

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени А. С. ПУШКИНА

# **ВЕСТНИК**

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

*Научный журнал*

**№ 1**

**Том 2. ФИЛОСОФИЯ**

Санкт-Петербург  
2014

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

***Научный журнал***

**№ 1 (Том 2)'2014**  
Философия  
**Основан в 2006 году**

---

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина

*Редакционная коллегия:*

В. Н. Скворцов, доктор экономических наук, профессор (главный редактор);  
Л. М. Кобрина, доктор педагогических наук, профессор (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;  
Е. С. Нарышкина, кандидат психологических наук, доцент

*Редакционный совет:*

М. А. Арефьев, доктор философских наук, профессор;  
О. Р. Демидова, доктор философских наук, профессор;  
Г. А. Круглова, доктор философских наук, доцент (Республика Беларусь);  
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент (отв. за выпуск);  
П. Митцнер, доктор философии, профессор (Польша);  
М. Ю. Смирнов, доктор социологических наук, доцент;  
И.-Ф. В. Фуртай-Проскура, доктор искусствоведения, доцент;  
В. Хазан, доктор философии, профессор (Израиль);  
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) 476-90-36  
[http:// www.lengu.ru](http://www.lengu.ru)

© Ленинградский государственный  
университет (ЛГУ)  
имени А. С. Пушкина, 2014  
© Авторы, 2014

## Содержание

### **ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ ..... 8**

*М. С. Сильян*

Прокл о характеристиках предметов именованья  
в «Комментарии на “Кратил”» (In Crat. XXXVII–XLI) ..... 8

*А. А. Иваненко*

Наука и научный метод в философии тождества Ф.В.Й. Шеллинга ..... 18

*И. А. Протопопов*

Понятие *ничто* и рефлексивные определения тождества,  
различия и противоречия в Логике Гегеля ..... 28

### **ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ..... 38**

*В. Ю. Быстров*

О возможности социально-философского анализа сакрального ..... 38

*Т. С. Пронина*

Модель «священное – мирское»  
в контексте современной религиозности ..... 48

*А. М. Прилуцкий*

О некоторых аспектах семиогерменевтики ритуального текста  
и дискурсе мистического богословия ..... 60

*И. В. Кравцов*

К вопросу о причинах формирования антиклерикальных настроений  
в православной среде России в конце XIX – начале XX в. .... 71

*И.В. Янишевская*

Религиозная общественность и Церковь Грядущего:  
поиск Мережковских ..... 79

*М. Ю. Смирнов*

Религиозная идентичность последователей саентологии  
в Санкт-Петербурге ..... 89

*О. Т. Усачева*

Диакония в деятельности Всемирного совета церквей ..... 103

*М. В. Кошко*

Современные протестантские  
фундаменталистские организации в США ..... 111

**ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ,  
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ..... 121**

*Ф. Фуртай*

Генезис нового большого художественного стиля:  
философско-культурологический анализ ..... 121

*А. В. Петров*

«Путь признания» человека способного в философии П. Рикёра..... 131

*К. А. Очеретяный*

Механика и косметика: практики моделирования тела..... 139

**КИНО В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ:  
ПЛЮРАЛИЗМ ДИСКУРСОВ..... 147**

*Е. Н. Шатова*

Векторы семиотических метаморфоз кинозначения:  
попытка метатеоретических построений ..... 147

*А. М. Михина*

«Образ-переживание», «образ-действие», «образ-ментальность»  
в кинотекстах А. Хичкока (философско-антропологический анализ)... 157

*А. Ф. Бусыгина*

Образ города в кинофильмах Цзя Чжанкэ ..... 167

**МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ ..... 177**

*М. И. Микешин*

Наука как метафора ..... 177

*В. И. Жилин*

Метафора как методологическая «соломинка» синергетики  
(полемиические заметки) ..... 191

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ:  
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ ..... 202**

*К. В. Преображенская, С. В. Котина*

Идеал духовного единства как имманентный принцип  
государственной идеологии: исторические формы обоснования  
русской социальной практики..... 202

*В. Е. Кемеров*

Проблема парадигмы современного обществознания  
(методологический аспект)..... 213

*Д. А. Аникин*

«Травма» памяти: стратегии конструирования  
в современном политическом дискурсе ..... 220

**ОПЕРАТИВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ:  
МЕТОДОЛОГИЯ И ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ ..... 230**

*В. Г. Зарубин, В. А. Макаридина*

Региональная структура высшего государственного  
профессионального педагогического образования России:  
опыт социологического анализа ..... 230

*А. И. Начкин*

Системный и институциональный аспекты  
высшего негосударственного педагогического образования России:  
опыт социологического анализа ..... 238

**КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ ..... 244**

*Д. С. Бирюков*

Christof Helmig. Forms and Concepts – Concept Formation  
in the Platonic Tradition. A study on Proclus and his Predecessors.  
De Gruyter, 2012 ..... 244

*Сведения об авторах* ..... 251

## Contents

<b>WESTERN PHILOSOPHY HISTORY .....</b>	<b>8</b>
<i>M. S. Silian</i> Proclus on the Characteristics of the Objects of Naming in His <i>Commentary on Plato's Cratylus</i> XXXVII–XLI.....	8
<i>A. A. Ivanenko</i> Science and Scientific Method in Schelling's Philosophy of Identity .....	18
<i>I. A. Protopopov</i> The Concept of Nothing and Reflective Determinations of Identity, Difference and Contradiction in Hegel's Logic.....	28
<b>HISTORY OF PHILOSOPHY AND RELIGION. RELIGIOUS STUDIES.....</b>	<b>38</b>
<i>V. Ju. Bystrov</i> On the Possibility of Socio-Philosophic Analysis of the Sacral.....	38
<i>T. S. Pronina</i> The Model "The Holy-The Worldly" in the Context of Contemporary Religiosity.....	48
<i>A. M. Prilutskiy</i> On Some Aspects of Semio-Hermeneutics of Ritual Texts and Mystical Theology Discourse .....	60
<i>I. V. Kravtsov</i> Anticlerical and Ecumenical Attitudes in Russian Orthodox Environment at the Turn of 19 <sup>th</sup> – 20th Centuries .....	71
<i>I. V. Yanishevskaya</i> Religious Community and Church of the Future: the Merezhkovskys' Search .....	79
<i>M. Y. Smirnov</i> Religious Identity of the Followers of Scientology in St. Petersburg .....	89
<i>O. T. Usacheva</i> Diakonia in the Activities of the World Council of Churches.....	103
<i>M. V. Koshko</i> Modern Protestant Fundamentalist Organizations in the U.S. ....	111
<b>PHILOSOPHY OF CULTURE. PHILOSOPHIC ANTROPOLOGY .....</b>	<b>121</b>
<i>F. Foortai</i> A New Grand Style Genesis: Philosophic and Cultural Analysis .....	121
<i>A. V. Petrov</i> The Course of L'Homme Capable's Recognition» in P. Ricoeur's Philosophy .....	131
<i>K. A. Ocheretyany</i> Mechanics and Cosmetics: Body Modelling Practices.....	139

