, т. е. активное участие католической высшей иерархии, папы Пия и его непосредственного окружения в массовом спасении евреев. Соответственно, часть исследователей осуждает Ватикан за безразличие к политике Третьего рейха и судьбам жертв режима, тогда как другие прямо объявляют Пия XII великим исповедником и спасителем еврейского народа, благодаря усилиям которого было спасено 860 000 евреев (предполагается, что для этого папа создал особую подпольную организацию, занимавшуюся спасением потенциальных жертв нацизма на всех или большинстве подконтрольных Гитлеру европейских территориях). Обе точки зрения, однако, оказываются недоказанными, более того, сами исследователи зачастую «склонны отсутствие доказательств рассматривать как доказательство»: поскольку все было окутано тайной, никто не мог составлять документов и оставлять письменных источников. На фоне ангажированных утверждений подход Вольфа отличается непредвзятостью и аргументированностью.

Прежде всего, со ссылками на документы Вольф при помощи метода обратной хронологической перспективы опровергает миф о молчании Ватикана. Уже в 20-х гг. прошлого века Ватикан распознал угрозу, исходившую от национал-социалистической доктрины. Католические иерархи были серьезно обеспокоены ростом антисемитизма в Европе и его влиянием на церковь, а каждое актуальное событие тогдашней политической жизни незамедлительно рождало реакцию со стороны Папы: его канцеляриями были подготовлены горы писем, заявлений и обращений. Когда в 1933 г. Гитлер становится канцлером Германии, протесты, раздающиеся из Ватикана, звучат уже в полный голос. В 1937 г. Священная канцелярия подготовила десять тезисов относительно национал-социализма, которые стали основанием для последующего осуждения расизма, радикального национализма, коммунизма, тоталитаризма как «ошибок нашего времени». На повестке дня стоял вопрос о публичном осуждении Ватиканом гитлеровского трактата «Майн Кампф».

Отвергая миф о ватиканском молчании, Вольф не старается и героизировать личность папы Пия XI и тогдашнего статс-секретаря кардинала Пачелли (будущего папы Пия XII), изображая их как политических деятелей, занимавшихся решением своих специфических задач, имевших как явные достижения, так и ошибки и непоследовательность. Обсудив с Пием XI рост антисемитизма в Германии, кардинал Пачелли в 1933 г. записал в своем дневнике: «Придет день, когда мы будем обязаны сказать,

что нами что-то предпринималось». Обращение Эдиты Штайн (в монашестве – Тереза Бенедикта Креста, погибла в Освенциме в 1942 г., святая католической церкви) к папе, содержащее просьбы о заступничестве по отношению к преследуемым евреям, было передано Пию XI, однако Вольфу не удалось найти ответ папы. Архивные материалы содержат подтверждение, что обращение было «почтительно передано Его Святейшеству» и расплывчатое свидетельство кардинала Пачелли, что ответ был «в традиции Святого Престола выполнять свою вселенскую миссию мира и любви ко всем людям, независимо от их социального статуса или религии, к которой они принадлежат».

Издавна в историографии воспроизводился миф о «хорошем папе Пие XI» и «плохом папе Пие XII». Данная точка зрения снова обрела популярность после открытия в 1990 г. незавершенной энциклики, осуждавшей нацизм и антисемитизм, которую по указанию Пия XI готовил иезуит Лафарж. Профессор Берген по этому поводу удачно иронизирует: подобная точка равно убедительна, как и обобщение, «если бы Ленин прожил дольше, сталинского террора удалось бы избежать». Однако из открытых документов следует, что Пий XI и его статс-секретарь придерживались одних политических взглядов и в своей политике руководствовались одними принципами. Осуждение нацизма в 1928 г., сделанное по указанию Пия XI, преследовало главную цель: оказать влияние на действие филосемитской католической организации «Друзья Израиля», борющейся с антисемитизмом в церкви, в итоге организация была распущена. В духе этого решения Пий XI воспрепятствовал и попыткам редактировать чинопоследование богослужения Чистого Четверга, содержащее оскорбительные для евреев сентенции.

Несмотря на то, что в последние годы своего понтификата Пий XI был готов в критике нацизма идти дальше, чем это считал целесообразным кардинал Пачелли, в целом их программы совпадали в своих основных положениях.

Опровергает Вольф и распространенные представления о том, что Ватикан видел в нацистском режиме меньшее зло, нежели в коммунизме. В Ватикане прекрасно понимали антихристианскую сущность нацизма и не питали особых иллюзий по поводу возможного сотрудничества с ним. Одновременно с этим на протяжении 20-х гг. высшая католическая иерархия трижды инициировала вопрос об установлении дипломатических отношений с Советским Союзом, что было бы невозможно, если бы Ватикан был во власти антисоветских фобий. Разумеется, антикоммунизм всегда был фактором ватиканской политики, но он никогда не играл решающей роли.

И еще одна интересная деталь. Мало кто знает, что в 1938 г. Бенито Муссолини побуждал Пия XI к активным антигитлеровским акциям вплоть до отлучения Гитлера от Церкви. И это происходило в самый разгар немецко-итальянского сотрудничества! Такую нелогичность итальянского диктатора Вольф объясняет его желанием повлиять на Гитлера, побудив его к сотрудничеству с Церковью ради создания единого антикоммунистического блока.

Список литературы

1. Bergen D. Speak of the Devil: Hubert Wolf on Pope Pius XI and the Vatican Archives // *Harvard Theological Review*. – V. 105 (1). – 2012. – P. 115–120.
2. Matus Z. Reconsidering Roger Bacon's Apocalypticism in Light of His Alchemical and Scientific Thought // *Harvard Theological Review*. – V. 105 (2). – 2012. – P. 189–222.
3. Ramelli I. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // *Harvard Theological Review*. – V. 105 (3). – 2012. – P. 302–350.

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 130.2 : 7

О. Д. Зайцева

Художественно-эстетическое образование как условие формирования позитивной национальной идентичности гражданина РФ

В статье рассмотрено значение художественно-эстетического образования в формировании позитивной национальной идентичности. Раскрываются проблемы национальной идентичности в современной России, кризис и негативные формы идентичности и художественно-эстетическое образование как условие их преодоления.

The article is devoted to the importance of art and aesthetic education in forming positive national identity. Problems of national identity in contemporary Russia, its crisis and negative forms, art and aesthetic education as the means of their overcoming are treated extensively.

Ключевые слова: позитивная идентичность, национальная идентичность, идентификация, личность, художественно-эстетическое образование, художественная культура, искусство.

Key words: positive identity, national identity, identification, personality, art and aesthetic education, art culture, art.

Под нацией обычно понимают объективно существующее сообщество, целостный субъект исторического процесса, обладающий объективными и субъективными интересами, стремящийся сформировать собственную идентичность. Национальная идентичность является ядром национального самосознания. Идентичность нации предполагает представление последней о себе самой, о том, какой она видится другим нациям, а также о собственных целях, ценностях и перспективах в мире и всемирной истории.

Идентичность есть результат длительного процесса идентификации, в норме требующего усилий, созидательного и творческого труда со стороны становящегося субъекта. Таким образом, «формируется специфици-

ческое восприятие себя в составе целого, проявляющееся в мироощущении, мировоззрении, эмоциональном отношении к миру, поведении, коммуникативных актах» [5, с. 116]. В данном процессе субъект сталкивается с большим количеством проблем, ситуаций, где требуется выбор. В результате возникают кризисы идентичности как необходимые моменты в процессе идентификации, требующие «снятия» и перехода на следующий уровень развития. При ошибочном выборе или задержке на какой-то из ступеней развития возникает феномен негативной идентичности. В постсоветской России наблюдается затянувшийся кризис идентичности, хотя до сегодняшнего дня предпринимались многочисленные попытки выхода из него. Переход на новую ступень тормозят многие факторы: недостаток экономической, политической культуры, кризис семьи, некомпетентность правящей элиты, реакционность, неприятие перемен и др. В данной ситуации необходимо формирование чёткой, осознанной, позитивной национальной идентичности гражданина Российской Федерации, которая заключается в ощущении глубокой принадлежности своему народу, принятии его традиций, ценностей и идеалов.

Словосочетание «позитивная идентичность» было введено Э. Фроммом, относившим идентичность к одной из пяти базовых (обязательных) потребностей человека.

«Точно так же, как это было в случае с причастностью, укоренённостью и преодолением ограниченности собственного существования, потребность в чувстве тождественности настолько важна и настоятельна, что человек не мог бы сохранить душевное здоровье, если бы не нашёл какого-нибудь способа удовлетворить её» [8, с. 354].

Базовые потребности человек может выполнять как здоровым (естественным), так и нездоровым (невротическим) образом. Деятельность человека может быть продуктивной, созидательной, исполненной любовью к окружающему и другим людям, а может быть деструктивной, направленной на разрушение и ненависть. Идентичность, обретенная естественным путём, является позитивной. Её характеризуют два момента. Во-первых, она основана на частичной идентификации (вбирая в себя черты разных личностей, человек должен сохранить собственное индивидуальное ядро). Во-вторых, позитивная идентичность возникает вследствие идентификации с созидательными идеалами (будь то человек или какое-то духовное образование). Если индивид идентифицирует себя с отрицательными людьми и явлениями, то он обрекает себя на гибель – моральную или физическую. Здоровую идентификацию Э. Фромм называет «идентизацией». Когда у индивида присутствует такая идентификация, он может с полным основанием сказать о себе как о «Я». В нездоровом обществе человеку сложно сформировать правильную, продуктивную идентичность, однако любой человек должен к этому стремиться.

Идентичность – не застывший результат идентификации, она, сохраняя базовые элементы, совершенствуется, меняется в соответствии с требованиями личностного роста и претерпевает кризисы. Э. Эриксон исследовал идентичность человека и вывел восемь возрастов, переходы между которыми осуществляются через кризис идентичности. Отсрочку от перехода на последующий уровень идентичности Эриксон назвал «психологическим мораторием», а идентичность, сложившуюся в результате неправильного развития – «спутанной». Ситуация со спутанной идентичностью наиболее характерна для юношеского и предвзрослого возраста. Если молодой человек не разрешает этот конфликт, не приходит к чёткому образу себя, то взаимодействие с миром, другими людьми становится для него невыносимым, и он или уходит в негативную идентичность, или вынужден обращаться к помощи психотерапевта, признав себя психически нездоровым. При правильном разрешении кризисов (преемственности развития, отсутствии «разрывов» между разными возрастами и т.п.) человек входит во взрослую жизнь как полноценный член общества, семьянин, специалист.

Понятия кризиса идентичности, её позитивной и негативной форм, можно применить к рассмотрению национальной идентичности. Ситуацию с идентичностью в РФ можно охарактеризовать как кризисную. В отношении российской нации «кризис идентичности – это утрата Россией своего исторически сложившегося представления о самой себе» [3, с. 8]. Перед современной Россией стоит множество вопросов: что она представляет собой как государство, каково её положение в мире, как она способна взаимодействовать со своими союзниками и соперниками и т. п. Чем грозит России (как и любой другой стране) затягивание этого кризиса или неправильный выход из него?

На этот вопрос отвечает С. В. Кортунов: «Утрата национальной идентичности ведёт, как показывает мировая практика, к потере не только национальных ценностных ориентиров, но и значительной части национального суверенитета государств... Это в свою очередь означает отказ от собственных интересов и неспособность к самостоятельной внутренней и внешней политике» [3, с. 11]. Это значит, что Россия постепенно или в случае внезапного вторжения может потерять не только исторически сложившиеся ценности, традиции и идеалы, но также суверенитет и даже территорию.

Как и любая другая страна, Россия находится в условиях глобализации – искушения в погоне за цивилизационными успехами и новинками потерять свой культурный облик и наследие. В такой ситуации необходимости и неизбежности постоянного взаимодействия с другими государствами наличие чёткого образа себя является «предметом первой необходимости». «Если своей политикой мы ежедневно подтверждаем, что у России нет собственного исторического проекта, нет собственной

субъектности (идентичности), то как можно возражать, что наши регионы будут говорить напрямую с США, где это есть?» [3, с. 14]

Для понимания понятия «позитивная национальная идентичность» необходимо дать определение национальной идентичности в целом, охарактеризовать её структуры и функции, а также взаимоотношения с другими частями социальной идентичности. Воспользуемся рабочим определением Т. В. Спицыной. Национальная идентичность есть «социально-психологический и социокультурный феномен, предполагающий сознательное самоопределение личности на основе осмысления и переживания своей принадлежности к нации в зависимости от того, что считается нацией в данном культурном контексте» [4, с. 6].

Основой национальной идентичности является «центральное идентификационное ядро», т. е. «наиболее устоявшиеся... и наиболее прочные представления различных этнонациональных общностей о себе самих» [3, с. 9]. Эти представления анализируются, систематизируются, и возникает национальный идеал как «совокупность представлений об определённых признаках духовно-культурной уникальности народа, которую необходимо сохранить или создать» [4, с. 20]. На протяжении многих столетий русским национальным идеалом был византизм – Православие, Самодержавие, Народность. Современной России необходимо работать над созданием национального идеала, над его возрождением, с одной стороны, и конструированием его согласно современным реалиям – с другой. В структуру национальной идентичности входят два компонента: этнический и политический. Они находятся во взаимодействии и в нормальной ситуации уравнивают друг друга. В кризисной ситуации особенно остро стоит проблема соотношения этих двух компонентов: чрезмерное преобладание этнического компонента ведёт к нацизму, ксенофобии, распаду общества, преобладание политического – к тоталитаризму, подавлению и умалению этнического своеобразия. Национальная идентичность, как любая другая, реализует себя на двух уровнях: индивидуальном и коллективном. Она является неотъемлемой частью процесса идентификации общества и индивида. Индивид не может «очеловечиваться» как гражданин мира, он становится личностью лишь вместе с обретением конкретных национально-этнических черт. Отношение нации и личности определяется двумя компонентами – патриотизмом (деятельность личности на благо нации) и гуманизмом (деятельность нации на благо личности). При ущемлении личностного начала возникает ложный патриотизм (пренебрежение интересами других наций и личности), при недооценке национального компонента – космополитизм (ущерб интересам собственной нации ради других или игнорирование личностью своей национальной принадлежности).

Каковы наиболее прочные основы, на которых строится национальная идентичность? Большинство исследователей в качестве таковых называют три: язык, культуру и историю, «три мощнейших

объединительных фактора» [6, с. 11]. Их можно отнести к этническому плану идентичности, корни которого находятся в коллективном подсознании. Государственно-правовой уровень сознателен, он является одновременно более уязвимым и более гибким: человек может отождествить себя с какой-либо нацией на основании получения гражданства. Таким образом, в национальной идентичности явно просматриваются два плана: подсознательный (природная данность) и сознательный (результат рефлексии). Национальная идентичность представлена и в коллективном, и в индивидуальном своём варианте в виде системы ценностно окрашенных образов. Прежде всего, это образ «Мы» – представление о духе нации, её особенностях, отношениях с Высшим Началом. Затем – образ «Других» – тех, кто не принадлежит данной нации, отличен от неё, но непосредственно или опосредованно с ней взаимодействует. И, наконец, образ пространственно-временного континуума, в котором существует нация: образ «Родной земли».

Каким должно быть современное образование в целом и художественно-эстетическое в частности, чтобы стать основой формирования позитивной идентичности нации и гражданина: чёткого образа «Мы», «Других», «Родной земли», правильного понимания политического и этнического компонентов национальной идентичности, наличия истинного патриотизма и осознания принадлежности к культуре и истории своего народа? Кого считать культурно образованным человеком с точки зрения современности? Что есть собственно образованность в нынешнюю эпоху и как она влияет на осознание национальной идентичности?

Ключевой момент в современном образовании – его направленность на формирование и укрепление идентичности личности, на соответствие индивидуальному потенциалу человека, на построение фундаментальных основ мировоззрения и миропонимания. Компетентность, грамотность являются необходимыми, но недостаточными компонентами современного образования: они не формируют полноценного участника коммуникации со своим ярким, неповторимым образом. Очевидно, что образование, избегающее личностной и идентификационной проблематики, сегодня терпит неудачу. В данной ситуации уместно пояснение А. П. Валицкой: «Образованный человек не тот, кто обучен технологиям ... в определённой сфере общественного производства. Это человек, владеющий образом мира, соотносённым с его собственными способностями, целями и ценностями. Это человек родной культуры, идентифицированный с ней» [2, с. 8]. Каким образом образование может не разрушить или затормозить, а помочь процессу формирования позитивной национальной идентичности? И какова специфическая роль художественно-эстетического образования в этом процессе?

Перечислим некоторые основные приоритеты современного образования, направленные на формирование позитивной социальной идентич-

ности личности: опора на личность и индивидуальность, организация потока информации, расстановка доминантных, опорных точек в ней, выработка духовных констант как альтернативы потребительству, воспитание умения мыслить и рассуждать, доказывать свою точку зрения и т. п. Для реализации этих задач необходимо комплексное, отвечающее современным мировым потребностям образование, которое должно начинаться с самого раннего возраста. Позитивная национальная идентичность возможна лишь для человека высокой общей культуры, стремящегося жить по законам красоты и добра. В современных условиях жизни только у многогранно развитой и образованной личности возможна действительно глубокая и осознанная идентификация со своим народом, чувство духовной связи с ним и ответственности за его судьбу. Пробуждение в человеке чувства прекрасного, воспитание умения видеть красоту мира и людей, понимать язык искусства, самостоятельно участвовать в созидании художественных ценностей можно назвать приоритетной задачей современного образования. Эта задача выполняется художественно-эстетическим образованием.

Художественно-эстетическое образование является подсистемой в структуре образования. Для него характерны те же приоритеты, что и для общего образования, однако оно обладает своими специфическими задачами и преимуществами. Художественно-эстетическое образование имеет две неразрывные составляющие: эстетическое воспитание и художественное образование. Эстетическое воспитание формирует восприятие действительности по законам красоты и гармонии, культуру чувств, развивает эстетический вкус; художественное образование учит человека воспринимать и понимать искусство, творить культуру, выражать эмоции посредством языка искусств. Основными задачами художественно-эстетического образования, с нашей точки зрения, являются следующие: трансляция ценностей художественной культуры, освоение знаний, умений и навыков деятельности в области художественной культуры, формирование творческой и духовной личности и т. п.

Преимущество эстетического воспитания заключается в том, что оно сопровождает человека с самого начала жизни, первоначально осуществляясь в семье. Таким образом, эстетическая культура формируется у человека изначально, усваиваясь им наиболее полно и глубоко. Если указать место элементарной эстетической культуры в психике человека, то можно предположить, что она охватывает и бессознательный, и сознательный уровни. В процессе эстетического воспитания индивид приобщается к ценностям, переводит их во внутреннее духовное содержание путем интериоризации. На этой основе происходит формирование и развитие способности человека к эстетическому восприятию и переживанию, его эстетического вкуса и представления об идеале. Интуитивное постижение действительности, чувственно-эмоциональное восприятие, символическая форма передачи являются механизмами, на основе кото-

рых осуществляется процесс эстетического воспитания и художественного образования, – теми особенностями, которые свойственны данному виду познания бытия.

Художественно-эстетическая деятельность затрагивает личностный интерес, в ней человек предстаёт в своей природно-душевно-духовной целостности. Эта деятельность преодолевает односторонность профессионального образования, снимает противоречия между телом и разумом. Художественно-эстетическое образование осуществляется на материале искусства и средствами различных искусств, которые имеют дело с образами, глубоко проникающими в сознание человека. В процессе знакомства с лучшими образцами отечественного искусства личность получает чёткое представление о своей сущности, наглядно созерцает историю, особенности, культуру своего народа; при восприятии лучших образцов зарубежного искусства – формирует адекватный образ «Другого» и уважительное отношение к иным национальностям и их особенностям. И самое главное, только участвуя в художественно-эстетической деятельности, личность приобретает способность *творить родную культуру*, а не только транслировать уже имеющиеся образцы. Лишь человек, творчески и созидательно участвующий в судьбе родной культуры, ощущающий ответственность за её развитие перед лицом грядущих поколений, обладает подлинно позитивной национальной идентичностью.

Сочетание глубинности (включающей бессознательное), яркой образности и всеохватности (тело – душа – дух) делает художественно-эстетическое образование основой формирования чёткого образа себя как гражданина родной страны, входит как необходимый элемент в духовность личности. Без художественно-эстетического образования невозможно сформировать эмоционально окрашенное восприятие своего народа и своей родины, преданность и любовь к ним, следовательно, такое образование является необходимым процессом в формировании позитивной национальной идентичности гражданина Российской Федерации.

Список литературы

1. Беспалова Т. В., Верещагин В. Ю., Филатов Г. А. Русская национальная идентичность: моногр. – Ростов н/Д: СКНЦ ВШ, 2005. – 136 с.
2. Валицкая А. П. Новая школа России: культуротворческая модель: моногр. – СПб.: изд. РГПУ им. А. И. Герцена, 2005. – 146 с.
3. Кортунов С. В. Национальная идентичность: Постигание смысла. – М.: Аспект Пресс, 2009. – 589 с.
4. Спицына Т. В. Национальная идентичность в контексте социокультурного кризиса в России (конец XIX – начало XX века) : автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Белгород, 2005. – 22 с.

5. Султанов К. В., Романенко И. Б. Социокультурная идентичность молодёжи как философская проблема // Общество. Среда. Развитие: Науч.-теорет. журн. – 2012. – № 1. – С. 116–117.

6. Табаченко Н. Н. Художественно-эстетическое образование: сущность, состояние и основные тенденции развития (философско-культурологический анализ) : автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2000. – 25 с.

7. Тишков В. А. Национальная идентичность и духовно-культурные ценности российского народа. – СПб.: СПбГУП, 2010. – 36 с.

8. Фромм Э. Здоровое общество / пер. с англ. Т. Банкетовой. – М.: АСТ [и др.], 2006. – 539 с.

9. Хрипун Ю. А. Эстетическое восприятие произведений музыкального искусства как педагогической проблемы // Художественно-эстетическое воспитание детей и молодёжи в информационном обществе: сб. науч.-метод. ст. по материалам «круглого стола» / науч. ред. Т. Г. Русакова. – Оренбург: Изд-во ОГПУ, 2005. – 300 с.

10. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / пер. с англ. – М.: Прогресс, 1996. – 340 с.

УДК 130.2 : 2

А. В. Неронов

Проблема кризиса персональной культурной идентичности и современный эзотеризм

В статье анализируется понятие персональной культурной идентичности в связи с феноменом релятивизации современной культурной картины мира, а также рассматривается эзотерика как одна из форм преодоления кризиса персональной культурной идентичности. Автор приходит к выводу, что привлекательность эзотерических учений для современного человека состоит в том, что, приобщаясь к ним, человек начинает конструировать собственную картину мира, обладающую индивидуальным смыслом.

The author analyzes the concept of individual cultural identity in connection with the phenomenon of relativizing contemporary cultural outlook, regarding esoteric teachings as the means to overcome the individual cultural identity crisis. The author comes to the conclusion that the popularity of esoteric teachings is based on their ability to help (re)construct one's own world view with its specific individual sense and values.

Ключевые слова: культурная идентичность, персональная идентичность, культурная картина мира, эзотерические учения.

Key words: cultural identity, individual identity, cultural worldview, esoteric teachings.

Философы XX в. подробно и с разных сторон описали проблему абсурдности индивидуального человеческого существования. Они указывали, что рефлексирующему человеку с развитым самосознанием почти невозможно в современном мире избежать столкновения с проблемой бессмысленности индивидуальной жизни. При этом совершенно не обязательно, чтобы он в своей обычной жизни претерпевал какие-либо лишения или жизненные катастрофы. Человек имеет дело не с миром как таковым, а с его идеальной картиной, находящейся в сознании, и когда эта картина разрушается, то вместе с ней исчезает антропологическое основание смысла жизни человека. Если исчезает ясность в отношении устройства мира, то человек перестает понимать и определенность собственного «я». В таком случае происходит потеря себя и встает проблема утраты персональной идентичности.

Одним из первых предложил разделять понятия «групповая (коллективная) идентичность» и «индивидуальная (персональная) идентич-

ность» З. Фрейд [16]. Он предположил, что человек сам по себе и человек, включенный в групповые взаимодействия, осознают и полагают себя по-разному, и если индивидуальное поведение в большей степени определяется «эго», то групповое определяется целым рядом факторов, среди которых большое значение имеют культурные: мифология, религиозные доктрины, общепринятые ритуалы, система общезначимых моделей поведения и т. д. Посредством таких идентичностей человек воспринимает, упорядочивает и осмысливает окружающую действительность и самого себя. Дж. Г. Мид также рассматривал человеческое «я» двояко: как «Me» и «Self». «Me» включает в себя ту часть личности, которая вовлечена во все множество внешних отношений с другими людьми, а «Self» рассматривается как отношение человека к себе самому в виде внутреннего процесса саморефлексии [7]. В итоге получается, что и с точки зрения Дж. Г. Мида в человеке есть то, что можно условно называть «коллективным я», и то, что подходит под определение «индивидуального я», «персонального я», или персональной идентичности.

Идентичность человека возникает в процессе социализации, где индивид оказывается принадлежащим к некоторой группе, которая создает и передает те самые знания, верования, ценности и т. д. Это же есть, по сути, инкультурация человека, которая неразрывно связана с процессом социализации и составляет важнейшую часть последней. То есть всякая успешно социализированная личность есть в то же самое время личность инкультурированная, отчего всякая идентичность является культурной идентичностью.

Когда человек переживает кризис, связанный с утратой коллективной идентичности, то он начинает искать ту социальную группу, которая придерживается важных для него ценностей, и примыкает к ней. В таком случае человек может перейти на сторону новой политической партии, радикально изменить профессию, место жительства или круг общения. Вместе с тем, кризису может быть подвержена и персональная идентичность человека. В таких случаях человек уже не может решить свою проблему просто за счет коллектива, поскольку вместе с утратой своего «внутреннего я» он утрачивает и всякий смысл жизни в обществе.

Логично полагать, что идентичность, как и все в этом мире, есть явление, повинующееся законам диалектики. Нельзя определить «я» без его оппозиции, т. е., без «не я». Человек, конечно, может определять себя в отношении к другому человеку, но это будет отношение «я» к «другому я», а следовательно, мы здесь имеем дело не с подлинной стороной противоречия, поскольку человек культурный не может сделать другого человека своим объектом. Только «я и мир» может служить примером отношения между субъектом и объектом, и человек как субъект может быть противопоставлен только природе как объекту и как своей логической противоположности.

Говорить же о «природе как таковой» в наше время, по меньшей мере, некорректно. Еще И. Кант указывал на ограниченность человеческого разума, а современная наука лишь подтвердила, что по мере накопления научных знаний количество проблем для познания не уменьшается, а возрастает. С другой стороны, такая область познания, как семиотика, дала возможность говорить о человеке и мире под углом зрения идеальных значений и смыслов, что позволяет избежать гносеологических неувязок. Человеческая культура может быть представлена как идеальная семиосфера или культурно-символическая матрица, общая для множества людей, ею объединенных. Таким образом, человек строит свою идентичность через соотношение с образом природы, отраженной в культуре, т. е. через соотношение с культурной картиной мира.

Здесь уместно перейти к определению понятия картины мира, без которого невозможно определить понятие персональной культурной идентичности в его смысловой конкретности. Согласно Ю. В. Осокину, картина мира представляет собой основу мировосприятия, опираясь на которую человек действует в мире. Она объединяет все известные человеку образы и понятия в единый общий глобальный образ, где содержится все, с чем человек сталкивается в жизни. Картина мира предлагает человеку для интерпретации любой ситуации комплекс исходных принципов, представлений и допущений о мире, которые касаются стратегии и действия в конкретной ситуации. Эти фундаментальные допущения могут не осознаваться человеком, но они служат критериями для определения смысла и оценки того, с чем он сталкивается [8, с. 99–107].

Одним из первых к понятию картины мира обратился О. Шпенглер [12], который впервые построил типологию мировых культур, приняв в качестве основного критерия этой типологии различия в картине мира. Кроме того, вклад в развитие представлений о культурной картине мира внесли М. Хайдеггер [9], К. Юнг [15], а нашей стране на эту тему писали П. С. Гуревич [4], П. Ю. Черносвитов [11] и Ю. В. Осокин [8]. Иногда в научной литературе используются близкие к картине мира понятия, такие как «образ мира», «модель мира», «схема реальности» и др.

Для того чтобы представить, как возникает персональная культурная идентичность в связи с феноменом картины мира, можно воспользоваться точкой зрения на реальность как на результат intersubъективного конструирования, как это показано, например, в работах А. Щюца [14], и в особенности, П. Бергера и Т. Лукмана [2]. Здесь реальность понимается как результат ее конструирования каждой личностью в ходе социализации. Весь этот процесс имеет диалектический характер и представляется как создание в сознании человека субъективного образа объективной реальности. То есть внешняя объективная реальность воздействует на внутреннюю субъективную реальность социализируемого индивида во время его обучения и воспитания, что есть несомненное влияние первого на второе. Но, с другой стороны, сама внутренняя субъективная реаль-

ность активно принимает участие (через мысли и поступки) в реальном конструировании картины внешней действительности. Таким образом, сначала объективное внешнее проникает в субъективное внутреннее. Внутреннее, в свою очередь, осваивает то самое внешнее, опираясь на созданную субъективную картину внешнего мира, от которого пробует добиться соответствующего отклика как подтверждения его внутреннего образа в сознании человека. Если внешняя реальность дает не вполне адекватный своему же субъективному образу отклик, то человек всеми силами пробует «подогнать» внешний образ под модель внутреннего, проявляя целенаправленную и заинтересованную активность.

Картина мира в субъективной реальности каждого индивида представляет собой, если так можно сказать, «наиболее объективную ее часть». Можно иметь те или иные субъективные ценности, но нельзя субъективно выражать образ картины мира, который представляет почти такую же «упрямую вещь», как и факты. Человек не заинтересован в излишней субъективизации своей картины мира, поскольку ее объективность есть то, с чем согласны все окружающие люди и на чем они основывают понятные им всем взаимные коммуникации повседневной жизни. Потому люди стараются всегда поддерживать картину мира такой, какой они ее восприняли с детства, чтобы иметь надежную почву под ногами и возможность адекватного («объективно подтвержденного») взаимопонимания.

Сегодня культурная картина мира, сложившаяся в период Нового времени, подвергается постмодернистскому пересмотру и большинство ее ценностей и смыслов релятивизируется. Поэтому можно говорить об экзистенциальном антропологическом кризисе, который поражает не только философствующую и творческую интеллигенцию, но также и заметную часть образованных и самостоятельно думающих людей, и данный процесс как раз и сопровождается утратой персональной культурной идентичности. В поисках выхода из сложившейся ситуации современные люди обращаются к разным формам культурного опыта, в том числе и пограничным. С. С. Хоружий, к примеру, так пишет об этом:

«... Опыт Границы занимает все больше места в опыте человека – и здесь, в этом опыте, в настойчивом влечении к Границе, наши сегодняшние и еще более завтрашние интересы встречаются с парадигмой Духовной практики как с важнейшей стратегией Границы. ...Множество самых разных фактов, факторов, явлений сегодняшней жизни и культуры демонстрирует, что влечение к Границе есть злоба дня, определяющая черта антропологической ситуации. Укажем лишь несколько из них, наудачу. Вот – тема трансгрессии, преступления границы, вышедшая для западной мысли на первый план, до сих пор расширяющая и усиливающая свое влияние. Здесь – самая прямолинейная реакция на Границу, замороженность Границей как таковой, словно замороженность кролика перед удавом» [10].

В прежние времена пограничный духовный опыт был уделом одиночек и не затрагивал остальных людей, которые легко находили основания для своих личных ценностей в существовавшей тогда стабильной культурной картине мира, которая соответствовала порядкам внешней реальности. В традиционных обществах индивид идентифицировал себя и идентифицировался с другими через членство в различных социальных группах. Эти социальные характеристики составляли его сущность, определяли его обязанности и цели. Таким образом, жизнь могла быть наполненной и завершенной, поскольку сущность всегда предшествовала существованию и нуждалась только в реализации, чему и было посвящено существование. В христианской культурной парадигме нравственность человека если и не спасала мир, то спасала его душу. В эпоху торжества светского гуманизма человек мог верить в то, что своей разумной и нравственной позицией он вносит посильную лепту в общий прогресс всего человечества. В современном же мире не осталось ни того, ни другого.

Тем не менее, если где-то возникает пустота, то она заполняется. В последние десятилетия в современном обществе значительной популярностью начинают пользоваться различные эзотерические учения. Нельзя сказать, что эзотеризм появился недавно, однако в прошлые времена он существовал в иных социально-культурных измерениях, когда еще были сильны позиции религии и светской культуры, основанной на мировоззренческих идеях Нового времени. В эзотеризме на первом месте стоят именно *тайное знание и гениальные (избранные) личности, владеющие этим знанием*. Кроме того, эзотерический путь всегда предполагает *возможность духовного самосовершенствования человека*, что указывает на активную роль личности в собственной судьбе, в то время как в религии над человеком доминирует все превосходящая воля Бога и надеяться можно только на его милость. Эти же самые черты можно также выделить и в качестве специфических ценностей эзотеризма, возникших вместе с самим феноменом «тайнознания».

Из сказанного выше становится ясно, что в эзотеризме ключевая роль всегда принадлежала его творцам. Даже традиционные системы, такие как индийская йога или дзен буддизм, пришли на запад в оригинальном изложении Вивекананды, Абхедананды, Ауробиндо Гхоша и Судзуки. Не меньше творческого начала в учениях Е. П. Блаватской, Г. Гурджиева, П. Д. Успенского, Р. Штейнера, Раджниша, Кришнамурти, Рамачараки, К. Кастанеды и многих других, создавших собственные эзотерические системы, которые стали широко известными.

Некоторые учения эзотеризма (Е. П. Блаватская [3], Р. Штейнер [13], Г. Гурджиев [5] и т. д.) призывали к спасению всего человечества, другие авторы (Папюс, Э. Леви, А. Кроули, К. Кастанеда и др.) настаивали на сосредоточении всех сил на самоспасении. В условиях третьей волны

эзотеризма, совпавшей с постмодернизмом, все большей популярностью пользуются именно вторые, поскольку личное самосовершенствование и личный путь спасения кажутся наиболее действенными, когда мало кто верит в светлое будущее, особенно в случае кризиса персональной культурной идентичности.

Как писал в свое время Розин, те, кто создают эзотерические учения (гении эзотеризма), как правило, не просто думают об этом, но и живут в согласии со своими творениями. Классическими примерами могут служить Шри Ауробиндо Гхош [1] и Карлос Кастанеда [6]. Эти люди не просто писали книги, но и жили в мирах, созданных на страницах этих книг. Ауробиндо Гхош активно занимался своей интегральной йогой, проводил над собой разнообразные эксперименты и был далек от жизни простого обывателя. То же и с Кастанедой, который, следуя одному из правил «нагвализма» относительно «стирания личной истории», сознательно скрывал от других свою биографию, выставляя напоказ вымышленные воспоминания, проводил жизнь в странствиях по земле и невероятных шаманских путешествиях в неких «запредельных мирах».

Особо подчеркнем, что все создатели наиболее известных эзотерических учений либо переосмысливали существующую картину мира (как основательница теософии Е. П. Блаватская), либо открывали новые неизвестные области за его границами (как тот же Кастанеда). В любом случае возникает параллельная реальность, где проблема кризиса персональной культурной идентичности решается двояко: либо с точки зрения обнаружения новых смыслов на фоне обновленной картины мира, либо через обретение новой формы существования в лоне «необычной реальности», где мир также обретает единство, но не столько смысловое, сколько экзистенциальное.

Последнее характерно для работ Кастанеды, где решение кризиса персональной идентичности происходит через принятие необычного способа жизни, который приводит к изменению опыта и требует замены прежнего описания картины мира другим. Здесь особенно важной становится роль учителя, который открывает новые способы жизни и дает новые интерпретации обретенного опыта «иной реальности», созидает новую идеальную картину мира, основанную не на постмодернистском хаосе расходящихся культурных паттернов, а на «описании мира магами». Эта новая идеальная картина мира сам хаос непостижимой реальности делает основанием жизни и придает всему вполне удовлетворительные смыслы. Такая практическая наполненность жизни явлениями необычного опыта и сильными переживаниями создает у посвященного состояние, в котором нет места абсурду цивилизованных людей, страдающих на «культурно-антропологических обломках идеальной картины мира».

Для современной эзотерики также характерно наличие синкретизма. При создании эзотерической картины мира используются отдельные час-

ти самых разных учений в их свободном и даже причудливом сочетании. Так, например, Е. П. Блаватская, Р. Штейнер, Г. Гурджиев и ряд других знаменитых «эзотерических гуру» вольно «жонглируют» в своем творчестве идеями христианства, буддизма, индуизма, различными научными теориями, идеями, взятыми из герметического знания, и т. д. Э. Леви, Папюс, А. Кроули и им подобные соединяют герметизм, кабалистику, ту же науку, астрологию. У Кастанеды мы находим соединение шаманизма с элементами квантовой физики, интерпретативной социологии и многого другого, а создатель движения ДЭИР Д. Верещагин использует энергоинформационную концепцию, магию, психологию, физиологию и т. д. Пользуясь отдельными частями разных учений и теорий, современные эзотерики собирают из них цельные картины мира, в которых органично совмещаются все необходимые им смыслы и ценности. Они даже сам постмодернистский беспорядок умело используют для создания своих порядков, внутри которых собирается и их собственная субъективная целостность. Одновременно обретается личный смысл жизни и преодолевается абсурд индивидуального существования.

Важнейшим следствием подобного культурного конструирования становится достижение личной свободы в предельном для человека смысле как свободы вне общества. Эта именно та свобода, о которой в свое время писал Н. Бердяев, полагавший, что человек может быть в своей вере в Бога свободен даже от общественного влияния. Т. Лукман и П. Бергер тоже говорили о подобной свободе как свободе через отстранение от социума, когда человек по большей мере только делает вид, что живет смыслами и ценностями общества, а на деле движется по какому-то своему пути.

Иногда эзотерический путь существует и не в столь радикальной форме, как у А. Гхоша, К. Кастанеды или Г. Гурджиева, которые решительно порывали с обыденной жизнью ради реализации своей альтернативной картины мира. Так, в М. Булгакове, авторе не только «Белой гвардии» и других произведений, но также «Мастера и Маргариты», трудно заподозрить эзотерика. Однако если внимательно прочесть последний роман Мастера, то можно убедиться в обратном. В «Мастере и Маргарите» присутствуют все элементы, характерные для эзотерического миропонимания: самостоятельное прочтение и интерпретация евангельских текстов, альтернативная Москва, где наряду с продажными критиками и твердолобыми бюрократами существует Воланд со своей свитой, смерть-рождение героя и переход его в мир осуществленного желания за пределами человеческого существования. Зачем-то Булгаков перед самой своей смертью написал именно этот роман. Вряд ли это делалось в расчете на признание широкой читательской аудитории. А если вспомнить, что писатель отождествлял себя самого с Мастером и посвоему сопряг свою персону с богом и дьяволом, то получается, что этим

произведением он созидал свой собственный мир и новый смысл жизни, собирая целостность своей личности.

То же можно сказать и про писателя Д. Р. Толкиена, который не просто написал сказочный роман о борьбе сил света и тьмы вокруг кольца всевластия, но построил целый воображаемый мир Средиземья, где живут не только люди, но также гномы, эльфы, тролли, маги и многие другие необычные существа. Писатель создал подробную карту альтернативного мира, изобрел язык эльфов с использованием рунического написания, разработал историю Средиземья, так что вышла не просто современная сказка для взрослых, а полноценная и самодостаточная семиотическая система для тех, кто бы проник в эту параллельную реальность. В результате возник эффект реального мира. Неудивительно, что этим миром так заинтересовались поклонники ролевых игр. Погружаясь в мир Средиземья, можно легко уйти от проблем обыденного мира, обретая себя в лице одного из героев.

Таким образом, в эзотерике персональная культурная идентичность, так же как и индивидуальный смысл жизни, достигается через конструирование картины мира, причем это сконструированное «не я» дает возможность сложиться соответствующей цельности «я». Приведенные выше рассуждения раскрывают проблему выхода из кризиса персональной культурной идентичности с позиций феноменологического и семиотического подходов к интерпретации культуры. Однако на эту же проблему можно взглянуть и с позиций аксиологии, тем более что именно сфера ценностных ориентаций и предпочтений является одной из важнейших основ всякой культуры.

Невозможно отрицать аксиологического значения персональной культурной идентичности и смысла жизни. Если в этом мире нет истинных ценностей, то это не значит, что их нет вообще, раз они присутствуют во внутреннем мире человека. Они есть в сознании, но внешний мир распался на отдельные части и не дает соответствующего отклика, что отражается в распадающейся картине современного мира. Отсюда проистекает необходимость поиска другого мира с другим альтернативным описанием, другими характеристиками, чтобы необходимые ценности нашли в нем свою символическую основу. Зачем нужен был бы некий «иной мир», если бы в нем не существовали искомые ценности?

С другой стороны, не все «гении эзотеризма» были поглощены своими мирами в одинаковой мере. Д. Р. Толкиен, М. Булгаков или Р. Штейнер жили среди обычных людей и часто решали те же обыденные проблемы. Их отстраненность была, вероятно, частичной. Иное дело – Ауробиндо Гхош, Вивекананда или К. Кастанеда. Они тоже писали книги, но притом были поглощены своими исканиями настолько, что можно рассматривать их жизнь как своеобразный эксперимент над собой. Гхош и Вивекананда – практикующие йоги, и этим все сказано, а Кастанеда – практикующий «неошаман». У них не было ничего, кроме

их исканий, практик и учительства, которое вообще характерно для всех направлений эзотеризма.

Возвращаясь к влиянию, которое оказывает эзотеризм на людей, чья персональная культурная идентичность была утрачена вместе с разрушением прежней культурной картины мира, можно сказать, что эзотерики по-своему успешно разрешают проблему абсурда индивидуального существования. С их теориями можно спорить, можно не соглашаться, тем более что некоторые учения современного эзотеризма кажутся слишком оторванными от обыденной реальности, так что возникает впечатление, будто создатели подобных учений (и их последователи) попросту бегут в вымышленные миры. Трудно, например, всерьез относиться к «духовному опыту» контакторов, которые описывают свои переговоры с высшими существами с планет созвездия Сириус, или к тем, кто продолжает развивать опыт психоделической революции, настаивая на том, что человечество может совершить некий «качественный прорыв» посредством новых более совершенных галлюциногенов. Но подобные эксцентрические проявления не должны заслонять собой того факта, что современный эзотеризм, как и новые религиозные движения, по-своему способствует восстановлению утраченной персональной идентичности.

Но можно ли решить проблему абсурда существования современного человека другим, менее радикальным способом, чем это делает современный эзотеризм? Очень трудно отречься от привычных форм мировоззрения, которые создавались веками. Однако нельзя не видеть и того, что мир современного человека расколот на отдельные фрагменты, не связанные между собой, что все смыслы перепутаны, ценности обесценены. Это с неизбежностью стимулирует проявление кризиса идентичности у мыслящих людей. В расходящихся мирах постмодернистской культуры мир модерна с его ценностями разума, науки, творчества, с основанном на них светским гуманизмом является таким же фрагментом, как и мир традиционной религии или мир древней магии. Еще в первой половине XX в. культура светского гуманизма была и господствующей, и репрезентативной одновременно. Иллюзия того, что она еще царит хотя бы в цивилизованных странах, держится лишь на том, что светский гуманизм пока определяет достаточно много областей повседневной жизни и является репрезентативной культурой, дающей общее представление о том, какой именно должна быть культура. Его следы еще можно видеть в репрезентативном образе на экранах телевизоров, но он уже

почти исчез с экранов компьютерных мониторов, устремленных в виртуальные миры Интернета.

В то же самое время господствующей культурой стала массовая культура. Во многом это положение определено кризисом классической научной картины мира, которую так успешно, начиная с XVII в., создавали ученые. Как можно запретить выступать в средствах массовой информации и тем более в пространстве Интернета тем же религиозным проповедникам, магам, астрологам, шаманам, уфологам и т. д., если наука больше не претендует на абсолютную истину? И как можно запретить гей-парады, радикальный феминизм, пропаганду пошлости и насилия на телеэкранах, когда нет больше абсолютных ценностей, а любые ценности отданы на откуп личному выбору каждого?

В таких условиях выйти из кризиса персональной культурной идентичности, вероятно, возможно только через создание новых картин мира. Эзотерики создают свои собственные миры, где могут произрастать цветы их ценностей, и живут, опираясь на эти миры. Именно «гении» эзотеризма более всего подвержены эзотерическому влиянию, а затем они же становятся фактором влияния тайнознания на культуру разных стран, не исключая и культурного пространства России. С другой стороны, влияние «гениев эзотеризма» на культуру усиливается с возникновением целых армий их поклонников и последователей, часть которых пробует повторить на практике подвиги своих кумиров.

Возможно, человеческая культура сможет в будущем создать некую универсальную картину мира (как это было в Средние века или в Новое время), и тогда общечеловеческие ценности смогут снова стать ценностями для всех людей, а не только для некоторых из них.

Список литературы

1. Ауробиндо Шри. Мысли и афоризмы. Мысли и озарения. – М.: Наука, 2011.
2. Бергер П. Л., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995.
3. Блаватская Е. П. Разоблаченная Изида. Наука. – М.: Эксмо, 2007.
4. Гуревич П. С. Возрожден ли мистицизм? – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1984.
5. Гурджиев Г. И. Рассказы Вельзевула своему внуку. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2007.
6. Кастанеда К. Колесо времени. – Киев: София, 1999.
7. Мид Дж. Г. Избранное: сб. переводов. – М., РАН. ИНИОН. Центр социал. научн.-информ. исслед., 2009.

-
8. Осокин Ю. В. Современная культурология в энциклопедических статьях. – М.: КомКнига, 2007.
 9. Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет / пер., сост. и вступ. ст. А. В. Михайлова. – М.: Гнозис, 1993.
 10. Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия [Электронный ресурс]. – URL: <http://iph.ras.ru/page51136777.htm>, свободный. – Заголовок с экрана.
 11. Черносвитов П. Ю. «Идеологический блок» культуры как субъект ментальной сферы // Системные исследования культуры. – СПб., 2008. – С. 124–143.
 12. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. – М.: Эксмо, 2009.
 13. Штайнер Р. Человек в свете оккультизма, теософии и философии: 10 лекций, прочитанных в Христиании (Осло), со 2 по 12 июня 1912 г. – СПб.: Деметра, 2011.
 14. Щюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: Рос. полит. энцикл. РОССПЭН, 2004.
 15. Юнг К. Проблемы души нашего времени. – М.: Академический проект, 2007.
 16. Freud S. An Outline of Psychoanalysis. – N.Y: Norton & Company, 1989.

Бренд как явление арт-рынка: инструмент манипуляций человеком или средство визуализации духовной свободы?

Понятие «бренд» как комплекс информации о компании, продукте или услуге, юридически защищенный узнаваемой символикой, хорошо известно. Значительно менее изучен бренд как явление арт-рынка. Важно понять, каким образом исторические корни культуры могут проявиться в эстетической и этической составляющих жизнедеятельности бренда.

The notion of "brand" as a set of information about a company, product or service, legally protected by a recognizable logo, is well known, whereas brand as an art-market phenomenon is paid considerably less attention to. It is important to understand how historic roots of a certain culture may affect the aesthetics and ethics of a brand.

Ключевые слова: бренд, культурные традиции, самоидентификация, свобода самовыражения, аутентичность сути вещи, логика смысла культуры.

Key words: Brand, cultural traditions, self-identification, freedom of self-expression, authenticity of the essence of things, logic of cultural sense.

Термин «бренд»¹ успел укрепиться в сознании как одно из самых раздражающих понятий современной «ярмарки тщеславия». В специальной литературе его трактуют как устойчивый во времени комплекс информации о компании, продукте или услуге, юридически защищенный хорошо узнаваемой символикой [6; 11; 12]. Стало само собой разумеющимся, что знак бренда репрезентирует стратегии подачи товаров или услуг фирм и предприятий, наиболее котирующихся в мире. Однако данное определение не учитывает то обстоятельство, что существует несколько «статусов» бренда. Есть бренды, существующие на протяжении многих десятилетий, есть бренды, представляющие собой недолговечный результат рекламных манипуляций, и есть марки, чьи владельцы только лишь позиционируют их в качестве бренда [9; 16].

И Франкфуртская школа, и постмодернистская философия уже давно, хотя и косвенным образом, отнесли всё перечисленное к тем составляющим современного арт-рынка, которые скорее подавляют личность, чем дают ей духовную свободу. Но вопреки взглядам Т. Адорно или Ж. Бодрийара, это не всегда так. Бренды, ставшие частью истории, ока-

зались таковыми не только благодаря удачной коммерческой стратегии, но и потому, что двигатели этих «маркетинговых ресурсов» вместе с утилитарным началом сохранили в них и этическое содержание. О марке как о бренде в полном смысле слова позволительно говорить только тогда, когда ее долговременный коммерческий успех сопровождается восприимчивостью к глубинным основам культуры и, следовательно, к человеческому достоинству. В зависимости от отношения креаторов бренда к этому никем не прописанному правилу они провоцируют личность либо на «истинные», либо на «ложные» средства эстетической прорисовки человеческой сути.

«Ложный» бренд, перефразируя Э. Фромма или Г. Маркузе, использует скрытые механизмы подавления; обращаясь к бессознательному, он разжигает страсти животного начала. Его стереотипы превращают личность в штамп. Вещи, набранные из нескольких таких брендов, делают человека зависимым от них. То же самое можно сделать и из вещей «истинного» бренда, но он никогда не будет навязывать себя в качестве средства актуализации инстинктов. Внутренние мотивы такового бренда – уважительность к достоинству человека и аристократизм духа – скорее допустят упущенную выгоду, чем манипуляции сознанием клиента. Проблема тиражирования произведений искусства, поднятая, например, В. Беньямином [3] и У. Эко [20], выглядит несколько иначе, если речь идет об артефактах «подлинного» бренда. Отношение между вещами «истинного» и «ложного» брендов подобно отношению между оригиналом старинного мастера и его, пусть и превосходной, но тиражированной копией.

Истинность бренда создается только его историей. Ремарк отправил одну из своих героинь на авеню Георга V к модному кутюрье Баленсиага. Должно было пройти более пятидесяти лет, чтобы имя создателя бренда стало ассоциироваться с литературными персонажами послевоенной эпохи, романтикой черно-белой фотографии Триумфальной арки и голосом Эдит Пиаф. Теперь уже бренду Balenciaga не нужна навязчивая реклама и вещи, подавляющие личность. Все, что требуется – профессионализм, тонкое ощущение собственных истоков и такт. Пока этого в достатке, человек, пусть даже и не знающий Парижа середины прошлого века, инстинктивно будет тянуться к его свободному духу, выраженному в современном, но подлинном стиле.

Вопреки мнению Р. Инглхарта [10], слом культурных традиций, произошедший в эпоху модерна, не затронул глубинной тяги человека к корням. Свобода самовыражения – неискоренимая черта постмодерна – невозможна без внутренней привязанности к прошлому. Поэтому истинные вещи – вещи-оригиналы – невозможно создать без опоры на традицию. Только такие вещи могут стать символом жизненного стиля, неподвластного влиянию временного и суетного. Только они соответствуют внутренней раскрепощенности, подчеркивая ее, но не подавляя.

Только из них можно соткать эстетическую картину своего образа, не разрушая его основу – нравственную силу независимого духа. Только в таком случае устанавливается «диалог» между исторической природой вещи, ставшей достоянием памяти, и возможностью духовной свободы, выраженной в независимости от вещей. И только в данном случае вещи рождают парадокс владения: для того, чтобы быть владельцем, необязательно всегда непосредственно владеть вещью. Достаточно временного пребывания с ней, чтобы ее образ составил неисчезаемый фрагмент творческой самоидентификации Я, что бы ни возражал против этого Э. Фромм в книге «Иметь или быть».

«Истинность» или «ложность» бренда наиболее очевидна, когда речь идет о ювелирных марках. Мир ювелиров и по сей день остается самым кастовым, почти в том же средневековом смысле, что и цеховым. Проникнуть в него стоит больших усилий. Но создать новый ювелирный бренд, равнозначный таким именам, как Cartier, Boucheron или Фаберже, практически невозможно. Появление на рынке может поразить экстравагантностью дизайна и этим привлечь внимание склонной к эпатажу публики. Можно пойти на риск и выставить в витрине модного магазина крупные и необыкновенно хорошо ограненные бриллианты, обратив на себя внимание нуворишей. Можно совместить и то, и другое, получив признание и место в рейтингах продаж. На этом можно и построить агрессивную рекламу, и заставить публику повторять имя новой «звезды» бренда. Но ничто из этого ряда не восполнит то, что ныне и, увы, в будущем искусственно не сотворимо: историческая связь с духовными корнями культуры. Только они, будучи воплощенными в современном произведении ювелирного искусства, дают и чувство сопричастности истокам, и оставляют свободу самовыражения.

Ни Cartier, ни Worth, ни Doucet, ни Guerlain, ни вообще Парижа как столицы Belle Epoque не появилось бы, если бы Франция еще в период Северного Возрождения не заняла лидирующие позиции в том, что только в XIX в. стали называть «L'Art de vivre». В XVI в. больше других удалось сделать Франциску I. Он покровительствовал искусству, благодаря ему во Франции работали и Леонардо да Винчи, и Бенвенуто Челлини. Его страсть к коллекционированию и приверженность к абсолютно новой тогда идее комфорта привели к перестройке Лувра. Созданная им резиденция Фонтенбло и сейчас является эталоном загородного дома. Стремление к роскоши стимулировало развитие декоративно-прикладного искусства. А оно, в свою очередь, не могло совершенствоваться не только без технологий, но и без усвоения достижений высокой культуры. Французские шелка, мебель, интерьеры дворцов и прочее не были бы столь изысканны, если бы не отражали лучшие тенденции европейского искусства. В XVII и XVIII веках все это оказалось блестящим антуражем идей просвещения и эмансипации. Особенностью Франции стала новая роль женщины: облик средневековой прекрасной дамы обо-

гатился декартовским рационализмом. Как следствие возникли аристократические салоны, ставшие неотъемлемой частью светской жизни. Вопреки мнению Ж.Ж. Руссо в них царил дух интеллектуального раскрепощения, культ истины и красоты. Знаменитый салон мадам де Рамбуйе инспирировал потребность в приобщении к литературе и философии. У нее нашлось много последовательниц, среди которых одной из самых известных была кузина Людовика XIV мадемуазель де Монпансье.

Поэтому когда политические преобразования низвергнутого Наполеона привели во Франции первой половины XIX в. к экономическому росту, бал правила вовсе не безвкусица внезапно обогатившихся буржуа, как это полагали А. Вебер и М. Вебер [7; 8]. Вопрос даже не в том, что, например, дед Луи-Франсуа Картье (1819–1905) был мастером по металлу и поставщиком двух дворов Людовика XV и Людовика XVI. Глубокие исторические корни самой культуры обусловили возможность первых гениев брендов сформировать уникальное предложение – ответ двигателям эпохи капитализма. Могло ли это случиться только благодаря удачному стечению коммерческих обстоятельств? Ответ самоочевиден. Фирма Cartier, например, никогда не останавливалась на том, что привело ее к первому успеху. Новации, генерируемые ею, и содержали в себе нити, связывающие с прошлым, и опережали тенденции «сегодняшнего дня». Стиль гирлянды, в котором впервые в ювелирном искусстве бриллианты были вставлены в платиновую оправу, не мешающую восприятию камней, был бы всего лишь передовым техническим приемом, если бы не одно, но очень существенное дополнение. Рисунок диадем, колье, браслетов и серег был выполнен в стиле орнаментов XVIII в., детально изученных мастерами фирмы. Только сочетание технологий и классического искусства могло дать эффект, столь впечатливший современников и поражающий до сих пор их потомков.

Источником творческой фантазии Cartier служил не только опыт Западной Европы. Придуманная Фаберже гильошированная эмаль стала символом также и Cartier. Дягилевские сезоны привнесли в стилистику фирмы волнующие мотивы сказочного мира декораций Бакста, выполненных им к балетам «Клеопатра» и «Шехерезада». Волнующий мир переосмысленного искусства русского средневековья и арабского востока стал новым стимулом к возникающему в Cartier стилю Art Deco. Предвестниками этого неповторимого в высоком ювелирном искусстве направления стали эгреты в виде завитых перьев и изогнутых ветвей, часы Vaignoire, Tortue или Tonneau, узор из оникса и бриллиантов в виде пятен пантеры и др.

Геометрический и белый Art Deco тесно переплелись с творческими исканиями в совсем других областях. Мотивы искусства Египта, Персии, Индии, Китая были переработаны маркой в новом прочтении 1920-х годов, став частью стилистики самого Art Deco. Благодаря влиянию искус-

ства Индии появилось направление Tutti Frutti. Палитра красного, синего и зеленого, созданная из рубинов, сапфиров и изумрудов, оформленная в растительном «фруктовом» орнаменте, стала одной из отличительных черт Cartier. Китайские мотивы безошибочно читаются в особой геометрии линий часов и аксессуаров. Аутентичные артефакты Древнего Египта также нашли свое место. Декоративно-прикладные произведения ювелирного искусства, созданные в фирме тех лет, стали желанными экспонатами во всех ведущих музеях мира.

Все это и многое другое привлекло в Cartier широчайший спектр клиентов с уникальной судьбой. Один из первых летчиков Сантос Дюмонд, писатель и сценарист Жан Кокто, паша Маракеша, легендарный корреспондент «Harper Bazaar» Дэйзи Феллоуз, экстравагантная миллионерша Барбара Хаттон, вдова Кеннеди Джекки Онассис, герцоги Виндзорские, принцесса Монако Грейс Келли, актриса Элизабет Тейлор, певец Элтон Джон ... Однако ближе к концу XX в., благодаря Роберту Хоку, Cartier становится брендом в современном смысле этого слова. Алан-Доменик Перен создал сеть магазинов и бутиков Cartier в более чем 20 странах. Появились новые коллекции и идеологии, одна из которых – «Les Must de Cartier» – исходит из установки на производство широкодоступных вещей бренда.

Что же теперь до того, что когда-то изделия Cartier покупали короли и деятели культуры, миллионеры и отпрыски аристократических фамилий? Пожалуй, и в самом деле – ничего. Cartier теперь бренд среди других брендов. И он движим теми же правилами, что и все остальные. Громкие имена из его прошлого – удачная история, которая может быть использована для стимулирования продаж. В глазах тех, кто готов тратить деньги, но так, чтобы при этом приобщиться к иллюзорному кругу элиты, приведенный список – олицетворение мечты. Но в действительности причина истинности бренда совсем не в том, кто покупал и покупает вещи этого бренда. Искренняя нота истинного бренда не может затеряться в реалиях рынка. Они могут иметь и имеют огромное влияние на его жизнеспособность, но никогда не меняют его истинной сути. Cartier из этого числа. Неразрывность традиций оберегает аутентичность его вещей, и именно она, в свою очередь, сохраняет его подлинность. Беря в руки современный Pelage de Panthère или Panthère Pompon, мы имеем дело с современным вариантом Art Deco, и в них так же, как и сто лет назад, будут слышны ноты Дягилевских сезонов. Застежка в стиле Agrafe на колье из последней коллекции напомнит о Belle Époque. А все вместе взятое бессознательно отсылает к классицизму Просвещения, к интеллектуальным формам салонов XVII века, к эталонам Возрождения и дальше. Эти чувства могут быть, конечно, порождать иллюзию причастности к вечности. Но это ошибка, идущая от человека, а не от бренда. Истинный бренд предлагает «приращение» совсем иного рода: приоб-

ценность к генетической памяти культуры, к логике ее смысла, по выражению В. Франкла [17].

Это качество истинного бренда не позволяет использовать имена знаменитых обладателей его вещей в разнообразных, не всегда честных рекламных кампаниях. Обладателю вещи от Cartier чувство сопричастности культуре дает вовсе не то, что он был однажды осведомлен о покупках, сделанных другими. Тогда, когда вещи сами по себе содержат символы достижений культуры, манипуляции любыми историями бессмысленны. Выдержать эту линию так же трудно, как и сохранить на протяжении столетий чистоту стиля, постоянно чувствуя пульс обновления жизни. Предлагать на рынке брендов эксклюзивный продукт и делать это, не вторгаясь в пространство свободы личности, ее достоинства и права на самовыражение – сверхзадача, решать которую могут только бренды, имеющие подлинное содержание.

Любой, даже самый истинный, бренд существует в условиях постоянного риска потерять свою сущность. Эта опасность не угрожает только тем из них, чья жизнь была искусственно прервана. Парадокс состоит в том, что, например, фирма Фаберже давно не существует, но живет ее бренд. Это специфическое явление позволяет совершенно иначе взглянуть на рынок антиквариата. Далеко не все, что предлагается на нем, обязательно содержит в себе современную актуальность. Но так же, как и в случае с Cartier, многое меняется, если речь идет о ювелирном искусстве.

Имена ювелирных мастеров Хлебникова, братьев Грачевых, Сазикова, Морозова, Любавина – вместе с тем и имена дореволюционных Российских марок, успевших стать брендами в современном значении. Их вещи в той же степени нетленны, как и нетленен благородный материал, из которого они сделаны. И в них, как и у Cartier, отразилась глубина культурного истока. Отличие в том, что Луи Картье со временем сосредоточился только на украшениях и аксессуарах. Русские ювелиры проявляли свое мастерство в различных областях, в том числе и в создании декоративно-прикладных вещей столового серебра. Это обстоятельство обусловило специфику ювелирного искусства России.

Высокие стили XIX – начала XX в. оказались воплощенными не только в архитектуре, но и в изысканных вещах быта. Классицизм столицы империи, второе барокко, эклектика составили исключительное отличие старинных ювелирных предметов. Особенно ярко в них отразился модерн, в отечественной редакции – новорусский стиль. Русская старина, преобразованная ювелирами в мир сказочной фантазии, порождает духовный резонанс с возникающими в памяти лучшими образами человеческой души, прочувствованными в период ее формирования. Мотивы обращения к детству культуры и детству личному тут совпадают, а осознание невозможности обернуться вспять оттеняет печаль утраты детской целостности мировосприятия и рождает новую надежду. Поэтому даже

самые простые предметы трогательны и насыщены содержанием истины. Воплощенная в них гармония, красота формы и в то же время лирическая печаль воссоединяют мистически-сказочный мир возрожденного покоя культурного первоисточка и тревожный мир реальности, существующий за хрупкой границей этого «метапространства» исторического сна.

Б. Рассел как-то сказал:

«Вобрат в самую сокровенную обитель души те властные силы, игрушками которых мы являемся, – смерть и утрату, невозможность прошлого, и беспомощность человека перед слепым метанием Вселенной от одной тщеты к другой, почувствовать и узнать эти вещи – значит одержать над ними победу. Вот почему прошлое обладает столь трагической властью. Красота его недвижных и безмолвных картин похожа на зачарованную чистоту поздней осени, пока первый порыв ветра не сорвет их с ветвей. Прошлое не изменяется и никуда не стремится, оно крепко спит после судо­роги и лихорадки жизни; то, что было страстью и погоней, мелочным и преходящим, постепенно развеялось, а вещи прекрасные и вечные светят из прошлого, подобно звездам. Красота прошлого для души низкой невыносима; но для души, покорившей судьбу, – это ключи к религии» [15, с. 21].

Красота прошлого – это тот нравственный стержень, без которого не может обойтись ни один истинный бренд. Любые новации и самые смелые творческие эксперименты состоятельны тогда, когда они способны удерживать равновесие диалога между природой вещи и природой человеческого духа. Дух, презирающий вещи, разрушителен для жизни. Вещи, превращенные в эталон ее сути, губительны для духа. Человеческое не должно быть превращено в бренд человека. Но вещи бренда могут составить координаты смысла бытия, если они созданы с уважением к духовному истоку человеческого в каждом из нас.

Список литературы

1. Адорно Т. Проблемы философии морали / пер. с нем. – М.: Республика, 2000.
2. Адорно Т. Эстетическая теория / пер. с нем. – М.: Республика, 2001.
3. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избр. эссе / пер. с нем. – М.: Медиум, 1996.
4. Бодрийар Ж. Забыть Фуко / пер. с фр. – СПб.: Владимир Даль, 2000.
5. Бодрийар Ж. Система вещей / пер. с франц. – М.: Рудомино, 1995.
6. Ванэкен Б. Бренд-помощь: Простое руководство, которое поможет решить проблему брендинга / пер. с англ. – М. и др.: Питер, 2005.
7. Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры / пер. с нем. – СПб.: Унив. кн., 1999.
8. Вебер М. Избранное. Образ общества / пер. с нем. – М.: Юрист, 1994.

-
9. Дэвис С. Бренд-билдинг: Создание бизнеса, раскручивающего бренд / пер. с англ. – СПб. и др.: Питер, 2005.
 10. Инглхарт Р. Постмодерн: Меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. – 1997. – № 4. – С. 6–33.
 11. Капферер Ж.-Н. Бренд навсегда: создание, развитие, поддержка ценности бренда / пер. с англ. – М. ; СПб.: Вершина, 2007.
 12. Лайт Л. Возрождение бренда. Шесть принципов: вдохните в свой бренд новую жизнь вместе с McDonald's / пер. с англ. – М. : Символ; СПб.: Символ-Плюс, 2009.
 13. Маркузе Г. Одномерный человек / пер. с англ. – М.: REFL-book, 1994.
 14. Маркузе Г. Разум и революция / пер. с англ. – СПб.: Владимир Даль, 2000.
 15. Рассел Б. Почему я не христианин / пер. с англ. – М.: Политиздат, 1987.
 16. Тесакова Н. Бренд и торговая марка: развод по-русски: Практика, опыт, технологии. – СПб. и др.: Питер, 2004.
 17. Франкл В. Человек в поисках смысла / пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990.
 18. Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя / пер. с англ. – Мн.: Поппури, 1998.
 19. Фромм Э. Иметь или быть / пер. с англ. – М.: Прогресс, 1990.
 20. Эко У. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна // Философия эпохи постмодерна. – Мн.: Красико-принт. – С. 48–73.

Генерационная основа человека

В статье предпринята попытка рассмотреть генерационные отношения со стороны индивида, что позволило определить три наиболее значимые их характеристики. Во-первых, генерационные отношения имеют внешнее выражение в системе общественных отношений. Во-вторых, они теснейшим образом связаны с внутренним бытием индивида, хранящем память о прошлых поколениях. В-третьих, генерационные отношения тесно связаны с системой полов и поколений общества.

The article treats what is termed «generation relations» in the individual perspective, which makes the following three characteristics most important: these relations are explicated in(to) the social relations system; they are closely connected with individual inner being where generation memory is preserved; they are connected with gender and generation(al) systems of society.

Ключевые слова: род, поколение, общественные отношения, пол, вид, индивид.

Key words: clan (kin), generation, social relations, sex / gender, species, individuum.

Генерационные отношения человека характеризуют не только условия его взаимодействия с другими людьми и поколениями, но составляют также его собственную внутреннюю определенность. Если первая сторона дела вполне понятна и ее различные аспекты обсуждаются в научной литературе (гендерные проблемы, проблемы поколений, молодежи, старости и т.д.), то вторая остается в тени, затрагивается косвенно в исследованиях биографического или генеалогического характера. В ходе анализа известного определения сущности человека как «ансамбля общественных отношений» исследовательское внимание останавливается на «ансамбле общественных отношений». Именно этот «ансамбль» затем изучается, т. е. фактически исследуются общественные отношения. Причем до последнего времени в этот «ансамбль» не входил в качестве целостного и относительно самостоятельного такой вид отношений, как генерационные отношения.

Кроме этого, для понимания человека необходим подход к нему как к снявшему в себе этот «ансамбль», т. е. перенос внимания с рода и общества как общих для отдельного человека на самого отдельного чело-

века как общего для рода и, соответственно, самого как рода. В известной мере, это отношение уже давно зафиксировано в языке как нечто существенное. Когда человек берется в его наиболее простой биологической определенности – как индивид, то сам этот термин уже намекает на родовое «в-себе» человека. Ведь «ин-ди-вид» – это двойное отрицание вида, т. е. определенного рода. Но двойное отрицание, как известно, есть утверждение. Утверждение как пред-положение рода. Человек есть род, – утверждает этот термин, но разделенный («ди») и, таким образом, отрицаемый род. Он есть отрицаемый, но – род! Это же соотношение человека и рода просматривается в том случае, когда род понимается как происходящий от одного предка – пра-родителя, основателя рода. Тогда он выступает как род и определяет род для порожденных им или посредством него индивидов.

Как будет видно из дальнейшего рассуждения, это не случайная словесная эквилибристика, а отражение реальных генерационных отношений между людьми как членами родов и как родами.

О человеке как абстрактном родовом существе писали довольно много, начиная с Л. Фейербаха, К. Маркса, Л. Моргана и др. В конце XX в. исследовали (Г. Батищев, Ч. Кули, Г. Гиддингс и др.) родовую сущность человека. Но как конкретный род, суший как единство противоположных родов, как единство многочисленных родов, человек мало исследован. Тем не менее, жизнь заставляет ученых исследовать все более конкретные генерационные отношения человека.

Процесс возникновения рода [2, с. 534 и сл.] человека в своей общей природной форме напоминает аналогичный процесс в животном мире. Он начинается с деления биологической клетки¹. Однако, если на низшем уровне, на уровне клетки, деление в природе осуществляется непосредственно, то деление поколений общества носит всеобщепосредствованный характер, хотя начинается в биологической фазе также на клеточном и генетическом уровне². Процессу деления предшествует, однако, процесс соединения мужских и женских клеток. Это один и тот же процесс, если понимать соединение не как отдельный сексуальный акт, а как относительно длительный генерационный процесс. Но это соединение возможно только потому, что клетки предполагают в себе свою противоположность и, таким образом, сами соотносятся с целым – про-родом, про-геном. В клетке род снят и сконцентрирован в точку вместе со своей противоположностью. Свое развертывание род осуществляет посредством противоположности поколений и полов.

¹ Язык чутко уловил момент тождества: корень в слове *клетка* имеет ту же фонетическую основу, что и в слове *поколение* (в смысле «род»).

² Заметим, что древнегреческий язык использован биологами в соответствии с сутью дела: «ген» имеет тот же корень, что и «генерация», т. е. поколение в европейских языках. Оба слова восходят к древнегреческому γένος – род.

Делится не только клетка, но и род. Он делится на поколения и по- лы, но не непосредственно, а репрезентируя себя в индивидах. И только через соединение и деление отдельных индивидов и проходит деление полов и поколений, а вместе с ними и рода в целом. Со стороны индиви- дов этот процесс есть такое делящее соединение, в котором деление при- водит к созданию нового индивида, общего с обоими соединяющимися индивидами. Новый индивид есть не только член рода отца, но и член рода матери – **он на самом деле образует новый род, в который в ка- честве моментов включены «мужской» род отца и «женский» род матери.** Сущность же рода, абсолютный род как все-порождающая и все-возвращающая в себя сила, остается между этими определенными родами (мужским и женским, подрастающим и взрослым) как их соеди- няющая и разделяющая сила. Новое поколение, расколотое в себе изна- чально по полу, вновь породит следующее подрастающее поколение и в этом акте породит себя как взрослое поколение, а своих родителей как зрелое, старшее поколение. Еще через цикл воспроизводства последнее подрастающее поколение сделает себя взрослым, а своих родителей (бывшее взрослое поколение) – зрелым поколением (дедов и бабок). Со- ответственно: дедов и бабок (бывшее зрелое поколение) превратит в по- коление ветеранов (прадедов и прабабок). Наконец, еще через цикл новое подрастающее поколение сдвинет всю структуру еще на одно по- коление, и мы получим пять наличных поколений как наличный род, в котором все следующие за подрастающим поколения порождаются «по понятию» – «сын порождает отца», независимо от того, жив последний или нет.

Но, в сущности, они все вместе порождены поколением долгожите- лей, которое породило старшее поколение, породившее затем зрелое по- коление, которое породило, в свою очередь, взрослое поколение, ставшее взрослым вследствие порождения своего подрастающего поколения. Од- нако все поколения родили другое поколение тогда, когда сами перехо- дили из подрастающего поколения во взрослое. Таким образом, совокупность поколений составляет круг, в котором поколения движутся одновременно: и друг за другом, и как бы навстречу друг другу – исто- рически последнее поколение в роду (подрастающее) является первым поколением в наличном роде, а последнее поколение в наличном роде суть первооснова-родоначальник и родитель (непосредственно и опос- редствованно) всех наличных поколений. Оно породило четыре поколе- ния и вместе с ними составляет наличный род. Этот род, с одной стороны – со стороны будущего – умирает и уходит, а с другой – в на- стоящем – все снова нарождается. И эта связь жизни и смерти распреде- лена не только между крайними членами, но проходит через каждое поколение и каждого индивида. Таким образом, каждое поколение есть рожденное и рождающее, а следовательно, поколение есть также пребы-

вающее в двух видах – рожденного и рождающего – и суть живое противоречие, снимающее себя в движении рода.

Наличный род в лице поколения ветеранов-долгожителей уходит из жизни и сливается со всеобщим родом, в котором разделенность поколений сохранилась как их снятая разделенность, но не реальная разделенность: там нет ни деления, ни соединения. Нет жизненности, но есть родовое всеобщее как источник и предмет познания для живущих жизни и смерти, добра и зла и т. д., как необходимость узнавания и признавания своих и чужих мертвецов в качестве всеобщей ценности ради преемственности и сохранения всех живых поколений¹. Чем дальше в будущее развивается род, тем многочисленнее и мощнее становится всеобщий род. В соотношении с ним наличный (живой) род, а тем более поколение (как род), становятся исчезающе малыми величинами. Но в них снята другая сторона процесса рода: в наличном роде и в наличных поколениях в снятом виде сохраняется вся прошлая цепь родов и поколений. Это верно как для наличного рода в целом, так и для каждого отдельного рода, и для каждого человека, поскольку он есть род-в-себе.

Соотношение всеобщего рода и наличного рода в какой-то мере, грубо, можно выразить количественно: род человеческий существует, по некоторым оценкам, уже около 35 тыс. лет (по другим – 50 тыс. лет или несколько более); хотя раньше циклы поколений и жизненные пути были в целом короче; приняв для расчета современные пропорции и длительность жизни человека в 90 лет, получим:

1) живой человеческий род составляет $\frac{90}{35000} = 0,00257$ от всеобщего рода;

2) поколение составляет $\frac{18}{35000} = 0,00051$ от рода.

И дальше эта величина будет лишь уменьшаться. Однако дело здесь не в количестве, а в глубинной связи живых с мертвыми, во включенности смерти в жизнь: в плоть, судьбу и духовность живых поколений и отдельных индивидов. Познание абсолютного рода все более углубляется и будет стремиться к обладанию полными знаниями обо всех членах человеческого рода во всех их взаимных отношениях друг к другу и к природе, в единстве с которой только и существует действительный род как единство живого (наличного) рода со своими вернувшимися к всеобщему роду родителями. Таким образом, род есть живое противоречие как единство двух самостоятельных противоположностей, которые

¹ В древнегреческом языке «знание» (γνώσις) и «род» (γένος) восходят к одному корню. Познание начинается с познания рода и того, что его окружает и находится при нем – при-роды. Мы полагаем, что латинское слово *natura* (природа, рождение) восходит к архаичн. *gnascor*, родств. древнегр. γίγνομαι – рождаться.

возникают из рода и возвращаются в род, как в свою основу, в качестве снятых.

Единство мертвого и живого в роде есть не только опосредствованное единство. Оно есть и как непосредственное – в отдельном индивиде, жизнь которого есть процесс умирания, т. е. такого соотношения живого и мертвого, в котором непосредственное живое опосредствовано мертвым и движется к своей непосредственной смерти. Этот процесс весьма короткий, хотя отдельные люди доживают до 100 и более лет. Но различные индивиды умирают на разных этапах жизненного пути: на первом году жизни в некоторых странах умирает от 0,02 до 0,1 процента новорожденных в течение одного года. И этот процесс происходит в каждый последующий год жизни поколения, хотя динамика его изменяется от года к году. Он мало заметен в современных условиях вследствие уменьшения числа детей в семьях и снижения детской смертности, а также в силу распределения на длительном промежутке времени и в широком пространстве.

Поэтому неслучайно название человека в некоторых языках означает смертный¹, это в какой-то мере отражается и в русском языке. В слове «чело-век»: «чело» – это видоизмененный корень «ко(е)л», означающий колено, род (сравни в английском: *child* – дети, в русском – челядь), а «век» – время, ограниченное периодом жизни наличного рода, т. е. около 100 лет (сравни в английском: *week* – неделя)². Иначе говоря, человек – это временный род, являющийся на известный период род, представитель рода – умирающий момент бессмертного абсолютного рода. Но у человека хорошая перспектива – стать членом вневременного, вечного, бессмертного всеобщего рода. Это становление составляет для наличного рода в целом (и в пределе для каждого живущего) также около 100 лет. Таким образом, соотношение мертвого и живого родов проходит непосредственно через жизнь каждого человека. Поэтому каждый живой человек есть действительный род также и на этом основании.

Однако род есть для человека и собственное точное определение, и оно являет себя в каждом родившемся человеке как новом роде, соединившем в себе роды отца и матери. Он, следовательно, создает новый, свой собственный род, состоящий из двух родов – материнского и отцовского – как своих моментов. И это – не внешнее соединение и даже не простое слияние двух родов, а именно рождение нового рода из двух предшествующих. В нем объединились многочисленные (неисчислимы пока) предки отца и столь же многочисленные предки матери. Поэтому ребенок есть род в более конкретном и полном смысле слова, чем его ро-

¹ Заметим, что санскрит и фарси называют человека «мартя» – смертный. По-армянски – «мард».

² Подробнее см.: Гавлова Е. Славянские термины «возраст» и «век» на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках [1, с. 36–39].

дители и вообще взрослые. В нем род завершен, тогда как в отце и в матери род разделен и несамостоятелен. В них род разделен на свои исчезающие моменты, на противоположные полы как противоположные роды. Поэтому они стремятся к связи, к соединению с противоположным полом (родом) и к снятию этой противоположности в новом роде, в новом человеке (поколении). Ребенок есть род в два раза более широкий и на одно поколение более глубокий (исторически), чем роды отца и матери.

Если проследить роды матери и отца в глубину истории, то каждый из них представляет собой все более расширяющееся основание вновь рожденного человека:



В четвертом колене (прадедов) основа расширится до 8 человек, в пятом до 16, в шестом до 32, в седьмом до 64, в восьмом до 128 и т. д. И это только прямые предки. Но ведь каждый из них – род и член поколения, в котором были братья и сестры родные, братья и сестры двоюродные и т. д. Поэтому генерационное основание человека не только широко, но и с каждым новым поколением расширяется, хотя и не в чисто геометрической прогрессии, поскольку брачуются не всегда совершенно разные роды. Через это расширяющееся основание человек соотносится в силу встречного движения поколений с весьма широким кругом современников, с которыми он имеет общих предков, большинство которых он не знает.

Но жизнь индивида как рода имеет и другую, противоположную тенденцию – растворения человека как единичного рода во всеобщем роде¹. Возьмем для примера некоего пушкинского современника С.А. Пистолетова и посмотрим, что будет с ним (и соответственно, с А.С. Пушкиным) и его потомками через восемь поколений. Уже во втором поколении, в детях, от его «рода» останется половина. Другую половину его «рода» во втором поколении, в детях, составит «род» его жены – их матери². В третьем поколении, у внуков, от рода (крови) Пистолетова останется (условно) четвертая часть, в четвертом – восьмая, в пятом – шестнадцатая, в шестом – тридцать вторая, в седьмом – шестьдесят чет-

¹ При этом растворяется именно человек-род, т. е. человек, порождающий другой род, в котором он и растворяется. Бездетный человек не растворяется, а остается родом, обращенным в прошлое, законченным родом.

² Генетическое влияние не так прямолинейно и имеет специфическую природу. Конечно, главное влияние – духовное и социальное. Гены и дух могут у кого-то преобладать. Но в многочисленных связях с другими индивидами в течение длительного времени эти влияния усредняются.

вертая и т. д. Чем дальше в будущее будет развиваться «род» Пистолетовых, тем меньше останется в нем от самих родоначальников¹. Даже от их крови и генов, не говоря уж о душе и тем более духе. Поэтому роль какого-либо одного отдаленного предка в биографии человека весьма условна даже вне чисто при-родного плана. А в природном плане она резко уменьшается с каждым новым поколением. Если кто-то из живущих в XXI в. указывает на свое происхождение от Пистолетова или Рюрика, то здесь надо принять во внимание следующее. Помимо линии Пистолетовых, у него есть другая родовая линия – линия другого родителя, а в третьем поколении (у дедов и бабок) – еще три другие родовые линии, в четвертом – семь линий, в пятом – пятнадцать и т. д. Таким образом, значение Пистолетова (или Рюрика) в генетике этого нашего современника сужается до весьма малой величины, а у дальнейших потомков стремится к бесконечно малой величине. Истинным для потомка Пистолетовых является рассмотрение себя не столько в связи с ним, сколько со всеми представителями своего рода – современниками родоначальника. Таких наберется за восемь поколений около 128 человек только по прямым линиям отца и матери. И среди них не все, наверное, так знамениты, как герой нашего примера, а есть и очень даже простые, а иногда и ино-родные (иностранные, иноземные) люди. Поскольку род, разрастаясь и умножаясь, одновременно членится² и делится на отдельные новые семьи, постольку отдельные его звенья могут в будущем снова соединяться между собой посредством браков. При этом сами люди чаще всего не подозревают, что у них есть общие предки.