<b>CINEMA IN CULTURE(S): DISCOURSE PLURALITY .....</b>	<b>147</b>
<i>E. N. Shatova</i>	
Vectors of Cinematic Meaning Semiotic Metamorphoses: An Attempt at Meta-Theory .....	147
<i>A. M. Mikhina</i>	
‘The Experience-Image’, ‘the Action-Image’, ‘the Mentality-Image’ in A. Hitchcock’s Film Texts (a Philosophic and Antropological Analysis) .....	157
<i>A. F. Busygina</i>	
City Image in Jiǎ Zhāngkē’s Film(s).....	167
<b>METHODOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE .....</b>	<b>177</b>
<i>M. I. Mikeshin</i>	
Science as Metaphor .....	177
<i>V. I. Zhilin</i>	
Metaphor as the Synergetics Methodological «Straw» (Polemic Notes) .....	191
<b>SOCIAL PHILOSOPHY: HISTORY AND MODERN TIMES .....</b>	<b>202</b>
<i>K. V. Preobrazhenskaya, S. V. Kotina</i>	
The Ideal of Spiritual Unity as State Ideology Immanent Principle: Historical Forms to Justify Russian Social Practices .....	202
<i>V. E. Kemerov</i>	
The Problem Of Modern Social Knowledge Paradigm.....	213
<i>D. A. Anikin</i>	
«Memory Trauma»: Designing Strategy in Contemporary Political Discourse .....	220
<b>OPERATIC SOCIOLOGY: METHODOLOGY AND APPLIED ASPECTS .....</b>	<b>230</b>
<i>V. G. Zarubin, V. A. Makaridina</i>	
Regional Structure of Russian Higher Pedagogical Education: A Sociological Analysis Attempt .....	230
<i>A. I. Nachkin</i>	
System and Institutional Aspects of Russian Non-State Higher Pedagogical Education: A Sociological Analysis Attempt .....	238
<b>BOOK REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY .....</b>	<b>244</b>
<i>D. S. Biryukov</i>	
Christof Helmig. Forms and Concepts – Concept Formation in the Platonic Tradition. A Study on Proclus and his Predecessors. De Gruyter, 2012.....	244
<i>About the Authors .....</i>	<i>251</i>

## ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) (495) «412/485»

*М. С. Сильян*

### **Прокл о характеристиках предметов именованя в «Комментарии на “Кратил”» (In Crat. XXXVII–XLI)**

В статье на основе анализа § XXXVII–XLI «Комментария на “Кратил” Платона» философа-неоплатоника Прокла осуществляется реконструкция прокловского учения о предметах речи. Показывается, что Прокл не только критикует существовавшие теории античных релятивистов, но и разрабатывает собственную оригинальную теорию языка.

Which characteristics of things enable our true or false speaking of them? Ancient Greek philosopher Proclus Diadochus addresses this issue in the paragraphs XXXVII–XLI from the *Commentary on Plato’s ‘Cratylus’*. This paper analyzes Proclus’ objections to the three antique relativist theories, and reconstructs Proclus’ original account of the objects of speech.

**Ключевые слова:** неоплатонизм, Прокл, Антисфен, Протагор, релятивизм, философия имени, именование, Кратил, семиотика.

**Key words:** Neoplatonism, Proclus, Antisthenes, Protagoras, relativism, philosophy of naming, naming, Cratylus, semiotics.

Повседневный опыт показывает, что мы способны на адекватное описание вещей и что правильное отображение действительности в словах помогает нам в решении практических задач. Так, например, вид падающих с неба капель заставляет нас сказать про себя: «На улице дождь», – и захватить зонтик, отправляясь на прогулку. С одной стороны, это доказывает, что наша речь приспособлена для отображения истинного положения дел: звуковой сигнал

«дождь» обозначает природное явление, опознаётся всеми носителями русского языка и ассоциируется с определённой последовательностью действий. Но можем ли мы сказать, что сами окружающие нас вещи «подходят» для того, чтобы быть отображёнными в словах?

На этот вопрос отвечает древнегреческий философ-неоплатоник Прокл Диадох (412–485), комментируя диалог Платона «Кратил» (In Crat. XXXVII–XLI). Философия языка Прокла относительно недавно стала привлекать к себе внимание исследователей. Из массива статей и монографий, опубликованных в прошлом веке, эта тема рассматривается наиболее полно в небольшой статье Жана Труайяра «Ономастическая деятельность в философии Прокла» [9]. Труайяр анализирует два аспекта прокловского понимания языка: связь понятия языка с многообразием изменяемых вещей и одновременно способность языка выражать вечные сущности. Труайяр находит множество фрагментов по теме из трактатов Прокла, и его работа может служить «библиографическим путеводителем» для дальнейших исследований. Тем не менее, эта небольшая статья, опубликованная в далёком 1974 г., представляет собой лишь первое приближение к проблеме. Наиболее полный на данный момент анализ философии языка Прокла мы находим в книге голландского исследователя Роберта ван ден Берга «Прокловский “Комментарий на Кратил” в контексте. Античные теории языка и именования» [10]. В первой части работы ван ден Берг подробно излагает историю развития античной философии языка, а во второй части, собственно, анализирует прокловский «Комментарий». Однако, несмотря на всю основательность этой книги, она всё же является первой монографией, посвящённой исключительно философии языка Прокла, и поэтому затрагивает далеко не все аспекты этой темы. Например, при анализе автор пропускает ряд фрагментов трактата, в том числе и интересующие нас параграфы (In Crat. XXXVII–XLI), оценивая их как незначительные. Переходя к русскоязычным исследовательским работам, нужно упомянуть перевод некоторых параграфов из «Комментария на “Кратил”» А. В. Петрова с его же предисловием [2], краткий анализ «Комментария» из книги А. В. Петрова «Феномен теургии» [3], а также статью К. В. Лощевского «Божественные имена в онтологической философии Прокла» [1]. К сожалению, учитывая небольшой объём всех этих работ, можно сказать, что такая обширная тема, как философия языка Прокла, всё ещё ждёт своего исследователя.

### *Место § XXXVII–XLI в «Комментарии» Прокла*

Как видно из названия, исследуемая работа Прокла представляет собой философский комментарий на диалог Платона «Кратил» и посвящена тому, могут ли слова быть истинными и ложными. Комментирование работ Платона и Аристотеля было обычной практикой для мыслителей поздней античности, и многие трактаты философов-неоплатоников (например, Ямвлиха, Аммония или Сириана) написаны именно в жанре комментария. Однако «Комментарий на “Кратил”» был, скорее всего, записан не самим Проклом, а одним из его слушателей или учеников. Трактат состоит из 185 параграфов, на которые его разделил редактор греческого текста Джорджо Паскуали в начале прошлого века. Хотя текст «Комментария» и не является авторским, практика записи лекций учителя или конспектирования его заметок была обычной для философского общества V в., и учитель зачастую редактировал конспект ученика. Мы можем предположить, что «Комментарий на “Кратил”» не является исключением, и трактат достоверно передаёт замысел самого философа.

В избранных для анализа § 37–41 Прокл комментирует два эпизода из платоновского «Кратила» – 385b2–c9 и 385e4–386d7 [4]. В них Сократ обсуждает со своим собеседником Гермогеном, могут ли слова быть истинными и ложными. Персонажи платоновского диалога обращаются к учениям древнегреческих философов Протагора и Евтидема, которые отрицали возможность существования истинности, значимой для каждого познающего. Прокл, следуя за сюжетом «Кратила», анализирует концепции Протагора и Евтидема. После этого Диадох утверждает, что именование (или называние, *onomazein*, т. е. сочетание слов с соответствующими им предметами) относится к роду деятельности под названием *prattein* (этот термин можно перевести как «поступание»), т. е. включает в себя взаимодействие с бестелесными предметами, событиями или понятиями. Итак, комментируемый текст Платона сам по себе является анализом теорий других философов, а комментарий Прокла должен был бы в таком случае быть «пересказом пересказа». Однако это не так. На каком же основании мы можем считать, что имеем дело с оригинальным прокловским учением о предметах речи?