При понимании рода как происходящего от одного предка выносятся за скобки то обстоятельство, что одного предка не может быть в принципе. Ведь кроме деда (прадеда и т. д.) предком была ещё бабушка (прабабка и т. д.). Так что речь при таком подходе в лучшем случае может идти лишь о счете родства по известным биографиям, а не о реальном процессе рода. И об одном предке говорится просто потому, что другие биографии предков неизвестны или речь идет о принципе – о патрилинейном учете родства. Например, спорна фигура Рюрика как основателя династического рода Рюриковичей. Кто он: норманн, варяг, русский? Ответа ищут в названиях земель, откуда он пришел, профессий, которыми там занимались, других определенностей, которые с ним связаны. Почему-то меньше выясняется, кто у него отец и мать, на ком он был женат и от кого имел сына Игоря, пришел ли он с братьями Синеусом и Трувором или «sine truvor» (со своей дружиной) и другие генерационные характеристики. А каковы были вообще генерационные отношения той эпохи, если по данным некоторых историков «половина

¹ Здесь возникает весьма уместная ассоциация с генами, поскольку по-гречески это и есть род. Но все-таки гены – не род в том смысле, о котором идет речь.

² Корень «член» соответствует корню ко(е)л – колена, род.

всех браков в роду Рюриковичей, заключенных между 862 и 1237 годами, связывали русских княжон и князей с иноземными принцами и принцессами» [3, с. 139].

Проблема «одного предка» как будто снимается в ветхозаветном мифе о происхождении рода человеческого от одной пары. Правда, с той оговоркой, что Ева была создана из ребра Адама и в этом смысле тоже от него происходит. А это как бы снова возвращает нас к одному предку. Но, тем не менее, здесь род человеческий происходит от пары. Если мыслить такую возможную пару, то дальнейшее определяется мировоззренческой позицией: или её создал бог, и тогда все люди – близкие родственники, или своим возникновением первая человеческая пара обязана предшествующим человекообразным формам, и тогда много других вопросов..., или человеческий род возникал из многих прото-человеческих пар и более крупных сообществ.

Таким образом, взгляд в снятую в отдельном человеке систему генерационных отношений позволяет, с одной стороны, увидеть его сложно опосредствованные связи с предшественниками и современниками, а с другой – по-новому посмотреть на старые проблемы происхождения человеческого рода, государств, исторических персонажей и простых людей.

Список литературы

1. Гавлова Е. Славянские термины «возраст» и «век» на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках // *Этимология*. – 1967. – М., 1969.
2. Гегель Г.В.Ф. *Философия природы* // *Энцикл. филос. наук*: в 3 т. Т.2 – М.: Мысль, 1975.
3. Мединский В. *Мифы о России*. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010.

УДК 14.78

*Ю. В. Ватолина, И. А. Кребель***Гость как знамение Иного***

В статье рассмотрено гостеприимство как «предельное понятие». По мнению авторов, в онтологической чистоте своего рода феномен гостеприимства предстает в архаических сообществах, демонстрируя «основания» (arkhe). В статье выявляются особенности логики, характерной для практик гостеприимства в архаических мирах.

The paper treats “hospitality” as the “ultimate concept”. The authors argue that hospitality as a phenomenon manifests itself and exposes its ontologically pure “grounds” (“arkhe”) only within archaic communities. The paper presents logic peculiarities typical of hospitality practices in archaic communities.

Ключевые слова: гостеприимство, другой, чужой, гость, архаические миры, сакральное, миф.

Key words: hospitality, the Other, the Alien, guest, archaic communities, sacral, myth.

Представление о гостеприимстве столь привычно близко и расхоже, что попытка более или менее четко определить его порождает немалые сложности. С одной стороны, в качестве категорического императива гостеприимство обладает некой избыточностью по отношению к возможным определениям, заведомо относительным, а с другой – гостеприимство все время соседствует с не-гостеприимством, рискуя обернуться собственной противоположностью.

Гостеприимство – это особый тип этоса, который, хотя и сцепляется, пересекается с иными типами социального опыта, все же от них отличен. Особенно сегодня невозможно до конца размежевать гостеприимство и социальный этос как таковой: феномен гостеприимства размывается разного рода «культурными», «социальными», «экономическими» практиками, блекнет и теряет определенность под тяжестью и непрозрачностью исторических седиментаций и трансформаций. Однако аналитика понуждает принять к сведению, что так было не всегда.

© Ватолина Ю. В., Кребель И. А., 2012

* Исследование выполнено в рамках гранта Министерства образования и науки РФ, программа «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы». Соглашение № 14.В37.21.0526 от 01.09.2012.

Существовало гостеприимство в «старых» сакральных мирах как символически конфигурированная открытость к «иному», имели место и практики гостеприимства, определяемые, различаемые и объединяемые по конфессиональному признаку – признаку очень важному, во многих отношениях решающему, но все же лежащему вне собственно феноменальности гостеприимства. Границы гостеприимства не совпадают с границами вероисповеданий, подпадая под определение чего-то совершенно иного, что требует тщательной тематической и концептуальной экспликации.

Идея взглянуть на явления гостеприимства как на практики встречи и принятия иного, вовсе не чуждая ни язычеству, ни христианству, была неизбежной по двум причинам. Во-первых, она мотивировалась представлением о гетерогенности мира, во-вторых, попадала в контекст представлений о сакрально-всепроникающей связанности этой гетерогенности. Именно в точке пересечения этих двух измерений и начинает звучать смысл гостеприимства, раскрывая онтологическую чистоту феномена, демонстрируя его «основания», «начала», «arkhe». Лишь благодаря этим основаниям гостеприимство предстает таковым, т. е. «самостоятельным» феноменом.

По всей видимости, «arkhe» гостеприимства следует искать в мирах архаичных, традиционных, отмечая специфику которых, М. Элиаде пишет, что «человек традиционных обществ – это, разумеется, *homo religiosus*, но его поведение вписывается в универсальную схему поведения человека, а следовательно, представляет интерес для философской антропологии, феноменологии и психологии» [12, с. 19]. Однако следует отметить, что «*homo religiosus*» не был и не мог быть «обитателем» архаических миров, потому что, как указывают многие исследователи, эти миры просто не имели представления о религии как о некоем институте, существующем отдельно от политики, экономики и т. п. Скорее это были сообщества, проникнутые сакральным, которое пропитывало все страты и социальных, и жизненных миров.

Эта пронизанность сакральным придает совершенно внятное своеобразие архаическим сообществам. Если говорить о наиболее общих их контурах, следует отметить, что, во-первых, традиционное сообщество предполагает сакрально-мифические формы кон-солидации, солидарности, выстраивается на них, облакаясь в символические оболочки и тем самым утверждая и даже возвышая здесь-бытие через бытие-с-другими и в его обращенности к иному. В то же время архаические сообщества – это образования с жесткой и отчетливой внутренней дифференциацией.

Во-вторых, любое сообщество связано с практиками включения и исключения, различения «своих» и «чужих», с определенностью «встреч» с «чужим», опытом его опознания, признания и принятия или отторжения. Естественно, это предполагает существование определенных критериев, функционирующих в качестве своеобразных фильтров,

благодаря чему различие «свои-чужие» учреждается в достаточно ясной и явной форме. Архаические миры несут в себе и отчетливое ощущение присутствия инстанции «чужого», и жестко выверенные техники контактности с «чужим»: это и «техника безопасности» при встрече с «чужим», и в то же время «техника его приема». Именно в такой двойственности и складываются «техники» гостеприимства.

Все это отнюдь не означает, что «техники» гостеприимства, хотя бы и в самом средоточии сакрально-символической размерности, обращались в формальные «технологии». Предполагать это было бы в высшей степени нереалистично, ибо сколь угодно «технизированное» гостеприимство, редуцированное пусть даже до пустой этикетности, остается «техникой» различия, процедурностью установления различий. Но в архаическом сообществе сакрально-символические способы выявления и установления «ликов», «различий» покоятся в самом его существе. Эти способы мифичны по своей сути, если принять предложенное А. Ф. Лосевым истолкование «мифа», т. е. понимать его как особым образом структурированную действительность, конститутивным ядром которой оказывается «личность». Или, другими словами, можно понимать миф как «энергичное самоутверждение личности» [10, с. 484]. В контексте мира, пронизанного мифичностью, экзистенциальный смысл гостеприимства состоит не просто в ощущении чужого, иного вообще, но, в первую очередь – в ощущении скрепы «миров». Это связано с тем, что сакрально-мифическая тотальность, включающая в себя «мир»¹, предполагает не только различение сущих, богов и т. д., но и их связь, основанную на «генетическом» (сакральном, онтологическом) родстве.

Мифизм архаических социаций неизбежно предполагает сакральность бытия-с-другими, чужими, сакральность гостя и самого гостеприимства. Гостеприимство в традиционных мирах является солидаризирующим фактором и вместе с тем обладает чрезвычайной трансцендирующей значимостью. Оно не только служит регулятором отношений между людьми, но и позволяет строго и четко строить взаимоотношения с представителями иных миров: с богами, духами предков, природными стихиями и болезнями, воспринимаемыми как антропоморфные существа, с животными [1, с. 124]. Показательна в этом плане та взыскательность, с которой осуществляется контроль за соблюдением законов гостеприимства обычным правом; в Осетии, например, за их нарушение сбрасывали в реку с высокого обрыва со связанными руками и ногами [1, с. 115].

¹ Это понятие берется здесь в трансцендетально-феноменологической интерпретации, что позволяет, в частности, принимать в качестве своего рода «мира» и сообщества и жизненные миры.

Таким образом, мифичность гостеприимства оказывается не только и не столько проявлением вовне мифического мышления, но именно структурированной особым образом экзистенциальной действительностью. Или, как подчеркивает А. Ф. Лосев, «миф /.../ – трансцендентально-необходимая категория мысли и жизни» [10, с. 397].

Однако миф в жизни далеко не рутинен, не повседневен – он выводит человека за пределы повседневности, простой данности мира, открывая необъяснимую, но очевидную его преданность и непредсказуемую заданность «инаковости» благодаря своему символизму. Слитность мифизма и символизма как «действия и действенной силы» предполагает невероятную точность и строгость, выверенность топосов, строгое темперирование, прецизионные практики сборки тел, жесткую настройку экзистенциальных стратегий, ответственного и точного обращения с семиотическими практиками: это становится особенно очевидно в отношении полей и практик, связующих гетерогенные по своей сути топосы и «миры». Так, в своде клановых обычаев албанцев «Кануне», например, весь ритуал приема гостя зафиксирован до предела скрупулезно: «Канун» предопределяет все жесты и действия гостя и в еще большей мере – хозяина дома: он предписывает, как объявить себя гостю; как поздороваться с ним хозяину и куда повесить его оружие; какое место в доме должен занять гость и т. д. и т. п. [8].

Благодаря подобной точности, прецизионности жестов, слов вычерчивается поле гостеприимства, мифичность которого требует символического экзегезиса. Потому порой мы просто не распознаем символическо-мифического ландшафта, в котором рождается то или иное событие. Так, в соответствии с мифологическими представлениями, человек, оказавшийся на пороге дома, может быть Богом или посредником между богами и людьми, и оттого столь жизненно важно распознать суть гостя. Отсюда ясно, почему мотив Бога-гостя, посещающего людей, распространен в греческой мифологии, встречается в ведийских текстах; его происхождение относится исследователями к общеиндоевропейской эпохе [6, с. 305]. Позже христианство дает нравственно-религиозную санкцию архаическому институту: во многих европейских странах получает распространение поверье, что Господь Иисус Христос со своими апостолами и святыне ходили по земле, переодевшись в лохмотья, и испытывали людское милосердие. И в этом продолжает жить сюжет интенсивного онтического сопряжения, сцепления миров, проявления связующей их «скрепы».

Р. Кайуа, правда, исходя из иудейско-христианской традиции жесткого рассечения действительности на сакральное и профанное, проясняет природу «сакрального» и отношение к наделенному сакральностью гостю. В соответствии с его концепцией сакральное может быть описано лишь через соотнесение с профанным. Профанный мир *освоен* человеком, упорядочен им, для него безопасен. За пределами этого мира про-

стирается область сакрального, которое дает жизнь, приносит силу, дарует удачу, но и таит в себе угрозу: «Они оба [два таких рода вещей, как сакральное и профанное. – Ю. В., И. К.] необходимы для развития жизни: одно – как среда, в которой она разворачивается, а другое – как неисчерпаемый источник, который ее творит, поддерживает, обновляет» [7, с. 151–153]. Вызывает к жизни не просто пестрый, бессвязный бриколаж происшествий, слов, жестов, поступков и т. п., но, напротив, превращает жизнь человека в связанный ряд событий – в «историю». Или история человеческого существа обретает в этом контексте новое звучание как история его бытия-с-другими, в «мире». Всё в мифическом мире, да и сам «мир», является как Ты: он требует общения, понимания, заботы, осторожности, разворачивая «мощное эмотивное поле» [11, с. 25–27], которое выступает структурирующим и связующим началом феномена гостеприимства. К этому можно добавить и слова А. Ф. Лосева: «В основе мифа лежит аффективный корень» [10, с. 398], – он и обеспечивает восприятие, чувствование «мира» и себя в нем. В то же время символизм проводит точную и тонкую настройку опыта аффицирования, налагая обязательства проведения и удерживания отчетливых различий, и особенно – различия «своего» и «чужого». Во многом это связано с тем, что синкретический мифизм приводит к отсутствию каких-либо непродоходимых границ между сакральным и профанным; фактически само подобное различие в архаических мирах является просто неуместным. В этом смысле и мир человеческий, и мир богов, и мир социентальный действительно сливаются, сплавляются в символическом, которое конституирует поля видения и артикуляции, предлагая весьма специфические техники доступа к своим архивам, благодаря чему складывается многомерное видение и себя, и мира, и иного.

В принципе это и есть логика мифа, фундаментальным принципом которой оказывается принцип связанности, «комплексности». В своей динамичности эта логика близка к логике карнавала [4], предполагающего онтологическую смену ликов, но потому требующего преобразования, трансфигурации, за которыми стоят строгие обряды инициации. В архаическом обществе приему гостя не предшествует какое-либо морально-этическое, оценочное определение; любые предшествующие представления гостеприимцев о посетителе, если таковые и имели место, перекрываются его актуальным статусом – «гость». В соответствии с представлениями древних проявление «другого-чужого» по адресу хозяев предстает как обусловленное в той или иной мере их настроением и действиями; тактики поведения гостя и хозяина соотнесены и предопределяют друг друга, что, в сущности, предзадано символическим характером встречи.

Логика мифа многозначна, что ни в коей мере не отменяет требования высокой степени точности различения смыслов. Так, Р. Жирар пишет, что «жертвенный кризис, то есть утрата жертвоприношения, – это

утрата различия между нечистым и очистительным насилием. Когда это различие утрачено, то очищение становится невозможно и в общине распространяется нечистое, заразное, то есть взаимное, насилие. ...*Жертвенный кризис* следует определять как *кризис различий*, то есть кризис всего культурного порядка в целом. Ведь культурный порядок – не что иное, как упорядоченная система различий; именно присутствие дифференциальных интервалов позволяет индивидам обрести собственную "идентичность" и расположиться относительно друг друга» [5, с. 64]. Именно это – «слепое насилие» или попытка учреждения квазидифференциаций – то, с чем мы имеем дело в современном демистифицированном, «расколдованном» (М. Вебер) мире.

Вполне естественно, что гостеприимство с прагматической точки зрения здравого смысла предстает весьма парадоксальным явлением. С одной стороны, оно требует зачастую немалых экзистенциальных, временных и материальных затрат со стороны хозяев – затрат, которые просто никоим образом не вписываются в «экономическую расходность» повседневности и, более того, наносят существенные урон ее функционированию, с другой – подобные затраты обладают особой неизбежностью и необходимостью, пусть даже в ущерб «нормальному» повседневному существованию. Дело в том, что гостеприимство – это действительно своего рода «конволют» в поле и социальных, и жизненных миров, рождающийся благодаря их сакрально-символическим оболочкам. В этом смысле гостеприимство обнаруживает глубинную общность с жертвоприношением и даром. Об общности этих обрядов красноречиво свидетельствует историко-этнографический материал и факты из области исторического языкознания. Так, обязательным элементом в структуре ритуала гостеприимства является угощение. Общность угощения *гостя*, трапезы вообще и жертвоприношения просматривается через этимологическую связь слов «жратва» и «жертва»; в наиболее ранней форме жертвоприношение буквально представляет собой кормление сверхъестественных сил [1, с. 139]. В связи с вопросом об идентификации гостеприимства как ритуала подношения, жертвоприношения стоит упомянуть и то, что у многих народов обмен подарками был элементом приема гостя столь же обязательным, как угощение. Жертвоприношение, таким образом, оказывается в самой сердцевине сакрально-практического смысла обряда гостеприимства.

В теории сакрального Р. Кайуа обряды, регулирующие взаимоотношения профанного и сакрального, подразделяются на две группы: одни из них направлены на поддержание неслиянного существования сакральной и профанной сфер; другие, напротив, обеспечивают сообщение между ними, удерживая при этом различия между этими «мирами». Обряды подношения позволяют устанавливать связь между сакральным и профанным мирами: принося жертву сакральным силам, индивид стремится определенным образом *здать* отношения с ними: вменить им в

долг благорасположение [7, с. 158–159]. Таким образом, Р. Кайуа делает акцент не на различиях, учреждаемых в логике мифа и подкрепляемых ритуалами и обрядами, в частности, гостеприимством, а на связывании миров.

Иной, чем Р. Кайуа, взгляд на обряд жертвоприношения представляет Ж. Батай. Человек традиционных миров жил не в «окружающей среде» – он жил во Вселенной, и этот «неискушенный человек не был чужим во Вселенной. Каким бы страшным ни было для него столкновение с ней, он смотрел на открывающееся ему зрелище как на праздник, куда он приглашен. Он видел ее славу и считал себя призванным ответить на ее вызов, также покрыв себя славой» [2, с. 243].

В «Теории религии» Батай утверждает, что в этом празднике жертвоприношение осуществляется ради возвращения к связанности миров «Вселенной», где имеют место отчетливые различия и не менее отчетливые формы их сцепления. Жертва для этого исторгается из «мира пользы», как отделяет себя от мира вещей и сам жрец [3, с. 68]. Таким образом, посредством траты, истребления в вещах содержания, внеположного их сокровенной природе, осуществляется восстановление утраченной вселенской непрерывности.

Сказанное о жертвоприношении и даре в полной мере касается и гостеприимства. П. Ларделье, определяя гостеприимство как форму дарообмена, в то же время подчеркивает его ассиметричность и противопоставляет обмену, основанному на «логике контрактов» [9, с. 67]. Прежде всего, прием гостей – это *празднество*, которое собирает людей вместе и в котором «сообщество полагается не просто как объект, а шире, как дух (как субъект-объект)» [3, с. 75]. Формирование этой первообщности людей, основанной на со-причастности, предполагает раскрытие автономного существования для «другого-чужого». Впуская «чужого» в свой Дом, податель гостеприимства идет, в той или иной мере, на разрушение установленного в нем порядка. В то же время положение гостя в деконструированном пространстве/времени приема, его целостное, отдельное индивидуальное существование подвергается риску. Например, в Москве в XVI в. посольские обряды длились по пять-шесть часов, нередко затягивались до самой ночи, и гостям на протяжении всего этого времени было непозволительно выходить из-за стола [1, с. 121]. «Пассивность, неподвижность гостя соответствуют его высокому статусу. Некоторые испытываемые им неприятности возникают из-за несоответствия сакральному статусу реальной человеческой природы» [1, с. 121].

Исходя из сказанного, жертва представляется, прежде всего, техникой провокации иерофании: отдавая свое сокровенное, в пределе, фактически самого себя, «Я» ждет знамения принятия или отторжения дара, и это оказывается явленностью, манифестацией мира иного по отношению к «Я»; открываются также и скрепы, связующие «наши миры» и «миры иные». Если вернуться к феномену гостеприимства, то жертвенность в

его структуре позволяет ощутить через гостя присутствие и иного «мира», откуда он пришел, и связующие миры символично-онтологические узы. Таким образом, гость в архаических мирах выступает как знамение Иного, выступающего в сакрально-символических оболочках.

Список литературы

1. Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета: Этнографические очерки. – Л., 1990.
2. Батай Ж. Границы полезного. Отрывки из неоконченного варианта «Проклятой части» // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология: пер. с франц. / сост. С. Н. Зенкин. – М.: Ладомир, 2006. – С. 237–309.
3. Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология: пер. с франц. / сост. С. Н. Зенкин. – М.: Ладомир, 2006. – С. 52–105.
4. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990.
5. Жирар Р. Насилие и священное / пер. с франц. – М.: Новое лит. обозрение, 2000.
6. Иванов Вяч. Вс. Разыскания в области анатолийского языкознания // Этимология. – М., 1971.
7. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с франц. и вступ. ст. С. Зенкина. – М.: ОГИ, 2003.
8. Канун – обычное право Северной Албании // Памятники обычного права албанцев османского времени / сост. и ред. Ю.В. Ивановой. – М.: Ленад, 2010.
9. Ларделье П. Принимать друзей, отдавать визиты... (Ритуалы гостеприимства в перспективе Мосса) // Традиционные и современные модели гостеприимства: Материалы рос.-франц. конф. 7–8 окт. 2002 г. – М.: РГГУ, 2004. С. 55–69.
10. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990.
11. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / пер. с англ. Т. Н. Толстой. – М.: Наука, 1984.
12. Элиаде М. Священное и мирское / пер. Н. Гарбовского. – М.: МГУ, 1994.

Воображение читателя: философско-антропологический анализ

В статье рассматривается эволюция базовых форм воображения от предметно-чувственного воображения первобытных людей до воображения современного типа и определяется специфика каждой из форм. В качестве одной из форм воображения современного типа анализируется читательское воображение, раскрываются его характерные особенности, определяемые чтением как особого рода деятельностью.

The article deals with the evolution of basic forms of imagination, from that of primitive man to the modern one, with all the characteristics typical of each of them. Readers' imagination with its peculiarities is treated as one of modern imagination forms, whereas reading itself is presented as a specific human activity.

Ключевые слова: отражение, формы воображения, читательское воображение, деятельность, творчество, антропосоциогенез.

Key words: reflection, imagination forms, readers' imagination, activity, creative activity, anthroposociogenesis.

*Достоевский дал мне больше, чем Гаусс.
А. Эйнштейн*

Воображение читателя – это сложное многогранное явление. Не претендуя на полное и всестороннее рассмотрение данного феномена, хочется привести доводы в пользу правомерности постановки данного вопроса и наметить пути его исследования. Однако прежде чем приступить к выяснению природы, механизмов осуществления и путей развития читательского воображения, необходимо определиться с самим понятием «воображение».

Формы и виды воображения в их эволюции

Отражение в своем эволюционном развитии прошло следующий ряд форм: элементарное отражение на уровне неживых материальных систем; раздражимость комочка живой протоплазмы; первичные восприятия рептилий; австралоперцепция на уровне ранних прегоминид; познание на уровне человека современного типа. В отличие от отражения воображение не является всеобщим свойством материи и коррелирует не со всяким отражением, а лишь с его высшими формами¹.

© Скоробогатов В. А., 2012

¹ Подробнее о развитии форм отражения и их связи с формами воображения см.: Скоробогатов В. А. Развитие форм отражения [11].

В контексте теории эволюции отражения за основу классификации базисных форм воображения приняты различные формы материальной деятельности. Предметно-орудийной деятельности габилисов¹ соответствует **предметно-чувственное** воображение. Первичным формам труда древнейших, древних и новых людей палеолита соответствует **социально-детерминированное** воображение. Производящему типу деятельности людей современного типа соответствует высшая форма воображения, или воображение **современного типа**.

Предметно-чувственное воображение – это филогенетически исходная и самая простая из форм сенсорного воображения, представляющая чувственный субъективный образ предметных ситуаций, какой природа смогла создать в ходе эволюции. Анализ этой формы воображения позволяет увидеть связь воображения с внешней деятельностью и детерминацию структуры воображения структурой деятельности. В самом деле, в предметно-чувственном воображении предметная ситуация прошедшего времени хранится в памяти, наличная ситуация изменяется деятельностью (исчезает), а будущий результат еще не возник. Поэтому связующей основой разновременных образов выступает сама орудийная деятельность, точнее – структура, или программа, деятельности. Поскольку динамичная вереница сенсорных образов в структуре предметно-чувственного воображения вторгается в будущее время, постольку у нас есть основание говорить, что даже первичная и простая форма воображения включает в себя возможность творчества. В более развитых формах воображения эта возможность неуклонно расширяется и углубляется. У современного человека сенсорно-психические механизмы предметно-чувственного воображения закрепляются наследственно в виде способности. Однако актуализироваться эта способность может лишь на адекватной деятельностной основе – на основе предметно-орудийной деятельности.

Труд и сознание даже у своих истоков представляют собой социальное явление. Поскольку они детерминируют развитие сенсорно-психической деятельности, то возникает новая форма сенсорного воображения – **социально-детерминированное**. Даже первичная социализация и осознанность воображения расширяют творческие способности и формируют сенсорный кругозор древнейших и древних людей. Можно говорить об отдельных этапах развития социально детерминированного воображения: первично социализированное воображение, еще мало чем отличающееся от предметно-чувственного воображения; социально-детерминированное воображение на уровне наглядно-образного мышления, формирование которого связано с развитием речевой деятельности, и, наконец, первичное художественное воображение. Для возникновения последней формы эволюция должна была преодолеть два препятствия:

¹ От лат. Homo habilis – человек умелый.

ограничивающие возможности присваивающего типа деятельности (охоты и собирательства) и ограниченные возможности первичного языка и мышления. Первичный (как, впрочем, и современный) язык, по существу, обрекает человека на селективное воспроизведение действительности. Поэтому нужно было найти дополнительную, неязыковую форму материализации образной мысли. И такая форма была найдена из самой жизни: в живописи – краски, в изготовлении скульптур – дерево, глина. Для художника краски и глина – это своеобразный второй язык, который является выразителем предметных образных значений.

Главным результатом эволюции сенсорно-психической деятельности в процессе антропосоциогенеза явилось возникновение высшей формы отражения – человеческого познания в единстве чувственных и логических форм. Но этим не были отброшены механизмы и функции сенсорного воображения. С возникновением человеческого познания феномен воображения не исчезает, а продолжает функционировать и развиваться наряду с познанием и во взаимодействии с ним. В результате влияний познания феномен воображения претерпевает глубокие изменения и поднимается в своем эволюционном развитии на уровень высшей формы воображения.

Если предметно-чувственное воображение всецело обусловлено структурой предметно-орудийной деятельности, а на социально-детерминированное воображение накладывали ограничения социальные факторы, то воображение современного типа поднимается над этими ограничениями, т. е. преодолевает их как ограничения. Соответственно прогрессируют и творческие возможности воображения. На этом уровне воображения индивид может не только конструировать предметную и социальную среду, но и вообще отвлекаться от внешней среды и делать предметом воображения самого себя, свои чувства и переживания.

Однако сознательная (субъективная) деятельность поднимается до уровня творческого конструирования образов лишь тогда, когда индивид научается воспроизводить образы предметов объективно. Вне объективных образов субъективное творчество невозможно. Эволюция идет по пути ослабления субъективности низших форм отражения, но не через отбрасывание субъективности, а через углубление вторичной объективации сенсорных образов воображения, через формирование таких механизмов, при помощи которых возможно конструирование объективных образов, адекватных объективной реальности.

Какова структура воображения современного типа? Каковы механизмы его развертывания? Думается, что ответы на эти вопросы могут быть получены в ходе анализа отдельных форм воображения современного типа, одной из которых выступает читательское воображение.

Читательское воображение как форма воображения современного типа

Мы исходим из того, что базисные формы воображения и читательское воображение – это явления, хотя и связанные генетически, но не тождественные. В отличие от базисных форм читательское воображение полностью производно от первичных форм воображения. В индивидуальном развитии читательское воображение может возникнуть лишь после того, как получит развитие генетический ряд первичных форм воображения и на их основе. Читательское воображение выражает активность субъективной деятельности, приводящей в движение базисные формы, комбинирующей и интегрирующей их. Таким образом, можно сказать, что оно формируется путем синтеза соответствующего ряда первичных форм воображения и выступает средством развития человеческого духа, являясь чистым выражением и проявлением свободы воли индивида.

Специфика читательского воображения обусловлена читательской деятельностью, в которой предметом познания выступает художественный текст. Говоря о большой познавательной роли искусства, мы признаем как аксиому положение, что через искусство познается жизнь и развивается наш интеллект. «Оно дает нам прелесть переживания тех моментов жизни, которые художник вызывает силой творческой фантазии. И даже тех, которых не бывает вообще, но в которых есть основа жизни, законы жизни» [10, с. 133]. Но для искусства познание не является единственной целью. Познание – это не только итог, но и процесс его достижения, в том числе переживания тех чувств, которые испытал автор. Искусство будит в нас чувства, мысли, воображение, посредством которых мы общаемся с автором произведения, с его героями, спорим с ними или соглашаемся.

Анализируя деятельность читателя, исследователи говорят о сотворчестве читателя, когда «читатель сам, самостоятельно, на свой страх и риск пройдет в собственном сознании по пути, намеченному в произведении автором», но «пройдет с несколько иным результатом» [1, с. 42]. О правомерности чтения-сотворчества свидетельствуют и сами писатели, признающие, что при чтении они не только видели картину, нарисованную автором, но непременно дополняли ее. «Литератор дает ему (читателю) возможность тоже довообразить, дополнить, добавить картины, образы, фигуры, данные литератором из своего читательского личного опыта, из запаса его впечатлений, знаний» [2, с. 186]. Необходимость дополнения, создания «новообразований текста» заложена в ткани художественного воображения. Литературный текст, являясь вероятностной программой эмоциональных отношений и изменений личности, сам по себе предполагает активное сотрудничество реципиента (В. Асмус, А. Арнхейм, Б. Рунин). Поэтому трудно согласиться с Б.С. Мейлахом и М.Б. Храпченко, отрицающими правомерность термина «сотворчество» в отношении читателя. По их мнению, «читатель или зритель даже при

самом высоком уровне восприятия ничего принципиально нового не создает» [7, с. 17], хотя ассоциативность и интерпретационный характер читательского восприятия ими признается. Нам кажется, что читатель по необходимости должен конструировать новые ситуации и формировать новый опыт. Это логично принять, если согласиться с тем, что в каждом человеке живет художник и каждый способен воображать и преображать, хотя бы в мечтах. Пусть эти творения не будут произведениями искусства, но человек таким образом творит самого себя.

Сказанное, по-видимому, в наибольшей мере относится к художественной литературе, которая оставляет читателю большую свободу в интерпретации и индивидуализации художественных образов, требует от читателя большего труда и сотворчества, чем, например, живопись. Именно воображение читателя возвращает к жизни художественное произведение и дает ему новую жизнь. Поэтому сколько читателей, столько будет вариаций интерпретации и индивидуализации образов. «Содержание произведения искусства (когда оно окончено), – заметил А. А. Потебня, – развивается уже не в художнике, а в принимающих... Читатель может лучше самого поэта постигать идею его произведения» [9, с. 28]. Эту мысль подтверждают и писатели. Так, В. Набоков в послесловии к роману «Лолита» писал: «Было немало людей разумных, отзывчивых, понявших внутреннее устройство моей книги значительно лучше, чем я сам могу ее объяснить».

Однако должны существовать объективные критерии, определяющие границы свободы читательского воображения. Таковыми являются авторская идея, концепция, логика произведения, объективность и жизненность авторских и читательских образов. Воображение писателя свободно, но не произвольно. Художник стремится осмыслить все, что должно быть в произведении, и предвидеть логику своего изложения, но в полной мере это явно недостижимо. В самом деле, поведение героев художественного произведения определяется не только логикой авторского замысла, но и логикой жизни героев, поскольку автор оперирует не абстрактными понятиями, а художественными образами. Многие выдающиеся писатели (Флобер, Пушкин, Толстой и др.) свидетельствовали о том, как помимо их воли герои начинали вести самостоятельную жизнь, не всегда укладывающуюся в рамки авторского замысла. Об этом говорят и современные писатели. Так, Н. Евдокимов в связи с работой над повестью «Грешница» отмечал: «Я приближался к счастливой развязке, моя героиня убежала из родной избы и уже подошла к дому любимого человека. Охваченный ужасом, душевной болью, я вдруг понял, что она никогда не войдет в этот дом, и увидел, как она, вопреки моему замыслу, моему желанию, свернула к холодному озеру и упала в темную бездну» [3, с. 17]. В процессе чтения именно творческое воображение читателя помогает ему проникнуть в суть авторского замысла, а в ряде случаев и слиться с образами художественного произведения. Происходит своеобразный процесс самоидентификации, когда читатель живет жизнью героев литературного произведения, пытается их понять и при-

мерить их поступки на себя. Здесь к деятельности воображения читателя подключается логика осмысления произведения, помогающая ему понять произведение как целостное явление. Только развитое воображение читателя способно подниматься до уровня творческого и охватывать художественное произведение как целостное образование. Когда читатель читает по-настоящему, то он читает не только автора-художника, но и самого себя. Творческое чтение включает в себя переживание и сопереживание, интуитивное прозрение и догадку, озарение и ассоциации образов. В нем активно взаимодействуют представления и мысль, память и внимание, аналогии и интуиция и т. д. Чтение – это своего рода искусство синтеза указанных процессов, и этот синтез завершается читательским воображением.

При нормальном сенсорно-психическом развитии детей имеет место тенденция к сжатию (структурному свертыванию) сенсорного воображения. Однако естественное свертывание происходит не путем механического отбрасывания или игнорирования чувственных образов и замены их логическими как чужеродными образованиями, а путем такого органичного перерастания чувственных образов в логические, при котором возможен естественный и свободный переход от чувственных образов к логическим формам и, наоборот, от логических форм к чувственным образам.

Отметим, что задачей читателя является не образное обобщение предметной действительности и своего личного опыта, а реконструкция образов художественного произведения, т. е. реконструкция образов и опыта художника. В этом случае средством построения читательского воображения выступает не внешняя материальная деятельность (как это имеет место в базисных формах воображения), а некоторые общие психологические механизмы, сложившиеся в эволюционном и индивидуальном развитии человека. К таким механизмам мы относим способность образования ассоциаций, метафор, умозаключений по аналогии, интуиции и др.

Своеобразным ядром читательского воображения выступают пространственно-временные ассоциации сенсорных образов. Эта фундаментальная характеристика возникает вместе с первичной формой воображения и сохраняется во всех его более развитых формах и видах, а через них и в читательском воображении. С. Цвейг однажды заметил, как помимо его воли «словно кристаллы выростали сотни ассоциаций». Воображение в процессе чтения и строит свою деятельность на этих кристаллах ассоциаций. Они помогают преодолевать стереотипность в осмыслении вещей, снимая заранее фиксированную установку на их восприятие. И свободное ассоциирование образами ведет к своеобразным интерпретациям уже известного, помогает открывать в знакомом незнакомое. Именно пространственно-временные ассоциации позволяют соотносить образы прошлых, настоящих и будущих событий.

Способность к ассоциациям неразрывно связана с метафорическим мышлением читателя. Как точно заметил Е. А. Маймин, «метафорический образ создается не только художником, но в значительной мере и

читателем. Всякая метафора содержит в себе бездну пространства... делает нас активными читателями, она заставляет самостоятельно, по своему увидеть то, что рисует автор. Но читательская свобода в восприятии метафоры не означает произвола» [6, с. 119]. Произвол восприятия и воображения несет хаос и разрушение не только в искусстве, но и в жизни самого человека.

Писатель, создавая художественное произведение, ориентируется на ассоциативное метафорическое читательское воображение. Поэтому в процессе чтения возникает своеобразный диалог между писателем и читателем. Яркий пример этого – поэзия М. Басе, трехстишия которого поразительны по глубине ассоциативности, а читательское воображение и художественная интуиция помогают понять всю прелесть незавершенности и недосказанности, содержащейся в его хокку, и наполнить это свободное пространство своими образами-ассоциациями. Неслучайно в японской литературе (живописи, театре, литературе) во всем проявляется сознательная недосказанность, отражающая не бедность ума или недостаток воображения, а творческий прием, который уводит человека гораздо дальше конкретного образа [8, с. 43].

В механизмах осуществления читательского воображения кроме ассоциаций важную роль играют аналогии. Ассоциации и аналогии органично включены в структуру первичных форм воображения, и поэтому они способны выполнять роль орудия реконструкции, преобразования и создания образов в читательском воображении. Это значит, что ассоциации и аналогии, взятые сами по себе, не тождественны воображению и не могут заменить его. Аналогии, объединяя в себе рациональный и чувственный компоненты, дают лишь толчок для деятельности воображения, являются отправной точкой в мысленном воссоздании образов вещей и их отношений [5, с. 84]. Научные и художественные аналогии (последние называют еще свободными) являются эффективным средством опережающего отражения. В умелых руках аналогия может стать средством глубоких, опережающих свое время прозрений или ярких поэтических образов, заставляющих увидеть мир в новом свете и в необычном ракурсе [4, с. 48].

Одним из механизмов построения читательского воображения и его звеном является интуиция. Принято выделять два вида интуиции – художественную, оперирующую образами, и научную, когда оперируют аналогиями. Тот и другой вид интуиции базируется на ассоциативном мышлении. Иногда интуицию называют ассоциативной игрой воображения. Мы неоднократно наблюдали процесс читательского озарения, интуитивно верного осмысления авторской концепции в сложном произведении. Читательская интуиция основывается на эрудиции, начитанности и способности воображения. В осуществлении читательской интуиции участвует как логическое, так и образное мышление.

Таким образом, сопереживание, ассоциации, метафоры, аналогии, интуиция являются началом, предпосылкой и инструментарием построения читательского воображения.

Отличие читательского воображения от базисных форм воображения состоит в том, что объектом базисных форм воображения выступает реальная действительность, тогда как объектом воображения читателя является литературный текст. В соответствии с этим началом образования базисных форм воображения выступают внешняя деятельность индивида и его отношения с другими людьми. Структура деятельности задает программу воображения и обуславливает его построение. Иначе приходится действовать читателю, поскольку перед ним литературный текст, а не внешний объект, над которым можно было бы осуществить действие. Перед читателем нет реального объекта не в том условном смысле, что он заслоняется текстом, а в том безусловном смысле, что его вообще не существует в природе. Ведь писатель не срисовывает образ с конкретного индивида, а конструирует в своем воображении обобщенный образ. Перед читателем стоит не менее трудная задача, чем перед писателем: если писатель, исходя из конкретных объектов, создает обобщенный образ, то читатель, наоборот, исходя из обобщенного образа, должен создать конкретный образ несуществующего предмета. Решение задачи состоит в том, чтобы создавать свои (читательские) конкретные образы, но не произвольно, а в соответствии с идейным смыслом произведения. Однако идейный смысл художественного произведения определяет лишь направление поиска читательских образов, но не предопределяет их конкретности и правдивости, которые определяются базисными формами воображения, степенью их развития у читателя, т. е. степенью связи его с жизнью. Чем богаче опыт деятельности отношения человека к миру и чем выше у него уровень развития базисных форм воображения, тем богаче читательское воображение. Таким образом, по пути и способам построения читательское воображение значительно отличается от базисных форм воображения, а следовательно, его формирование и развитие требуют разработки и применения особых методик.

Список литературы

1. Асмус В. Ф. Чтение как труд и творчество // *Вопр. литературы.* – 1962. – № 9.
2. Горький М. *О литературе.* – М., 1961.
3. Евдокимов Н. *Реальность и воплощение.* – М., 1976.
4. Ивин А. А. *Искусство правильно мыслить.* – М., 1986.
5. Лазарев Н. А. *Роль аналогии в переходе от мифа к логосу // Детерминация социального познания.* – Л., 1983.
6. Маймин Е. А. *Искусство мыслить образами.* – М., 1977.
7. Мейлах Б. С. *Художественное восприятие как научная проблема; Хратенко М. Б. Время и жизнь литературных произведений // Художественное восприятие.* – Л., 1971.
8. Овчинников В. *Ветка сакуры.* – М., 1971.
9. Потебня А. А. *Теоретическая поэтика.* – М., 1990.
10. Рябов В. Ф. *Человек творит искусство.* – Л., 1981.
11. Скоробогатов В. А. *Развитие форм отражения.* – Л., 1984.