Во-первых, в анализе платоновского диалога Прокл, предваряя анализ учений Протагора и Евтидема, обращается к теории философа Антисфена, которая не упоминается самим Платоном. Можно

предположить, что Диадок добавляет опровержение ещё одной релятивистской теории, поскольку это согласуется с его собственным замыслом. Вряд ли Прокл самостоятельно развивал бы рассуждение Платона, если бы считал его «проходным». Второй факт, который заслуживает упоминания, это само расположение исследуемого фрагмента в тексте «Комментария». В нем Прокл сначала анализирует теории истинности, а затем уже переходит к анализу понятия *prattein*. В § XLIII–XLV философ доказывает, что именование и говорение суть виды, относящиеся к роду *prattein*, т. е. говорящий и именуемый действительно имеют дело с предметами, которые подходят для деятельности *prattein*. Этот аргументационный поворот может быть не столь ясен русскоговорящему читателю: в самом деле, зачем от проблемы истинности переходить к проблеме поступания? Такой переход был бы уместен, если бы перед понятием поступания Прокл анализировал понятие соответствующего предмета поступания. Но стоит внимательнее присмотреться к § XXXVII–XLI, и мы видим, что именно это и делает Прокл.

Прежде всего, в пересказе Прокла ни Антисфен, ни Протагор, ни Евтидем не отрицают существования истинности как таковой. Все они согласны с тем, что речь может быть истинной, если она адекватно представляет предмет. Однако каждый из этих философов по-разному описывает характеристики предмета речи. Представим понятие истинности как отношение между говорящим, высказыванием (как звуковым сигналом), значением высказывания и объектом высказывания (или референцией). В таком случае, если мы (в самом общем смысле) понимаем истинность как достоверное вербальное отображение действительности, то различные теории истинности будут по-разному понимать природу отношения между говорящим и отображаемой речью, действительностью или предметом речи. Следовательно, все представленные релятивисты, по сути, согласны с существованием истинности как таковой, но лишь по-разному сочетают элементы истинного отношения между говорящим и предметом речи.

То, что отображается в речи и делает её истинной, это объект говорения; в терминологии древнегреческой философии – это *pragma*. *Pragma*, таким образом, может по-разному трактоваться различными философами (например, этим термином может обозначаться значение выражения или объект референции). В зависимости от того, что понимается под *pragma*, будут различаться и теории истинности. Теперь снова зададим вопрос: почему Прокл переходит к анализу понятия *prattein* после опровержения релятивистов? Воз-

можно, именно потому, что в § XXXVII–XLI философ анализирует понятие предмета *prattein*, т. е. *pragma*, и ставит акцент именно на этом (слова *prattein* и *pragma*, образованные от одного корня, Прокл явно рассматривает как связку). Резюмируя, можно сказать, что теории Антисфена, Протагора и Евтидема интересуют Прокла именно потому, что в них можно найти различные взгляды на предмет речи. Реконструируем аргументацию Прокла и постараемся ответить на вопрос, какие же характеристики Прокл приписывает предмету речи, когда опровергает концепции релятивистов.

### ***Опровержение теории Антисфена. Независимость pragmata***

Выстраивая собственную аргументацию, Прокл начинает с анализа теории Антисфена:

[По мнению Прокла], Антисфен утверждал, что не может существовать противоречия, поскольку всякая речь (*logos*), по его словам, истинна. Ведь тот, кто говорит, говорит *что-то*. И, таким образом, всякий говорящий говорит *о чём-то, что существует*. Речь же того, кто говорит *о чём-то существующем*, истинна. Однако хотелось бы на это ответить: ложь существует, и ничто не препятствует тому, чтобы говорящий *о чём-то существующем* лгал. Более того: всякий говорящий говорит *о чём-то*, а не просто *что-то* (*In Crat.* XXXVII, 12: 18–23).

Аристотель воспроизводит позицию самого Антисфена в пятой книге «*Метафизики*»:

Поэтому Антисфен был чрезмерно простодушен, когда полагал, что описывать вещь можно только через определение (*logos*), которое бы соответствовало этой вещи и в котором что-то одно говорилось бы *о чём-то другом*. Из этого следовало, что не может быть никакого противоречия, – как, пожалуй, и то, что невозможно говорить неистинно. Между тем о любой вещи можно говорить не только обращаясь к её определению (*logos*), но и к определению чего-то иного; причём это можно сделать и совершенно неверно, но можно и правильно. Так, например, о восьми можно говорить как *о чём-то двойном*, обращаясь к определению двойки (*Arist. Met.* V. 29, 1024b34–1025a2).

В интерпретации Аристотеля Антисфен приписывает функцию критерия истинности определению слова, т. е. его вербально выраженному значению (*logos*). Вероятно, Аристотель имеет в виду, что, по Антисфену, слова обладают значением, которое устанавливается исключительно говорящим и не имеет независимого существования. Как следствие в рамках такого подхода словам следует отказать в верифицируемости, поскольку каждое употребляемое в речи слово явно соотносится с каким-либо значением, а значит, любое слово

можно рассматривать как истинное. Предполагается, что в таком случае критерий верификации на истинность – это совпадение с каким бы то ни было значением. А поскольку в отношении означающих что-либо слов данное условие всегда соблюдается, то простое наличие значения гарантирует истинность любого слова. Значит, если отрицать существование предмета референции (т. е. некоторого независимого объекта, о котором идёт речь) как устойчивого носителя некоторого смысла (а не только как эмоционального раздражителя, который не передаёт осмысленного сообщения), то истинность и ложность невозможны. Следовательно, доказательство существования истинности либо ложности для Прокла – это доказательство того, что *pragmata* независимы и что именно от них зависит наполненность имени смыслом, а не наоборот. Опровергая теорию Антисфена, Прокл обосновывает независимость и эпистемологический приоритет объектов именованного. Иными словами, философ доказывает, что предметы именованного существуют и что имена передают сообщение о независимых предметах; соответствие сообщения предмету и есть критерий истинности либо ложности.

Прокл обращает особое внимание на то, что верификабельные *pragmata* должны гарантировать существование противоречия. Смысл привлечения аргумента о противоречии для доказательства существования независимых *pragmata* и, следовательно, истины как правильной связи слов и *pragmata* может быть прояснён следующим образом. Возьмём в качестве примера высказывание «Передо мной стоит стол». Каждый русскоговорящий человек, находящийся в сознании, распознает смысл этого высказывания и свяжет набор звуков, составляющий это высказывание, с понятием стола, которое обладает определённым набором существенных атрибутов. Теперь зададим вопрос: как высказывание «передо мной стоит стол» может противоречить высказыванию «передо мной *не* стоит стол»? Если мы рассмотрим исключительно значение этих высказываний, а также составляющих их слов, то в случае нашего согласия с Антисфеном у нас не будет общего основания для сравнения: каждое высказывание будет обладать своим собственным, независимым от другого значением. У этих высказываний, несомненно, будет общая референция (объект, соответствующий понятию «стол»), и одно из высказываний будет обладать дополнительным смыслом, а именно отрицанием. Тем не менее, оба этих высказывания не могут быть названы противоречащими друг другу, поскольку противоречащие друг другу высказывания должны быть ориентированы на опровержение друг друга, т. е. претендовать на единственно возможное

адекватное представление одной и той же референции. Одно из высказываний должно включать в себя предпосылку того, что другое высказывание такой ссылки на референцию не имеет. Из этого следует, что отношение противоречия возможно только в том случае, если существует устойчивый и независимый объект, который может быть представлен только одним из противоречащих друг другу высказываний. Возвращаясь к рассуждению Прокла, можно предположить, что философ обращается к учению Антисфена и проблеме противоречия именно для того, чтобы обосновать приоритет независимых, устойчивых и определённых объектов-референций в верификации, т. е. продемонстрировать, что язык направлен на представление, в первую очередь, таких *pragmata*, а не просто на выражение фикций, порождённых ментальной активностью говорящего.