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ

УДК 130.2 : 78

Л. Ю. Мамин

Судьба пифагорейской традиции в исследованиях природы музыки: опыт классификации числовых и математических теорий музыки

Предпринят опыт классификации имеющихся многочисленных числовых и математических концепций природы музыки и строения музыкальных произведений. Предложено их распределение по четырем группам, соответствующим различным уровням: от универсально-онтологического до композиционно-технического и символического.

The article presents an attempt to classify numerous numerical and mathematical concepts of the nature of music and the structure of music pieces. The author proposes to divide them into four groups, corresponding to different levels, from the universally ontological to compositionally technical and symbolic.

Ключевые слова: музыкальный пифагореизм, числовой эйдос, природа музыки, философия музыки, эстетика.

Key words: music, Pythagoreanism, numeric eidós, nature of music, philosophy of music.

Каким бы образом ни проявлялись в музыкальной ткани либо структуре музыкальных произведений математические и числовые (это не всегда одно и то же) закономерности, они всегда присущи музыке в буквальном смысле слова. Традиция «музыкальной математики» столь древняя и почтенная, написано о ней так много, что представляется целесообразным упорядочить различные течения мысли, возникшие внутри этой традиции. Пытаясь их классифицировать, я выделил бы четыре основные области (или уровня) исследования и описания этого вопроса.

Первый уровень – наиболее общий, и что принципиально важно, до-композиционный. Он затрагивает универсальный онтологический аспект, на этом уровне подчёркивается связь музыки с мирозданием, космосом. В силу этого здесь возникает некоторая аналогия с древними мифологическими представлениями о космичности и всеприродности музыки. Исследования, относящиеся к этому уровню рассмотрения про-

блемы, могут быть названы пифагореизмом наших дней, ибо многое из основных посылок и исходных интуиций, взятых за основу подобных изысканий, осуществляемых на новом, современном уровне знаний и осмысления проблемы, является, в сущности, непосредственным продолжением дела Пифагора и его школы.

Пифагорейцы были уверены в онтологической укоренённости музыки в мире, общности бытийных основ Вселенной и музыкального звукоряда, горизонтальных (мелодических, интонационных) и вертикальных (гармонических) интервальных соотношений, выразившихся в единстве числовых отношений между обертонами, исследовавшимися посредством монохорда, и расстояниями между планетами Солнечной системы и небесными сферами. И в этом смысле музыка выступала моделью самого космоса – не психологической, а онтологической, объективной «символической формой», о которой писали Э. Кассирер [5], С. К. Лангер [6], А. Бендицкий и М. Арановский («моделирующая функция музыки») [1] и отдалённое предвосхищение которой содержалось в трудах М. Хауптмана и М. Карьера¹. Представления об «аккордоподобном» строении Солнечной системы, о буквальном соответствии определённой планеты определённому музыкальному тону продолжали жить и по-своему развиваться и совершенствоваться вплоть до XVII столетия.

В «Гармонии мира» Иоганна Кеплера, вероятно, последнем из крупных трактатов, затрагивавших эту тему, строение нашей планетной системы описано как соответствующее малому мажорному терцквартаккорду (в современной терминологии), каждый тон которого со всеми октавными удвоениями соответствует определённому космическому телу. К этому убеждению Кеплер пришёл, приняв во внимание полученные им новые данные об изменении угловых скоростей движений планет по эллиптическим орбитам [12, с. 218–234; 17]. И хотя астрономические представления времён не только Пифагора, но и Кеплера давно отвергнуты, это вовсе не поставило точку в пифагорейской традиции. И дело не только в том, что опыты с монохордом, само изобретение коего приписывают Пифагору, заложили основы и ныне процветающей акустики, но и в том, что предположение древних об общности математических и физических основ в строении самого звука (обертоновый ряд), музыкального звукоряда и гармонии (числовых основ акустических соотношений, обеспечивающих любой вид фонизма гармонических комплексов (т. е. одновременных сочетаний звуков (т. н. вертикалей)) – их консонантность или диссонантность), с одной стороны, и многих природных явлений (о которых древние даже и не догадывались) – с другой, блестяще подтвердилось. Аналогии в строении, выражаемые идентичными числовыми последовательностями, были обнаружены между солнечным спектром и звукорядом дорийского минора (открытие Исаака

¹ О последних см. в книге С.К. Лангера [6].

Ньютона), между расположением химических элементов в таблице Менделеева и музыкальным звукорядом, на основе которого даже возможно предсказание новых химических элементов до 118-го включительно [8, с. 201–204]. Помимо числовых закономерностей обертонового ряда здесь особую роль играет и отношение золотого сечения, «божественной пропорции», многообразнейшим образом проявляющее себя и в музыкальной, и во внемузыкальной природе.

Современные исследователи, во многом благодаря усилиям М. и А. Марутаевых – отца и сына, – вышли на принципиально новый качественный уровень. От описания и изучения отдельных аналогий, возникающих между музыкой и внемузыкальной реальностью, они перешли к созданию новой междисциплинарной области, названной ими наукой о гармонии, изучающей те глубинные пласты в строении мира, следствиями и феноменальными проявлениями которых являются астрономические, физические, химические, биологические и акустико-музыкальные закономерности. Теория Марутаева находит и собственно музыковедческое применение, свидетельством чему служат исследования его болгарской последовательницы М. Булевой, одна из статей которой переведена на русский язык [2, с. 107–139].

В исследовании художественных явлений музыка является только частным случаем. Математические исследования природы прекрасного, первоначальный импульс которых был явно пифагорейским, затрагивают и другие области (архитектуру, поэзию) и везде приводят к весьма ценным и плодотворным результатам.

Итак, научно установлено единство числовой природы прекрасного как такового, его частных конкретных художественных проявлений и космоса, мироздания, самых разнообразных проявлений природы. Доказательству и изложению этих взглядов посвящена обширная искусствоведческая и эстетическая литература.

Три последующие уровня – композиционные.

Второй уровень. Его составляют неизбежные количественные, следовательно, выражаемые числами пропорции, охватывающие все параметры музыкальной композиции и организации звуковой ткани. Ведь всё так или иначе может быть посчитано и подсчитано! Подобное математизированное осмысление может, например, касаться ладовой (звукорядной) основы музыки, образования гармонических вертикалей – аккордов, т. е. традиционно-гармонической проблематики, но пытаться свести всё только к математически выраженным акустическим основам, игнорируя иные аспекты, будет ошибкой. Такова совершенно забытая теория Леонарда Эйлера¹.

¹ «Опыт новой теории музыки, ясно изложенной в соответствии с непреложными принципами гармонии» Леонарда Эйлера, созданный на латинском языке и изданный в Петербурге в 1739 г., был издан там же в 2007 г. в русском переводе [16].

Теория Эйлера, весьма сложная из-за необозримого количества чисел и подсчётов, оказалась абсолютно невостребованной музыкантами не только из-за своей интеллектуальной сложности, но и потому, что её автор, рассуждавший как естествоиспытатель и математик, решил создать своё учение о композиции не на основе собственно музыкальных закономерностей, но на заимствованном фундаменте физико-математического знания. Не вызывает сомнений, что подобное возможно при изучении музыки, но вот, скажем, научить ученика в классе композиции писать, руководствуясь высчитыванием так называемых экспонентов (специальных математических характеристик созвучий, их последовательностей, вплоть до целого произведения), распределением всех гармоний по степеням приятности и лёгкости (либо трудности) по методу Эйлера, невозможно. При этом нельзя сказать, что эта теория неверна. Она верна и вполне развита, но всё же во многом бесполезна и оттого забыта (а жаль)... При всех своих достоинствах она оказалась бесполезной в сфере композиторской практики и ограниченной в своих теоретических возможностях, так как отвечает лишь на узкий круг вопросов. Другие же работы Эйлера, например, по акустике и инструментоведению, не были подвергнуты критике, что весьма показательно.

Еще образец этого направления мысли мы находим в работах немецкого учёного XIX в. А. Ф. фон Тимуса. Его работа «Гармоническая символика древности» (1869) не переведена на русский язык. В этой работе автор «реставрирует древнейшие представления о математическом и одновременно космологическом смысле музыки». Явно слабой стороной теории фон Тимуса явилась его опора на теорию так называемых унтертонов, распространённую в его время, но полностью отвергнутую позже [15, с. 24–25].

Поиски музыкального смысла как числовой структуры были близки и Морицу Хауптману, немецкому композитору, музыковеду, видному педагогу своего времени. В тексте его также непереведённого у нас труда «Природа гармонии и метра» (1853) изложены соображения, касающиеся общей математической природы исследуемых явлений [15, с. 23–25]. Яркий пример числового осмысления музыкальных произведений и закономерностей творческого процесса композиции как проявления «игры чисел» – теория метротектонизма Г. Э. Конюса. Он создал одну из самых оригинальных концепций музыкальной формы, претендующую быть одним из вариантов музыкальной онтологии и раскрывающую, по словам Лосева, «жизнь чисел» как «внутреннюю сущность музыки», как *misteria numerorum*. В контексте эстетического рассмотрения труды Конюса много интереснее трудов Эйлера.

Третий уровень составляют многочисленные случаи применения числовой символики, своеобразных шифров и понятной лишь посвящённым «математической тайнописи» и, соответственно, музыковедческие труды по исследованию и описанию подобной практики. Хронологический период, охватываемый использованием такого рода символики, – от эпохи Возрождения, трёх нидерландских полифонических школ, до наших дней.

Четвёртый уровень отчасти близок второму и всё же не совпадает с ним. Здесь числа, математические построения и закономерности сознательно применяются композиторами для организации звукового материала на разных уровнях (от отдельных мотивов до целостного построения формы), что получило выражение и в «самосвидетельствах» самих творцов современной музыки. Так, Мессиа́н писал о сочинении и восприятии музыки, указывая на «интеллектуальное удовольствие числа» [13, с. 34]; творчество С. А. Губайдулиной с 1980-х годов и вовсе превращается в «*mysteria numeorum*»¹, чему посвящена отдельная монография В. Ценовой «Числовые тайны музыки Софии Губайдулиной», в которой исследователь приходит всё к тому же «пифагорейскому» выводу: «Числа – это внутренний слой музыкальной структуры» [14, с. 169].

Однако здесь эти математические способы лишены знаковой, символической нагрузки и являются своеобразными «костылями», применяемыми авторами для выстраивания и развития композиции в отсутствие старых, традиционных, имманентно-музыкальных начал музыкального языка: традиционной ладовой и гармонической систем, традиционных синтаксиса и формообразования, обычных приёмов контрапунктической работы с материалом, обычных средств вариационного либо разработочного развития, выработанных музыкальной практикой предшествующих эпох и осмысленных музыкальной теорией. То есть, здесь речь идёт о теории и практике музыкального авангарда, – не всех его направлений, разумеется, но всё же немалой его части, искавшей и ищущей оснований музыки вне самой музыки, в том числе и в математике.

Итак, присутствие чисел в музыке может быть различным: и естественным, а следовательно, неизбежным в силу акустических законов строения самого звука и звуковых соотношений, и ненамеренным художественным, неизбежно возникающим так или иначе в любой звуковой композиции вне зависимости от воли её творца (при том такие соотношения играют важную роль в форме целого и его частей, их соразмерность влияет на стройность и художественную убедительность

¹«*Numemorum mysteria*» – так называется статья Ф. Фелдмана, опубликованная в 1957 г. в журнале «*Archiv fuer musikwissenschaft*» и посвящённая символическим значениям различных чисел в музыке. Возможно, с этой статьёй вошло в музыковедческий обиход и само выражение «*mysteria numeorum*».

композиции для восприятия слушателем, что и показано музыковедческим анализом синтаксиса и формы, в том числе и специально посвящённой этому вопросу теорией метротектонизма), и намеренным художественным использованием (в роли символов, скрытых шифров и т. п. либо в виде избранной инженерно-конструктивной основы сочинения).

Всё, связанное с естественно-природным присутствием числовых закономерностей, должно рассматриваться отдельно, и придание таким числовым структурам символического и мистического аспектов, в чём и преуспели античные и средневековые направления мысли – от языческого пифагореизма до христианского неоплатонизма – также составляет отдельный подраздел проблемы числовой символической формы в музыке. Этот подраздел говорит о внеисторическом восприятии: ведь если кому-то угодно воспринимать акустические отношения биений в консонансах и диссонансах как звучащую модель космоса, то, в сущности, безразлично, к каким художественным явлениям с этой меркой подходить, – к расшифровкам античных музыкальных образцов или к музыке Шостаковича, произведениям Моцарта или рок-музыкантов: объективные акустические данные от этого не меняются – чистая квинта остаётся чистой квинтой, большая терция – большой терцией.

Вопрос о втором типе присутствия числовых соотношений уже историчен, как исторична музыкальная форма. И подобные пропорции, являясь частью формы, имеют большее отношение к символизму, даже не столько в аспекте «чисел в музыке как символической формы», сколько в смысле «музыкальной формы как символической формы», т. е. символизма самой музыкальной формы. Различные её конфигурации, пропорции могут в случае особых намерений автора либо в силу особенностей эпохи к которой принадлежит сочинение, принимать функции символизации какой-либо немусыкальной реальности. Вспоминается фраза Вагнера из его книги «Бетховен»: «Понять числа Пифагора как нечто живое можно только из музыки». Судьба сознательного употребления чисел и числовых структур в музыкальном искусстве весьма поучительна и ярко отражает дух времени, смену мировоззренческих парадигм различных эпох. В этом смысле числовые структуры, насыщавшие музыкальную ткань, вполне могут быть расценены как символические проявления философско-мировоззренческих основ, сформировавшихся и господствовавших в различные эпохи.

Увлечение в Ренессансе скрытой числовой символикой, имевшей, зачастую, христианское значение (хотя и светское также присутствовало), было инспирировано актуализацией античных идей и представлений, увлечением философией платонизма и неоплатонизма.

Отказ от «числовой практики» в классико-романтическую эпоху был продиктован новым явлением духовной жизни – философией гения и новой трактовкой свободы личности, в том числе творческой личности

в век Просвещения. Гений, по мнению эпохи и по формулировке Канта, давая искусству законы, сам был независим от всех законов и не мог быть связан извне навязанными ему закономерностями, в том числе и диктатом чисел. Иное дело, что он связан с природной числовой стихией музыки, но силой своей гениальности он интуитивно покоряет и подчиняет её себе, что и демонстрировалось метротектоническими анализами Конюса.

Роль сознательного использования чисел в авангарде, особенно в его второй волне, также отражает и выражает смену мировоззренческой парадигмы. Новый ведущий тип (в социокультурном плане) – это учёный-естествоиспытатель и инженер. Весь мир начинает пониматься как объект для особого вида творчества – инженерного преобразования самой природы. Подобное отношение к миру возникло много раньше, но в XX в. стало универсальным, чем вызвало и соответствующее противодействие – защитную экологическую деятельность, ранее культуре неизвестную. Искусство, пережившее кризис романтизма после Первой мировой войны, начинает претворять и выражать эти же начала. Место психоаналитических штудий позднейшего романтизма и экспрессионизма занимает эксперимент и инженерно-техническое, сугубо рациональное преобразование музыки, всех её глубинных основ – её логоса, языка, грамматики, всех принципов логико-конструктивной организации системы художественно-выразительных средств. Эта новая математизация музыки – вовсе не неоплатоническое созерцание божественно-универсальных чисел как основы мирового бытия. Это подход к конструированию уже не столько произведения в прежнем смысле, сколько звукового объекта (пусть здесь слово «объект» несколько условно и метафорично), сознательно рассчитанного, исчисленного, а не сочинённого в прежнем, традиционном смысле. Всё вышесказанное в наибольшей мере касается второго авангарда. Из доступной нам литературы интересен и показателен сборник докладов, прочитанных на симпозиуме, состоявшемся в рамках Зальцбургского фестиваля 1984 г. под председательством Г. фон Караяна «Музыка и математика» [9]. Безусловно, лишь авангардными течениями картина музыкальной жизни мира никак не исчерпывалась, и наряду с Кагелем, Ксенакисом, Штокхаузеном, Булезом, Лахенманом творили Рота, Шостакович, Свиридов, Хренников, Гаврилин и многие другие представители совершенно иной линии развития искусства.

Как было сказано выше, посредством числовых теорий музыковеды пытались осмыслить и описать не только акустические соотношения тонов, но и строение целостной формы сочинений. Самым ярким и догматически последовательным примером подобной доктрины явилась уже упомянутая теория метротектонизма Г. Конюса. Теория его музыкальной формы суть числовая теория, и здесь видна глубочайшая укорененность его мышления в древнейшей традиции, восходящей к Пифагору и пифа-

горейцам. Лосевское выражение «жизнь чисел – вот внутренняя сущность музыки» как нельзя лучше подходит к теории Г. Э. Конюса. Несомненна сопричастность Г. Конюса сонму музыкальных пифагорейцев, таких как Лейбниц или Лосев. Мысль Конюса со временем приобрела ещё большую актуальность в связи с возросшей долей математичности в композиторской технике XX в.

С целью анализа «пифагорейского» элемента в мышлении Конюса целесообразно сопоставить его труды с работой А. Ф. Лосева «Музыка как предмет логики» [7]. Мысль Конюса движется навстречу мысли Лосева: взаимосвязь времени и числа, тождество движения и покоя, единства и различия. Конюс вывел из традиционно понятого музыкального анализа – изучения и анализа музыкального материала, текста.

Единство числа и времени – неподвижности, покоя (число само по себе никуда не движется!) и движения, стремления, беспокойства – описано Лосевым с точки зрения понятий и их логико-диалектических становлений. В моём воображении это вызывает следующий, возможно, наивный, образ: река, но в ее русле течет не вода, а время – вечно стремящийся поток времени. А на дне реки, сквозь дрожь потока, виден некий лик. Это и есть лик числа, проглядывающий сквозь толщу струящегося над ним временного потока. Это зрительный образ того, что увидеть нельзя, а можно лишь мыслить логически, а посему образ этот – условность, схема и упрощение. Число – неподвижная сущность движущегося времени, неподвижное в движущемся, покой в движении. Метротектонические планы Конюса есть не что иное, как числовой эйдос музыкальной формы, самого музыкального сущего, произведения. Лосев отмечал, что «Музыка... [существует] незримо управляясь эйдосом как таковым...», а Лейбниц подчёркивал бессознательность «счёта души» при слушании музыки. Это верно в том очевидном смысле, что в процессе слухового восприятия никто не ведёт подсчёта тактов либо их метрических долей, кроме отдельных случаев, когда этого требует поставленная задача. Говоря об эйдосе музыки, мы в силу самой звуковой природы этого искусства должны отвлекаться от оптического содержания эйдоса, но тогда вместо внешнего, зрительного в эйдосе должно заступить нечто, и это нечто есть число. «Число и есть эйдос или, точнее, определенный вид его» [7, с. 273].

На языке феноменологии музыки Лосева число – это второй момент в музыкальном эйдосе (первый – движение, т. е. меональный, гилетический момент, иной по отношению к неподвижному и четко структурированному числу), а переход от одного числа метротектонической схемы к другому – это проявление движения, т. е. уничтожение статической оформленности, устойчивости. Вся схема (т. е. форма сочинения) неподвижна, она покоится, переход же от одной числовой ее части к другой есть внутреннее движение. Таким образом, в форме произведения констатируется тождество, единство движения и покоя. Так как все числа

схемы есть именно числа и не что иное, то они в этом тождественны, но это разные числа, следовательно, они различны. Таким образом, здесь констатируется самотождественное различие. Все произведение в целом – при движении от одного края схемы к другому – выглядит как интеграл бесконечно малых приращений, дифференциалов, как становящееся конечное (т. е. покоящееся в своих внешних границах и движущееся, прирастающее внутри себя) множество.

Такова теория метротектонизма Конюса с точки зрения учения А. Ф. Лосева. Для Конюса жизнь чисел была сущностью музыки (и вновь Вагнер: «Числа Пифагора можно... понять как нечто живое – только из музыки...»!), а вся музыка – текучим зодчеством. Притом давно замеченная связь между музыкой и архитектурой основана так же на математических пропорциях. Так, В. Одоевский писал: «Между искусствами ближайшее отношение находится между музыкой и архитектурой, как заметил ещё Эйлер. В недавнее время инженер Лагу ещё далее развил мысль Эйлера; он нашёл музыкальное соотношение между частями зданий; например, между диаметром и высотой куполов и музыкальными простейшими интервалами, таковы отношения 4:5 (музыкальная терция – Ут-Ми); 2:3 (квинта Ут-Соль) и т. д.; можно сказать: такой-то купол построен в терцию, в квинту, в октаву, или – в таком-то здании диссонанс, т. е. несовпадающие колебания звуков» [10, с. 323]. В области зодчества также существует теория, связующая собственно архитектуру, математику и различные мировоззренческие концепции¹. Исследования формы, предпринятые Конюсом, становятся исследованиями, «...посвященными диалектике идеи и материи, “внешнего” и “внутреннего”, чувственного и духовного миров» [3, с. 102]. Их неразрывная связь отмечалась ещё Платином: «...чувственная музыка не может появиться без идеальной» [11, с. 103]. Здесь, таким образом, обнажаются платонические и неоплатонические истоки (или просто родственные интуиции) мысли Конюса. Все метротектонические планы имеют сходные друг с другом формы построения и, следовательно, похожи друг на друга. Однако унифицированность схем не лишает своеобразия конкретные «музыкальные организмы», что созвучно мысли фон Гёте:

Все формы похожи,
и ни одна не одинакова с другой
И так весь хор их указывает
На тайный закон...

¹ Об этом см. в интересной работе М. Гика «Эстетика пропорций в природе и искусстве» [4].

Список литературы

1. Бендицкий А.А., Арановский М.Г. О моделирующей функции музыки: музыка и время / сб. ст. «Музыка как форма интеллектуальной деятельности». – М.: URSS, 2007. – С. 142–156.
2. Булева М. Гармоничные числа и теория гармонии Михаила Марутаева.–экспериментальное исследование на примере фуг из Двадцати четырёх прелюдий и фуг ор. 87 Дмитрия Шостаковича / Изучая мир Дмитрия Шостаковича. – СПб.: Союз художников, 2011. – С. 107–139.
3. Гамаюнов М. М. К учению А. Ф. Лосева о музыке как «жизни чисел» // А. Ф. Лосев и культура XX века. (Лосевские чтения). – М.: Наука, 1991.
4. Гика М. Эстетика пропорций в природе и искусстве (сокращён. перевод). – М., 1936.
5. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. – М.; СПб.: Университ. кн., 2002.
6. Лангер С. К. Философия в новом ключе. – М.: Изд-во Республика, 2000.
7. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики // Из ранних произведений. М.: Правда, 1990.
8. Марутаев М. А. Гармония как закономерность природы // Золотое сечение. – М., 1990. – С. 134–233.
9. Музыка и математика. – М.: Наука, 1984.
10. Одоевский В. Ф. Русская и так называемая общая музыка // Музыкально-литературное наследие. – М.: Гос. музыкальное изд-во, 1956.
11. Плотин. О сверхчувственной красоте // Избр. трактаты. – Мн: Харвест; М.: АСТ, 2000.
12. Францева-Дозорова Е. Н. Философы и музыка. Ч. I. От Пифагора до Кеплера: культурологические очерки. – М., 2007.
13. Цареградская Т.В. Время и ритм в творчестве Оливье Мессиаана. – М.: Классика-XXI, 2002.
14. Ценова В. С. Числовые тайны музыки Софии Губайдулиной. – М.: МГК им. П. И. Чайковского, 2000.
15. Чередниченко Т. В. Тенденции современной западной музыкальной эстетики. – М.: Музыка, 1989.
16. Эйлер Л. Опыт новой теории музыки, ясно изложенной в соответствии с непреложными принципами гармонии. – СПб.: Нестор-История, 2007.
17. Dickreiter M. Der Musiktheoretiker Johannes Kepler. – Bern, 1973.

**Музыкально-теоретические воззрения Леонарда Эйлера:
актуальное значение и перспективы**

В статье рассмотрены музыкально-теоретические воззрения выдающегося швейцарского ученого, длительное время работавшего в России, Леонарда Эйлера (1707–1783). Несмотря на исторически объяснимую ограниченность, эти воззрения имеют большую эвристическую значимость, что придает им актуальность вплоть до настоящего времени. В статье указывается на приближение Эйлера к понятию информации в музыке, анализируется выдвинутая им оригинальная трактовка проблем гармонии, выявляется перспективное значение связи между звуковысотной и ритмической организацией музыки, рассматриваемой ученым в более широком ряду периодических процессов.

The article is devoted to the analysis of theoretical views on music expressed in the works by the famous Swiss scientist Leonhard Euler (1707–1783) who for a long time worked in Russia. Despite their understandable limitidness, they are remarkable for their heuristic significance and have remained important till nowadays. The authors highlight Euler's rapprochements to the notion of information in music, his original interpretation of harmony problems, as well as of the relations between pitch and rhythm organization placed in the more general series of periodical processes.

Ключевые слова: Леонард Эйлер, теория музыки, гармония, ритм, теория информации.

Key words: Leonhard Euler, music theory, harmony, rhythm, theory of information.

Оценки, даваемые музыкально-теоретическим и примыкающим к ним по проблематике работам Леонарда Эйлера (1707–1783) в литературе по истории музыкознания, весьма противоречивы [22; 25–30]. Так, некоторые из авторов склонны видеть в музыкально-теоретических построениях Эйлера пример «неудачи (или ошибки) великого ученого»¹. Доля основательности, которую содержат в себе такого рода суждения, заключается, по-видимому, в том, что многие из положений, выдвинутых Эйлером в его трудах по теории музыки, не следует воспринимать лишь в непосредственном их смысле, как уже готовое решение музыкально-научных проблем, которыми появление этих положений в свое время

было обусловлено. В «Гиперкритических» трактовках эйлеровского музыкально-теоретического наследия, однако, нередко остаются без внимания сложности, свойственные самому процессу научного исследования, в результате чего реальные закономерности развития науки о музыке оказываются представленными в явно обедненном виде. В этом отношении более реалистичную позицию занимают те авторы, которые, не отрицая черт ограниченности в музыкальной теории Эйлера, высказываются о ней в целом положительно, видя ее основную ценность в постановке ряда фундаментальных вопросов теоретического музыкознания, равно как и в присущей музыкально-теоретическим работам Эйлера (подобно другим трудам ученого) тенденции к применению последовательно научных методов при рассмотрении изучаемых явлений [12; 18; 19].

Проблемная ценность теории Эйлера отчетливо обнаруживается в предпринятом ее автором опыте систематизации отношений между звуками и созвучиями (преимущественно звуковысотных) на основе характеристики «приятности» (или «благозвучия», *suavitatis*) [25]. При неубедительности предлагаемого Эйлером (хотя исторически вполне объяснимого) абстрактно-математического подхода к выявлению сущности этой категории (по природе своей социально-психологической [6]) и значения ее конкретных музыкальных проявлений, опыт этот, тем не менее, примечателен содержащейся в нем более общей идеей комплексного показателя *сложности* (соответственно упорядоченности) логической организации музыки, данной со стороны ее восприятия субъектом.

Идея эта близка позднему понятию информации, существенно для эстетической оценки явлений [7]; при этом значение данного понятия (так же как и эйлеровской категории «приятности») не ограничивается чисто логической областью, оно включает и более конкретное смысловое содержание. Помимо этого – общефилософского по существу – понятия, в исследовании и практическом применении которого довольно быстро обнаружился музыкально-эстетический аспект [5; 9; 13], позднейшая теоретическая мысль о музыке (преимущественно XX в.) выдвинула ряд других, более «локальных» по значению характеристик подобного же рода; к ним относятся, например, обобщающие характеристики «плотности» [32; 33], «напряженности» [8; 11; 31], «звуковой температуры» [35] музыкальных построений и т. п. При этом часть опытов систематизации музыкально-логических отношений на основе указанных характеристик (например, «напряженности» созвучий и их систем) сыграла заметную роль в осмыслении новых логических закономерностей музыки XX в., способствуя тем самым внесению «ясности и стройности», по известному выражению С. Танеева [15, с. 233], в их применении на практике.

Очевидно, однако, что структурные принципы этих обобщений при неравнозначности их содержания обнаруживают черты сходства с аналогичным опытом Эйлера, и это дает основания оценивать сам данный опыт как заключающий в себе перспективу крупного исторического масштаба и значения. Направленность этой перспективы не совпадает с некоторыми из исходных положений музыкальной теории Эйлера, ориентирующих на простоту, а не на определенное соотношение простоты и сложности, созвучий как на выражение наибольшей «приятности» и «совершенства»¹. Однако присущая эйлеровским музыкально-теоретическим работам тенденция сверять производимые теоретические расчеты с данными непосредственного музыкального восприятия² приводит и самого их автора к выводу об оптимальном благозвучии как занимающем некое срединное положение между доступными восприятию минимумом и максимумом сложности³.

Аналогичную перспективную значимость обнаруживают и другие идеи Эйлера, относящиеся к деталям логической организации музыки. Такова, в частности, выдвигаемая ученым идея звуковысотного тождества горизонтали и вертикали⁴, предполагающая относительную независимость характеристики «приятности» созвучий от фактора времени. Значение этого положения теории Эйлера имеет два аспекта, охватывающих как область логики, так и область психологии музыкального восприятия. С одной стороны, данное положение соответствует реально наблюдаемому психологическому явлению симультанирования музыкальных построений [17, с. 245]. Заметим, что в данном случае конечным результатом такого симультанирования, по Эйлеру, является не звук, но показатель «приятности», выражаемый отвлеченным числом. С другой стороны, это положение фактически составляет своеобразную параллель к процессам, которые происходили, хотя преимущественно в «периферической» форме, не находившейся в центре внимания в музыкальной практике XVII–XIX вв. и уже в XX в. вышли «на передний план» музыкально-исторического процесса, приведя, в частности, к образованию полиаккордового («полигармонического») склада многоголосия [9; 24] и к развитым формам свободного контрапункта, допускающим – соответственно «регламентам» конкретных художественных задач – любое число голосов и любые сочетания звуков в одновременности [16].

Показательно в этой связи обращение Эйлера к системе цифровых обозначений генерал-баса, в которой не проводится отчетливых разли-

¹ Эйлер Л. Опыт новой теории музыки, ясно изложенной в соответствии с непреложными принципами гармонии (гл. 2, § 8, 13) [25; ср.: 21].

² Это отмечено, в частности, в исследовании С.С. Церлюк-Аскадской [18].

³ Эйлер Л. Опыт ... (гл. 8, § 13 – 16).

⁴ Эйлер Л. Опыт ... (гл. 5, § 3).

чий между «аккордовыми» (самостоятельными) и «неаккордовыми» (не-самостоятельными) созвучиями, и тем самым логически уже предполагается возможность перехода этих последних в самостоятельные, что, как известно, и происходило в дальнейшем [3]. Интерес представляет и сходство некоторых из рассматриваемых Эйлером созвучий с высоким показателем сложности (по исходным посылкам теории Эйлера – «убывающего благозвучия») с практиковавшимся в клавирной музыке этого же времени «аччакатурами», взятием звуков аккорда одновременно со звуками мелодической фигурации. Вместе с тем вполне ясными становятся и определенные черты «пространственной односторонности», присущие рассмотрению данной проблемы у Эйлера, и напрашивается вывод, что показатель симультанной «приятности» необходимо должен быть дополнен аналогичным показателем, характеризующим особенности перехода элементов построения друг в друга, относящиеся к области музыкального времени в отличие от пространственных аспектов функционирования музыки.

Необходимость этого показателя осознается самим Эйлером при рассмотрении процессов модулирования и формирования общей композиции произведения, т. е. на уровне взаимодействия сложных звуковысотных систем¹. При этом заслуживает внимания, что, характеризуя логические и психологические особенности переходов из одной тональности в другую, Эйлер использует *матричную* форму записи [25, с. 262], впоследствии неоднократно применявшуюся в музыкально-теоретических исследованиях при анализе разных уровней логической организации музыки – от переходов между отдельными звуками [14] до взаимодействия сложных многомерных звуковых комплексов [35]; используется эта форма и при анализе синестетических музыкально-образных представлений [1]. Примечательную особенность тонально-модуляционной матрицы Эйлера составляет отчетливо выявляющийся в ней теоретико-игровой элемент (оценка модуляций как «легких» и «трудных»), что представляет интерес уже не только для истории музыкальной теории, но и для истории математики, в которой период активного формирования теории игр также приходится на XX в.

В своих теоретических положениях Эйлер исходит из нетемперированного строя, и эта казавшаяся в свое время архаичной сторона его теории обнаруживает новые перспективные возможности в условиях развития современного электронно-компьютерного музыкального инструментария. Однако им же предложена система измерения интервалов в логарифмах частот с основанием 2, иначе говоря, в долях октавы², – од-

¹ Эйлер Л. Опыт ... (гл. 13–14).

² Он же. (гл. 7, § 4).

нотипная в своей логической основе с равномерно-темперированными строями. Тем самым Эйлером в его теории фактически учитываются оба принципа формирования звуковысотных (и ритмических) систем, игравшие видную роль в истории музыки, а именно – принцип сложения и деления элементов системы; конкретная же форма соотношения этих принципов определяет своеобразие позиции ученого по данному вопросу, также содержащей в себе черты «развернуто выраженной проблемности». В этой связи следует отметить и произведенную Эйлером в поздний период музыкально-научной деятельности теоретическую разработку 24-ступенной темперации с учетом интервала «натуральной малой септимы» (соотношения частот 7 : 4) [19, с. 342].

В отличие от предпринятого Эйлером опыта рассмотрения звуковысотной организации музыки, его воззрения на закономерности музыкально-ритмической системы, а также на проблему соотношения звука и света не были предметом активного обсуждения в музыкознании. Теоретические замечания по проблемам ритма, высказанные Эйлером в ранних, неопубликованных работах, остались неизвестными широкому читателю¹. Что же касается трудов ученого, в которых рассматриваются аналогии между звуком и светом (отчасти и запахом) [22; 26; 27], то в литературе отмечается проявляющийся в них исторически характерный сугубо физический подход к данной проблеме («ухо, глаз, даже нос как некие весьма совершенные научные приборы в физическом кабинете» [12, с. 24]). Это оставило данные работы в стороне от развертывавшейся в те же годы дискуссии, инспирированной старшим современником Эйлера – Л.-Б. Кастелем² о природе музыкальных синестезий в связи с опытами синтеза музыки и света, хотя сам Эйлер проявлял к этим опытам известный интерес [22, с. 71–72].

Между тем выведенная из отмечаемой Эйлером принадлежности рассматриваемых явлений к единому ряду периодических процессов идея подобия в строении звуковысотной и ритмической систем³ в дальнейшем заметно, хотя преимущественно через ряд посредствующих источников, способствовала изучению и теоретическому обобщению явлений музыкального ритма, приведя в конечном счете к существенному расширению границ этой области выразительных средств музыки. В XX в. в этом отношении весьма показательны, например, теоретические концепции Г. Кауэлла [24], К. Штокгаузена [34], Л. Белявского [23]. В последней из указанных теорий предпринята попытка создания уни-

¹ Некоторое представление о взглядах Эйлера на проблемы ритма дается в статье С.С. Церлюк-Аскадской [19].

² Об этом см. в работе Б.М. Галева [2].

³ В общем виде эта идея была высказана в «Опыте...», например, во второй главе (§ 16–17, 35).

версальной и охватывающей тем самым также другие проводимые Эйлером аналогии со звуковыми явлениями шкалы периодических процессов, выходящей далеко за пределы музыкальной области. Несмотря на очевидные черты упрощенности, свойственные данной шкале, как и представленному в книге Л. Белявского [23] аналогичному опыту систематизации пространственных масштабных единиц, она тем не менее примечательна как пример выхода, своего рода «прорыва», музыкознания в сферу других наук, создающий определенные предпосылки и для выхода музыкальной практики в другие области художественной и в целом человеческой деятельности. Исходные посылки к такому прорыву, однако, также содержатся в музыкально-теоретических работах Эйлера, высказывавшего предположение о том, что «во всех остальных сферах, где требуются порядок и красота» (в качестве примера ученым приводится область архитектуры), предложенный им применительно к музыке подход к оценке восприятия порядка «будет очень полезен – если, конечно, то, что упорядочено, можно свести к количеству и выразить числом» [25, с. 43].

Отмеченные особенности музыкальной теории Эйлера позволяют говорить о ее высокой эвристической значимости, вполне подтвердившейся последующим развитием как теории музыки, так и самой музыкальной практики. В общей картине развития теоретической мысли о музыке в XVIII в. оригинальные идеи Эйлера занимают видное место, существенное для создания объективного представления о фундаментальных достижениях этого этапа истории теоретического музыкознания. В силу этого представляется, что более активное обращение к музыкально-теоретической концепции Эйлера, чему благоприятствует и появление русского перевода основного труда ученого по данной проблематике – книги «Опыт новой теории музыки» [21], может и в современных условиях оказаться весьма полезным и способным привести к новым плодотворным теоретическим и практическим результатам.

Список литературы

1. Галеев Б. М. Проблема синестезии в искусстве // Искусство светящихся звуков. Сборник работ СКБ «Прометей». – Казань: КАИ, 1973. – С. 67–88.
2. Галеев Б. М. Светомузыка: становление и сущность нового искусства. – Казань: Таткнигоиздат, 1976. – 272 с.
3. Гаспаров Б. М. О некоторых принципах структурного анализа музыки // Проблемы музыкального мышления. – М.: Музыка, 1974. – С. 129–152.
4. Герцман Е. В. Леонард Эйлер и история одной музыкально-математической идеи // Развитие идей Леонарда Эйлера и современная наука. – М.: Наука, 1988. – С. 321–332.
5. Зарипов Р. Х. Кибернетика и музыка. – М.: Наука, 1971. – 233 с.

6. Зарипов Р. Х. Творчество в алгоритмических рамках // Сюита для персонального компьютера с оркестром. – М.: Знание, 1989. – С. 3–25.
7. Крюковский Н. И. Кибернетика и законы красоты. – Минск: БГУ, 1977. – 256 с.
8. Курт Э. Романтическая гармония и ее кризис в «Тристане» Вагнера (1920). – М.: Музыка, 1975. – 545 с.
9. Мийо Д. Политональность и атональность (1923) // Кокорева Л. Н. Дариус Мийо. Жизнь и творчество. – М.: Музыка, 1984. – С. 283–296.
10. Моль А. Теория информации и эстетическое восприятие. – М.: Мир, 1966. – 351 с.
11. Оголевец А. С. Введение в современное музыкальное мышление. – М.; Л.: Музгиз, 1946. – 482 с.
12. Оссовский А. В. Музыкально-эстетические воззрения, наука о музыке и музыкальная критика в России в XVIII в. // Оссовский А. В. Избр. ст., воспом. – Л.: Сов. композитор, 1961. – С. 19–106.
13. Пирс Дж. Символы, сигналы, шумы. – М.: Мир, 1967. – 334 с.
14. Ройтерштейн М. И. Граф и матрица как инструменты ладового анализа // Музыкальное искусство и наука. Вып. 2. – М.: Музыка, 1971. – С. 175–189.
15. Танеев С. И. Материалы и документы. Т. 1. – М.: АН СССР, 1952. – 535 с.
16. Теория современной композиции. – М.: Музыка, 2005. – 624 с.
17. Теплов Б. М. Психология музыкальных способностей. – М.–Л.: АПН РСФСР, 1947. – 334 с.
18. Церлюк-Аскадская С. С. Музыкально-теоретическое наследие Леонарда Эйлера в свете эволюции учения о звуковысотной организации: автореф. дис... канд. искусств. – Киев, 1987. – 18 с.
19. Церлюк-Аскадская С. С. Музыкально-теоретические рукописи Леонарда Эйлера и становление его концепции теории музыки // Развитие идей Леонарда Эйлера и современная наука. – М., 1988. – С. 333–344.
20. Шевалье Л. История учений о гармонии. – М.: Музгиз, 1931. – 223 с.
21. Эйлер Л. Опыт новой теории музыки, ясно изложенной в соответствии с непреложными принципами гармонии. – СПб.: Нестор-История, 2007. – 273 с.
22. Эйлер Л. Письма к немецкой принцессе о разных физических и философских материях (1766). – СПб.: Наука, 2002. – 720 с.
23. Bielawski L. Strefowa teoria czasu i jej znaczenie dla antropologii muzycznej. Kraków: PWM, 1976. – 228 s.
24. Cowell H. New Musical Resources. New York: Alfred A. Knopf, 1930. – 145 p.
25. Euler L. Tentamen novae theoriae musicae ex certissimis harmoniae principiiis delucide expositae. Petropoli, 1739 (русский перевод – см. [21]). – 263 p.
26. Euler L. Nova theoria lucis ac colorum // Leonhardi Euleri opuscula. Varii argumenti. Berolini, 1746. – P. 169–244.
27. Euler L. Conjectura physica circa propagationem soni ac luminis. Berolini, 1750. – 167 p.

-
28. Euler L. Conjecture sur la raison de quelques dissonances généralement reçues dans la musique // Mémoires de l'Académie des Sciences de Berlin, 20 (1764). Berlin, 1766. – P. 165 – 173.
29. Euler L. Du véritable caractère de la musique moderne // Ibid. P. 174–199.
30. Euler L. De harmoniae veris principiis per speculum musicum representatis // Novi commentarii Academiae Scientiarum Petropolitanae, 18 (1773). Petropoli, 1774. – P. 330 – 353.
31. Hindemith P. Unterweisung im Tonsatz. T. 1. Mainz: B. Schott's Söhne, 1940. – 260 s.
32. Křenek E. Extents and Limits of Serial Techniques // The Musical Quarterly. – 1960. – № 2. – P. 210–232.
33. Schillinger J. The Schillinger System of Musical Composition. V. 1 – 2. New York: Carl Fischer, 1946. – 1640 p.
34. Stockhausen K. ...wie die Zeit vergeht // Stockhausen K. Texte. Bd. 1. Köln: DuMont Schauberg, 1962. – S. 99–139.
35. Xenakis I. Musiques formelles. La Revue musicale. – Paris. – 1963. – № 253/254. – 232 p.

Сонорные эффекты фортепианного звука: поиски трансцендентного

В статье анализируется интересное явление современного звукового континуума – сонористика, которую можно интерпретировать как выход к трансцендентному при постижении звукового образа фортепианных произведений композиторов XX в. Рассматриваются произведения Альфреда Шнитке и Джона Кейджа, звуковая материя которых требует глубокого психологического погружения и опоры на духовные ресурсы исполнителя.

The article discusses the phenomenon of modern sound continuum – sonoristika that can be interpreted as a way to the transcendent in the comprehension of the sound image of 20th century composers' works. Pieces by Alfred Schnittke and John Cage are analysed, in which sound material requires deep immersion into and psychological support of a performer's spiritual resources.

Ключевые слова: звуковой континуум, фортепианный звук, философия, психология, исполнитель, трансцендентное, образ, интерпретация.

Key words: sound continuum, piano sound, psychology, artist, transcendent, image, interpretation.

Сонористика – это музыка тембров [3, с. 514]. Как композиторская техника и как теоретическое понятие музыкознания сонористика завоевала сегодня вполне устойчивые позиции. Многие композиторы XX в. используют этот вид техники в самых разнообразных жанрах от небольших эпизодов в произведении до выстраивания музыкальной формы исключительно в этом ключе. Такие отечественные композиторы, как С. Слонимский и Г. Уствольская, С. Губайдулина и А. Шнитке, А. Кнайфель и Э. Денисов и многие другие мастера в своём творчестве опирались и опираются на достижения сонористики как композиционной системы. Как теоретическое понятие сонористика получила разработку в трудах ряда маститых учёных. Среди них можно назвать Ц. Когоутека, Ю. Холопова, В. Холопову, Ю. Кудряшова, А. Кудряшова, В. Ценовую, С. Курбатскую и др.

Музыкальные произведения, написанные в сонорной композиционной технике, требуют для своего восприятия обострённого состояния слухового аппарата и особого состояния души, располагая к поиску особого звука и размышлению за роялем. В качестве примера рассмотрим

произведения известных и полярных композиторов XX в.: **Альфреда Шнитке** (1934–1998) и **Джона Кейджа** (1912–1992).

Альфред Гарриевич Шнитке – один из наиболее значительных музыкальных деятелей второй половины XX в., композитор, теоретик музыки и педагог, автор многочисленных статей о русских и советских композиторах; заслуженный деятель искусств РСФСР (1987). Творчество А. Шнитке характеризуется концептуальностью замыслов, масштабностью, экспрессией, драматизмом музыкальных образов. Для композиторского почерка характерны сложнодифференцированная оркестровая и ансамблевая фактура, полистилистика, выраженная в системах цитат. В творчестве А. Шнитке заметно преобладание инструментальных жанров. Композитором написано сравнительно небольшое количество сочинений для фортепиано соло: фортепианный концерт (1960), Прелюдия и фуга (1963), импровизация и фуга (1965), вариации на один аккорд (1965), четыре пьесы («Наигрыш», «В горах», «Кукушка и дятел», «Напев»), «Посвящение Игорю Стравинскому, Сергею Прокофьеву и Дмитрию Шостаковичу для фортепиано в шесть рук» (1979). Замыкают этот цикл три фортепианные сонаты: Первая (1987), изданная в России, Вторая (1990) и Третья (1998), опубликованные в Германии. Однако трудно назвать хотя бы одно крупномасштабное произведение композитора без участия фортепиано. В инструментальных ансамблях оно вообще играет важнейшую драматургическую роль (скрипичные сонаты с фортепиано, фортепианный квинтет); в симфониях, инструментальных концертах фортепиано, как правило, входит в состав ударной группы оркестра. В результате вся богатая палитра выразительных средств инструмента фортепиано – от утонченной тембральности сонорного порядка до ударно-шумовой динамики – находит отражение в творчестве А. Шнитке.

Весьма интересна на наш взгляд «**Соната для фортепиано №1**», созданная композитором в 1987 г. и посвященная известному пианисту и первому её исполнителю Владимиру Фельцману [7]. Стилистически Соната принадлежит к числу необарочных сочинений Шнитке. В ней воспроизводится классическая модель барочной сонаты *di chiesa* с типичной последовательностью частей четырехчастного цикла (медленно – быстро – медленно – быстро). Соната, как многие произведения А. Шнитке, насыщена символической программностью, где в основе конфликта лежит тема «человек и мир». Вслед за композитором исполнитель и слушатель проживает в этой музыке напряжённую жизнь духа, соприкосновение с жестокостью бытия и прикасается к тайнам вечности. В одном из своих интервью Альфред Шнитке заметил:

«Мне кажется, что в музыке бывает видимая и невидимая части. Видимая часть легко измеряется – эта форма сочинения, тематизм, фактура. Когда же перед нами "экономное" высказывание, но огромное количество смысла и выразительности, возникает невидимая, подводная часть» [6, с. 257].

Попытаемся проникнуть в «невидимый», «подводный» пласт этой музыки, в глубины, которые наверняка нас приведут к метафизическим размышлениям. Остановимся только на первой части сонаты (Lento) [7, с. 3–4], написанной в сонорной технике, где основным компонентом является один звук: это «звук-тема», звук-образ». Первый звук возникает как бы «из ничего» и длится до полного угасания; он окружён тишиной, он – голос, доносящийся из глубин человеческого сознания. Этот голос полон настороженности и тревоги, голос вопрошающий. То же происходит и со вторым звуком. Он также «голос», причём связанный с первым звуком общим душевным настроением. Отношение этих голосов определяет принцип развития музыки в Lento, явно относящийся к системе сонорной драматургии. Это развитие развёртывается спонтанно, не связано с регулярным ритмом, метром, тактовым размером. Оно идёт, передаваясь от одного протяжённого звука к следующему, сообщая этому звуку всё нарастающую тревогу, аффектированность. На последней стадии внутризвучное интонационное напряжение достигает крайнего предела. Звук как бы разрывается, терзаемый долбящим штрихом. И как бы исступлённый крик возвещает смертельный исход (FFF) – это всё тот же одинокий звук. Завершается Lento первой части хоралом. Аккордовая фактура звучит контрастно прежде звучащему одинокому звуку, «зову человеческой души». Хорал как будто оповещает о начале заупокойной мессы, как будто звучат гулкие звоны низких колоколов. В приглушённой тихой звучности (ppp) развёртывается молитвенное действие хорала.

«Хоральность» – одна из главнейших «знаковых» категорий музыки А. Шнитке, обычно направленная на утверждение духовных, нравственных законов христианского вероучения в качестве жизненных основ человеческого бытия. В обездуховленном современном мире она, как утверждал А. Шнитке, играет спасительную роль, возвращая человеку веру в жизнь. Однако такой «спасительной» роли в Сонате № 1 она не несёт. «Хоральность» в данном случае бескомпромиссно *реквиемна*, что сообщает особый аспект решению в сонате темы «человек и мир» – для человека столкновение с окружающей жизнью смертно предопределено: об этом говорит финал первой части сонаты, который, как арка, связывает всю конструкцию произведения с трагическим финалом сонаты.

Примечательно завершение первой части сонаты: это цепь аккордов – «пятен» как символ удаляющего земного мира в замутнённом сознании человека, уходящего в иной мир. Так уже первая часть сонаты раскрывает философскую концепцию произведения: «бытие» и «небытие», «человек и мир», душа и трансцендентное. Это «экономное» высказывание требует колоссального напряжения душевных сил, эмоционального и интеллектуального погружения в материю этой музыки. Наверно не случайно современные концертирующие пианисты не рискуют играть это произведение: пианистические сложности и большой удельный вес ду-

ховного постижения с выходом в мир трансцендентного не вписывается в моторику современного пианизма.

Джон Кейдж на протяжении всего XX в. был лидером американского авангарда. Кейдж проложил путь едва ли не для всех направлений второй половины XX в., отмеченных экспериментаторством, эксцентричностью, необычным звуковым оформлением. Кейдж стоял на позиции самого широкого отражения музыкой не только звуков и шумов окружающей человека среды. Его преследовала идея слияния, взаимодействия в музыке музыкальных и немусикальных факторов. Парадоксальность мышления Кейджа нашла отражение во многих его произведениях. К числу звуковых «новаций» Кейджа можно отнести идею изобретения *«препарированного (подготовленного) фортепиано»*, при игре на котором тембр инструмента волшебным образом преобразуется, и возникают различные ударные и шумовые эффекты. При всей необычности и непохожести на традиционное звучание фортепиано всё же узнаваемо из-за сохранения принципов атаки и затухания звука, так как изменениям подвергается не механика инструмента, а лишь его высотные и тембральные характеристики. Для них композитор разработал целую систему изменения тембров: струны фортепиано зажимаются сурдинами из металла, дерева, войлока, пластика; кладутся на струны тонкие листы бумаги и т.п. Впервые с композициями для «подготовленного» фортепиано Кейдж выступил в 1927 г. В настоящее время эти идеи ещё живы и широко применяются современными композиторами.

В 1950 г. Кейдж изучал китайскую «Книгу перемен» и под её влиянием начал работать над серией пьес, основанных на методе случайности. В тот период композитор отмечал: «Я оперирую случайным: это помогает мне сохранить состояние медитации, избежать субъективизма в моих пристрастиях» [1, с. 192]. Идея «случайности» в музыкальном искусстве определила появление одного из ключевых течений второй половины XX в. – *алеаторики*. Принцип случайности – главный формирующий компонент этого направления. Нередко нотная запись произведения представляет собой лишь ряд намёков, символов, которых предлагается реализовывать на усмотрение музыканта непосредственно во время исполнения.

В 1952 г. возникает знаменитая пьеса Кейджа «4'33», которая состояла в том, что пианист находился на сцене перед роялем 4 минуты 33 секунды и ничего не играл! Философия этого нашумевшего произведения состояла в постижении учения дзэн-буддизма: «4'33» – это время, когда душа покидает своё тело, это своего рода временная формула свершения смертного акта расставания человека с жизнью, с конечным переходом в вечное безвременье абсолютного нуля. Идея Кейджа – отразить этот акт, но не в звуковой реальности его протекания, а в обобщённости внутреннего «звучания», которое должно быть образно выражено исполнителем всеми средствами *душевного* настроя. При этом в печат-

ном издании пьесы композитор наметил три временных фазы прохождения акта, которые также должны быть показаны исполнительски, отражая динамику самого процесса его свершения. «Партитура» произведения записана на одной странице в вербальной нотации следующим образом: «I – tacet (молчание); II – tacet (молчание); III – tacet (молчание)» [1, с. 194]. Фактически Кейдж в своей пьесе ставит проблему развития ассоциативно-образного мышления в сложнейшем взаимодействии звукового интонационного и эмоционального, чувственных и логических рядов исполнителя, приводящего к возникновению у него, выражаясь метафорически, ощущения «звучания жизни», с постепенным угасанием этого «звучания» и уходом в «безмолвие» нуля, в трансцендентальные миры. И еще более высокий уровень ассоциативного мышления должен быть у слушателя при восприятии его «беззвучной» пьесы. Кейдж затрагивает в этой пьесе один из важнейших факторов сонорной драматургии, фактор отношения «звука» с «беззвучным» пространством. У самого Кейджа принцип текучести и изменчивости пространственно-звуковых взаимодействий в динамике развития формы является едва ли не самым основополагающим, причем с главенствующей формой «звук и тишина», столь отвечающей интуитивизму его искусства: «погружению» в сокровенность души человека.

Этому вопросу посвящена книга Кейджа «Тишина»:

«Там, где люди чувствовали необходимость "склеить" звуки, чтобы добиться связанности, мы ... стремимся сделать наоборот – избавиться от "клея", чтобы каждый звук был сам по себе» [11, р. 191].

Вечный поиск и эксперимент определял творчество Кейджа на протяжении всей жизни. Так, в 1974–1975 гг. им были созданы 32 фортепианных этюда «Etudes Australes». Название сочинения было заимствовано из звёздной карты Южного атласа, которая и определила индивидуальный проект и композиторский процесс. Партитурой стала карта звёздного неба¹ [5, с. 191].

Произведение Кейджа для фортепиано «**Seven Haiku**» было опубликовано в Нью-Йорке в 1960 г. [9]. Само название свидетельствует о знакомстве Кейджа с культурой Востока. Действительно, Кейдж многие годы посвятил изучению восточной философии под руководством Г. Сарабхая и Д. Судзуки [10, р. 50–52]. Свои произведения 50–70-х гг. Кейдж обосновывает «философией дзен-буддизма, для которой характерна любовь к парадоксу, интуитивизм, непосредственность», уход в трансцендентное [2, с. 768]. В произведении «Seven Haiku» нашла отражение буддийская философия через утончённую материю фортепианного звучания. «Seven Haiku» Кейджа – это сложная интеллектуальная

¹ См. приложение.

материя, имеющая неповторимую атмосферу и многозначный смысл, свою концепцию и оригинальные средства решения. Программное название «Seven Haiku» вызывает многочисленные ассоциации с различными аспектами восточной культуры: философией, поэтикой, графикой. Поэзия древней Японии породила особую поэтическую форму «танка» и «хокку», которые имеют устойчивые законы метрического строения, сохранившиеся на века. В «танка» – 31 слог и 5 строф, «хокку» еще короче: 17 слогов и 3 строфы. Особое значение имеет ритмическая организация стиха, поскольку рифмы как организующего стих компонента в ней не имеется. Любовная лирика и лирика природы выражается канонизированными образами (цветущая вишня, сосна, луна, месяц, кукушка, цикады и т. д.) с обязательным присутствием сезона года и при этом всегда имеет скрытый подтекст чувств, настроений, состояний.

*Все в лунном серебре
О, если б вновь родиться
Сосною на горе !*

(Рёта, XVII в.).

*О, этот путь в глуши
Сгущается сумрак осенний
И ни живой души!*

Басё (1644–1694)¹.

Традиционно каждое «хокку» пишется на отдельной странице. Что же мы видим у Кейджа? На семи листах очень мелким шрифтом нанесен нотный текст, который ассоциируется с японской гравюрой. Пространство листа практически не заполнено: безмолвное пространство и звук! Так семь листов нотного текста ассоциируются с семью стихотворениями «хокку».



Произведение написано в сонорной композиционной технике. Особое значение здесь имеет звуковой континуум, в котором тембральные пятна несут основную смысловую нагрузку: это отдельно взятые звуки в разных регистрах, аккордовые созвучия, захватывающие широкий диапазон фортепиано, кластеры, глissандо, короткие и длинные форшлагги, трели и т. д. Таким образом, с максимальным разнообразием выявляются

¹ Цит. по [8, с. 54].

тембральные ресурсы фортепиано, что требует особой заботы исполнителя. Однако и постижение образной стороны этого произведения, скрытого философского смысла требует большой работы «ума и сердца». В поэтической форме «хокку» мотив остановившегося времени является характерным. Здесь всегда ощущается *время* созерцания и *фаза* созерцания. В таком же ключе решено и музыкальное произведение Кейджа. Многочисленные паузы, ожидание «рождения» звука, погружение в его «истаивание и угасание» создают трансцендентное состояние, выход за пределы слушательского и исполнительского европейского опыта. Новаторская нотация этого произведения: «Seven Haiku» нотировано в технике нотной записи во «временных пределах» (time-bracket technique), где на отдельных строках в традиционной высотной нотации фиксируются от одного до четырех последовательных звуков или созвучий, а над этими строками проставляются временные границы, внутри которых ноты могут быть озвучены.

В предуведомлении к «Seven Haiku» Кейдж дает подробную расшифровку нотации и свои пожелания, которые достаточно скрупулезны относительно длительности звуков, динамики, педали, в какой-то степени артикуляции. В предуведомлении к этому произведению автор пишет:

«... эту нотацию можно читать в любом "фокусе", выбирая те аспекты, какие нужны ... Если во многих местах будет обнаружено, что обозначения иррациональны, то в этих случаях исполнитель должен действовать на свой страх и риск» [9].

Немаловажное значение имеет пространственный и временной фактор звукового континуума этого произведения. В произведении четко указано течение времени в каждом аккордовом комплексе 60, 112, 152, 58 секунд и т. д. Взаимоотношение разных пластов звука и сжатие времени требует от исполнителя наполнения каждого последующего звучания определенным духовным настроением. Это не паузы, а иная форма существования звука – его ожидание, рождение и угасание. Измерение «музыки в пространстве» выдвигает на первый план морфологию тембра и полихромный процесс движения звуковой массы, в действие вступает фазово-временная структура вариационно-тембрового ряда. Музыкальное произведение становится «морфологической непрерывностью» функционально-сонорных масс, движущихся хотя и одновременно, но с различной скоростью. «Seven Haiku» Джона Кейджа – многозначное произведение, оно несет особый магический смысл, позволяет проникнуть в глубины творческой поэтической мысли композитора.

Рассмотрение произведений Альфреда Шнитке и Джона Кейджа показывает, что, несмотря на различие пианистических и стилистических задач, они существенно близки – их звуковая материя требует глубокого психологического переживания, опоры на духовные ресурсы исполнителя, готовности и способности композитора, исполнителя, слушателя к погружению в глубины трансцендентного. Осип Мандельштам ёмко выразил это стремление в «доопытные» сферы:

*И Шуберт на воде, и Моцарт в птичьей гамме,
И Гёте, свищущий на вьющейся тропе,
И Гамлет, мыслящий пугливыми шагами,
Считали пульс толпы и верили толпе.
Быть может, прежде губ родился шепот,
И в бездревесности кружились листья,
И те, кому мы посвящаем опыт,
Уже до опыта приобрели черты [4, с. 200].*

Список литературы

1. Дубинец Е. Творчество сквозь призму нотации // Музыкальная академия. – 1997. – № 2. – С. 191–201.
2. Любимов А.Б. Кейдж (Cage) // Музыкальная энциклопедия. Т.2. – М.: Сов. энцикл., 1972 .
3. Маклыгин А.Л. Сонорика // Муз. энцикл. слов. – М.: Сов. энцикл., 1990.
4. Мандельштам О. Стихи. – Пермь: Пермское кн. изд-во, 1990.
5. Переверзева М.П. Джон Кейдж и...гармония // Гармония: проблемы науки и методики. – Ростов н/Д, 2002. – С. 186–201.
6. Холопова В., Чигарёва Е. Альфред Шнитке. – М.: Музыка, 1990.
7. Шнитке А. Соната для фортепиано. – М.: Музыка, 1987. – Нотное издание. – С. 3–4.
8. Японская поэзия. – М.: Худ. лит-ра, 1954.
9. Cage John. Seven Haiku. – New York, 1960 (нотное изд.).
10. Cage John. Edited by David Niccols. – Cambridge, 2002.
11. Cage John. Silense. Lectures and writings by John Cage. – New York, 1961.

Приложение
Джон Кейдж
№ 1 Etudes Australes

The image displays a handwritten musical score for 'Etudes Australes' by John Cage. The score is written on ten staves, organized into five systems of two staves each. The notation is minimalist, featuring various rhythmic values, accidentals (sharps, flats, naturals), and dynamic markings. Several measures include a circled '8' with a dashed line, likely indicating an eighth note or a specific rhythmic pattern. The score is characterized by its sparse and experimental nature, typical of Cage's work.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1 : 316

Д. Л. Рыжков

Противоречие меновой стоимости и отношения по поводу капитала

В статье анализируется природа общественного обмена с целью обнаружения объективно присущего ему противоречия. Автор указывает на то, что наиболее остро это противоречие проявляется в сфере общественных отношений, складывающихся по поводу финансового капитала, т. е. обращения титула стоимости, но не ее потребительного содержания. Делается вывод о том, что господство фиктивных стоимостей над действительными означает признание в конкретной системе общественных отношений приоритета создания условных ценностей над воспроизводством непосредственно необходимых человеку материальных и духовных продуктов общественного производства.

The article analyses the nature of public exchange aimed at finding out its entitative contradiction. The author points out that the most acute contradiction occurs in the area of public relations towards financial capital, e.g. circulation of title value, but not its consumer content. The author comes to the conclusion that the dominance of false values over actual ones signifies recognition within a given system of public relations of the priority of conventional values over reproduction of necessary tangible and moral products.

Ключевые слова: меновая стоимость, общественный обмен, титул стоимости, социальное противоречие, капитал.

Key words: exchange value, public exchange, title of value, social contradiction, capital.

Из всего многообразия общественных отношений внутри социума выделяют производственные отношения как совокупность социальных связей, образующихся между людьми по поводу всего, что касается воспроизводства материальной жизни. Эти отношения возникают в связи с совместной деятельностью людей для воспроизводства условий собственного существования. Эта деятельность непрерывна и может быть условно разделена на такие процессы, как: отделение предмета природы, овеществление в этом предмете идей, создание и использование средств

общественного производства, т. е. того, что помещается между человеком и предметом, на который непосредственно направлена деятельность, обмен готовыми продуктами между людьми и, наконец, потребление. Процесс потребления есть распределение общественного труда, при котором идея или совокупность идей приобретает материальные функции.

Каждый из обозначенных процессов многосторонен и связан с разными социальными группами, но равноценное участие людей в каждом из них невозможно в силу дифференциации производственных функций и дробления в связи с этим видов труда. Присвоение управленческой функции в каждом из этих процессов определяет общественное неравенство, закладывая тем самым социальное противоречие. Однако один из обозначенных процессов обладает свойством, которое в условиях присвоения этой функции самостоятельно становится источником другого противоречия. Речь идет об *общественном обмене* как закономерном следствии того, что люди разделены по роду занятий и, производя что-то одно, потребляют множество всего, что производится другими. Особым свойством общественного обмена является наличие посреднического звена между обмениваемыми продуктами общественного производства – некоего эквивалента. Такой эквивалент существует перманентно в силу непрерывности общественного обмена, а значит, выступает *самостоятельным предметом* общественных отношений.

Посредничество в обмене есть функция самого обмена. Это значит, что исторические формы общественного обмена определяют виды этих самых эквивалентов и то, как они организуются. Например, деньги существуют уже очень давно и пережили не одну общественно-экономическую формацию, однако порожденные ими институты создавались в разное время. Так, валютные биржи появились совсем недавно относительно времени возникновения денег.

Сущностью эквивалента обмена является превращение несопоставимых свойств товара в сопоставимые, т. е. такие, которые можно было бы в любой момент с легкостью сравнить. Товары производятся в разное время, в разных местах и при неодинаковых условиях и, имея каждый свое назначение, не могут быть сопоставлены между собой, что определяется качеством их функциональности. Если такое сопоставление невозможно, значит, оно невозможно при обмене. Назначение товара есть такая его определенность, в силу которой он является данным (качество¹), поэтому невозможно редуцировать функциональность как качество, сохранив сам предмет. Этим определяется противоречие качества предмета (назначения) и потребности общественного обмена.

Эквивалент обмена превращает качество предмета в некое количество, которое легко сопоставимо при любых условиях, снимая тем самым

¹Здесь «качество» понимается как философская категория.

обозначенное противоречие. Поэтому сам эквивалент есть форма превращенная, а именно – превращенная форма стоимости. На данном этапе рассуждений нам достаточно руководствоваться представленным выводом превращения формы общественного отношения, а более конкретно о ней как о философском понятии речь пойдет ниже. Стоимость, которая, к сожалению, нередко приписывается только предметным формам, в действительности есть *общественное отношение*.

Таким образом, на определенном этапе люди вступают в отношения обмена продуктами своего труда, и *взаимные отношения* этих *продуктов* в процессе *обмена есть не что иное, как социальные связи производителей* этих товаров.

Появление превращенных форм стоимости означает наличие в обществе таких отношений между людьми, которые мыслятся ими вне связи с тем, по поводу чего возникают. Так, в классовом обществе, основанном на натуральном обмене, отношение неравенства мыслится его субъектами как таковое в силу очевидности присвоения продуктов производства одних другими. Иными словами, крестьянин, уплачивая оброк или работая на барщине, соотносит эти свои повинности с тем, что он изначально крестьянин, а его сеньор землевладелец. То, что происходит в реальности, мыслится непосредственно, так как форма присвоения не превращена. И тот, кто присваивает, и тот, кто отдает, понимают, что имеет место принуждение и производит один, а потребляет другой. Не имеет значения, какое этому есть идеологическое объяснение, здесь важно только то, что отражение происходящего принимает непосредственные формы.

Совсем по-иному в сознании обывателя отражается этот же процесс, когда он происходит при посредстве перманентных эквивалентов общественного обмена, скажем, если землевладелец становится арендодателем, а крестьянин арендатором. В этом случае оба они – участники свободного рынка и, обладая равными гражданскими правами, формально лишь обмениваются на рынке. Но тот, кто не имеет земли, вынужден считаться с ценой аренды, выраженной в этом самом эквиваленте. Цена аренды есть обязательство одного отдавать часть своих сил и времени другому, но за ним видится только финансовый долг, величина которого не может быть обоснована в силу того, что владелец земли не принимает участия в ее обработке. Поэтому посредством величины, выраженной в единицах эквивалента, он может присваивать более или менее, а значит, вступать в отношения, где он определяет уровень присвоения. Однако и от него, и от арендатора это отношение скрыто, так как их затраты и потребности измерены в деньгах и вся система их отношений с другими людьми мыслится ими как отношение с деньгами, их количеством, возможностью их преумножить, сохранить или потратить, но отношения принуждения не отражаются как таковые. То же самое можно сказать и о продаже рабочей силы.

Таким образом, превращенная форма стоимости искажает реальность в зеркале общественного сознания. Человек смотрит на мир не с позиции своей роли в социальной системе, а как обладающий или необладающий деньгами, универсальной вещью, способной обеспечить ему всякого рода потребление.

«Так как по внешности денег нельзя узнать, что именно превратилось в них, то в деньги превращается все – как товары, так и не товары. Все делается предметом купли-продажи. Обращение становится колоссальной общественной риторикой, в которую все втягивается для того, чтобы выйти оттуда в виде денежного кристалла. ... Подобно тому как в деньгах стираются все качественные различия товаров, они, в свою очередь, как радикальный уравниватель, стирают всякие различия» [5, с. 142–143].

Итак, эквиваленты обмена порождены сущностью самого обмена и выступают его формой, но превращенной, т. е. такой, которая рождает новую сущность. Насколько товарный обмен нуждается в эквиваленте, настолько и эквивалент теряет свой смысл вне товара. Отсюда следует, что эквивалент определяется характером обмена. Масштаб общественного обмена, его скорость и объемы – все это задает формы его эквивалентов. Так, долговые расписки, т. е. некие финансовые обязательства в безналичной форме, имеют историю не одной сотни лет, но именно изменение скоростей и оборотов товарного обмена, вызванное промышленным переворотом, обусловило появление центральных государственных банков и систем расчетов, предусматривающих учет взаимных финансовых требований и обязательств (клиринг). Иными словами, приобретение общественным обменом новых уровней и масштабов рождает необходимость и новых форм движения эквивалентов, преградой чему может быть только техническая невозможность организации такого движения. Но с модернизацией техники развиваются и финансовые системы. Например, появление телеграфа сделало возможным революционное изменение географических и скоростных возможностей движения эквивалентов общественного обмена.

Как было отмечено, эквиваленты, будучи формами превращенными, приобретают собственную сущность, способную «отрываться» от той, которой она изначально образована и которой призвана служить – от товарного обмена. Для социальной системы это означает появление принципиально нового предмета общественных отношений, которые также являются частью производственных отношений, так как обмен не имеет смысла без товаров. Но в силу своей превращенной независимости такие отношения приобретают возможность развития без обслуживания товарного обмена. Это означает, что обладание эквивалентами общественного обмена и системами их обращения (финансовыми институтами) рождает социальную группу, выстраивающую свои отношения с обществом через призму такого обладания. Проникновение финансово-кредитных инсти-

тутов во все сферы социума и прочная зависимость от них, которую трудно не почувствовать даже обывателю, требует изучения их природы на уровне социально-философского анализа, для чего обязательно понимание анатомии предмета указанных отношений.

Формула $T - D - T$ (товар – деньги – товар) говорит, что товар включает в себе овеществленный человеческий труд в двух его ипостасях: **количественной**, образующей **меновую** стоимость, и **качественной**, являющейся носителем **потребительной** стоимости. Деньги выступают здесь как всеобщий эквивалент, являясь при этом **только средством** всеобщего товарного обмена.

Товарное обращение только по видимости свободно и равноправно, ибо в самом акте соотнесения и сравнения разных работ, разного труда и различных товаров общим и одинаковым является только абстракция «потребность», а утверждая обратное, можно вполне справедливо столкнуться с резкой оценкой видного американского экономиста Джона Гэлбрейта: «Те, кто говорит о возвращении к свободному рынку, неправы настолько, что их точка зрения может быть сочтена психическим отклонением клинического характера» [7, р. 118]. В действительности же различны и неравны потребности, потребители и товары. На забвении этой очевидности возникает ложная экономическая догма, «будто товарное обращение создает равновесие между куплями и продажами, так как каждая купля есть в то же время продажа и наоборот; это должно означать, будто каждый продавец приводит с собой на рынок также своего покупателя» [4, с. 256].

Рыночная метаморфоза товаров и денег уже противопоставляет товаровладельцев, делая их взаимозависимость несвободной и неравной. Всякий обмен и необходим, и случаен: необходим как следствие общественного разделения труда и превращения продукта в товар, случаен тем, что даже отдельная форма простого обмена зависит от качества и количества товара, места и времени его обмена, включая непроизводственные факторы. **Главное** в случайности **рыночного обмена** в том, что он бесконечен, **опосредован** деньгами, а отношения товаровладельцев часто разорваны по месту и времени.

Деньги, являясь товаром особого рода, ставят своего товаровладельца в **преимущественное**, неравное и более свободное положение. **Он** как владелец всеобщей меновой стоимости **может ждать и выбирать**. Ждать, выбирая место и время обмена своего эквивалента на потребительные стоимости, выбирая из них те, что соответствуют его потребностям. **Владелец потребительной** стоимости «**обязан**» (по необходимости) ждать, когда осуществится сделка и будет выбран именно его товар. Выбор и сделка содержат в себе и новое неравенство, и новую несвободу.

Таким образом, *в процессе товарно-денежного обмена* созревает и *укореняется пласт отношений между людьми* по поводу обмена особыми формами меновых стоимостей, преимущественно денег, специфика которых заключается в их универсальности. Эти отношения есть производное от превращения потребительной стоимости в свой эквивалент с целью рыночного обмена. *Такое превращение предмета отношений сказывается на отношениях между людьми, формирующихся по поводу обращения самого эквивалента.* Также вместе с предметом претерпевают превращение и социальные противоречия, заданные самим предметом. Отсюда база для социально-философского анализа, без которого экономическая, социологическая, политологическая либо культурологическая плоскости изучения социальных явлений бессильны в выявлении источников социальных противоречий.

Уже на начальных этапах развития капиталистического общества не последнее место занимало такое явление, как ростовщичество, торговля кредитными обязательствами, долговыми расписками, векселями, чеками и т. п. Таким образом, появляется такой обмен, где отсутствует потребительная стоимость, т. е. качество товаров, содержащих овеществленный человеческий труд и созданных для прямого и опосредованного удовлетворения потребностей людей. При этом это тоже обмен, несущий в себе смысл формулы $D - T - D^1$ (где D^1 – другое количество денег), где роль товара играет тот или иной *титул* меновой стоимости (эквивалента), в результате чего прибавочная стоимость проявляется в виде только меновой и *не имеющей себе аналога в потребительной, но она появляется как общественное отношение производства и потребления.* Такое явление, прежде всего, создает условие для роста богатств тех, кто не занимается непосредственно материальным производством. Вместе с тем, «свободная» от потребительной меновая стоимость обеспечивает обесценивание некоторых форм меновой стоимости, что рано или поздно приводит к локальным и глобальным финансовым кризисам.

Меновая стоимость, не подкреплённая потребительной стоимостью, превращается в *фикцию*, а ее величины, соответственно – в иллюзию. Потребность в этих иллюзорных величинах обеспечивается некими *искусственными* факторами, при наличии которых все сложнее становится говорить об эквивалентности форм меновой и потребительной стоимости:

«При постоянном расширении действительного накопления это расширение накопления денежного капитала отчасти может быть его результатом, отчасти результатом моментов, сопровождающих его, но совершенно от него отличных, отчасти, наконец, даже результатом остановки действительного накопления. Уже потому, что накопление ссудного капитала расширяется под влиянием таких независимых от действительного накопления, но все же сопровождающих его моментов, в известных фазах цикла должен всегда иметь место избыток денежного капитала, и этот избыток увеличивается по мере развития кредита» [6, с. 52].

К. Маркс, обозначая специфику обращения денежного капитала, описал ее как форму главного противоречия капиталистического способа производства:

«Вместе с этим избытком, следовательно, должна также усиливаться необходимость расширить процесс производства за его капиталистические границы, то есть возникают избыточная торговля, перепроизводство, избыточный кредит. В то же время это неизбежно совершается в формах, вызывающих обратное движение» [6, с. 52].

В обществе *это проявляется как резкое наращивание богатств немногих на фоне кризисных явлений в экономической сфере*, что наблюдается и сегодня.

Как ни парадоксально, но с развитием производства и рынка масса меновой прибавочной стоимости, образующейся за счет обмена $D - T - D^1$, где товаром выступает рабочая сила, становится все меньше по сравнению с тем, когда роль товара играет лишь *одна из форм эквивалентов меновой стоимости*. Упрощенно это может выглядеть как $D_a - D_b - D_c^1$, где а, б, с – определители условных форм обмена: деньги электронные или наличные либо кредитные продукты, векселя, акции, облигации, различные чеки и т. п.

В формуле $D - T - \Delta D$ главный элемент – деньги. По видимости, этот процесс лишен смысла, так как вновь созданная и увеличенная сумма денег – ΔD – не имеет непосредственной потребительной стоимости. Но *бессмыслица существует только до тех пор, пока мы рассматриваем обращение денег в отрыве от обращения товаров. Приращение денег* в $D - T - \Delta D$ осуществляется функционированием *особого товара*, особой потребительной стоимости – *рабочей силы, так как именно она создает добавочную стоимость* вне зависимости от того, какого она характера – интеллектуальная или физическая.

При капитализме простое *товарное производство*, выражаемое формулой $T - D - T$, и *приращение* $D - T - \Delta D$ являются частями *единой системы обмена*, цель которого – приращение стоимости. Из этих способов обмена наиболее эффективен тот, который приносит большее приращение за одинаковое время. Производитель потребительных стоимостей, как уже говорилось, всегда в силу объективных причин имеет стеснение во времени и оборотах, а вот извлечение меновых стоимостей из обмена заместителей стоимостей (эквивалентов) ограничивается только конъюнктурой и техническими возможностями обмена. Поэтому владелец финансового капитала рано или поздно захватывает промышленный, ставит его в зависимость от себя со всеми вытекающими отсюда отношениями.

Создание и обмен потребительных стоимостей оказываются *средством*, а *увеличение прибавочной стоимости – целью*. Такая система общественного обмена является *превращенной системой общест-*

венных связей, так как смысл ее функционирования, состоящий в простом наращивании эквивалентов меновых стоимостей, отрывается от первоначального смысла общественного обмена – обмена общественно полезными продуктами разных производителей. В результате отношения между людьми по поводу производства, распределения, потребления и обмена материальных и духовных благ становятся превращенной системой социальных связей, т. е. такой системой, в которой превращение внутренних отношений сложной системы, происходящее на определенном ее уровне, скрывает их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными выражениями. Эти последние, являясь продуктом и отложением превращенности действия связей системы, в то же время самостоятельно бытийствуют в ней в виде отдельного, качественно цельного явления, "предмета" наряду с другим» [2, с. 270], соответственно, *превращаются и противоречия*, присущие отношениям обмена.

Таким образом, вслед за превращением форм меновых стоимостей в условиях капиталистического производства закономерно вырастает целая система общественных связей, основанная на господстве фиктивных стоимостей над действительными.

В результате непосредственные человеческие отношения заменяются «отношениями» вещей, выступающими внешними по отношению к людям. Но не просто вещей, а таких, меновая стоимость которых состоит только в возможности наращивания самих себя вне реальных вещей, вне всякой полезности для удовлетворения материальных и духовных потребностей человека.

«Собиратель сокровищ выступает мучеником меновой стоимости, благочестивым аскетом на вершине металлического столба. Он имеет дело только с богатством в его общественной форме и поэтому прячет его от общества. Он жаждет товара в его постоянно пригодной для обращения форме и поэтому извлекает его из обращения. Он мечтает о меновой стоимости и поэтому не обменивает. ... В своей воображаемой безграничной жажде наслаждений он отказывается от всякого наслаждения. ... Сохраняя богатство в его металлической телесности, он превращает его в простой призрак» [3, с. 116].

Таким образом, *меновая стоимость товара выходит за его пределы и развивается независимо от процесса опредмечивания труда.*

Человек со своими действительными потребностями оказывается закономерно вытесненным из системы функционирования фиктивных стоимостей. Вовлеченным же в нее он может быть настолько, насколько прямо или косвенно способен в конкурентных условиях быть ей полезным. И при господстве такой системы над общественным производством оно с неизбежностью направлено против человека. Так, замечание классика русской философии о том, что «деньги направлены прежде всего против целостной духовности, охватывающей всю жизнь человека» [1, с. 451], обретает социально-философское и политэкономическое

обоснование. Сама общественная система воспроизводства материального и идеального продукта в таких условиях будет ориентирована на те потребности человека, которые не рождаются в длительной социальной подготовке индивида, а уже заложены в нем с рождения как биологического существа.

Все, что связано со сложными духовными потребностями, с освоением богатства художественной культуры, с расширением границ обыденного знания – все это при господстве финансовых стоимостей над действительными оказывается *вне целей* деятельности крупных социальных систем. Отсюда следует *неизбежное противоречие между господством финансового капитала и развитием внутреннего мира человека*. Данный вывод в настоящей статье установлен лишь как теоретическое следствие уже открытых и описанных ранее закономерностей и противоречий. То есть здесь мы еще не констатируем указанное как социальное явление или процесс, но устанавливаем и заявляем теоретические основания к его наличию и развитию. Также автор считает нужным еще раз обратить внимание на сделанный вывод о том, что *господство фиктивных стоимостей над действительными означает признание в конкретной системе общественных отношений приоритета создания условных ценностей над воспроизводством непосредственно необходимых человеку* материальных и духовных продуктов общественного производства.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994.
2. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс: Культура, 1992.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 13. – М.: Гос. изд. полит. литер., 1962.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 16. – М.: Гос. изд. полит. литер., 1962.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. – М.: Гос. изд. полит. литер., 1962.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 25, ч. 2. – М.: Гос. изд. полит. литер., 1962.
7. Galbraith J.K. Economics and Public Purpose. – Boston, 1973.