### ***Опровержение Протагора (In Crat. XXXVIII–XLI)***

Второе по счёту опровержение релятивистской концепции именования, на этот раз принадлежащей Протагору, можно найти в § XXXVIII; здесь Прокл обращается к повседневному опыту, который подтверждает градацию людей в зависимости от их способности достижения истины или умения адекватно реагировать на ситуацию:

[По мнению Прокла], существует следующий аргумент против учения Протагора: если все вещи по отдельности сами таковы, какими они кажутся, тогда бы не было умных и глупых людей. Но второе утверждение ложно, значит ложно и первое (*In Crat. XXXVIII, 12: 24–27*).

Более подробное описание теории Протагора можно найти в § XLI:

[По мнению Прокла], учение Протагора отличается от учения Евтидема. Ведь первый утверждает, что не-сущее, не являющееся подлежащим, вообразается тем или иным образом субъектом восприятия в результате взаимодействия активной и пассивной сил (*In Crat. XLI, 13: 10–13*).

Итак, если аргумент Антисфена опровергает существование объектов референции, то Протагор (или, скорее, одноимённый персонаж платоновского диалога) утверждает, что референция зависит от индивидуального образа, представленного каждому отдельному воспринимающему. Протагор не отрицает существования внешних вещей и не оставляет говорящему (или сообществу говорящих) права произвольно выбирать содержание понятий, как это делает Антисфен. Протагор добавляет элемент «эмпиризма» в свою теорию, что

мешает ему полностью отрицать существование *pragmata*: по крайней мере, человек обнаруживает себя существующим среди эмпирических объектов, что непосредственно и очевидно удостоверяется данными его перцептивного аппарата. Протагор предполагает, что данные опыта неопровержимо верны; из этого он делает вывод о том, что, поскольку данные восприятия достоверны и одновременно различны у разных субъектов восприятия, то представленные в опыте предметы не обладают закреплёнными за ними независимыми от субъекта говорения и мышления определениями. Согласно Протагору, сама сущность предметов опыта предполагает достоверность предъявления этой сущности в опыте любому познающему. Как следствие Протагор полагает всякое определение допускающим изменение. Так, к примеру, если господину *Д* кажется, что платье госпожи *С* ультрафиолетовое, а сама госпожа *С* безапелляционно утверждает, что цвет её платья голубой, то их спор основывается на вере каждого из них в способность восприятия представлять адекватные сведения о действительности. Если, пользуясь аргументом здравого смысла, мы соглашаемся с одинаковой достоверностью восприятия госпожи *С* и господина *Д*, то единственный путь избежать противоречия – усомниться в устойчивости самого цвета платья. Следовательно, если принять достоверность обеих точек зрения, то следует с необходимостью заключить, что платье ультрафиолетовое и голубое одновременно, поскольку единственным критерием истинности суждения о платье (в учении Протагора) является личный опыт, который не является всеобщим.

Таким образом, Протагор предполагает, что *pragmata* существуют, однако единственным критерием правильности связи между суждением и ними являются данные опыта. Из этого следует, что значение слова или высказывания, согласно Протагору, не должно соответствовать некоторой устойчивой и независимой от субъекта познания *pragma*. *Pragmata*, в учении Протагора, служат лишь объектами интерпретации; в этом случае референция лишается неизменности. Можно предположить, что причиной этого служит то, что способ представленности *pragmata* субъекту познания не соответствует интеллектуальной природе познания; *pragmata* оказываются лишёнными смыслового содержания, будучи лишь объектами восприятия. Взаимодействие между двумя объектами принципиально разных типов невозможно, как невозможно взаимодействие, к примеру, *честности* и *стола*. Поскольку *pragma* является, по Протагору, объектом интерпретации или, в лучшем случае, описания, которое тоже может быть непостоянно и лишено элемента необхо-

димости, то все интерпретации и описания могут считаться равноценными в своей неспособности адекватно представить объект. И снова Прокл обращается к здравому смыслу, чтобы опровергнуть оппонента: поскольку, как показывает опыт, не все интерпретации могут считаться истинными и некоторые люди способны более адекватно представлять действительность, то теория Протагора ложна. Из этого же следует и то, что *pragma* носит интеллектуальный характер и что необходимо искать критерий истинности, который был бы более достоверным, нежели данные опыта.

### ***Опровержение Евтидема (In Crat. XLI)***

Итак, Протагор утверждает, что референция служит лишь поводом для интерпретации. Последний описанный тип релятивизма, который Прокл анализирует, это релятивизм Евтидема:

А учение Евтидема делает каждую отдельную вещь всем сущим вместе и всегда. Также, согласно Евтидему, все утверждения являются истинными. Как, например, если кто-то сказал бы, что кусок дерева белый и чёрный, большой и маленький, сухой и влажный, и при этом каждое из этих утверждений было бы истинным. Хотя исходные посылки у Протагора и Евтидема разные, оба софиста в итоге приходят к одному и тому же (*In Crat. XLI*, 13: 13–17).

В некоторой степени учение Евтидема напоминает теорию Протагора: Евтидем говорит о том, что равноценны любые интерпретации *pragmata*. Из этого следует, что выбор интерпретации не важен, поскольку ни одна из возможных интерпретаций не представляет объект. Но, согласно Евтидему, сущность референции сама по себе индифферентна и может соответствовать любому смыслу слова. Как подмечает Прокл, следствия из этих теорий одинаковы: всякое мнение истинно, и ошибаться невозможно. Следовательно, опровергая Евтидема, Прокл утверждает, что предмет речи необходимо должен быть определённым.

Резюмируем прокловские возражения против релятивизма. В то время как Антисфен настаивает на совпадении значения с референцией, для Протагора важно то, что референция носит эмпирический характер, который по своей природе отличается от интеллектуального характера значения. Следовательно, объект референции, согласно Протагору, вообще несовместим со значением. Наконец, по учению Евтидема, референция, наоборот, подходит любому возможному значению и поэтому индифферентна по отношению к лю-

бому значению вообще. В целом, опровергая учения Антисфена, Протагора и Евтидема, Прокл доказывает, что предметы речи: 1) должны быть независимы от говорящего (т. е. референция должна отличаться от значения); 2) должны быть определёнными и сохранять свою определённость; 3) должны носить интеллектуальный характер.

### Список литературы

1. Лощевский К. В. Божественные имена в онтологии Прокла / АКАΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 4 / под ред. А.В. Цыба. – СПб.: Из-во СПбГУ, 2003. – С. 254–256.
2. Петров А.В. Из комментариев Прокла к «Кратилу» Платона // Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. – СПб.: Изд-во РХГИ; Изд-во СПбГУ, 2003. – С. 315–359.
3. Петров А.В. Учение об имени // Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. – СПб.: Изд-во РХГИ; Изд-во СПбГУ, 2003. – С. 170–178.
4. Платон. Кратил // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – С. 421–502.
5. Aristotle, Aristotle's *Metaphysics* / ed. W.D. Ross. V. 1. – Oxford: Clarendon Press, 1924.
6. Duvick B., (transl.), Proclus: On Plato Cratylus. Ancient Commentators on Aristotle. – London: Duckworth / Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007.
7. Hadot P. Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque / Concepts et Catégories dans la pensée antique // Ed. by Aubenque, Pierre. – Paris, Vrin, 1980. P. 309–319.
8. Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria / ed. G. Pasquali. – Leipzig: Teubner, 1908.
9. Trouillard J. L'activite onomastique selon Proclus / Entretiens sur l'antiquite classique. XXI. De Jamblique a Proclus. – Geneve: Vandoeuvres, 1975. – P. 239–252.
10. Van den Berg R.M. Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming. *Philosophia Antiqua* 112. – Leiden-Boston: Brill, 2008.

УДК1 (091) (430) «1775/1854»

*А. А. Иваненко*

### **Наука и научный метод в философии тождества Ф.В.Й. Шеллинга**

В статье рассматривается концепция науки и научного метода Ф.В.Й. Шеллинга периода его философии тождества, фундированная трактовкой природы и мира человека в качестве форм тождества идеального и реального.

Schelling's concept of science and the scientific method worked out during his philosophy of identity period is considered in the article. The theory of forms of the ideal and the real identity is based on nature and human world principles.

**Ключевые слова:** Шеллинг, гносеология, научный метод, классическая немецкая философия, философия тождества.

**Key words:** Schelling, gnoseology, scientific method, German idealism, philosophy of identity.

Завершая характеристику трех больших исторических эпох отношения философии и опыта – античной, новой и новейшей, начатой классиками немецкой философии, А.Н. Муравьев пишет: «Кант инициировал *рефлексию опыта*, поставив вопрос о его условиях и указав на роль априорных форм чувственности, рассудка и разума в процессе познания. Иоганн Готлиб Фихте продолжил ее, усмотрев источник систематического единства всего человеческого знания в имманентной деятельности субъекта. Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг исчерпал возможности этой рефлексии, выявив аналогию субъективных определений духа и объективных определений природы и вплотную подойдя к раскрытию их единого основания» [1, с. 52]. Благодаря этому, пройдя этап трансцендентального идеализма и натурфилософии, в период разработки своей философии тождества (с 1801 г. по конец первого десятилетия XIX в.) Ф.В.Й. Шеллинг смог выдвинуть оригинальную и принципиально завершенную концепцию науки и научного метода, сохраняющую свое теоретическое значение и по настоящее время.

При рассмотрении позиции, занимаемой Шеллингом в любой период его деятельности, необходимо иметь в виду ту особенность его творчества, что за почти 60 лет своих философских исканий он

ни разу не изложил свое учение целиком и полностью. Каждая попытка этого изложения начиналась им с самого начала и в большей или меньшей степени отличалась от всех предыдущих. Так, например, сочинение «Дальнейшие изложения из системы философии» вопреки названию не представляет собой продолжения работы «Изложение моей системы философии», написанной годом ранее, но вновь начинает сначала и продвигается, в конечном счете, не далее чем эта непосредственно предшествующая ему работа. Поэтому трансформация позиции Шеллинга наблюдается не только от периода к периоду его научного поиска, но даже в пределах этих периодов. Хотя именно это постепенное изменение и приводит Шеллинга к смене его установок. В данной статье мы не будем вдаваться в детали разработки им философии тождества и реконструируем шеллинговую трактовку науки и научного метода на этом этапе в целом.

Центральное место в философии тождества Шеллинга занимает представление об абсолютном тождестве, от которого происходит ее название. Это тождество именуется Шеллингом также просто *абсолютным* и *богом*, а его определенность конкретизируется им в целом ряде характеристик: «*единство мышления и бытия, формы и сущности*» [10, s. 480], «*безразличие субъективного и объективного*» [9, s. 10], «*идея всех идей*» [3, с. 511], «*неразличимое единство идеального и реального*» [7, с. 71–73; 6, с. 199]. При этом форму и сущность, пребывающие в безразличии в абсолютном, Шеллинг различает так, что сущность есть абсолютность абсолютного, его полная тождественность, которая никоим образом не может быть снята, в то время как форма есть способ бытия абсолютного. В «Изложении моей системы философии» он разъясняет их отношение на основе положения  $A=A$ , в котором сущность состоит в тождестве, а форма – в двойном, исключительно формальном полагании одного и того же  $A$  [9, s. 16–17]. Таким образом, абсолютное, по Шеллингу, будучи само по себе тождеством, есть и различие, не снимающее тождества и не выходящее за его пределы. К определению «*идея всех идей*» мы обратимся ниже, остальные же приведенные характеристики обладают одним и тем же содержанием, выраженным в следующей формулировке: «*Всё = Я, и не существует ничего, что не было бы =Я*» [9, s. 5]. Согласно Шеллингу, всё, что есть, представляет собой определенную форму или способ бытия абсолютного, содержащую в себе фундаментальное определение абсолютного – тождество идеального и реального. Мышление поэтому есть не нечто чисто идеальное или субъективное, но некоторое определенное

тождество субъективного и объективного, реального и идеального, равно как и бытие или реальное есть их некоторое определенное, хотя и иначе, чем мышление, тождество. Определенность этих тождеств у Шеллинга означает их относительность в отличие от абсолютного и, соответственно, то, что они обладают относительным различием идеального и реального. Только универсум в целом обладает соответствующим абсолютному равновесием первого и второго и есть, соответственно, бытие абсолютного, адекватное ему самому. Источником относительного различия, разумеется, не может быть заключающаяся в тождественности сущность абсолютного. По Шеллингу, таковым выступает форма – форма бытия – абсолютного, поскольку она содержит различие, причем, как видно из тождественности первого  $A$  со вторым в  $A=A$ , такое различие, которое не уничтожает тождества, и есть не существенное, но лишь количественное различие. Шеллинг пишет: «Всё, что есть, по форме своего бытия есть познание» [9, s. 18]. Из этого следует, что абсолютное существует как познание самого себя, полагая себя его объектом и субъектом, и любое сущее есть, некоторым определенным образом, единство реального и идеального, свой собственный объект и субъект. Ясно, что такая трактовка познания влечет за собой коренную перемену в понимании Шеллингом мышления, идеального, знания и науки.

Полагание абсолютным себя как субъекта и объекта своего познания расходится, по Шеллингу, на две основные формы – на полагание своей идеальности реальной и реальности идеальной. Первая форма есть *природа*, в которой идеальное, вначале лишь внутреннее и в-себе материи, становится реальным в человеке; вторая – *идейный мир* [10, s. 470], направленный к реальному осуществлению самопознания абсолютного в виде науки. Таким образом, Шеллинг принципиально преодолевает противоположность идеального и реального, мышления и бытия, без чего на самом деле невозможно обосновать познание и науку. Природа и идейный мир человека как в целом, так и в каждой своей части содержат элемент идеального и потому принципиально доступны познанию.

Следует заметить, что когда Шеллинг ведет речь о природе и идейном мире, он имеет в виду не единичные, временные и конечные явления природы и духа, а идеи обеих этих форм. Абсолютное характеризуется Шеллингом, как было сказано, также и как *идея всех идей*. Идея же есть единство всеобщего и особенного [11, s. 551], а идея всех идей, согласно этому определению, представляет собой тотальное единство всеобщего и особенного, иначе говоря,

единство единства и различия. В силу своей сущности оно тождественно себе в любом различии, полагаемом им в силу своей формы, оно есть различающее себя в особенное всеобщее, остающееся всеобщим в этом особенном. В свою очередь, особенное этого различия есть идеи, т. е. вновь единства единства и различия, различающие себя и далее. При этом, по мысли великого идеалиста, данное различие не уходит в бесконечность, ибо его пределы заданы общей деятельностью субъект-объективирования абсолютного, становящегося в этом процессе предметом самопознания.