Категориальные формы мышления как основа трансформационного потенциала общественного сознания

В статье предпринимается попытка объединения подходов К. Маркса и М. Фуко к категориальным формам мышления. Показано, как объективные мыслительные формы возникают из социального бытия, а эпистемы конституируются через взаимодействие индивидуального и общественного сознаний, приобретая потенциал, направленный на трансформацию реальности.

The author attempts to combine Marx's and Foucault's approaches to categorical forms of thinking, demonstrating how objective thought forms arise from the midst of public life and epistemes are constituted through interaction of individual and public consciousness, acquiring capacities aimed at transforming reality.

Ключевые слова: объективные мыслительные формы, эпистема, общественное сознание, утопическое сознание, трансформация, потенциал.

Key words: Objective thought-forms, episteme, public consciousness, utopian consciousness, transformation, potential

Категориальные формы мышления – это исторически преходящая основа, которая стоит за теми или иными конкретными идеями. Например, в «Капитале» [2] К. Маркс в качестве таких основ называет «объективные мыслительные формы», а М. Фуко в «Словах и вещах» [5] именует их понятием «эпистема». Как объективные мыслительные формы, так и эпистемы рассматриваются как структуры, которые определяют условия возможности мнений, теорий в каждом историческом периоде. Ядром этих структур являются категории как исторически-всеобщие формы деятельности мышления. Категориальная, логическая форма деятельности мышления для каждого конкретно-исторического этапа остается инвариантной и, как правило, непосредственно не рефлексруется людьми. Несмотря на это, она управляет деятельностью мышления человека как объективный закон, как извне заданная формальная схема. При этом влияние объективных мыслительных форм распространяется на все области социальной жизни, не замыкаясь, например, в сфере буржуазной политической экономики. М. Фуко, обнаруживая общее в целых периодах культурного развития, также отмечает, что в познавательном пространстве эпистемы определяют взаимосвязь элементов, в той или иной степени соотносимых с языком, т. е., в сущности, все ког-

нитивное многообразие сознания. Более того, и организация мира человеческого опыта зависит от категориального строя языка (гипотеза Сепира – Уорфа).

Объективные мыслительные формы можно отдаленно сопоставить с кантовскими априорными формами рассудка с тем принципиальным отличием, что первые исторически и социально обусловлены, а потому временны и преходящи. Ряд исследователей (Ж. Доменак, Ж. Кангийем и др.) также обнаруживают общее между кантовскими априорными структурами познания и эпистемой, что дистанцирует М. Фуко от построения лингвистических моделей в левистроссовском смысле и позволяет обнаруживать влияние эпистемы не только в пространстве языка, но и шире – во всех структурах общественного сознания.

При всем сходстве объективных мыслительных форм и эпистемы между ними существуют и значимые различия. Так, источником категориальных систем К. Маркс считает социальную практику и познание, тогда как, по М. Фуко, эпистемы образуются из дискурсов различных научных дисциплин. Иными словами, по К. Марксу, объективные мыслительные формы исходят из бытия и проявляют себя в бытии как «общественно значимые» образования. По М. Фуко, эпистемы зарождаются в общественном сознании и реализуют свой потенциал преимущественно в идеальном познавательном пространстве. Эпистема трактуется М. Фуко как «историческое априори», которое намечается самим сознанием. Например, конец классической эпистемы связывается с критической проблематикой обоснования познания у И. Канта, который, ограничив область рационального мышления, создал пространство для новых «метафизик», т. е. философии жизни, труда и языка. В конечном итоге подходы К. Маркса и М. Фуко оказываются односторонними, поскольку абсолютизируют то или иное проявление реальности. Как экономический редукционизм К. Маркса, согласно которому все многообразие форм жизнедеятельности может быть выведено из экономического базиса, так и единственность эпистем, жесткость их внутренних связей, «катастрофизм» разрывов между ними в концепции М. Фуко одинаково мешают пониманию смены мыслительных структур в исторической перспективе.

На наш взгляд, существует необходимость диалектического соединения обоих подходов с целью выработки синтетического представления о категориальных мыслительных формах. Для этого следует признать, что объективные мыслительные формы являются результатом развития бытия, однако, пребывая в сознании, они способны набирать потенциал. Этот потенциал разрешается в духовно-творческой деятельности человека, что приводит к изменениям в социальной жизни. В свою очередь, трансформирующееся социальное бытие обуславливает изменения в объективных мыслительных формах, что запускает новый цикл развития. Отметим, что в силу общественного разделения труда, социально-

исторических особенностей культуры, систем воспитания и обучения, а также личностных черт индивида человек усваивает логические формы мышления индивидуальным и даже уникальным образом, что определяет возможные отклонения индивидуального сознания от базовой эпистемы. На основе этого отклонения способна формироваться альтернативная эпистема, эпистема будущего. Тем самым общество, формируя человека, одновременно создает свое отрицание.

Потенциал общественного сознания рассматривается нами как степень его трансформационной активности по отношению к социальной жизни. Слабый потенциал реализует себя в объективных мыслительных формах. При этом слабость определяется существенным влиянием на сознание общественного бытия. Высокий потенциал реализует себя в эпистеме, которая выводится в широкую дискурсивную практику, покрывая, по существу, всю совокупность структурирующих механизмов надстройки. Эпистема замыкает на себе дискурсы всех форм общественного сознания, что приводит не только к существенному ослаблению связи с бытием, но и порождает повышенную духовно-творческую активность человека, направленную на реформационное или революционное преобразование социальной жизни. Иными словами, можно предположить, что в историческом процессе надстройка способна воздействовать на базис на уровне детерминации. Разряжение высокого потенциала эпистемы вновь закрепляет за общественным бытием определяющее значение в развитии социума. Отметим, что эпистема является активным катализатором духовно-творческой деятельности человека, превосходя в этом качестве категориальные формы мышления. Это связано с тем, что объективные мыслительные формы общественно значимы и потому имеют слабую способность порождать противоречия между человеком и обществом. Эпистема же, отрываясь от бытия, начинает существовать в системе диалектического взаимодействия индивидуального и общественного сознаний. На основе этого взаимодействия, включающего противоречия, борьбу противоположностей, эпистема накапливает свой трансформационный потенциал. Индивидуальное и общественное находятся в неразрывном единстве, одновременно взаимоисключают, взаимообуславливают, а также взаимопроникают друг в друга.

Трансформация предполагает появление новых элементов, превращенных форм. Они «регулируют систему путем восполнения отсеченных ее звеньев и опосредований, замещая их новым отношением, которое и обеспечивает жизнь системы» [1, с. 275]. Воплощение превращенных форм может выступать результатом осознанных, целенаправленных действий, но зачастую протекает ненамеренно и даже неосознанно, как «продукт «невидимой руки» (А. Смит), «хитрого разума» (Гегель) или «ситуативной логики» (К. Поппер)» [6, с. 62].

Однако в конечном итоге зависимость индивидуального сознания от материально-производственной сферы определяет необходимую заданность общественного прогресса. Содержание эпистемы формируется достаточно автономно от бытия, однако полного разрыва с последним не происходит. Это связано с тем, что «действительность сама стремится к мысли ..., пропущенное одним схватывается другим, третьим или десятым. Достаточно, чтобы произошла встреча хоть одного должным образом подготовленного сознания с известной ситуацией, определенной задачей, чтобы осмысление наступило, чтобы родилась определенная мысль, идея или понятие» [3, с. 287]. К этому следует добавить и то, что распространение мыслей подкрепляется соответствующими аффектами. Так, Д. Юм отмечал «силу симпатии среди всех живых существ и легкую передачу чувствований от одного мыслящего существа к другому» [8, с. 410]. В целом степень автономности эпистемы существенно влияет на возможности реализации исторических закономерностей.

Относительно социального изменения трудно выдвигать эмпирические утверждения, обладающие универсальной значимостью, однако предположим, что новации индивидуального сознания, вступающие в противоречия с нормами общественного сознания, появляются вследствие чрезмерного усиления или ослабления регулятивного воздействия общества на человека. Особенно опасным является переход от усиленной к ослабленной регуляции. Так, А. Токвиль, исследуя историю Французской революции, отмечает, что народ, безропотно перенесший тяжесть самых жестоких законов, яростно сбрасывает их бремя, как только оно несколько ослабевает.

Трансформация общественного сознания протекает по спирали или по модели открытого цикла, поскольку «наблюдается сходство процессов, но при этом они различаются уровнем сложности» [6, с. 35]. Конечным итогом трансформации общественного сознания должно стать состояние духа, обеспечивающее соборное единство людей, по выражению Л. П. Карсавина, «симфонию».

Если накопленные новой эпистемой новации успешно преодолевают социальный контроль, цензуру, запреты, законодательную обструкцию и т. п., достигая широкой общественности, то начинается фаза их распространения. Идеи, формирующие трансформационный потенциал эпистемы, должны иметь связь с потенциально актуальной общественной потребностью. Такая потребность нередко обнаруживается представителями интеллигенции, которые способны интуитивно прорываться в будущее и опережать свое время. Процесс трансформации предполагает борьбу утопического сознания, выраженного в индивидуально-преобразовательной деятельности индивидов (аберрантное и нонконформистское поведение), с нормами общественного сознания. Важно при этом заметить, что в трактовке утопического сознания мы придерживаемся подхода К. Мангейма, который считал, что утопии не являются

идеологиями, т. е. не являются ими в той степени, в какой своим противодействием им удастся преобразовать существующую историческую действительность, приблизив ее к своим представлениям.

Например, проявлениями утопического сознания в античной философии становятся социально-политические учения Платона и Аристотеля. Оба мыслителя, опережая свое время, создают дискурсивную практику, характерную уже для феодального общества, в котором зависимые крестьяне уже не рабы, но и не свободные люди. В эпоху Возрождения Т. Мор предпринимает попытку выяснить, в чем заключается счастье жизни утопийцев, т. е. построить новую модель счастья. В книге мыслителя подчеркивается, что спор о счастье и его источниках является у утопийцев «главным и первенствующим» [4, с. 85]. Ряд утопических идей Т. Мора в дальнейшем будет воспринят общественной практикой, что еще раз доказывает справедливость понимания утопий как инструментов осмысления и преобразования действительности. Именно утопическая парадигма мышления выступает интеллектуальным выражением эпистемы и имеет прямые выходы в реальность.

Важно выявить сущность эпистемы, которая, с одной стороны, опирается на объективные формы мышления, а с другой – противостоит им, выступая трансформационным фактором социальной жизни, а значит, в дальнейшем – и категориальных форм мышления. Выскажем предположение, что сущностью эпистемы выступают представления людей о счастье, вырабатываемые в общественном сознании на основе объективных мыслительных форм, укорененных в социальное бытие. Конфигурация эпистемы, в свою очередь, – это доминирующая трактовка счастья, действующая в определенный исторический период во все формах и на всех уровнях общественного сознания. При этом счастье в общем смысле понимается как целеполагающая сила (потенция), берущая свое начало из материальной сферы, но способная накапливать потенциал (укрепляться и распространяться в общественном сознании), через который осуществляет трансформацию институций бытия.

Таким образом, социальное бытие формирует определенное представление о счастье, которое становится костяком объективных мыслительных форм. Люди мыслят в рамках извне заданной формальной схемы, которая практически ими не рефлексивируется. С течением времени представление о счастье начинает изменяться внутри общественного сознания и постепенно теряет связь с общественным бытием. Это объясняется большей динамичностью сознания по отношению к бытию. Утопические миры как мыслительные конструкты формируются намного быстрее реальных миров. В итоге оформляется эпистема как новое представление людей о счастье. Причем это представление начинает доминировать во всех формах общественного сознания, выражаясь через их дискурсы. Высокий потенциал общественного сознания создает угрозу для самого бытия. Люди начинают стремиться к тому, чтобы новая мо-

дель счастья была реализована в действительности. Социальная система с целью своего самосохранения претерпевает соответствующие изменения. Высокий потенциал общественного сознания разряжается в реформах и революциях. Первое происходит тогда, когда власть готова к активной перестройке социальной жизни, исходя из обновленных представлений о счастье, второе, когда властимущие не отзываются на актуальную общественную потребность. При этом единые или близкие представления о счастье в различных обществах формируют у последних единую историческую судьбу.

В Новый и Новейший периоды капитализм формирует новые объективные мыслительные формы, которые К. Маркс видит в категориальных системах буржуазной политэкономии. Их становление происходит в научном сознании. Поскольку наука Нового времени – это не знание ради знания, а способ изобретений и открытий, улучшающих жизнь человека, то и счастье начинает пониматься как положение, в котором возможно вкусить все плоды цивилизации. Объективные мыслительные формы Нового и Новейшего периодов подталкивали к прагматизации истины и закрепляли потребление в качестве главной значимой общественной ценности, что создало особый тип одномерных людей. В эпоху постмодерна все превращено в товар, и поэтому нивелируется необходимость идеалов, моральных принципов и норм, социального прогресса и ответственности. «Общество постмодерна есть общество, в котором царствует безразличие масс, в котором доминируют повторение и топтание на месте, в котором личная независимость превыше всего, в котором не видят разницы между новым и старым, в котором всякое нововведение опошляется, а будущее не уподобляется неизбежному прогрессу» [10, с. 11]. Постмодернизм отвергает концепции, которые претендовали на то, чтобы привести человечество к светлому будущему [9].

Эпоха постмодерна – это эпоха пустоты, мещанства и наслаждения. Однако именно она в своем упадке и пустоте создает условия для новых перспектив. В настоящее время категориальные формы мышления перерастают в эпистему, которая начинает терять устойчивые связи с бытием. И хотя полного разрыва с материальной сферой не может произойти, тем не менее мы наблюдаем активизацию духовно-творческой деятельности людей (креативного класса) различных обществ, которые выступают против доминирующей модели счастья как потребления. Противоречия между индивидуальным и общественным сознанием нарастают. Все активнее звучат идеи о необходимости установления контроля внешних и внутренних пределов роста человечества, о том, что, по выражению А. А. Вознесенского, «все прогрессы реакционны, если рушится человек». Об этом писал и М. Фуко, выдвинув известный лозунг о «смерти человека». Антропологическая катастрофа, с точки зрения мыслителя, вызвана тем, что власть не ограничивается ни разумностью, ни моральностью, фактически делая человека таким, как ей нужно. Фило-

соф как клиницист цивилизации обязан стремиться к излечению общества, а через него – и человека. Философствовать – это значит пытаться изменить эпистему и через эти новации способствовать формированию лучшего социального бытия. Г. Маркузе подчеркивал, что преодоление одномерности современного человека должно начаться с «великого отказа» и вызова устоям настоящего. Главным в этом, как полагал мыслитель, станет трансформация сознания, отказ от буржуазной культуры.

Логично предположить, что эпистема, которая возникает в настоящее время, будет способствовать появлению социальных новаций. Эта эпистема, по выражению Ж. Бодрийера, формируется «после оргии» как осмысление произошедшей нравственной деградации человека, размывания ценностей, дегуманизации общественных отношений.

Таким образом, социальное бытие формирует объективные мыслительные формы, переходящие в эпистему общественного сознания, которая, в свою очередь, направляет духовные силы общества на развитие новаций в социальной жизни. Ядром эпистемы выступает представление о счастье. Стремление к счастью является естественной потребностью любого человека, и поэтому, как писал Эпикур, «следует размышлять о том, что создает счастье, если действительно, когда оно есть, у нас все есть, а когда его нет, мы все делаем, чтобы его иметь» [7, с. 55]. Представление о счастье, как правило, не рефлексивируется людьми, но действует по отношению к ним с непреложной силой, определяя стиль их мышления, характер выводов, мотивы, разделяемые позиции и пр. Счастье трактуется как целеполагающая сила, формирующая импульсы в действиях человека. Эпистема будущего должна впитать в себя потенциалы всех форм общественного сознания и сформировать импульс, определяющий стремление людей к созиданию симфонической личности и соборного общества.

Список литературы

1. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М., 1990.
2. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. – М., 2011.
3. Мегрелидзе К.Р. Основные проблемы социологии мышления. – Тбилиси, 1973.
4. Мор Т. Утопия //Зарубежная фантастическая проза прошлых веков. – М., 1989.
5. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб., 1994.
6. Штомпка П. Социология социальных изменений. – М., 1996.
7. Эпикур. Досократики: фрагменты//Антология мировой философии: Античность. – М., 2001.
8. Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М., 1996.
9. Hottois G. De la Renaissance a al Postmodernite. – P., 1998.
10. Lipovetsky G. L'Ere du vide. Essais sur l'individualisme contemporain. – P., 1983.

УДК 101.1 : 316

Е. А. Шенцева

Социальная онтология сквозь призму сетевого дискурса

В статье рассматриваются взгляды, в которых современное общество предстает сквозь призму сетевого подхода. Анализируются сетевые эффекты, среди которых фиксируется особое внимание на феномене виртуального и его интерпретациях. Отмечается недостаточность использования эвристических возможностей понятия *сеть* как задающего новую логику применительно к изучению социального бытия.

The article considers the views in which modern society is described in terms of network approach. Societal network effects are analysed with special attention paid to the phenomenon of virtual reality and its interpretations; the author points out that insufficient attention is as yet paid to the heuristic potential of *network* as a concept determining a new logic to study social being.

Ключевые слова: сетевое общество, общество сетевых структур, социальные сети, сетевые эффекты, сетевой, информационный, виртуальный, сеть.

Key words: network society, society of network structures, social networks, network effects, informational, virtual reality, network.

Осмысление общественного бытия выступает не только как одна из классических проблем философской мысли, но осознается в качестве ключевого вопроса современности. В связи с этим достаточно значимыми представляются взгляды, многие из которых имеют характер интуиций и предварительных гипотез, согласно которым мы являемся свидетелями перехода от общества постмодерна к новой реальности *сетевого общества*¹. Соответственно, обнаруживается интенция к изменению как интерпретации социальной онтологии, так и способов ее познания.

Поскольку в рамках небольшой статьи невозможно охватить весь массив исследований, связанных с сетевой проблематикой, попытаемся

© Шенцева Е. А., 2012

¹ Несмотря на то, что в последнее десятилетие понятие сетевого общества стало претендовать на роль «маркера» эпохи [9, с. 56], необходимо отметить и то, что данное понятие нуждается в существенной теоретической доработке и поиске определенных конвенций, в том числе, во избежание возможных недоразумений. Так, например, когда А.В. Малахов говорит об «экспансии сетевого общества» (не заостряя внимания на самом термине), из контекста ясно, что автор ставит этот процесс в один ряд с «коммерциализацией духовного производства, виртуализацией отношений и ценностей» [7, с. 52].

зафиксировать внимание на работах, в которых последняя получила наиболее оригинальное преломление и концептуальное разрешение.

Значительную группу составляют исследования, в которых сетевое общество позиционируется как новая модель социального устройства. Это, прежде всего, объемный труд М. Кастельса «Информационная эпоха: экономика, общество и культура» [2], являющийся, по словам Э. Гидденса, самой удачной попыткой из уже сделанных «очертить контуры глобальной информационной эпохи», и во многом задавший интенции нового видения процессов, происходящих в экономике и культуре разных стран, в том числе и в России. Кроме того, это работы отечественных и зарубежных авторов, в которых с большей или меньшей степенью обобщения рассматриваются отдельные аспекты социокультурных процессов, обусловленных сетевым характером общества.

Большинство авторов, следуя теории М. Кастельса, сетевой характер общества склонны объяснять информационно-технологическими достижениями современности, породившими в том числе и принципиально новые модусы общения людей. (Л. М. Землянова, Ф. Капра, Э. Киселева, М. М. Кузнецов, И. Е. Москалев, Р. Роуз, М. Фасслер и др.). Очевидно вместе с тем, что собственно *философское* осмысление современного общества как сетевого лишь начинается, что нашло отражение в программных статьях А. В. Назарчука [8, 9], чем обусловлено наше неоднократное к ним обращение.

Серьезный аналитический вклад в разработку данной проблематики вносит коллективная монография «Общество сетевых структур» [11], в которой представлен опыт социально-философского осмысления сетевых структур и рассматривается значительный диапазон вопросов: от нормативно-интерпретативного конструирования теоретических образов сетевых структур до аналитики последних в сферах социально-экономических отношений, миграционных процессов, в пространстве языка и культуры, а также в области художественной практики.

Новое видение социальной онтологии с неизбежностью порождает ряд вопросов, среди которых отметим следующие: в чем заключены сетевые эффекты современного общества? Какую специфику приобретает *феномен человека*, каковы пути его развития и становления с учетом данных эффектов?

К проблеме человека, получившей столь драматичный исход в постмодернистском дискурсе, мы убеждены, философская мысль устремится в непосредственном будущем, в данный же момент сосредоточим внимание на анализе сетевых эффектов. При этом оговоримся, что будут вынесены за скобки те аспекты интерпретаций, которые рассматриваются в связи с экономикой и политикой; отметим лишь, что данные вопросы получили осмысление и подробное описание в исследовании М. Кастельса и ряда других авторов.

Как возникновение, так и функционирование сетей, сетевых структур ряд исследователей связывает с развитием компьютерных технологий: «Ключевым, хотя и не единственным механизмом формирования сетей, является Internet» [8, с. 73]¹. Согласно интерпретации М. Фасслера электронная среда, породившая сетевую действительность, «это беспредельные миры, грядущее единое мировое сообщество, безграничные знания», при этом остается неясным, либо это «короткий исторический эпизод ... или крушение европейской концепции общества». Более того, как продолжает автор, «некоторые процессы происходят так таинственно, что это наводит мысль об их призрачности» [13, с. 254]. Принципиально важно, что немецкий теоретик фиксирует, что могущественный «сетевой мир» («сетевая действительность»), созданный «виртуальными сообществами», для одних людей есть «обусловленная компьютерами коммуникация, для других – это может быть обусловленная компьютерами дезинтеграция и отказ от идеалов» [13, с. 255].

В связи с последним отметим, что Р. Коллинз, автор масштабного труда «Социология философий», настаивает на том, что новое (философское) знание наиболее эффективно продуцируется в процессе непосредственных личных контактов [3, с. 33–34]. Неслучайно возможность человеческой коммуникации, общения посредством использования потенциала компьютерной среды вызывает много споров и сомнений. Уникальность новой, *сетевой*, реальности состоит в том, что компьютерные коммуникации «принимают на себя функции, которые за всю историю человечества принадлежали людям» [13, с. 255].

Возникновение сетевого мира порождает необходимость переосмысления фундаментальных детерминант человеческого бытия. Если в свое время Т. Адорно говорил, что «те модусы поведения, которые вырабатываются у конвейера, распространяются на все общество» [1, с. 46], то А. В. Назарчук утверждает, что люди, включенные в автоматизированные коммуникационные процессы, стали воспроизводить эту систему в собственном общении, которое оказалось организованным через программу сетевых процессов, заложенную в вычислительную технику. Соответственно, продолжает автор, коммуникация «стала формироваться как проекция компьютерных сетей, приобретать формы информационно-сетевых коммуникаций», и далее: «человеческая коммуникация все более плотно охватывается сетью технических стандартов, которые опосредуют все социальные взаимодействия и заключают их в специфический технологический каркас» [8, с. 61–62].

¹ Изначально термин *сеть* «является одним из классических в короткой истории всех существующих “персональных компьютеров”. Он появился в 1981 году и является более точным, чем культовое понятие “кибер” (киберпространство)» [13, с. 259].

Обращает на себя внимание то, что, когда речь идет о видении общества как сетевого, неизбежно более или менее явно проступает феномен виртуального. В частности, М. Кастельс вводит понятие *культура виртуальной реальности*, определяя ее как «интеграцию электронных средств массовой коммуникации, конец массовой аудитории и возникновение интерактивных сетей» [2]. По мнению М. Фасслера, сетевой мир создается виртуальными сообществами [13, с. 255] и т. д. Взаимосвязь сетевого и виртуального рассматривается в антологии под редакцией П. Ладлоу [4], являющейся одной из первых попыток зарубежных авторов осмысления сетевого общества. Однако специфика изложенных в данной работе представлений, не обладающая, на наш взгляд, достаточным уровнем обобщения, состоит в том, что под сетевым понимается не реальное общество, но мир, конструируемый в глобальной сети Internet и зачастую обнаруживающий полный разрыв с действительностью.

Феномен виртуального получает многообразные трактовки, вместе с тем, очевидно, что пока до конца не осмыслена взаимосвязь *сетевого* и *виртуального*, которая, возможно, получит концептуальное описание в будущих исследованиях. Однако на данном этапе для нас важно отметить, что виртуальность можно отнести к одному из самых специфических сетевых эффектов современного общества.

Информационно-технологические достижения позволяют человеку проявить различного рода активности в (не только, но и) сети Internet, по определению структурированной сетевым образом, что порождает и новые способы взаимодействия через вхождение (создание, конструирование) в виртуальную реальность. Подчеркнем, что речь идет о множестве разнообразных взаимодействий (спонтанных и целенаправленных, поверхностных и глубинных и т. д.) на ментальном, семиотическом уровнях, т. е. о тех, которые способны оказать значительное влияние на конституирование смысловой сферы человека.

Рассмотрим далее более подробно один из самых специфических сетевых эффектов современного общества, вне осмысления которого анализ будет неполон. Речь идет о том, что «в жизни современного человека появилось новое измерение существования, дополнительная *глубина бытия*: это *виртуальная реальность* (курс. авт.)» [5, с. 132]. Принципиально важно, что автор фиксирует тенденцию, при которой «понятие “виртуальный” употребляется в контексте, совершенно выходящем за рамки области информатики и компьютерной техники» [5, с. 132].

Сетевые эффекты, обусловленные (преимущественно) новейшими информационно-технологическими достижениями, в ряде областей проявляются прямо и непосредственно, что в самом общем составляет содержание понятия М. Кастельса – *реальная виртуальность*. Однако существует сегмент современной социокультурной действительности, не выводимый непосредственно из информационных технологий, но имеющий с ними связь (безусловно, более тонкую и сложную) и, скажем

так, получивший от последних многократное усиление. Речь идет о так называемой *виртуальной реальности* (в интерпретации С. С. Хоружего), конструируемой посредством активности человека и представляющей весьма специфическую и чрезвычайно сложную сеть взаимодействий.

Очевидно, что онтология виртуальной реальности отлична от *реальной виртуальности* М. Кастельса, однако, безусловно, несет на себе печать сетевых эффектов реальной виртуальности, не исчерпываясь ими полностью. Если во втором случае обнаруживается близость с интерпретацией Н. А. Носова (к которой мы обратимся ниже), а именно в той части, где речь идет о том, что названная реальность существует, пока активна порождающая ее реальность [10, с. 14], то в первом случае виртуальная реальность становится самостоятельным уровнем бытия [14, с. 43]. Данный факт представляется нам настолько значимым для понимания сетевого характера общества (скажем иначе – одной из его самых специфических граней), что полагаем необходимым остановиться на нем подробнее, в том числе обозначив наиболее существенные коннотации феномена виртуальной реальности с рядом философских проблем современности.

Идея виртуальности впервые появилась в контексте оснований классической механики XVII в. Термин *виртуальность* (от лат. *virtus* – истина), парадоксально сочетающий двойной смысл, обозначал некоторый математический эксперимент, совершаемый преднамеренно, но стесненный объективной реальностью. Понятие *виртуальная оболочка* явлений обобщает феномены квантовой физики, выраженные понятием «облако виртуальных частиц», окружающего любую реальную частицу. Со второй половины XX в. значение термина «виртуальность» становится более широким, «виртуальностью» начинает пониматься как особая философская категория, обозначающая целый ряд разнообразных явлений (В. И. Игнатъев, В. В. Крюков, Н. А. Носов, В. П. Руднев, С. С. Хоружий). При этом «проблема, связанная с распространением виртуальных технологий, выходит за рамки специальных наук и становится проблемой, требующей философского осмысления статуса виртуальной реальности» [5, с. 139]. Уточним, что получает распространение множество трактовок виртуальной реальности, анализ которых выходит за рамки настоящей статьи, обозначим лишь некоторые.

Первая связана с пониманием виртуальной реальности как искусственно созданной компьютерными средствами и средствами кинематографа (электронные очки, перчатки, электронные спецэффекты, особенности монтажа и т. д.) среды и оказывающей определенное влияние на сознание человека. Однако мы не склонны переносить осмысление феномена виртуальной реальности исключительно в плоскость влияния технических достижений (не отрицая, безусловно, факта их влияния) на развитие нового типа сознания.

Второе направление в изучении виртуальной реальности связано с

исследованиями Н. А. Носова (и сотрудников созданного им центра Виртуалистики), обосновавшего виртуальный подход как новое парадигмальное направление. Оппонируя ситуации, когда термин «виртуальная реальность» стал в обыденном сознании ассоциироваться исключительно с компьютерами, ученый вместе с тем предлагает достаточно широкое ее толкование. Виртуальная реальность есть реальность, независимо от ее природы (физическая, геологическая, психологическая, социальная, техническая и пр.) обладающая следующим рядом свойств:

- порожденность (виртуальная реальность продуцируется активностью какой-либо другой реальности, внешней по отношению к ней; психологические виртуальные реальности порождаются психикой человека);
- актуальность (виртуальная реальность существует актуально, только «здесь и теперь», только пока активна порождающая реальность);
- автономность (в виртуальной реальности свое время, свое пространство и свои законы существования);
- интерактивность (виртуальная реальность может взаимодействовать со всеми другими реальностями, в том числе и с порождающей, как онтологически независимая от них) [10, с. 14–15].

Исследовательские интересы Н. А. Носова были направлены на теоретические и экспериментальные разработки весьма обширного проблемного поля (измененные состояния сознания, катарсис, медитация, творческие способности, аномалии человеческой психики и т. д.).

Отдельного внимания заслуживает направление, разработанное С. С. Хоружим. Заметим, что по ряду вопросов ученый высказывается достаточно гипотетично, поскольку нет общего описания, отчетливых критериев, позволяющих с известной точностью идентифицировать явления виртуальной реальности. Эти явления, пишет автор, характеризуются огромным разнообразием: виртуальное общение в Сети, действия и ритуалы масскультуры, феномены киберкультуры, среди которых можно найти виртуализации всех видов культурной деятельности. Сюда же включены многочисленные виды моделируемой психологической виртуальной реальности и многие другие феномены. Неудивительно, что в обсуждениях виртуальной реальности имеется стойкая тенденция чрезмерно расширять ее сферу, необоснованно относя к ней все проявления модельного, игрового и т. д. подходов к действительности, все измененные состояния сознания, в том числе конструируемые в эргономике и т. д. [14, с. 55–56].

Главнейший признак виртуальной реальности – отсутствие тех или иных определяющих черт, т. е. виртуальному явлению присуще частичное, недоуплощенное существование. Иначе говоря, у любого эмпирического явления можно представить недоактуализированными, недостоверными любые его измерения, отсутствующими – любые связи, ограничения, законы. Таким образом, любое явление, как и в целом реальность, «следует считать окруженным ... бесконечным множеством своих недо-осуществлений, виртуализаций» [14, с. 54].

Итак, виртуальная реальность есть «недовоплощенное, не полностью актуализированное сущее» [14, с. 54]. Понимание С. С. Хоружего принципиально отлично от понимания виртуальности, предложенного Н.А. Носовым. По мнению последнего, актуальность выступает одним из основных свойств виртуальной реальности. Это значит, что вне активности порождающей реальности виртуальная реальность существовать не может. Хоружей же, напротив, полагает, что виртуальную реальность как «недовоплощенное, не полностью актуализированное сущее» следует понимать как определенный самостоятельный уровень бытия. Как представляется, понятие *виртуальная реальность* в подобной интерпретации указывает на тот тип бытия, точнее, не-бытия, недо-бытия, который описывается в философских текстах как «антропологический сон», «антропологическая катастрофа», «симулякр».

Итак, в современной философской мысли оформляется новое видение социального устройства как общества, в котором преобладает сетевой характер взаимодействий, обнаруживающийся на разных уровнях и охватывающий важнейшие сферы бытия человека и общества.

В настоящий момент с достаточной степенью обоснованности можно говорить о теоретическом осмыслении лишь некоторых сетевых эффектов, фиксирующих:

- а) появление социальных сетей (социально-сетевых структур) как новых форм организации социального пространства;
- б) информационный характер изменений;
- в) перенос внимания на коммуникативные процессы, порождающие различные виды сетей (сетевых структур);
- г) возникновение виртуальной реальности как, возможно, одного из самых специфических феноменов современного мира.

Новая социокультурная реальность порождает необходимость расширения эвристических возможностей постнеклассической методологии философских исследований, что проявляется в том числе в продумывании и разработке основных идей, положений, понятий сетевого подхода¹, основная эпистемологическая интенция которого заключается в осмыслении перспектив изучения того или иного феномена либо через сеть его взаимодействий (актуально возможных и невозможных), либо в качестве компонента конструируемой сетевой структуры. Последняя в таком случае представляет собой теоретическую схему, которая конструируется посредством оперирования идеально-типическими объектами, что в са-

¹ Сетевой подход еще не получил концептуального оформления в современном философском дискурсе, однако его суть в самом общем виде выражает М. М. Кузнецов, когда позиционирует сетевой подход как «исследовательский подход, трансформирующий факт создания глобальной сети электронной коммуникации в исходную теоретико-методологическую установку, согласно которой многие из доступных человеческому опыту и весьма значимых для жизнедеятельности явлений имеют сетевое строение, что в свою очередь находит отражение в различных областях знания и практики» [6, с. 191].

мом общем смысле соотносимо с положением В. С. Степина, согласно которому теоретическая схема есть «сеть абстрактных объектов», определяющая специфику той или иной теории [12, с. 310]. Таким образом, мы получаем опыт конструирования новых гешталтов современного мира, выявляя его новые грани и углубляя возможность его познания.

Список литературы

1. Адорно Т. Избранное: Социология музыки. – М.; СПб.: Универ. кн., 1999.
2. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/intro.php.
3. Коллинз Р. Социология философии: глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.
4. Криптоанархия, кибергосударства и пиратские утопии / под ред. П. Ладлоу. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2005.
5. Крюков В.В. Материя и бытие в диахронической версии. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2007.
6. Кузнецов М.М. Интернет как провокатор и инициатор сетевого подхода // Влияние Интернета на сознание и структуру знания. – М.: ИФРАН, 2004. – С. 190–194.
7. Малахов В.А. Философия и время: вектор сопротивления // Вопр. философии. – 2011. – № 1. – С. 49–59.
8. Назарчук А.В. Сетевое общество и его философское осмысление // Вопр. философии. – 2008. – № 7. – С. 61–75.
9. Назарчук А.В. Социальное время и социальное пространство в концепции сетевого общества // Вопр. философии. – 2012. – № 9. – С. 56–66.
10. Носов Н.А. Словарь виртуальных терминов. Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 7, Труды Центра профориентации. – М.: Путь, 2000.
11. Общество сетевых структур: моногр. / под общ. ред. М. В. Ромма, И. А. Вальдмана. – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2011.
12. Степин В.С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000.
13. Фасслер М. Действительность компьютеризованных сетей // Философско-антропологические исследования. – Курск, 2006. – С. 253–261.
14. Хоружий С.С. Человек и три его дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопр. философии. – 2003. – № 1. – С. 38–62.

УДК 101.1 : 316

Л. В. Балахонская

Принцип толерантности в современной рекламной коммуникации

В статье выявляются сущность и способы реализации толерантности как одного из важных принципов рекламной коммуникации. Автор рассматривает основные подходы к определению толерантности, сопоставляет данное понятие со смежными, приводит примеры проявления принципа толерантности в социальной и коммерческой рекламе. В статье делается вывод о влиянии рекламной коммуникации на формирование толерантных установок в сознании членов социума.

The article deals with the development of the essence and methods of implementation of the principle of tolerance as one of the most important principles of advertising communication. The author examines basic approaches to and definitions of tolerance, comparing this concept with related ones and illustrating the manifestation of this principle in social and commercial advertising. Finally, the author highlights the influence of advertising communication on making public consciousness tolerance oriented.

Ключевые слова: толерантность, терпимость, рекламная коммуникация, социальная реклама, коммерческая реклама, межличностное взаимодействие, принцип кооперации, принцип вежливости.

Key words: tolerance, advertising communication, social advertisement, commercial advertisement, interpersonal interaction, the principle of cooperation, the principle of politeness.

Понятие «толерантность» входит в междисциплинарную парадигму исследований, так как является объектом изучения во многих областях знания: философии, социологии, политологии, психологии, педагогике, культурологии, лингвистике, юриспруденции и др.

Первоначально понятие толерантности связывалось, прежде всего, с религиозной сферой – со свободой вероисповедования, с уважительным отношением к представителям других религиозных конфессий. Так, еще в XVII в. известный английский философ Джон Локк в «Послании о веротерпимости» [9] обосновал тезис о праве граждан на свободу совести как естественном продолжении их права на личную свободу. Идеи Локка в XVIII в. были подхвачены выдающимся французским мыслителем Вольтером, который в «Трактате о веротерпимости, написанном по поводу казни Жана Каласа в 1763 г.» [1] призывал верующих следовать

принципам толерантности, указывал на возможность разрушения религии предрассудками и нетерпимостью. Локк и Вольтер в своих работах представили обоснование веротерпимости как рационального пути, по которому должно двигаться просвещенное общество. Современные исследователи трактуют понятие толерантности гораздо шире, чем веротерпимость, и наряду с религиозной (конфессиональной) толерантностью выделяют также этническую, политическую, социальную, педагогическую, межкультурную и даже межпоколенную толерантность.

Проблема толерантности наиболее остро встает в социально неоднородном обществе, характеризующемся также этнокультурными различиями. Как справедливо заметила Н.В. Круглова, «терпимость членов общества друг к другу – универсальный и всеобщий феномен в каждом обществе и в каждую социальную эпоху, ибо невозможно представить абсолютно гомогенное общество, члены которого не различаются по полу, возрасту, социальному статусу, экономическому положению, образовательному уровню, даже если мы рассматриваем мононациональное (моноэтническое) и моноконфессиональное общество» [7, с. 95].

Представляется целесообразным рассмотреть основные подходы к определению феномена толерантности.

Первый подход – *гносеологический*, в рамках которого толерантность трактуется как философская категория, объектом изучения которой является способ взаимодействия индивидов, особенности их сознания. Именно теория познания позволяет выявить сущность толерантности, ее достоверность и истинность, отношение к действительности, личностные, групповые, национальные, государственно-правовые и общецивилизационные особенности.

В рамках гносеологического подхода ставится также вопрос о границах этого понятия, на определение которых оказывают влияние исторические и политические процессы, культурное своеобразие, современное состояние социума. Предельные границы толерантности видятся там, где она вступает во взаимодействие с интолерантностью, часто носящей агрессивный характер. Гносеологический подход к толерантности позволяет «избежать вневременных, биосоциальных и универсалистских ее интерпретаций, максимально учитывать параметры ее изменения под воздействием социальной динамики, уровня интеллектуальной и духовной зрелости общества» [8, с. 13].

Второй подход к исследованию феномена толерантности – *аксиологический*. В этом случае данное явление определяется как одна из основных ценностей общества, базирующаяся не на противостоянии, а на сосуществовании с иным, на преодолении тяги индивида или группы индивидов к изменению иного насильственным путем. Согласно аксиоло-

гическому подходу, под толерантностью понимается не просто терпимость, снисходительность к кому- или чему-либо, но принятие личностной ценности другого, принятие его «независимо от национальности, языка, отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным организациям, социального, имущественного и должностного положения (социальные и культурные характеристики), а также возраста, состояния здоровья, пола, расы (антропологические характеристики)» [13, с. 6].

Большинство исследователей разграничивает понятия «терпимость» и «толерантность» на основе признаков пассивного или активного отношения к проблеме. В русском по происхождению слове «терпимость» значение пассивности грамматически заложено его словообразовательными связями с производящим страдательным причастием «терпимый» (как известно, страдательные причастия обозначают признак предмета по действию, которое испытывает на себе предмет со стороны другого предмета). Заимствованное же слово «толерантность» при всей своей семантической общности с лексемой «терпимость» не выражает значения пассивности. Вот как противопоставляет указанные понятия Н.Г. Пряхин: «Терпимость подразумевает молчаливое, покорное перенесение влияния чужой воли, а также отсутствие возможности выразить свое несогласие с этой волей. Толерантность же предусматривает, помимо активного несогласия с оппонентом, стремление его изменить посредством активизации духовной любви, гуманных качеств, милосердия [11, с. 216]. Значение активности в понятии «толерантность» подчеркнуто и в «Декларации принципов толерантности», утвержденной Генеральной Конференцией ЮНЕСКО в 1995 г.: «Толерантность – это прежде всего активное отношение, формируемое на основе признания универсальных прав и основных свобод человека» [3].