Единичное также есть определенная форма бытия абсолютного. В чувственном созерцании единичное воспринимается лишь как временное и конечное, существующее отдельно и самостоятельно, но в действительности дело обстоит заметно более сложным образом. Каждое явление *природы* есть явление ее особенной потенции – определенной ступени становления идеального реальным. По Шеллингу, всякое различие идеально, т. е. имеет источником форму бытия абсолютного, т. е. идеи. Определенная ступень становления идеального реальным есть в таком случае форма, различия которой определяются идеей в той степени, которая зависит от того, насколько высока данная потенция, в какой степени в ней идеальное стало реальным (это и означает приведенная выше формула Шеллинга: «Всё = Я»). Потенцирование достигает вершины в образовании организма разумного существа, в котором идеальное уже реально; в остальных же потенциях природы реальное в той или иной степени не идеально, отчего различия в них более или менее случайны. Конечное явление тем и характеризуется, что его определенность только отчасти проистекает из бесконечного в нем самом, другой же частью она обязана внешним причинам, взаимосвязь которых, конечно, также идейна, но лишь в целом, а не в частностях. Различие, безразличное в отношении идей, т. е. различие двух тел одной и той же стороны одной и той же потенции природы, идеально в смысле несущественности этого различия и всего того, что из него проистекает. Но и в *идейном мире*, несмотря на то, что именно идеи суть здесь различающее и определяющее, возможно случайное, неидейное определение. Это происходит тогда, когда за самость, источник и цель самоопределения человеком принимается определенность его индивидуальности, проистекающая не из идей. В этом случае определение явления идейного мира хотя и происходит посредством идей, но оно, подобно явлению природы, определено не ими (рассмотрению этого вопроса Шеллинг посвятил специальные «Философские исследования о сущности человеческой

свободы и связанных с ней предметах»). Различия индивидуальностей и явлений при таком определении столь же несущественны, сколь и вышеупомянутые различия природы. Существенные же определения в идейном мире суть *история*. На деле конечное, как оно представляется в чувственном созерцании, вообще не существует, поскольку и в той мере, в какой явление лишено внутреннего (т. е. идейного) самоопределения, оно есть только часть причинно-следственных отношений, а значит, не есть само по себе. Чем-то самостоятельным оно представляется лишь рефлексии Я, не мыслящего единичное в тотальности.

Способу существования универсума у Шеллинга отвечает его концепция науки и научного метода. Хотя абсолютное есть единство единства и различия, т. е. полагает различие, не выходя из самого себя, само по себе и в своей сущности оно есть тождество, в первую очередь – тождество своей сущности и формы своего бытия (познания). Соответственно этому Шеллинг утверждает существование абсолютного познания и абсолютной формы познания, направленного на само абсолютное и отвечающего ему по своим свойствам. То, что абсолютное абсолютно тождественно, немецкий философ трактует тем образом, что оно тождественно себе непосредственно. В связи с этим и абсолютное познание есть непосредственное тождество со своим предметом, абсолютным. Такое познание – *интеллектуальное созерцание* – есть непосредственное тождество познающего и познаваемого, мышления и бытия, формы и сущности, всеобщего и особенного. В силу этих свойств интеллектуальное созерцание является основой всякой достоверности и условием науки. По Шеллингу, наукой может быть только то, в чем содержится интеллектуальное созерцание, и только в той мере, в какой оно его в себе имеет.

Что же имеется в виду под этим утверждением великого идеалиста? В первую очередь то, что интеллектуальное созерцание есть условие конструирования. В интеллектуальном созерцании созерцается идея идей, единство единства и различия, а конструирование, по Шеллингу, есть *спор* всеобщего и особенного и их абсолютное уравнивание [11, s. 559, 551–552]. Как абсолютное тождество есть условие идеального различия, продолжающего быть в различии тождеством, так и интеллектуальное созерцание как созерцание тождества всеобщего и особенного есть условие знания особенного в единстве с всеобщим. Оно позволяет не представлять различное просто как внешнее друг другу, но усматривать полагание особенного всеобщим и разрешение их *спора* в единстве. Только таким об-

разом возможно разумное познание, которое, в отличие от рефлексии или рассудка, исходящего из абсолютных для него противоположностей и остающегося при них, исходит из единства противоположностей и полностью разрешает их в целом познания. Такова абсолютная наука разума – философия, предметом которой является сам разум универсума, или идеи. В идеях возможность и действительность тождественны, так же, как и в их условии – в идее идей. Последнюю эта наука имеет своей предпосылкой, так же, как со стороны формы ее предпосылкой является интеллектуальное созерцание, причем не в смысле постулата. Интеллектуальное созерцание, по Шеллингу, есть условие всякого доказательства, так как суть любого доказательства заключается в усмотрении единства особенного со всеобщим. Очевиднее всего это в математической демонстрации, в которой доказательство апеллирует к более общим и уже установленным математическим истинам; но таким же образом дело обстоит и в естественно-научном эксперименте, при котором, например, не будут приняты во внимание данные, противоречащие представлению о природе причины как вообще, так и в специфическом для данной науки определении (более того, сама апелляция к чувственным данным в каждом определенном эксперименте есть также уравнивание особенного и всеобщего). В конечном итоге всякое доказательство, как и всякое постулирование, представляет собой либо само конструирование, либо «возвратный ход в конструировании» [11, s. 554], только лишь не доведенный до конца: доказательство в каждом частном случае должно продемонстрировать доказываемое в нем как особенное некоторого всеобщего, не продвигаясь далее в усмотрении того, что это всеобщее, в свою очередь, есть особенное другого, каковое движение могло бы остановиться только на предмете интеллектуального созерцания. При постулировании, вводя всеобщее для некоторой сферы, также не рассматривают того, каким образом оно проистекает как особенное. Возвратный ход в конструировании как раз и мог бы быть демонстрацией истины интеллектуального созерцания, но все же не ее доказательством, поскольку возможность и такого движения конструирования уже предполагает интеллектуальное созерцание как единство особенного и всеобщего. Оно, соответственно, есть принцип доказательства и конструирования и само не может быть доказано, но лишь показано, и его демонстрация уже требует способности к нему.

Изначальной задачей философии как раз и является указанный возвратный ход в конструировании – подъем от фактов сознания к

абсолютному в себе самом. Дальнейшая ее задача, как было сказано, состоит в конструировании идей, но не мира конечных вещей в пространстве и времени. Это конструирование Шеллинг связывает с диалектикой, которая «есть искусственная сторона этой науки», т. е. искусство «представлять всё как единое в формах, изначально принадлежащих рефлексии, выражать, тем не менее, празнание», базирующееся на «принципе антиномии абсолютного и лишь конечных форм» [4, с. 54]. Несмотря на то, что диалектика прямо не определяется философом в качестве метода философии, при решении вопроса о таковом у Шеллинга ее метод должен быть охарактеризован как диалектика, так как конструирование, с которым великий идеалист сильно сближает диалектику, он не считает специфически философским методом, распространяя его действие и на другие формы познания.

В сочинениях Шеллинга в период разработки им философии тождества содержится заметное количество отрицательных оценок эмпиризма. Он называет эмпиризм «ложным видом познания», «суеверием и невежеством» [2, s. 395]. С эмпирической точки зрения, во вселенной царит закон причинности, причем, указывает Шеллинг, к причинам заключают от действий и потому не получают ни очевидности, ни необходимости познания. Это, по Шеллингу, так, поскольку конечное (явления) возникает посредством бесконечного ряда причин и действий, так что при описанном способе исследования каждое выдвигаемое в качестве закона или причины определяется, в свою очередь, еще чем-то другим и есть действие чего-то иного, т. е. опять же есть только явление, а не действительный закон или причина, каковые при данном способе познания всегда остаются непознанными. Никакая часть этой взаимосвязи явлений не дает необходимости, а целое здесь недостижимо: «Эмпирическая необходимость – это не что иное, как способ, отодвигая необходимость, продлевать случайность до бесконечности», – замечает Шеллинг [4, с. 77]. Рассудок, царящий в этом «виде познания», гонится за тем, что должно быть само по себе, но в силу изъяна самого способа познания не достигает его, демонстрируя на деле лишь ничтожность и небытие самого по себе того, что он полагает устойчивым и действительным, т. е. конечных вещей и их причин, постоянно сводя их к еще дальнейшим. Построение теорий в опытном познании есть, по сути, упомянутое «возвратное движение в конструировании» от явлений к центру (абсолютному), но поскольку при движении таким путем для достижения абсолютного требовалось бы пройти бесконечное количество теоретических

конструкций, что невозможно, постольку этим способом наука построена быть не может. Указанный изъян рефлексии, или рассудка, заключается в том, что она исходит из абсолютных для нее, неразрешимых для рассудка противоположностей и, сохраняя вследствие этого различное как сущее наряду друг с другом, не постигает отдельное как единичное и особенное во всеобщем, а всеобщее – в отдельном как его особенном и единичном.

Столь жесткая критика эмпиризма не означает у Шеллинга отрицания возможности научности знания за пределами философии. Эмпиризм не равен *реальному знанию* или *позитивным наукам* [4, с. 66, 70], ибо он есть лишь догматическое рассудочное представление о познании. Конечные вещи, согласно философу, конечны в силу различия в них формы и сущности или, иначе, возможности и действительности. Это означает, что их существование не полностью адекватно их сущности, их понятию; в той или иной степени (в максимальной – в низшей потенции природы, в минимальной – в высшей потенции идейного мира) конечное определено случайным в отношении их понятия образом. Именно поэтому, согласно Шеллингу, конечное познание, поскольку оно исходит из материального в отношении предметов самих по себе, иррационально, неустранимо замутнено [6, с. 214]. Однако при этом идеи являются в вещах «как формы бытия» [4, с. 103], суть единство во множестве, т. е. определяют характер определенности бытия конечной вещи ее понятием, а следовательно, и наоборот, меру и способ случайности ее определения. Это означает, что опытное знание возможно в качестве науки посредством знания идей. Шеллинг указывает, что созерцается (в том числе и в чувственном созерцании) только понятие [3, с. 553], что настоящий, действительный опыт «определяется лишь посредством идей» [4, с. 30]. В чувственном, или – шире – опытном созерцании созерцаемое или испытываемое в некоторой мере определено случайным по отношению к понятию несущественным образом, чем и объясняется иррациональное в нем. Вычленить существенное можно лишь посредством идей, и если до их познания это происходит опять же случайным образом, то в результате такого познания *реальное знание* становится наукой.

Благодаря познанию идей особенные науки должны стать «внешним выражением организма» философии [4, с. 67], ее «орудиями или объективной стороной» [4, с. 20–21], в которой единое философии выступает раздельным. Философия есть их единство, так как она определяет идеи, причем, по Шеллингу, определение в его полноте есть система [11, s. 565]; философия должна дефинировать

саму дефиницию и конструировать саму конструкцию [11, s. 567]. Определенные в ней идеи в их изолированном виде становятся «пограничными пунктами» особенных наук, их базовыми постулатами. Также дело обстоит и с методом исследования в этих науках, так как их способ действий также является конструированием с тем лишь отличием от философии, что в них конструируются не идеи, а явления. Это метод разрешения особенного явления во всеобщее. По Шеллингу, математика в ее нынешнем состоянии из всех особенных наук максимально близка к такому способу действий, поскольку в ней из более общих положений (а в конечном счете, из сущности пространства и времени) дедуцируется всё особенное. Другие науки должны приблизиться к ней в этом способе действий. Математика и естествознание представляют собой, согласно мыслителю, одну и ту же рассматриваемую с разных сторон науку, но таким образом, что математика выражает законы природы в абстрактном, а естествознание – в конкретном. Шеллингом сохраняется значение теории и эксперимента для естествознания, но не то, что приписывается им догматизирующим эмпиризмом. По Шеллингу, теория не противоположна опыту, а эксперимент обладает «историческим моментом» [4, с. 71]. Все реальные науки представляют собой синтез философского и исторического [4, с. 71]. В отношении естествознания это означает, что эксперимент, посредством которого природа, вне специального вмешательства исследователя действующая интегрированно, побуждается им к определенному желаемому действию для того, чтобы получить от нее ответ на заданный теорией вопрос, а любая теория вместе со встающими в ней вопросами возникает в истории в узком смысле, т.е. в процессе развития идейного мира. Тем самым, говоря абстрактно, по Шеллингу, все существующие частные методы естествознания остаются его методами. Но поскольку вместе с изменением направленности действий естествоиспытателя изменяется понимание природы в целом и каждой ее сферы в частности, постольку радикально изменяется их роль в изменившемся процессе исследования. Теория теперь конструируется в свете иного, чем прежде, представления о природе и с сознанием самой сути конструирования. То же самое касается и эксперимента, от которого отныне ожидают только того, что он действительно может дать.

Науки об идейном мире историчны в более непосредственном, чем естествознание, отношении. Этот мир существует как история, т. е. процесс «реализации внешнего организма как выражения идей» [4, с. 67], и поэтому его познание есть историческое конструирова-

ние особенных явлений различных его потенций в сознании названной идеи истории. Также и здесь – все частные методы сохраняют свою значимость для исторического знания, изменяются принципиальные установки этих наук и цели применения их методов.

Указанные перемены превращают частное знание в особенные, т. е. разумные науки – в орудия и реальность разума. Тем самым в философской науке, а также в искусстве и нравственности душа, по Шеллингу, возвращается в единство с божественным и продуцирующим абсолютным, и тем самым достигается цель универсума – восстановление разума, умиротворение и разрешение в абсолютное [6, с. 212].

### Список литературы

1. Муравьев А.Н. Философия и опыт // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена: общественные и гуманитарные науки. – 2004. – № 4 (7). – С. 48–58.
2. Стрельченко В.И. Научная рациональность: pro et contra // Философия права. – 2012. – № 2. – С. 12–27.
3. Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 490–588.
4. Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования. – СПб.: Мир, 2009, LXXXVIII + 352 с.
5. Шеллинг Ф.В.Й. О конструировании в философии // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 3–26.
6. Шеллинг Ф.В.Й. Философия и религия // Историко-философский ежегодник '99. – М.: Наука, 2001. – С. 192–228
7. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. – М.: Мысль, 1999. – 608 с.
8. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 86–158.
9. Schelling F.W.J. Darstellung meines Systems der Philosophie // Schellings Werke, München, Beck und Oldenbourg, 1927, dritter Hauptband. – S. 1–108.
10. Schelling F.W.J. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie // Schellings Werke, München, Beck, 1956, erster Ergänzungsband. – S. 385–562.
11. Schelling F.W.J. Über die Konstruktion in der Philosophie // Schellings Werke, München, Beck und Oldenbourg, 1927, dritter Hauptband. – S. 545–571.
12. Schelling F.W.J. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums // Schellings Werke, München, Beck und Oldenbourg, 1927, dritter Hauptband. – S. 229–374.

**Понятие *ничто* и рефлексивные определения тождества, различия и противоречия в Логике Гегеля**

В статье раскрывается значение понятия *ничто* как соотносящегося с собой отрицания, которое образует в «Науке логики» Гегеля собственную структуру сущности в ее рефлексивных определениях тождества, различия и противоречия. Автор показывает, что источником развития мышления в его единстве с бытием выступает в гегелевской системе негативность *ничто*, которое в своем отрицательном единстве с собой полагает себя как тождественное в противоположении самому себе.

The article reveals the significance of the concept of nothing as negation related with itself, which in Hegel's Logic forms its own structure of essence in its reflective determinations of identity, difference and contradiction. The author shows that the source of development of thinking in its unity with being is the negativity of nothing, which, in the negative unity with itself, realizes itself as identical in opposition to itself in Hegel's system.

**Ключевые слова:** понятие *ничто*, рефлексивные определения тождества, различия и противоречия, движение от *ничто* к *ничто*, принцип негативности, положение о противоречии.

**Key words:** concept of nothing, reflective determinations of identity, difference and contradiction, principle of negativity, movement from nothing to nothing, negativity principle, conception of contradiction.