Основание для разграничения понятий терпимости и толерантности видится также в сфере их применения: первое из них используется преимущественно в социально-психологической сфере, где акцент делается на терпимости как нравственной категории, имеющей ярко выраженную эмоциональную составляющую; второе понятие чаще применяется в сфере философии, политологии и культурологии, где акцентируются его социально-рациональные параметры.

Еще одно основание для дифференциации понятий терпимости и толерантности выделяет О.А. Михайлова, которая отмечает в толковании первого слова наличие признака амбивалентности: «терпимость может быть со знаком "плюс" (терпимость к чужому мнению, к неудобствам) и со знаком "минус" (терпимость к беспорядкам, к нарушению норм общественной морали» [10, с. 104]. Нельзя не согласиться с утверждением автора о том, что «...толерантность в отличие от терпимости не оперирует

аксиологическими категориями "хорошо – плохо", она основана на противопоставлении "свой – чужой"» [10, с.105]. Действительно, большинство исследователей определяют толерантность исключительно со знаком «плюс», как благо, как добродетель. Например, толерантность как ценность представлена в эссе Джона Стюарта Милля «О свободе», где автор рассматривает толерантность как часть свободы индивида не только от государственного вмешательства в его частную жизнь, но и давления общества [18]. Милль считал, что единственным основанием вмешательства в свободу действий индивида является защита других членов общества. В то же время Милль вводит принцип моральной зрелости человека или социума для свободного выбора. «Незрелые» человеческие расы, по мнению Милля, не должны иметь свободы выбора, за них все должны решать «зрелые расы». Отсюда следует неутешительный вывод о легитимности деспотизма как проявления интолерантного поведения по отношению к варварам. М.Б. Хомяков считает теорию Милля нелиберальной, так как ее «...применение... на практике в современном обществе оказалось бы лишением права на свободу многих культур, кажущихся западной цивилизации "варварскими"» [14, с.24].

Политологический подход к изучению феномена толерантности связан, прежде всего, с определением степени готовности властных структур к признанию права членов общества на инакомыслие. «Политические аспекты толерантности проявляются в сфере социальной свободы и соблюдения прав человека, в защите и обосновании определенной позиции, в активной реализации политических убеждений, в образе жизни, традициях, обычаях, идеях, политическом плюрализме» [8, с. 14]. Политическая толерантность проявляется в отношениях отдельных индивидов, общественных движений, партий, организаций, субъектов международных отношений, различающихся своими политическими взглядами и убеждениями.

Лингвокультурологический подход к исследованию толерантности предполагает определение связи коммуникативного поведения, речевой деятельности индивидов с нравами, традициями и обычаями определенного этноса, выявление и анализ различий в вербальном и невербальном общении носителей разных национальных языков. С точки зрения лингвистики толерантность исследуется «как языковой и коммуникативный феномен. Такой подход предполагает анализ явления толерантности в двух аспектах: на лингвокогнитивном уровне – описание содержания концепта толерантность через анализ языковых средств, объективирующих его в языке и представляющем его в семантическом пространстве языка; на коммуникативном уровне – описание проявления толерантности в межличностном общении народа, в особенностях коммуникативного поведения этноса» [8, с. 17].

Объектом исследования в данной статье является именно коммуникативный аспект толерантности. В качестве предмета исследования выделяется принцип толерантности, реализуемый в рекламной коммуникации. Принцип толерантности предполагает коммуникативное взаимодействие индивидов или социальных групп на основе уважительного отношения к другому коммуниканту, признания его права на собственное мнение. Толерантность как принцип коммуникативного взаимодействия соотносится с принципом кооперативного сотрудничества Г.П. Грайса [15]. В соответствии с теорией Грайса эффективное коммуникативное взаимодействие возможно лишь тогда, когда участники коммуникативного акта следуют четырем основным принципам (максимам) общения.

Первая максима – максима количества – связана с объемом передаваемой информации. Принцип толерантности в данной максиме проявляется в том, что адресант демонстрирует уважение к личности адресата, предоставляя ему информацию в достаточном для адекватного понимания объеме, чтобы адресат не испытал чувства собственной интеллектуальной ущербности. Вместе с тем адресант не перегружает партнера по коммуникации излишними сведениями.

Вторая максима – максима качества – предполагает, что сообщение адресанта правдиво, соответствует истине. Заведомая ложь неизбежно нарушает установившееся коммуникативное равновесие и как ответ может вызвать интолерантное речевое поведение.

Третья максима – максима отношения – также связана с принципом толерантности. Требование быть релевантным и не отклоняться от темы говорит о необходимости проявлять уважительное отношение к собеседнику. Как проявление толерантности по отношению к адресату следует признать и четвертую максиму – максиму образа действия (избегай непонятных выражений; избегай двусмысленностей; будь краток; говори упорядоченно).

Безусловно, принцип толерантности связан и с другим важным принципом коммуникативного взаимодействия – принципом вежливости, сформулированным в разное время Р. Лакоффом [16] и Дж. Личем [17]. «Следование принципу вежливости накладывает определенные ограничения на поведение членов общества, которые заключаются в том, чтобы учитывать интересы партнера, считаться с его мнениями, желаниями и чувствами, облегчить, по возможности, возлагаемые на него задачи. Соблюдение принципа вежливости в конечном счете имеет целью добиться максимальной эффективности социального взаимодействия...» [2, с. 20].

Толерантность как принцип коммуникативного взаимодействия играет важную роль в рекламной коммуникации, так как в процессе передачи рекламного сообщения от адресанта (рекламодателя) к адресату (получателю рекламной информации) важно установить диалогические отношения, демонстрируя при этом уважение к личности адресата, его религиозным, этническим, культурным и демографическим особенностям, принимая его таким, каков он есть. Интересный пример в плане проявления толерантности обнаруживается в рекламе компании Federal Express. На первый взгляд, она ущемляет права представителей множества национальностей и социально-демографических групп, носит агрессивно-расовый характер:

«Мы не принимаем на работу черных. Мы не принимаем на работу женщин. Мы не принимаем на работу латиноамериканцев. Мы не принимаем на работу азиатов. Мы не принимаем на работу евреев. Мы не принимаем на работу инвалидов. Мы не принимаем на работу белых. Мы принимаем на работу людей»¹.

Лишь последняя фраза в этой рекламе снимает возникшее у читателя коммуникативное напряжение. Используя креативную стратегию – прием обманутого ожидания, – авторы рекламного сообщения хотят подчеркнуть ценность всех людей без исключения, независимо от их этнических и социально-демографических характеристик. Именно с этой целью в конце текста употреблена лексема «человек» (форма множественного числа «люди»), имеющая в языке несколько значений: 1. Живое существо, обладающее мышлением, речью, способностью создавать орудия и пользоваться ими в процессе общественного труда. 2. Личность как воплощение высоких моральных и интеллектуальных свойств [12, с. 659]. В приведенном рекламном тексте актуализируются оба этих значения. Слово «человек» в плане семантики является наиболее обобщенным наименованием по сравнению с другими номинациями людей в указанном тексте (ср. оппозицию: человек – черный, женщина, латиноамериканец, азиат, еврей, инвалид, белый). Выбор обобщенного наименования («люди») обусловлен желанием донести до адресата мысль о том, что рекламируемая компания при приеме на работу руководствуется принципом толерантности, предполагающим одинаково доброжелательное отношение ко всем соискателям и не допускающим дискриминации людей по тем или иным внешним или внутренним признакам.

Принцип толерантности, к сожалению, далеко не всегда выдерживается в рекламной коммуникации. Исследователи неоднократно подчеркивали агрессивный, навязчивый тон коммерческой рекламы [6, с. 29]. Интолерантное речевое поведение адресанта коммерческой рекламы направлено, прежде всего, на дискредитацию конкурентов. При этом чаще

¹ Цит. по работе Джулер А.Д., Дрюниани Б.Л. Креативные стратегии в рекламе [4].

всего используется бинарная оппозиция «мы» – «они» («свои» – «чужие»), выраженная в поляризованной репрезентативности, когда «мы-группа» наделяется исключительно позитивными качествами, а «они-группа» – негативными.

Конечно, не следует думать, что рекламная коммуникация вообще не подчиняется принципу толерантности. В социальной рекламе можно найти немало примеров действия этого принципа. Даже в тех случаях, когда социальная реклама, поднимая «тяжелые», «болезненные» темы, касающиеся наиболее острых социальных проблем, может вызвать у читателей / зрителей негативные эмоции, все равно в конечном итоге она формирует у них толерантное отношение к затронутым проблемам.

Одной из злободневных проблем современного общества является проблема отношения к инвалидам. Привлечь внимание социума и властных структур к проблемам людей с ограниченными возможностями и призвана социальная реклама. Например, вопросам отношения общества к инвалидам посвящена недавно выпущенная в эфир целая серия рекламных роликов «Учимся жить вместе!», созданных в рамках государственной программы «Доступная среда». Во всех этих роликах рефреном звучат слова о том, что нельзя делить людей на инвалидов и неинвалидов, потому что «люди так не делятся», например: «Все люди делятся на тех, кто любит на рабочем месте уют, и тех, кто любит, когда все под рукой. Но их нельзя разделить на инвалидов и неинвалидов, потому что люди так не делятся!». Хотя приведенный текст построен по принципу контраста, однако в нем нет привычной оппозиции «мы» – «они», жесткого разделения на «нас» (своих), соответствующих понятию нормы, и «их» (чужих), не вписывающихся в строгие рамки нормы, аномальных. Основания для деления людей в данных роликах выбраны совершенно произвольно; это может быть рост человека или цвет волос, черты характера или привязанность к определенным видам домашних животных, отношение к браку или род занятий и т. п.

Темой социальной рекламы часто становится также проблема толерантного отношения к людям других национальностей, в том числе мигрантам. Например, в Санкт-Петербурге в течение нескольких лет реализуется программа городского правительства «Толерантность» под девизом «Петербург объединяет людей». На одном из плакатов, выпущенных в рамках этой программы, написано: «Неважно, откуда ты приехал, – важно, что ты за Питер! В Петербурге все свои». По мысли создателей данной социальной рекламы, Петербург может стать центром объединения представителей разных этнических групп. Примеры толерантного поведения, свойственного коренным петербуржцам, должны помочь снять напряжение, нередко возникающее при коммуникативном взаимодействии людей разных культур, – ведь «в Петербурге все свои». Таким образом, ставшая уже привычной для бытового сознания

оппозиция «свой – чужой» нейтрализуется, так как данная реклама, по сути, ставит знак равенства между «своими» и «чужими».

Однако иногда социальная реклама, преследующая цели развития идеи толерантности в обществе, является неоправданно агрессивной. Такая реклама нередко вызывает отторжение у читателей и не способствует оздоровлению межэтнических отношений. Социальная реклама, выполненная в неоправданно агрессивной форме, может служить иллюстрацией мысли Р.А. Зобова о неразрывном единстве толерантности и интолерантности, которые в совокупности представляют собой единое целое. «Такое единство четко проявляется в творческом акте, где всегда наблюдается выход за рамки установившихся традиций. Эмпирический материал свидетельствует, что здесь происходит расширение горизонта человеческого сознания, позволяющее вырабатывать более адекватное представление о человеке, обществе, природе и пр.» [5, с. 31].

В заключение следует отметить, что в то время, как коммерческая реклама нередко вызывает отторжение у потенциального потребителя в силу своей чрезмерной агрессивности, именно социальная реклама способна оказывать определенное влияние на формирование толерантности в современном обществе. В условиях межкультурного и межличностного взаимодействия терпимое, уважительное отношение к другим (например, к людям с ограниченными возможностями, представителям других этнических групп или религий и т. п.), их индивидуальным особенностям, культурным традициям и обычаям, демонстрируемое в социальной рекламе, способствует преодолению кризиса духовных ценностей в современном обществе.

Список литературы

1. Вольтер. Трактат о веротерпимости, написанный по поводу казни Жана Каласа в 1763 г. // Вольтер. Философские трактаты и диалоги. – М.: Эксмо, 2005. – С. 133–214.
2. Гурочкина А.Г. Когнитивный и прагмасемантический аспекты функционирования языковых единиц в дискурсе. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. – 102 с.
3. Декларация принципов толерантности. – URL: <http://www.tolerance.ru>
4. Джулер А.Д., Дрюниани Б.Л. Креативные стратегии в рекламе. – СПб.: Питер, 2003. – 384 с.
5. Зобов Р.А. Толерантность и интолерантность в условиях кризиса // Толерантность и интолерантность в современном обществе / под науч. ред. проф. И.Л. Первой. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011. – С. 30–39.
6. Кирвель Ч.С., Стрельченко В.И. Глобализация и проблема сохранения цивилизационного и социокультурного многообразия человечества // Единство образовательного пространства как междисциплинарная дисциплина. – СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2012. – С. 27–33.

7. Круглова Н.В. Проблема толерантности: взгляд из России // Толерантность и интолерантность в современном обществе / под науч. ред. проф. И.Л. Первой. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011. – С. 93–101.
8. Лингвокультурологические проблемы толерантности: курс лекций / авт.-сост. О.А. Михайлова, Н.С. Павлова. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2008. – 74 с.
9. Локк Дж. Послание о веротерпимости // Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т.3. – М.: Мысль, 1988. – С. 91–134.
10. Михайлова О.А. Толерантность и терпимость: взгляд лингвиста // Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности: коллект. моногр. / отв. ред. Н.А. Купина и М.Б. Хомяков. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. – С. 99–111.
11. Пряхин Н.Г. Толерантность как профилактика кризиса // Толерантность и интолерантность в современном обществе / под науч. ред. проф. И.Л. Первой. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011. – С. 216–225.
12. Словарь русского языка: в 4 т. / под ред. А.П. Евгеньевой. Т. 4. – М., 1984. – 794 с.
13. Третьякова Е.Н. Толерантность как духовно-нравственное качество личности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб., 2011. – 18 с.
14. Хомяков М.Б. Толерантность и ее границы: размышления по поводу современной англо-американской теории // Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности: коллект. моногр. / отв. ред. Н.А. Купина и М.Б. Хомяков. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. – С. 15–28.
15. Grice H. Logic and Conversation // Syntax and Semantics. – N.Y., 1975.
16. Lakoff R. The Logic of Politeness. – Chicago, 1973.
17. Leech G. Principles of Pragmatics. – London; N.Y., 1983.
18. Mill J.S. On Liberty / Ed. by A.Castell – Wheeling (Illinois), 1947.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ «МЕТАФИЗИКА БЕЛЫХ НОЧЕЙ»

И. Н. Мочалова, Ф. Фуртай

Зооморфизм в культуре: метаморфозы ночного Петербурга



15 июня 2012 г. в рамках научно-исследовательского проекта *«Метафизика белых ночей»*¹ на факультете философии, культурологии и искусства ЛГУ имени А.С. Пушкина состоялась всероссийская научно-практическая конференция **«Зооморфизм в культуре: метаморфозы ночного Петербурга»**.

В работе конференции приняли участие представители ряда городов России (Москва, Екатеринбург, Омск, Калининград, Калуга и др.), ближнего и дальнего зарубежья (Рига, Латвия; Гонолулу, США).

Тема репрезентации животного в культуре – одна из актуальных тем современного гуманитарного знания. Свидетельство этому – многочисленные конференции и публикации, посвященные «звериной» проблематике, как в России, так и за рубежом. Анализ проведенных за последнее десятилетие исследований позволяет говорить о формировании нового направления гуманитарного знания – зоокультурологии как пространства междисциплинарного синтеза исследовательских практик философии, культурологии, искусствознания, филологии, антропологии, биоэтики и

© Мочалова И. Н., Фуртай Ф., 2012

¹ Проект «Метафизика белых ночей» осуществляется с 2010 г. Северо-западным региональным центром религиоведческих и культурологических исследований факультета философии, культурологии и искусства ЛГУ им. А.С. Пушкина. В рамках проекта прошли следующие конференции: «Герменевтика кино: сумерки смысла» (17 июня 2011); «Архетип ночи в мировой культуре» (18 июня 2010).

пр. Осмысление проблемного поля зоокультурологии и ее дисциплинарной определенности стало целью конференции.

Отрывая конференцию, **Ф. Фуртай** (ЛГУ им. А.С. Пушкина) в своем выступлении «Зоокультурология – обретение идентичности» подчеркнула необходимость осмысления нового направления гуманитарного знания – зоокультурологии. Имея в качестве своего предмета образ животного в культуре, зоокультурология должна опираться на достижения целого комплекса гуманитарных наук, включая как собственно философско-культурологические исследования, так и работы в области искусствоведения, литературоведения, истории науки и др.

В докладах **И.А. Протопоповой** (РГГУ, Москва) «Птица Феникс как философская метафора», **М.А. Солоповой** (ИФ РАН, Москва) «Неразумные животные как "бродячий сюжет" в античной философии», **П.А. Гаджикурбановой** (ИФ РАН, Москва) «Что значит быть собакой? (О названии кинической школы)» прозвучала историко-философская постановка проблемы соотношения культуры и животного. Семиотический подход был представлен в докладах **С.Т. Махлиной** (СПб ГУКИ) «Семиотика животных в мифах древнего Ближнего Востока» и **Р.Н. Дёмина** (РХГА, СПб) «Древнекитайский герой-богоборец как белый конь». Этологический аспект зоокультурной проблематики был рассмотрен в докладе **В.П. Щербакова** (СПбТЭУ) «Дискурс этологии: животное в культуре или человек в природе».

Значительная группа докладов находилась в поле сопряжения культурологических, искусствоведческих и историко-философских исследований. Это выступления **И.А. Кребель** (ОмГУ, Омск) «Образ животного в культурной традиции Серебряного века», **Р.В. Светлова** (СПбГУ) «Львы на Неве: откуда они?», **Е.В. Баженовой** (УрФУ им. Б.Н. Ельцина, Екатеринбург) «Зоопространство на карте мегаполисов: к постановке проблемы», **А.Г. Сечина** (РГПУ им. А.И. Герцена) «Зоофизиогномика как способ выражения культурного стиля в искусстве», **Л.В. Кузнецовой** (СПбГУ) «Зооморфизм в современном российском кино» и др.

Работа конференции показала, что исследования репрезентации животного в культуре современного мегаполиса раскрывают внутреннюю противоречивость техноцентризма постиндустриальной цивилизации, нуждающейся в животном как в ином. Анализ ночного пространства Петербурга как места встречи человека с животным дает возможность новой перспективы понимания культуры города.

Признавая актуальность обсуждения зоокультурологической проблематики, редакция начинает публикацию избранных материалов конференции.

**Символика волка в культуре:
от Капитолийской волчицы до волка Франциска Ассизского**

В статье дан анализ символики волка в средневековой литературе и мифологии, а также анализируется легенда об укрощении волка из Губбио средневековым итальянским мистиком Франциском Ассизским и делается вывод о символическом значении этой легенды.

The article is devoted to the analysis of wolf symbolism in medieval literature and mythology. The legend about taming of the Gubbio wolf by the Italian medieval mystic Francis of Assisi is analysed and proved a symbolic one.

Ключевые слова: средневековье, мифы, архетипы, мистика, ересь, менталитет, культура, религия.

Key words: Middle Ages, myths, archetypes, mystics, heresy, mentality, culture, religion.

Образ волка в менталитете средневекового человека обладает не только мифологической, но и повседневной составляющей. Пейзаж средневековой Европы коренным образом отличался от современного, так как дремучие непроходимые леса, полные волчьих стай, занимали большую часть территории. В таких лесах, от которых сейчас не осталось и следа, находился замок Синей бороды, там можно было встретить благородных разбойников Робина Гуда, странствовавших в поисках Грааля рыцарей, там пролегал путь Красной шапочки, там водились животные средневековых бестиариев: единороги, василиски, птицы-фениксы, саламандры и, конечно, волки-оборотни. Именно в таком страшном лесу начинается путешествие в загробный мир в «Божественной комедии» Данте, где поэт встречает трех адских чудовищ, самое ужасное из которых – дьявольская волчица, символ мирового зла.

Волк – очень древний символ, имеющий амбивалентное содержание [1], и одно из наиболее мифологизированных животных. В мифах, фольклоре, сказках Евразии волк является носителем как положительного, так и отрицательного начала, олицетворяя жестокость и кровожадность, но также храбрость и благородство [2; 3].

Амбивалентность символики волка связана с тем, что у этого животного много положительных черт. Волк – это высшая свобода (льва можно дрессировать, волка нет), бесстрашие (бьется до победы), преданность семье (моногамия и верность до смерти), чистота и гордость (не подбирает падаль), благородство (не обидит слабого), ум и сообразительность.

Комплекс человека-волка изучен Фрейдом и воплощен в романе Г. Гессе «Степной волк». К образу волка обращался и К. Г. Юнг, рассматривавший символ волка как некий поток чуждой энергии, как угрозу со стороны «дикого бессознательного». Необходимо отметить, что не только волк, но и многие животные являются носителями амбивалентной символики: лев символизирует не только благородство и царственность, но и гордыню и жестокость.

В Восточной Европе и на азиатском Востоке образ волка всегда был более позитивен: уже в двадцатом веке Кемаля Ататюрка называли Серым волком; в наше время волк изображен на гербе непризнанной республики Ичкерия. При этом в мифах Восточной Европы, Кавказа и Азии акцентируются положительные черты волка (характерный пример – волк Боз Гурд¹ в тюркской мифологии – исключительно положительный персонаж), а в мифах Западной Европы – отрицательные (Фенрир в скандинавской мифологии).

Архаический сюжет о волке-прародителе народа или о воспитании родоначальника племени волком или волчицей достаточно часто встречается у народов мира, и в особенности у народов Евразии [4].

Для древнеиталийской культуры (прежде всего этрусской, а затем и латинской) это легенда о Капитолийской волчице, нашедшей на берегу Тибра и вскормившей Ромула и Рема. Для Древнего Востока это древнеиранская легенда о царе Кире, также вскормленном волчицей. Великий завоеватель Чингисхан гордился своим происхождением от пары небесных волков. Типологически сходные легенды есть и у североамериканских индейцев, у монголов, у китайцев, у грузин (прозвище грузинского царя Вахтанга Горгослани – волкоголовый) и индийцев. У народов туркестанских степей волк – тотем рода, они носят знамена с волчьей головой, считают себя потомками волков. У татар волчий вой считается предзнаменованием счастья, благоденствия и спокойной жизни. У башкир существуют легенды о волках-прародителях их народа; у узбеков волк является носителем в основном позитивного начала [5].

¹ Название Бозкурт (Серые волки) носит также турецкая националистическая организация, совершившая множество терактов; ее член Али Агжда в 1981 г. совершил покушение на Папу Римского Иоанна Павла II.

Самый страшный и масштабный образ волка в германо-скандинавской мифологии. Верховного древнегерманского бога Одина сопровождают два ворона Хугин и Мунир, (думающий и помнящий, древнеисл.) и два волка, Гери и Фреки (жадный и прожорливый, древнеисл.) – его чудесные помощники, описанные в Старшей и Младшей Эдде, а также в поэзии скальдов. Но самый страшный волк из старшей Эдды, описанный в прорицании пророчицы Вельвы, – это космический волк Фенрир из Вальхаллы, огромный и ужасный, враг богов. Это образ, связанный с апокалиптическими представлениями древних германцев: в день конца света (Рагнарек) он сорвется с цепи и поглотит солнце и самого верховного бога Одина. Так наступят сумерки богов и конец света. Здесь волк – символ древнего хаоса и потустороннего ужаса. Древнегерманские воины берсеркеры могли превращаться в волков. М. Шпигель [10] подчеркивает общегерманское распространение культа волка, который несколько ослаб после христианизации германских народов, но не исчез окончательно, о чем говорит широкое употребление производных от волка имен собственных, наиболее известные из которых – Вольф и Вольфганг. Немецкий аристократический род Вольф фон Гуденберг ведет свое происхождение от вервольфа (волка-оборотня), что отражено в его гербе.

У древних славян волк – хтоническое животное, имеющее темную сущность и связанное с потусторонним миром, он же может быть верным и мудрым, имеющим дар всеведения (русская народная сказка «Иван-царевич и Серый волк»). Эта же ипостась волка отражена и в поэме «Руслан и Людмила» А. С. Пушкина: «В темнице там царевна тужит, а бурый волк ей верно служит». С потусторонним миром связан и волк-оборотень, волк вурдалак (волколак) у славянских и балканских народов [6, с. 279]. Именно волк – призрак, порождение загробного мира – является проводником по заколдованному лесу. В святочных масках ряженых есть маска волка как воплощение мира мертвых. Леший, согласно верованиям древних славян, иногда принимает вид белого волка. Волк, согласно одной летописи XIII века, является пожирателем небесных светил, и здесь очевидна параллель со скандинавской мифологией. У славян есть даже святые покровители волков (они же – избавители от волков) – св. Георгий, св. Михаил Архангел, св. Николай. У западных славян существует и личное мужское имя Вук и Вучко (еще одна параллель с германской культурой, где есть имя Вольф).

В античности образ волка также имеет давнюю традицию. Геродот и Плиний сообщают, что раз в год племя невров превращается в волков. В Древней Греции волк является одним из атрибутов культа Аполлона (Аполлон Ликейский). Волк, кроме того, является тотемным животным

древнейшей цивилизации Апеннинского полуострова – этрусков, а также сабинов и латинов. В Древнем Риме волк выступает как атрибут культа Марса: волки могут везти его колесницу. Именно в древнеримской литературе (в «Сатириконе» Петрония) мы находим и первое упоминание волка-оборотня. До V в. в Риме существовал языческий праздник луперкалий в честь Капитолийской волчицы, который праздновался 13–14 февраля возле того места у подножья Палатинского холма, где волчица нашла близнецов. Капитолийская волчица, кормящая двух близнецов¹, – символ не только вечного города Рима, но и Сиены². В 496 г. папа Геласий I заменил этот несовместимый с христианской этикой праздник (аналог культа Пана) днем св. Валентина.

В средневековом христианстве волк – это дьявол, воплощенное зло, нечистая сила. В апокалиптических представлениях средневекового человека грядущий Антихрист – сын волчицы. Для защиты от волков используются магические заговоры; при встрече в лесу его отгоняют крестом. В средневековой живописи ведьм часто изображали скачущими на волках. Волк также ассоциировался с ересиархом и лжепророком (волк в овечьей шкуре), а также с народных сказках с лицемерным искусителем (волк из «Красной шапочки»). Орден доминиканцев, оплот чистоты веры, в ведение которого была передана в XIII столетии инквизиция, используя игру слов *domini canes* – псы господни, взял себе в качестве символа изображение собаки с факелом в зубах (собака, изгоняющая волка ереси).

Но и в средневековых легендах Западной Европы символ волка не всегда безусловно отрицателен. Так, волк может превращаться в свою противоположность, т. е. может противостоять нечистой силе и пожирать чертей. Известна средневековая легенда об одном из важнейших германских святых X в. св. Вольфганге, который однажды обернулся белым волком, вступил в борьбу с дьяволом и, конечно, победил его. В «Романе о Лисе» волк – феодал Изенгрим (тот, кто с железным забралом, герм.) – также не совсем отрицательный персонаж: он жесток, но благороден и простодушен.

Волк в сложнейшем языке средневековой эзотерики – это и алхимический символ: так обозначается один их этапов алхимического процесса (очистка золота).

¹ Известная бронзовая композиция неоднородна с точки зрения хронологии: сама статуя волчицы датируется началом V в. до н. э., в то время как фигуры-младенцы более позднего происхождения, т. е. конца XV в.

² По преданию, Сиена была основана сыновьями Рема Сением и Аскием, бежавшими от гнева их дяди Ромула, убившего их отца. Город Сиена получил название от имени Сения.

В дантовом аду, наполненном чудовищами и призраками, присутствует один из самых страшных образов «готических ужасов» Средневековья – волчица, жуткая дантова фантазия. Это порождение ада, алчное и ненасытное чудовище, абсолютное зло, уничтожающее целые народы. Именно под взглядом восставшей из ада волчицы Данте останавливается на пути к свету. Описывая свою встречу с адской волчицей, Данте, без сомнения, опирался на известные и часто встречающиеся в средневековых bestiариях легенды о парализующем взгляде волка: при встрече с глазами волка человек теряет способность двигаться и сопротивляться:

*Меня сковал такой тяжелый гнет
Перед ее стремящим ужас взглядом,
Что я утратил чаяние высот.*

(Данте Божественная комедия. Ад, I, 52. Пер. М. Лозинского)

Дантова волчица имеет также и политическую составляющую, так как воспринимается как символ папского Рима, т. е. партии гвельфов. Данте, сторонник гибеллинов (светской императорской власти), видит в волчице и символ кровавых междоусобных раздоров. От волчицы парализованного ужасом Данте спасает посланный Беатриче Вергилий, предсказывающий продолжение кровопролития, а затем явление таинственного избавителя Италии Veltro, который изгонит адскую волчицу и отправит ее обратно в потусторонний мир (Ад, I, 91–109). Предсказание о победе над волчицей – одно из самых сложных и непонятных мест всей «Божественной комедии»; текст известен своей зашифрованностью и наполненностью разного рода символами. Образ адской волчицы и в особенности ее грядущего победителя вызвал множество толкований и версий у комментаторов и продолжает оставаться предметом дискуссий.

Один из самых известных образов средневековой литературы – волк святого Франциска Ассизского, великого итальянского мистика и религиозного реформатора XIII столетия, покровителя Италии и экологии. Это было время, когда на Европу шел «сын волчицы» Чингисхан, годы жизни которого почти совпадают с годами жизни Франциска.

Средневековая житийная литература изобилует рассказами о любви Франциска ко всем тварям, ко всему животному миру [9]. В живописи Франциск почти всегда изображается окруженным различными животными. В средневековых легендах он выступает как некий народный маг и волшебник-чудотворец, понимающий язык животных и птиц, их друг и защитник [8, р. 3–10]. Эзотерическая составляющая образа Франциска основана на этрусском субстрате (вспомним об огромной роли эзотерики в этрусских религиозных представлениях, еще окончательно не вымерших в Умбрии и Тоскане в эпоху Средневековья).

История с волком произошла в городке Губбио, затерянном среди густых лесов Умбрии, которых так мало осталось в Европе; в его окрестностях и в наши дни встречаются волки. Благодаря своей изолированности от внешнего мира город и сегодня сохранил свой средневековый облик; на улицах Губбио Франко Дзеффирелли снимал фильм «Ромео и Джульетта». Среди других знаковых культурных достопримечательностей – этрусские эгубинские таблицы¹, нетленное тело XII в. св. Убальда, странные архаические обряды. История укрощения волка была описана сразу несколькими свидетелями в нескольких документах: трактате первой половины XIII в. *Actus beati Francisci et sociorum eius*, небольшой поэме *Legenda versificata di Enrico Abrincense* 1229 г.; в XIV в. эта история стала одной из самых известных страниц францисканского сборника «*Fioretti*». В Губбио существуют также фрески того же времени, изображающие эту историю.

Агиографические источники сообщают о явлении огромного свирепого волка, наводящего ужас на всю округу, не щадившего ни животных, ни людей и при этом остававшегося неуловимым и неуязвимым. Тогда св. Франциск оправился в лес в логово волка для переговоров. Франциск – великий переговорщик: во время Четвертого крестового похода он, как сообщают средневековые хроники, смог договориться с самим султаном Египта, т. е. с самым заклятым врагом всего христианского мира. Найдя волка, он осенил его крестным знаменем, назвал его «Брат волк» и строго обратился к нему со словами убеждения. Его не парализовал взгляд волка, как это описано в первой песни «Ада» «Божественной комедии» Данте. Затем Франциск пообещал волку устранить причину извечного конфликта человека с миром животных, т. е. обещал кормить его. Тогда волк подошел к Франциску, преклонился перед ним и дал ему лапу (т. е. совершил ритуал принесения вассальной присяги). После этого волк стал совершенно безобидным и примирился с людьми. Превратившись в ручного и приветливого зверя, он долго жил в городке и заходил во все дома, и жители кормили его и очень к нему привязались. После мирной смерти волка от старости жители городка очень сокрушались. Волк был похоронен по-христиански, как человек; сохранился его небольшой саркофаг с изображением креста в старинной церкви шестого века Санта Мария дела Витториа, построенной в Губбио в честь победы над лангобардами. В средневековой иконографии волк наряду со стигматами стал одним из атрибутов Франциска Ассизского. (Не можем не отметить параллель с другим средневековым восточно-христианским подвижником – Сергием Радонежским, который, согласно древнерусским житиям, также кормил стаю голодных волков, приходив-

¹ Памятник древней письменности Аппенинского полуострова – текст на умбрийском языке, записанный этрусским алфавитом.

ших к нему за пищей; кроме того, св. Сергия часто изображают с прирученным медведем.)

История простая и довольно правдоподобная, хотя и описанная при соблюдении всех канонов средневековой агиографии. Очень может быть, что все так и было: известно, что волк способен на дружбу с человеком и даже может стать могучим защитником беспомощных созданий, о чем писал, например, Джек Лондон. Сцена укрощения волка описана правдоподобно даже с точки зрения профессиональных укротителей диких зверей: сначала Франциск показывает свою силу (идет прямо на волка, смотрит ему в глаза, говорит с волком строго и жестко), затем волк смиряется, ложится перед ним, признает в нем лидера и следует за ним.

Такие истории дружбы человека и дикого зверя встречаются и в литературе, и в жизни, однако не следует воспринимать средневековый текст однозначно и примитивно-буквально – его необходимо трактовать полисемантически, исходя из учения о четырех смыслах толкования текста (Пир, II, I). То есть ситуация еще более усложняется. Если понимать весь этот агиографический рассказ символически, то Франциск усмирил самого дьявола, саму ересь, жестокость и всяческие пороки: символ волка более или менее понятен, хотя и неоднозначен и многогранен.

Все еще более усложняется, если речь идет не о волке, а о волчице. Средневековые тексты допускают оба варианта. Так, на церкви Санта Мария делла Виттория в Губбио есть надпись, что здесь Франциск усмирил волчицу: *Qui Francesco placò la pernìciosa lupa*; в другой церкви в Губбио – Сан Франческо делла Паче – изображен Франциск, укрощающей именно волчицу, и это существенно меняет дело. Волчица – очень сложный символ, и символика волчицы гораздо глубже и разностороннее символика волка. Средневековая волчица – это не только символ партии гвельфов, не только адское чудовище (Данте); еще с античности – это символ алчности и похоти, ненасытности и разрушительного плотского начала. В Риме *Lupa* (волчица) – проститутка, лупанарий – публичный дом. Усмиренная волчица символизирует укрощенный разврат, т. е. это – Мария Магдалина. Учитывая то, что современниками Франциск воспринимался как второй Христос, это предположение об идентификации волчицы как Магдалины вписывается в общую концепцию параллелей между жизнью Христа и Франциска и, таким образом, второго пришествия, о чем писали францисканские агиографы. С точки зрения полисемантики мифологизированного образа в усмирении Франциском волка слилось и языческое хтоническое начало, и жестокость природы, и средневековая ересь, и античный разврат, и гвельфская партия феодальной Италии. Утраченная гармония вновь была обретена, и связь времен восстановлена.

Усмиренный волк – это и преодоление границ между человеческим и животным миром, и ощущение себя частью единой семьи творений, ведущее к истинной свободе и к единению человека и природы [7]. Агиограф Франциска, его современник и сподвижник Томмазо да Челано, автор «*Vita prima*», так писал о его любви к меньшим братьям в главе «О любви, которую он питал ко всем тварям»: «Ко всему творению он обращался с именем брата и сестры и каким-то дивным, никому другому не доступным образом метко задевал внутреннюю, сердечную тайну любого творения, так что и сама тварь освобождена была в свободу славы детей Божиих» (I Cel, 81).

Впервые в европейской традиции Франциск рассматривает волка – самого ужасного и жестокого зверя – не как низшее и бессловесное существо, подчиненное человеку, а как брата и члена единой семьи творений. Таким образом, любовь к природе становится выражением любви к Творцу через его творения, что и является основной мыслью центрального произведения самого Франциска Ассизского – его «Гимна творениям».

Список литературы

1. Бедненко Г. Образ волка у индоевропейцев. Электронный ресурс. URL: <http://nentis.itersuum.ru/mythology/wolf.html>.
2. Иванов В. В. Древнебалканский и и общеиндоевропейский текст мифа о герое-убийце Пса и евразийские параллели // Славянское и балканское языкознание. Вып. 4. – М., 1977.
3. Иванов В.В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Изв. АН СССР. Сер. литературы и языка. – 1975. – Т 34. – № 5.
4. Негматов П. Н., Соколовский В.М. «Капитолийская волчица» в Таджикистане и легенды Евразии // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. – Ежегодник. – М., 1974.
5. Потапов Л. П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // Краткие сообщения Ин-та этнографии. Т.30. – М., 1958.
6. Потебня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. – М., 1863.
7. L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo. Atti della XXXVI settimana di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo. Spoleto, 1995.
8. Penco G. L'amicizia con gli animali// Vita monastica, XVII, 1963.
9. Sorores alaudae. Francesco d'Assisi, il creato, gli animali// Collectio Assisiensis, 16. Assisi, Porziuncola, 1989.
10. Spiegel M. Ancient Germanic warriors: warrior styles from Trayan's column to Icelandic sagas. Routledge, 2004.

Зверь как бренд. Зооморфные образы в сфере рекламы

В современной культуре коммерческий и культурный потенциал зооморфных образов постоянно растет. Образы животных используются в рекламе, становятся символами и эмблемами ведущих брендов. В статье выделены основные типы зооморфных образов в рекламе, а также анализируются традиционные сферы использования образов животных, характеризуется их специфика и культурное значение.

The commercial and cultural potential of zoomorphic images in contemporary world is constantly growing. Animal images are used in advertising, becoming the leading brands' symbols and emblems. The paper deals with the main types of zoomorphic images in advertising, traditional use of animal imagery, its main characteristics and cultural significance.

Ключевые слова: зооморфные образы, реклама, логотип, бренд, символика, антропоморфизм, «умильный» зверь, природно-экологические образы.

Key words: Zoomorphic images, advertising, logotype, brand, symbolism, anthropomorphism, cute animal, ecological imagery.

Человеку всегда был свойственен интерес к миру дикой природы, к неизведанным пространствам и животным, скрывающимся в чащобах и глубинах морей, порхающим с ветки на ветку или вольно пасущимся на диких лугах. Только если в первобытные времена человек сам принадлежал пространству этой дикой природы и находился в окружении других живых существ, то с развитием цивилизации мы все больше обособливались, отдалялись от природы. Однако интерес к миру природы в нас не ослабевал, вот только животные, реально присутствующие в жизни человека, постепенно замещались зооморфными образами, визуальное воплощение которых можно было встретить в архитектурном декоре, в деталях интерьера, на живописных и графических полотнах. Но времена изменились, и в условиях общества потребления, ставшего результатом активно развивающихся капиталистических отношений и массового производства, мы уже привыкли видеть образы животных в коммерческой рекламе, воспринимать их в виде логотипов и товарных знаков.

Отношения потребления, купли-продажи становятся сегодня центром жизни современного общества, а сама культура коммерциализируется, превращается в своего рода «супермаркет», где все элементы окружающего мира и даже сам человек становятся товарами или образами, наделёнными маркетинговой привлекательностью, а значит, покупаются и продаются. В условиях культа потребления и стандартизации производства главной задачей производителей стало привлечение внимания к своему товару, создание его уникального образа или его продвижение при помощи маркетинговых средств. Поэтому маркетинг, реклама, создание брендов становятся сегодня движущей силой экономики и общества: реклама производит, бесконечно тиражирует и распространяет стимулирующие наши «желания» образы, порождает новые мифы, формирует систему ценностей, становится средством манипулирования человеческими массами. В процессе производства образов реклама использует весь культурный опыт человечества, элементы знаковых систем предшествующих эпох, в том числе и зооморфный код.

Сегодня зооморфные образы, как реальные звери, так и анимированные зооморфные персонажи, довольно часто встречаются в печатной и медийной рекламе, используются в качестве торговых марок, становятся символами и эмблемами ведущих брендов. Так, например, образ верблюда стал ассоциироваться с табачной компанией «Camel», птичье гнездо изображается на всех продуктах компании «Nestle», кролики появляются в рекламе Energizer и Duracel, а зеленый крокодил с открытой острозубой пастью традиционно красуется на продукции французской компании «Lacoste». *«Животные в рекламе, как и дети, всех переигрывают»*, – отмечают маркетологи [6]. И действительно, зооморфные образы вызывают эмоциональный отклик в человеке, обращаются к глубинам его души, к подсознанию, к подавленным инстинктам. Использование образов животных во многом обусловлено их визуальной привлекательностью, интересом человека к миру дикой природы, особой «дружелюбностью» зооморфных персонажей, делающих в глазах покупателей товар более доступным, а также тесной связью животных и человека в хозяйственной деятельности и тем культурным значением, которым на протяжении веков наделялись образы животных, аккумулировавших в себе разнообразные смыслы. Причем для рекламных образов избираются преимущественно положительные или «забавные» трактовки зверя, исключая те, где они выглядят олицетворениями грехов, низменных стремлений человека, атрибутами злых сил, так как реклама конструирует идеальное пространство, где действуют лишь доведенные до абсолюта качества, олицетворяемые животными. Образы животных в рекламе, как и в обыденном сознании, полисемантчны, поэтому могут выражать различные идеи. Например, образ тигра в сознании человека может соотноситься как с силой и достоинством, так и со свирепостью и динамизмом. Поэтому горделиво ступающий тигр может представлять, например, фирму-производителя чая «Grand», желающую создать вокруг своей марки ат-

мосферу аристократизма и достоинства, а энергичный тигр, которого неф-текомпания «Ессо» предлагала автовладельцам «посадить в свой бензо-бак», соотносился, в первую очередь, с мощью и скоростью [5].

Спектр применения зооморфных образов в современном рекламном пространстве чрезвычайно велик, а роли, предназначенные образам жи-вотных, разнообразны. Поэтому стоит выделить несколько основных ти-пов образов.

1. Образы *животных-эталонов* каких-либо качеств. Чаще всего в рекламе звери используются как олицетворение природных сил, эталоны грации, красоты, небывалой силы, выносливости, скорости и т. д., т. е. делается упор на их уникальные качества, которые используются для усиления характеристик продукции, улучшения ее восприятия. Так, на-пример, в рекламе зубной пасты «Colgate лесные травы» появляется ве-сельный бобер, крепость зубов которого ассоциируется с тем эффектом, что производит рекламируемый товар. Животные-эталоны представляют товары и услуги практически во всех сферах производства. Так, для тех-ники чаще применяют образы хищных животных и птиц, таких как тигр, леопард, крокодил, орел, сокол, которые символизируют точность, на-дежность, гибкость и силу. Например, образ крокодила в рекламе охранных систем «Alligator». В финансовой сфере используются образы львов, леопардов, других хищников и зверей, соотносящихся с понятиями на-дежности, традиций и силы.

2. *Антропоморфизированные образы животных*, в которых соче-таются животный облик и человеческие особенности поведения – речь, одежда и т. д. Подобные персонажи призваны привлечь более молодых потребителей, приблизить товар к покупателю, создать атмосферу весе-лья. Ведь животные в нашем сознании традиционно ассоциируются с детьми и миром детства, поэтому зооантропоморфные персонажи отра-жают процесс взросления, когда ребенок еще не готов расстаться с ми-ром родных ему зверей, но желает походить на взрослых. Одним из первых таких персонажей, вероятно, был американский медведь Смоки, который *«просто играл на наших глубочайших чувствах, выражая страх животных перед лесными пожарами»* [1, с. 142]. Среди персонажей се-годняшнего дня в этом плане можно упомянуть леопарда как образ-логотип чипсов «Cheetos», кролика Квики компании Nesquik, зооантро-поморфных персонажей рекламы «Здрайверов». Характеры этих героев тщательно продумываются, их основным времяпрепровождением стано-вится досуг с друзьями, всевозможные приключения, позволяющие раз-нообразить рекламные сюжеты, а также ассоциировать сам продукт с атмосферой приключений. Сами же герои практически утрачивают зве-риную сущность и становятся лишь средствами привлечения внимания.

3. *«Умильные» звери*. Довольно часто в рекламе используются и образы животных, вызывающих умиление. Это могут быть неуклюжие котята и щенята, плюшевые игрушки, «семейные сцены», где животное заботится о своих детенышах. Все они транслируют положительные

эмоции и вызывают у зрителя чувство тепла, уюта и заботы, которое принесет и сам рекламируемый объект. Так, одним из самых популярных рекламных образов компании «Coca-Cola» стали белые медведи (в том числе тиражируемые в виде плюшевых игрушек), которые со своей наивностью были в равной степени обращены и к детям, и к пожилым людям и укрепили образ прямоты и откровенности, ассоциирующийся у потребителей с Кока-колой. Интересны и рекламные ролики и плакаты «Альфа-банка» 2010–2011 г. с изображением милых зверюшек – кроликов и хомячков, которые улучшали жилищные условия или совершали крупные покупки при помощи кредитов банка. Образы животных в рекламе могут и сознательно вызывать у зрителя чувство озабоченности судьбой животного, тем самым привлекая внимание и к своей продукции. Например, компания *Glad zipper Storage bags*, выпускающая мешки для хранения с двойной герметичной застежкой на молнии, изображает золотую рыбку, которая счастлива, потому что застежка герметична, и вода не вытечет [4, с. 221].

4. Природные и природно-экологические образы, воспроизводящие естественный облик и повадки зверей и призванные вызвать у человека эмоциональный отклик своей дикой энергией или экзотическим видом. Особенно часто подобные образы встречаются в рекламных кампаниях природоохранных организаций и крупных промышленных объединений, которые используют экологическую проблематику и природные образы для решения своих коммерческих и репутационных задач. Нередко реклама представляет нам образы жестокого обращения с животными, но чаще всего показывает красоту окружающего мира, приводит изображения диких зверей и видов, находящихся на грани вымирания, например, амурских тигров. Часто компании проводят специальные акции, направленные на поддержание их популяции, что выгодно сказывается и на их имидже, вызывает доверие потребителей. В качестве примера можно привести рекламный плакат страховой компании «Природа», на котором изображены два бурых медведя и лозунг «Сохраним природу вместе!», или рекламную акцию компании «МВидео», предлагавшей покупателям в 2010 г. в рамках «года Тигра в России» приобрести специальные «тигриные» карточки, средства от продажи которых шли на поддержание популяции амурских тигров, а сама компания стала партнером WWF и активно участвовала во всех проектах российского отделения фонда [2].

Природные образы также используются и в рекламе тех организаций, которые имеют непосредственный контакт с животным миром и его представителями. В первую очередь, это зоопарки и национальные парки, а также приюты для животных и природоохранные службы. Рекламные плакаты и акции этих организаций нередко становятся объектами пристального внимания горожан благодаря своей яркости и социальной проблематике. Если говорить о рекламе зоопарков, то стоит отметить превосходную рекламную кампанию зоопарков в Копенгагене или в австралийском городе Перт, где на городском транспорте были размещены

изображения животных, например, питона, который сжимает кольцами своего тела пассажирский автобус. Реклама приютов для животных работает в несколько ином ключе. Она рассчитана не на эффектный образ, поражающий прохожего своей необычностью, а, скорее, на его лучшие чувства по отношению к животным, лишенным крова. Так, стоит отметить трогательные за душу рекламные плакаты одного из американских приютов под названием «Животные не преступники» [3]. Создатели рекламы изобразили брошенных домашних питомцев в виде преступников, снятых в полицейском участке анфас и в профиль. Перед бедными животными располагается табличка с надписью «Я ничего не сделал» и разъяснение: «Жертва развода», «Хозяин уехал в Ирак», «У хозяина аллергия», «Владелец не любил» и т. п. Таким образом, надписи подчеркивают, что животные, в первую очередь, жертвы обстоятельств, и их образ играет на человеческое сочувствие и сострадание.

Здесь стоит сказать несколько слов и об экологической рекламе, осуждающей эксплуатацию и жестокость в отношении животных и призывающей к защите природных ландшафтов и среды обитания диких видов. Например, Всемирный фонд дикой природы в своих ежегодных рекламных акциях обращает внимание общества на современные экологические проблемы и призывает к бережному отношению к окружающей среде. В рамках данных акций постоянно используются образы животных: это могут быть редкие исчезающие виды, дикие звери или домашние животные. А сами рекламные ролики или плакаты делают акцент либо на естественной красоте животных, их уникальности, либо обращают внимание на исчезновение природного компонента из жизни современного человека и тяжелые условия, в которых диким животным приходится существовать. Среди визуальных примеров здесь можно привести несколько плакатов WWF, воспроизводящих всемирно известные фотографии снежного человека, НЛО или лох-несского чудовища, на которых внимание обращается не на мифические существа, а на животных: лисицу, хвост ныряющего кита. Будто бы именно они являются настоящими сказочными существами, встреча с которыми практически невозможна в современном мире.

Вполне естественно, что образы животных постоянно появляются в рекламе кормов для кошек и собак («Royal Canine», «Wiskas» и т. д.), предназначенной для владельцев домашних питомцев. Создатели подобной рекламы используют либо реальных домашних питомцев, которые выглядят здоровыми, игривыми и довольными, так как питаются кормом, либо антропоморфизируют их, наделяют речью и человеческими качествами, и они сами описывают преимущества товара. Так, привередливый кот Моррис великолепно представлял корм «9 жизней», как корм для очень разборчивых кошек, а хорошо известный нам по рекламе «Kitekat» кот Борис ведет активный образ жизни благодаря корму, богатому витаминами. Подобно домашним питомцам в рекламе кормов для животных, сельскохозяйственные животные стали традиционными пер-

сонажами в рекламе продуктов из натуральных материалов: например, пчелы используются в рекламе продукции, содержащей мед, а образы коров традиционно появляются в рекламе молочных продуктов или молочного шоколада, как в случае со швейцарским шоколадом «Milka», производители которого избрали в качестве символа корову, пасущуюся на экологически чистых альпийских лугах, вот только решили выкрасить ее в необычный лиловый цвет, привлекая внимание покупателей.

Также в рекламе часто используются и животные, наделяющиеся особым значением в рамках национальной культуры, несущие в себе отголоски тотемических и иных верований. Таким животным для России оказывается образ медведя, сфера применения которого достаточно широка, стоит упомянуть хотя бы шоколад «Мишка на севере». Однако особого внимания заслуживает использование образа медведя в сфере алкогольной продукции, где существуют такие марки пива, как «Белый медведь», «Три медведя», а также марки водки «Медведь», «Добрый медведь» и т. п. Использование этого образа во многом обусловлено маскулинной символикой медведя в культуре, что как нельзя лучше соотносится с употреблением алкогольной продукции преимущественно в мужской компании.

Зооморфные образы еще с начала XX в. стали чрезвычайно востребованными и в логотипах различных марок автомобилей, что связано со стремлением производителей соотнести собственные творения с силой, мощностью, грациозностью и скоростью животных, в первую очередь, с образами хищников, птиц и лошадей. Не зря же автомобилисты часто сравнивают рев двигателя с рыком хищного животного. Таким образом, автомобильные бренды создали своеобразную анималистическую геральдику и даже воспроизводили форму геральдических щитов предшествующих эпох, на которых и по сей день красуются «геральдические звери» автопрома. Среди «автомобильной фауны» наиболее распространенными оказывались образы коней, что, вероятно, обусловлено тем фактом, что автомобили заменили собой конный транспорт. Однако сами производители чаще воспроизводят образ свободного или гарцующего коня, как на логотипе Ferrari. Ford Motor Company, американский автогигант, в середине прошлого века даже выпустил особый модельный ряд легендарных автомобилей Mustang (исп. одичавшая домашняя лошадь – символ свободы и независимости), для которых изобрели специальную эмблему, удивительной особенностью которой стала лошадь, бегущая не в ту сторону, куда скачут лошади на ипподроме. Это подчеркивает независимость образа лошади и самой марки – «дикий мустанг скачет, куда хочет», а сама машина стала в США воплощением свободы культовой эпохи 60-х годов [7]. Образы могучих и стремительных хищников использованы в логотипах французской марки «Peugeot» (лев в геральдической позе, совпадающий с гербом г. Лиона), а также британской компании «Jaguar», где на капоте автомобилей красуется ягуар в стремительном движении. Особого внимания заслуживает и история «герба»

Lamborghini – быка, который якобы попал на эмблему компании из гороскопа ее основателя – Ферручио Ламборгини, родившегося под знаком Тельца, который до выпуска автомобилей занимался производством тракторов. «Бычья» тематика прослеживается и в названиях моделей итальянской марки – Miura, Bravo, Urraco, Jalpa, которые воспроизводят названия пород бойцовых быков [7]. Связь с корридой и яростными быками здесь явно преследует цель сопоставления автомобилей с мощными, выносливыми животными и ярким зрелищем, которое и представляют собой автомобили Lamborghini.

Зооморфными образами пестрит и символика спортивных клубов, особенно в США, где команды не только изображают животных на своем гербе, но нередко имеют и «живых талисманов». Зооморфная символика появляется здесь даже в названии клубов, например, баскетбольный клуб «Memphis Grizzlies» выбрал себе в качестве талисмана свирепого медведя, а на гербе «Minnesota timberwolves» красуется оскалившийся волк. Здесь использование образов животных несет и экологический характер, отражая природные особенности родного штата команд, а возможно, и является отголоском тотемических верований, бытовавших на этих территориях. Создание зооморфных талисманов становится и одной из составляющих символики Олимпийских игр: начиная с 1972 г., когда для олимпиады в Мюнхене был создан талисман, такса Вальди, организаторы игр пытаются отразить в талисмане национальные особенности природы и менталитета страны, принимающей Игры, сделать персонажа запоминающимся и близким людям. Наверное, одним из самых удачных примеров такого рода оказался Олимпийский Мишка, созданный для московской олимпиады 1980 г. и надолго оставшийся в памяти людей всего света, символизируя дружелюбие и широту души русского (советского) человека.

Популярность зооморфных образов в современной культуре стала причиной превращения в обыденном сознании некоторых животных в национальные символы государств, например, наиболее значимые для населения страны животные, которые либо изображаются в гербе государства, либо особое отношение к ним является пережитком древнейших тотемических верований. Однако зачастую животное выбирается и по иным причинам: так, например, национальным символом Франции часто называют петуха, что связано с тем, что предки современных французов – галлы – почитали этих птиц, да и сам этноним «gallus» мог обозначать как галла, так и петуха. Среди современных национальных символов можно назвать медведя как символ России, белоголового орлана как символ США, льва и бульдога (гораздо реже – единорога) как национальных животных Великобритании, панду – Китая, слона – Таиланда и т. п. Причем эти звери не только отражают природное своеобразие (пожалуй, за исключением примера с Великобританией) государств, но нередко кодируют в своем поведении и национальные черты менталитета

народа, что нередко отражается в остающейся на пике популярности карикатуре. Так, русские иногда могут выглядеть неуклюжими и глуповатыми, как медведь, но в то же время отличаться его силой и мощью; американцы горды, подобно своему орлу, парящему высоко над всеми остальными нациями; англичане немного чопорны и аристократичны, что отражается и в царственности льва, и в вальяжности бульдога, ставшего традиционным питомцем джентльменов. Конечно, подобные сравнения выглядят натянутыми, но сложно отрицать, что национальный образ во многом создает имидж и особый бренд страны, а значит, и программирует как поведение самого населения, так и отношение к стране со стороны иностранцев.

В современном мире образ животного постоянно тиражируется, окружая человека изображениями зверей, которых так не хватает ему в замкнутой от природного пространства жизни в мегаполисе. Звери становятся проводниками многочисленных идей, аккумулируют в себе новые смыслы, создают новые мифы. Коммерческий и культурный потенциал зооморфных образов постоянно растет, они проникают практически во все сферы жизни человека, и применение зооморфного кода в культуре только расширяется.

Список литературы

1. Бротт А., Зимен С. Бархатная революция в рекламе. – М.: ЭКСМО, 2003. – 342 с.
2. Горлевская Л., Тулеева Ю. Анализ использования природно-экологических образов в рекламе [Электр. ресурс] // Biodat: Экология и реклама. URL: <http://www.biodat.ru/doc/ecorec/recl3.html> (дата обращения: 20.03.2012).
3. Животные - не преступники. Социальная реклама Animal Care and Control of New York City хочет помочь несчастным собакам и кошкам [Электр. ресурс] // Sostav.ru: Реклама. Маркетинг.PR. – 21.08.2007. URL: <http://www.sostav.ru/news/2007/08/21/zar7/>.
4. Марк М., Пирсон К. Герой и бунтарь: Создание бренда с помощью архетипов. – СПб.: Питер, 2005. – 432 с.
5. Писаревская Д. Образы животных в рекламе // Писаревская Д. Мифология в рекламе [Электр. ресурс]. – 2004. – URL: <http://www.reklamif.narod.ru/> (дата обращения: 14.03.2012).
6. Рыкова Е. Животные в рекламе: главное не затмить сам товар [Электр. ресурс] // RB.ru Российский бизнес. – 21.03.2008. – URL: <http://www.rb.ru/office/officestory/2008/03/21/134152.html> (дата обращения: 24.04.2012).
7. Флегентов А. Фауна на автомобильных эмблемах [Электр. ресурс] // AUTOLOGO. – 14.02.2008. – URL: <http://www.auto-logo.info/articles/2008-02-13.html> (дата обращения: 08.04.2012).

Откуда в Петербург пришли львы?

В статье рассматривается тема «присвоения» имперской культурой символики побежденных государств. Примером выступает историческая динамика образа льва в Санкт-Петербурге.

The article deals with the theme of "appropriation" of the symbolism(s) of defeated states by imperial cultures. The image of a lion in St. Petersburg, treated diachronically, is used to illustrate the main points of argument.

Ключевые слова: культурология, история Санкт-Петербурга, символ, имперская культура.

Key words: Cultural studies, history of St. Petersburg, a symbol, imperial culture

Массовый «исход» львов на берега Невы начинается в XIX в. Оно и понятно: классическая архитектура, особенно итальянские ее образчики, которым так часто подражали в Северной столице в первой половине XIX столетия, активно использовала образ Царя Зверей в виде элемента скульптурного декора городского пространства. То, насколько органично львы «прижились» на Невской земле, уже не вызывает удивления; львиная стража дворцов, мостов и парков Северной Пальмиры – объект туристического восхищения и предмет гордости петербургских аборигенов. Лев превратился в неофициальный символ города, конкурирующий с адмиралтейским «корабликом» – это видно хотя бы по тому, что он стал своеобразным тотемом футбольного клуба «Зенит».

Но далеко не всегда обращают внимание на то, что образ льва изначально принадлежал силе, которая энергично противилась появлению на берегах Невы российских знамен. Впервые изображение царя зверей появляется в Петербурге в связи с победой над Швецией в Северной войне 1700–1721 гг. Такова скульптурная группа «Мир и изобилие» в Летнем саду, созданная в честь Ништадского мира (установлена в 1726 г., скульптор П. Баратта). Здесь богиня победы попирает поверженное оружие и могучего льва. Второе знаменитое изображение нашего персонажа – это Самсон, разрывающий пасть льву, – известный всем фонтан в Петродворце, первый вариант которого установлен в 1735 г. Известно, что первоначально предполагалось использование иной мифологической символики, но был избран именно библейский сюжет. С чем это связано?

Лев – частый гость на гербовых щитах европейских стран. Это касается и символики скандинавских держав, в том числе Швеции. Правившая Шведским королевством с 1250 г. династия Фолькунгов имела в качестве герба вставшего на задние лапы льва. Образ льва сохранился и на гербе династии Ваза, воцарившейся в Швеции в 1523 г. после освобождения страны от датской власти.

В XVII – начале XVIII в. в Швеции правили два знаменитых короля, которые с полным правом претендовали на звание «Северного льва». Первый – это Густав II Адольф (правил в 1611–1632 гг.), прославившийся во время своего «Германского» похода 1630–32 гг., когда вмешательство шведской армии привело к решительному перелому в Тридцатилетней войне и спасло от полного военного и политического поражения германских протестантов. Великий военный реформатор, талантливый стратег и тактик, в последний год своей жизни едва ли не претендовавший на статус главы Священной Римской империи германского рода, погиб на поле брани под Лютценом (в ноябре 1612 г.), но трагический финал его жизни только способствовал формированию мифа о Густаве Адольфе. Дополняла этот миф героическая гибель под Лютценом большей части «Синего» полка – одного из известнейших подразделений тогдашней шведской армии, на стяге которого вместе с другими королевскими символами красовался вставший на задние лапы лев. Смерть первого «Северного льва» не помешала его армии одержать под Лютценом победу, и Швеция почти на столетие вошла в число наиболее могущественных европейских держав.

Второй «Северный лев», Карл XII (правил в 1697–1718 гг.), заслужил это имя своей молниеносной кампанией 1700 г., в том числе печальной для русского оружия битвой при Нарве. Шведское правительство настолько уверилось в «львиной» природе своей армии, что подарило Нарве копию изваяния, стоявшего перед королевским дворцом в Стокгольме: рыкающего льва, опирающегося левой лапой то ли на ядро, то ли на земную сферу. Отметим, что «физиогномически» этот лев отличается от подавляющего большинства петербургских, но сама воинственная поза ныне нередко встречается на Неве. Судьба нарвского памятника была сложной. После захвата Петром I Нарвы в 1704 г. он был снесен. В 30-х гг. прошлого века независимая Эстонская республика восстановила его, но во время Второй мировой памятник снова исчез. И лишь в 2000 г., в честь 300-летия начала Северной войны, этот мемориал был возрожден и ныне является одним из туристских символов Нарвы.

Как известно, второй «Шведский лев» потерпел сокрушительное поражение под Полтавой, после чего течение Северной войны радикально изменилось в пользу России. Ништадский мир легализовал переход

под власть Петра I значительной части Прибалтики, в том числе территории, на которой находилась новая столица Российской империи – Санкт-Петербург. Россия заняла место Швеции в «табели о рангах» европейской дипломатии. А упомянутые выше скульптурные изображения – «Мир и изобилие» и Петергофский «Самсон» – символически подтверждали победу над шведским оружием и шведской королевской символикой.

Поверженного льва можно трактовать и более «локально» – как символ захвата русской армией 1 мая 1703 г. Ниеншанца, шведского городка в устье Охты. Получивший городские права и привилегии в 1642 г. Ниеншанц тогда же был одарен гербом для городской печати. Его официальным символом стал лев, стоящий между двумя реками и держащий в правой лапе меч.

Для новой имперской столицы, вероятно, был бы более уместен другой «тотем» – например, орел. Продолжая традицию «Новых Римов» (перенеся Третий Рим из Москвы на берега Невы), Петр не мог не помнить об обстоятельствах основания Рима Второго – Константинополя. Известно предание о том, что, оказавшись рядом с Византией, Константин Великий увидел сон – орла, несущего в лапах орудия каменщиков. Именно это окончательно побудило его строить новую столицу не на месте бывшей Трои – нынешнем холме Гиссарлык, – а на берегах Босфора. В чем-то схожую историю рассказывает и манускрипт «О зачатии и здании царствующего града Санкт-Петербурга»¹, повествующий о событиях 16 мая 1703 г. Там говорится, что, когда император создал импровизированные ворота будущей Петропавловской крепости, на них сел орел. Орла подстрелил один из солдат и принес государю, который перевязал птицу и взял ее себе. Согласно тексту «Манускрипта» Петр счел явление орла благоприятным знаком.

Однако орел не превратился в символ Санкт-Петербурга. Хотя первые поколения жителей новой российской столицы помнили о происхождении образа льва и практически не использовали его, постепенно в дело вступило то, что мы назвали бы «подсознанием имперской культуры». Как в свое время Рим «присвоил» греческую мифологию и преобразовал Троянский эпос в драматическую предысторию латинского народа, так и Санкт-Петербург «приручил» царственный образ льва. Шведский королевский символ, являвшийся к тому же образным *alter ego* величайших северных королей – Густава II Адольфа и Карла XII, в свое время воевавших с Россией², стал «домашним любимцем» жителей и гостей го-

¹ Возможно, этот манускрипт создан лишь в середине XVIII в.

² Напомним, что именно Густав Адольф в 1614–17 гг. захватил ижорскую землю, преградив России выход к Балтийскому морю.

рода, два столетия бывшего столицей одной из мировых империй. Города, который строили, в том числе, плененные в Северной войне шведские солдаты. Имперская культура «забыла» об источнике львиной символики на Неве, сделала ее составной частью архитектурного и скульптурного ландшафта Града Петрова, а результаты этого присвоения мы воспринимаем как естественные составляющие петербургской эстетики.

Список литературы

1. Гиппинг А.И. Нева и Ниеншанц. – М., 2003.
2. Кротов П.А. Основание Санкт-Петербурга. Загадки старинной рукописи. – СПб., 2006.
3. Нестеров В.В. Львы стерегут город. – Ленинград, 1971.
4. Hatton R. Charles XII of Sweden. – London, 1968.
5. Kirby D. Northern Europe in the Early Modern Period: The Baltic World 1492–1772. – London and New York, 1990.
6. Roberts M. Gustavus Adolphus. A history of Sweden. V. 1-2. Edinburgh, 1958.

ФИЛОСОФИЯ ДИЗАЙНА: АРТ-ПРАКТИКА ОБРАЗОВАНИЯ

Ф. Фуртай

Дизайнеры и философия: причуды «артизации» философии?



16 ноября 2012 г. в рамках «Дней философии в Санкт-Петербурге – 2012» на факультете философии, культурологии и искусства ЛГУ имени А.С. Пушкина прошла конференция «Философия дизайна: арт-практика образования». В работе конференции приняли участие дизайнеры, художники, культурологи и философы. Это позволило успешно решать поставленные организаторами конференции задачи: осмыслить современные формотворческие процессы; предложить исследовательские стратегии, синтезирующие современные художественные, технико-технологические и идеологические тренды в области дизайна; активизировать креативное начало в образовательном процессе.

Можно сказать, что подобные научные мероприятия до сих пор редки в нашей стране, и данная конференция, возможно, одна из первых, ставящая целью возобновить прерванную интеллектуальную традицию философского осмысления дизайна, идущую от идеологов ВХУТЕМАСА и БАУХАУСА.

Междисциплинарный характер темы конференции обусловил тематическое многообразие выступлений: художественно-культурный аспект звучал в выступлении *Ф. Фуртай* (ЛГУ им. А.С. Пушкина), феноменологический – в выступлении *В. Гаврилова* (СПбГУДТ), философские основания садово-паркового дизайна были прослежены в докладе *Л. Эглит* (ЛГУ им. А.С. Пушкина), методико-образовательные аспекты дизайна были раскрыты в докладе *О. Вуль* (Балтийский институт экологии, политики и права, СПб.).

В ряде докладов, прозвучавших на конференции, были затронуты темы, разработка которых представляется актуальной и продуктивной. Это и рассуждения об образно-ментальных связях архаико-

мифологических тенденций современной культуры и дизайна (**Ф. Фуртай**, **А. Алёшкин**, МГУ им. Н.П. Огарева, Саранск), и тема истории дизайн-образования в России, рассмотренной в контексте поликультурности (**А. Ярмоленко**, СПбГХПА им. А.Л. Штиглица), и анализ формальных и ментальных созвучий костюма и архитектуры (**Е. Музалевская**, СПбГУЭС; **Б. Анушин**, ЛГУ им. А.С. Пушкина), и исследование на примере детской дизайн-студии «ЯБЛОКО+» семиотики образовательного процесса в сопряжении с детской психологией в конкретной педагогической практике (**И. Клюшкин**, ЛГУ им. А.С. Пушкина), и осмысление антропологических аспектов садово-паркового дизайна (**Л. Эглит**).

Живую реакцию участников конференции вызвал доклад **И. Кребель** (ОмГУ, Омск), которая продемонстрировала коллекцию редких немецких кукол, в том числе кукол начала 20-х гг. XX в. Интерес к докладу, его активное обсуждение позволили наметить дальнейшие исследовательские перспективы философии дизайна и предложить в качестве темы новой конференции тему игры – «Игра как отражение бессознательного в современном дизайне».

На конференции были представлены не только результаты теоретического осмысления особенностей дизайна XXI в., но и практические достижения петербургских дизайнеров. В частности, силами участников конференции – членов Союза дизайнеров и Союза художников – в Союзе дизайнеров за неделю до конференции была открыта (и работала во время конференции) выставка «**Пушкин-дизайн**», на которой арт-практики были представлены в конкретных предметных формах в работах молодых дизайнеров, выпускников ЛГУ имени А.С. Пушкина. Одной из таких работ стал арт-объект «Деконструкция Философского парохода», посвящённый 90-летию отплытия философского парохода из Санкт-Петербурга.

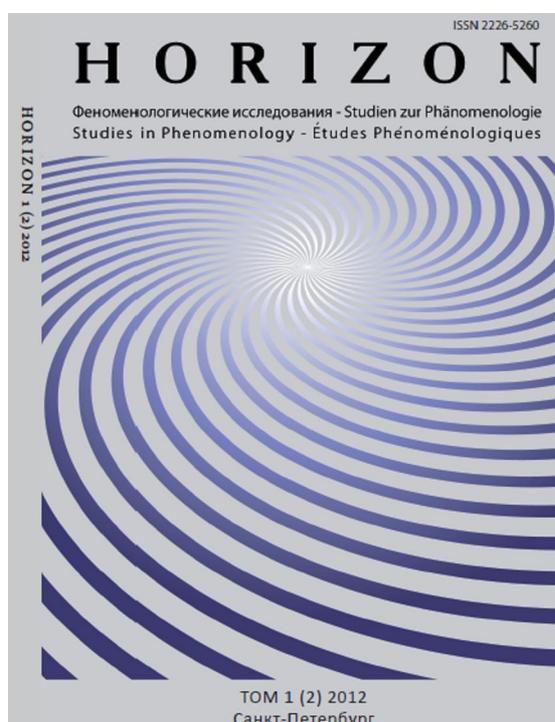
Завершил работу конференции перформанс «Строительство пирамиды дизайна», в котором участвовали все ее участники, выступавшие с докладами.

Безусловно, в силу объективных причин (к чести сказать, субъективные причины отсутствовали!) не всё на этой конференции было так, как задумывалось её организаторами. Но, наверное, главное всё же удалось: была создана дружелюбная, творческая атмосфера, побуждавшая ставить новые исследовательские задачи и обмениваться свежими творческими идеями. И хотя, на первый взгляд, в конференции нашел выражение модный сейчас тренд артизации философского знания, сами участники конференции получили возможность не только обсудить философско-культурологические проблемы дизайна, но и осмыслить трудности и специфику подготовки молодых специалистов творческих профессий.

ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ЦЕНТРЫ И ЖУРНАЛЫ

А. Б. Паткуль

Феноменология в России: «Horizon. Феноменологические исследования»



В 2012 г. в Санкт-Петербурге начал выходить новый философский журнал – печатный орган Центра феноменологии и герменевтики философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета – *«Horizon. Феноменологические исследования»*.

В редакционный совет издания вошли такие известные отечественные и зарубежные исследователи, как Н.З. Бросова (Россия), М. Габель (Германия), Р.А. Громов (Россия), Ж. Гроден (Канада), Х.-Р. Зепп (Германия), С. Луфт (США), В.И. Молчанов (Россия), Н.В. Мотрошилова (Россия), К. Новотны (Чехия), Ю.О. Орлова (Россия), А.Э. Савин (Россия), Л. Тенгели (Германия), А. Хаардт (Германия), М.Л. Хорьков

(Россия), А. Шнелль (Франция).

В рабочей группе редакционной коллегии журнала состоят Г.И. Чернавин, А.Б. Паткуль, Д.Н. Разеев, Т.В. Литвин, Ф. Станжевский. *Ученым секретарем* является А.А. Хахалова.

Главный редактор издания **Наталья Андреевна Артеменко**.

Цель журнала, по мысли его учредителей, состоит в том, чтобы, с одной стороны, ознакомить отечественного читателя как с еще неизвестными материалами, относящимися к классическому периоду существования феноменологического движения, так и с актуальным состоянием феноменологических исследований за рубежом. С другой же стороны, журнал призван предоставить пространство для публикаций современных отечественных ученых, чья область научных интересов так или иначе связана с феноменологическим направлением в современной философии.

Достижению этой цели подчинены основные *задачи*, на решение которых ориентировано издание.

1. Ознакомление читателя с текущим состоянием в исследованиях и издании наследия классиков феноменологической мысли.

2. Отслеживание новинок литературы, содержащей в себе комментарии и интерпретации классических текстов феноменологической традиции.

3. Представление результатов оригинальных феноменологических исследований, достигнутых в недавнее время как в сфере общей философии, так и в ее прикладных областях. Особое внимание при этом уделяется таким предметным рубрикам, как история философии, онтология, эпистемология, методология философского и научного познания, философский анализ жанров и даже отдельных произведений искусства или тенденций общественной и политической жизни.

4. Формирование представления о значении феноменологии и близких ей направлений в текущей философской ситуации. Прежде всего, в данной связи учредителей издания интересует взаимодействие феноменологии и таких влиятельных направлений современной мысли, как аналитическая философия, марксизм и неомарксизм, экзистенциализм, философская герменевтика, когнитивные науки, психология, структурализм и т. д.

5. Информирование читателей о предстоящих и оценка уже состоявшихся событий в научной жизни (конференций, семинаров, публикаций и пр.), каким-либо образом связанных с феноменологической философией.

Выполнение названных задач и определяет стандартную структуру выпусков журнала «Horizon. Феноменологические исследования».

Первый раздел – «Исследования» – традиционно содержит оригинальные авторские статьи, представляющие читателю ранее не публиковавшиеся результаты научных трудов, полученных в областях, близких феноменологическому направлению. В данном разделе материалы публикуются не только на русском, но также и на английском, немецком и французском языках *без перевода*.

Второй раздел – «Архив» – представляет вниманию читателя, как правило, переводы фрагментов текстов классиков или наиболее видных современных представителей феноменологического направления. Публикация всех переводов в журнале «Horizon. Феноменологические исследования» согласована с правообладателями.

Третий раздел – «Дискуссии» – составлен обычно из отчетов об уже прошедших мероприятиях, связанных с феноменологией, как в России, так и за рубежом. Редакционная коллегия журнала стремится к тому, чтобы подобные отчеты были не только информационными, но и аналитическими.

Четвертый раздел – «Рецензии» – составляется из отзывов на публикации по феноменологической тематике, увидевшие свет в течение последних пятнадцати лет.

Последний, *пятый, раздел* – «События» – традиционно включает в себя анонсы предстоящих событий, к которым относятся не только проведение мероприятий, но и выход в свет монографий, статей, защита диссертаций и т.п.

В уже вышедших двух выпусках журнала увидели свет интересные статьи таких авторов, как М.А. Белоусов, Н.З. Бросова, Р.А. Громов, А.С. Козырева, М. Нагасака, С. Пасетто, А.Б. Паткуль, В.А. Серкова, Ф. Станжевский, Г.И. Чернавин. В разделе «Архив» можно обратить внимание читателя на публикации переводов следующих работ Э. Гуссерля: «Бернау-манускрипты», № 11 и 14–15 (пер. Г.И. Чернавина), 39 и 40 лекции из «Первой философии» (пер. Ю.О. Орловой) и «Воспоминания о Франце Brentano» (пер. Р.А. Громова). В этом же разделе опубликованы переводы работ (или фрагментов работ) некоторых известных феноменологов: К.-Ф. Гетманна, Л. Ландгребе, Л. Тенгели, А. Шнелля.

Во втором выпуске журнала в разделе «Дискуссии» значительный интерес может представлять интервью, взятое у проф. Л. Тенгели А.С. Козыревой и Г.И. Чернавиным и опубликованное сразу на двух языках – немецком и русском. Кстати, надо сказать, что редакция журнала считает целесообразным продолжить публиковать материалы в жанре интервью, так, в ближайших выпусках издания запланирована публикация интервью с известным московским философом А.В. Ахутиным.

В разделе «Рецензии» в уже вышедших выпусках представлены любопытные отзывы на такие монографии, как: 1) *Bermudez J. L. The Paradox of Self-Consciousness. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 1998* (рец. Ф. Станжевский); 2) *Gallagher S. How the body shapes the mind. New York: Oxford University Press, 2005* (рец. А. Хахалова); 3) *Karlsson G. Psychoanalysis in a New Light. Cambridge University Press, 2010* (рец. А. Хахалова); 4) *Zahavi D. Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective. The MIT Press, 2008* (рец. Т. Литвин); *Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации). СПб.: ИЦ Гуманитарная академия, 2012* (рец. С. Никонова).

* * * * *

Редколлегия журнала «Horizon. Феноменологические исследования» приглашает заинтересованных авторов присылать свои материалы для рассмотрения их на предмет возможной публикации в издании. К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п.л.), рецензии (до 0,5 п.л.), переводы (при наличии авторских прав), рецензии на издания, увидевшие свет в течение последних восьми лет, отчеты о научных мероприятиях, анонсы. Материалы можно представлять на русском, английском, немецком или французском языках.

Контакты

Все материалы следует присылать на имя главного редактора журнала *Артеменко Н.А.* E-mail: artemenko_natalia@yahoo.com

Сведения об авторах

Артамошкина Людмила Егоровна – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: le.artspb@gmail.com

Балахонская Людмила Владимировна – кандидат филологических наук, доцент кафедры связей с общественностью в бизнесе Высшей школы журналистики и массовых коммуникаций, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: lb234@mail.ru

Буланенко Максим Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Дальневосточный федеральный университет; e-mail: bulanenko@list.ru

Ватолина Юлия Владимировна – кандидат социологических наук, доцент кафедры философии и социологии, Санкт-Петербургский институт управления и права; e-mail: julija-vatolina@rambler.ru

Волкова Антонина Никитична – доктор философских наук, профессор кафедры общественных связей и психологии массовых коммуникаций, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: volkova.antonina@inbox.ru

Горбунова Ирина Борисовна – доктор педагогических наук, профессор кафедры информатизации образования, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена; e-mail: gorbunova@herzen.spb.ru

Задворнов Андрей Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры социальных и гуманитарных дисциплин, филиал Казанского федерального университета, г. Набережные Челны; e-mail: egpi-PF@yandex.ru

Зайцева Ольга Дмитриевна – соискатель кафедры философии, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена; e-mail: kazan1000_87@mail.ru

Заливадный Михаил Сергеевич – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник, Санкт-Петербургская государственная консерватория имени Н.А. Римского-Корсакова; e-mail: info@conservatory.ru

Извеков Аркадий Игоревич – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин, Институт специальной педагогики и психологии; e-mail: arkady.izvekov@gmail.com

Казеннов Александр Сергеевич – доктор философских наук, профессор, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: kazenov.a@yandex.ru

Карандашов Владимир Дмитриевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: kaf_filos@mail.ru

Кожурин Кирилл Яковлевич – кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов; e-mail: kozhurin@list.ru

Кребель Ирина Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Омский государственный университет имени Ф. М. Достоевского; e-mail: krebek@rambler.ru

Лебедева Галина Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: gal_le@list.ru

Мамин Леонид Юрьевич – концертмейстер кафедры оркестрового дирижирования факультета искусств, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств; e-mail: lmamin@mail.ru

Мочалова Ирина Николаевна – кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: Mochalova@yandex.ru

Неронов Александр Владимирович – старший преподаватель кафедры гуманитарных наук, Санкт-Петербургская государственная химико-фармацевтическая академия; e-mail: neroalmar@mail.ru

Паткуль Андрей Борисович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: patkul@rambler.ru

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена; e-mail: alpril@mail.ru

Рыжков Денис Леонидович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Московский государственный горный университет; e-mail: ryzhkovdl@mail.ru

Самарина Марина Сергеевна – кандидат филологических наук, доцент филологического факультета (итальянистика), Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: marinasamarina62@yandex.ru

Самсонова Татьяна Петровна – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой музыкальных дисциплин, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: tat4279@uandex.ru

Светлов Роман Викторович – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: spatha@mail.ru

Скоробогатов Виктор Андреевич – доктор философских наук, профессор Северо-Западного регионального научно-исследовательского центра культурологических и религиоведческих исследований, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: kaf_filos@mail.ru

Солопова Мария Анатольевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии, Институт философии РАН; e-mail: msolopova@yandex.ru

Стрижак Юлия Николаевна – соискатель кафедры культурологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: strizhak-1@mail.ru

Тантлевский Игорь Романович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой еврейской культуры философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: bibl@philosophy.ru

Фуртай Франциска – кандидат искусствоведения, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; e-mail: ira_oza@msn.com

Храмова Марина Николаевна – аспирант кафедры теории и истории культуры, Санкт-Петербургский университет культуры и искусств; e-mail: marina3107_89@mail.ru

Шевцов Александр Викторович – старший преподаватель кафедры философии факультета социального инжиниринга, Московский авиационный институт (Научный исследовательский университет); e-mail: ashevzov@mail.ru

Шенцева Елена Анатольевна – кандидат философских наук, преподаватель, музыкальная школа, п. Краснообск Новосибирская область; e-mail: metaphysica7@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

№ 4

Том 2. Философия

Редактор *В.Л. Фуриштатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 25.12.2012
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 15,5
Тираж 500 экз.
Заказ 854