Понятие *ничто*, через обращение к которому Гегель определяет структуру принципа негативности понятия, понимается им не как пустая противоположность бытия, в которой все отсутствует, но как онтологический принцип соотносящегося с собой отрицания. Обосновывая понятие чистого бытия в качестве начала «Науке логики», Гегель определяет его как непосредственное отрицание, как *ничто* в смысле безотносительного отрицания или абстрактной негативности (*abstrakte Negativität*) [2, с. 69–70, 99]. Это положение раскрывается через спекулятивный принцип отрицательного единства бытия и *ничто* как отличных и противоположных друг другу. Таким образом, уже в начале Логики утверждается непосредственное единство их тождества и нетождества, которое обнаруживает себя в форме непосредственной негативности понятия [2, с. 61].

Однако данное абстрактное понятие *ничто* еще не обнаруживает его собственной сути, связанной, согласно Гегелю, с принципом соотносящегося с собой отрицания. В учении о бытии этот принцип в его конкретной форме понимается как образующий положительную определенность бытия всего сущего. Разбирая понятие наличного бытия, Гегель высказывает свое знаменитое положение о том, что всякое определение есть отрицание, которое он приписывает Спинозе. В связи с этим он указывает на то, что соотносящееся с собой отрицание здесь нужно понимать не как непосредственное, но как конкретное и содержательное *ничто*, конституирующее наличное бытие сущего [2, с. 87]. Это *ничто* как абсолютная негативность, определяющая любое сущее в его бытии, есть отрицание первого неопределенного *ничто* в его абстрактной негативности.

Какое отношение понятие *ничто* имеет, однако, к учению о сущности, к понятиям тождества, различия и противоречия, которые осмысливаются Гегелем в качестве ее рефлексивных определений? Если в сфере бытия речь идет о непосредственном тождестве и различии, то в сфере сущности тождество и различие, переходящие в противоречие, рассматриваются как ее собственные опосредованные рефлексивные определения, каковыми они являются, согласно Гегелю, по своей природе. Сущность как таковая мыслится в гегелевской философии в виде истины бытия вообще, которая имеет форму опосредования или рефлексии [2, с. 351]. Истина бытия – это не нечто, относящееся только к нашему познанию или субъективной деятельности, но внутреннее движение, состоящее в обнаружении того, что есть само бытие в своей сути [2, с. 351].

Рефлексия, в форме которой мыслится у Гегеля сущность, не имеет еще никакого отношения к рефлексии человеческого сознания или какого-либо конечного субъекта, но имеет категориальную структуру объективных, соотносящихся между собой в противоречивом единстве понятий. Структура рефлексивных понятий, раскрывая существо самого бытия, выражает не просто идеальные формы мышления в отношении всего сущего, но выступает в гегелевской Логике основанием его действительного существования. Как справедливо отмечает Г. Маркузе, «крайне важно понять, что для Гегеля рефлексия, как и все прочие признаки сущности, обозначают как объективное, так и субъективное движение. В первую очередь рефлексия – это движение самого бытия, а не процесс мышления. В соответствии с этим переход от бытия к сущности – это, прежде всего, движение, совершающееся в реальности, а не процедура философского познания» [5, с. 192].

При этом сущность изначально у Гегеля относится не к бытию сущего, но выражает существо самого бытия, в котором подвергнуто отрицанию все сущее как наличное. Сущность понимается как абсолютная негативность бытия и как видимость (*Schein*), поскольку всякое независимое от сущности бытие и сущее теряют свое значение и самостоятельность. В то же время эта видимость имеет здесь вполне положительный характер, выражающий собственную природу сущности как абсолютной негативности. Негативность, образующая природу сущности и отрицательная по отношению к несущественному бытию всего сущего, определяется Гегелем также как ничтожность (*Nichtigkeit*)<sup>1</sup>. Сущность, понимаемая в виде самоотношения негативности, соотносится с собой в этом отношении у Гегеля, прежде всего, как *ничто*.

Негативность сущности в своем соотношении с иным раскрывается для себя как самостоятельная и обнаруживает себя не как становление, переходящее в нечто иное по отношению к себе, но как рефлексивное возвращение к себе или «движение от ничто к ничто и тем самым движение обратно к самой себе (*die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück*). Переход или становление снимают себя в своем переходе; иное, которое становится в этом переходе, не есть небытие некоторого бытия, а ничто некоторого ничто, и это – то, что оно отрицание некоторого ничто, – и составляет бытие» [2, с. 360]. Таким образом, бытие сущности всецело отрицательно в себе и соотнесено с небытием, т. е. представляет собой негативное само по себе бытие или бытие самого *ничто*, через присутствие которого сущность определяет сама себя.

Сущность как рефлексия раскрывается Гегелем в трех ее основных моментах: полагающей, внешней и определяющей рефлексии, через которые она конкретным образом присутствует для себя в своих определенных формах. Эти формы Гегель мыслит как «существенности» (*Wesenheiten*) самой сущности или как ее собственные рефлексивные определения (*Reflexionbestimmungen*), каковые суть тождество, различие и противоречие. Именно посредством

---

<sup>1</sup> Гегелевское понятие *Nichtigkeit*, употребляемое здесь в качестве обозначения негативности (*Negativität*) сущности, нельзя переводить в данном случае, как это обычно делается в русских переводах, в виде «ничтожности», так как тогда «ничтожной» оказывается здесь не более и не менее как сама непосредственная существенность сущности.

этих существенностей и в них самих сущность и полагает себя в виде соотносящейся с собой негативности *ничто*. Сущность как *ничто*, или единая с собой негативность, первоначально просто есть она сама, она обнаруживается как тождественная с собой в своем бытии или есть просто само тождество.

Тождество обычно представляется как мыслимая форма всего сущего, соотносящегося и единого с самим собой в своем бытии. Таким образом, тождество следует понимать как определенную форму мысли относительно каждого сущего как единого с собой и отличного от любого иного сущего, в чем по преимуществу и состояло до Гегеля общепринятое воззрение относительно положения о тождестве. В тождестве, как его мыслит Гегель, имеется в виду, однако, вовсе не форма мышления всего сущего как единого с собой, но самостоятельное по отношению ко всему сущему соотносящееся с самим собой отрицательное единство бытия вообще [2, с. 370].

Это единство не предполагает изначально отношения к сущему, которое подвергнуто в сущности отрицанию, в нем вообще нет ничего, в том числе и самого бытия, поскольку «бытие дано [здесь] лишь как движение ничто (*des Nichts*) к ничто; в таком случае оно сущность» [2, с. 360]. При этом данная отрицательность – это не абстрактное отрицание, которое выделяется само по себе вне сущего лишь как мыслимое нами, равно как оно не есть лишь такое пустое *ничто*, которое есть простое непосредственное соотношение или единство с собой [2, с. 360]. Тождество – это отрицательное соотносящееся с самим собой, а не непосредственное единство, оно есть такая негативность бытия, которая имеется в сущностном единстве с собой или присутствует не только в себе, но и сама для себя.

Положение о тождестве как соотношении абсолютной отрицательности бытия с собой утверждает это бытие в качестве *ничто*, которое есть *ничто*. Именно *ничто* как существо тождества раскрывается затем, согласно Гегелю, в форме различия и противоречия:

«Противоречие, выступающее в противоположении, – это лишь развитое ничто, содержащееся в тождестве и встретившееся в выражении, что положение о тождестве *ничего* не говорит. Это отрицание определяется далее как разность и как противоположение, которое и есть положенное противоречие» [2, с. 398].

Однако как отрицательное единство и соотношение с собой тождество есть не простое *ничто*, рассматриваемое в сфере бытия, но сущностное рефлексированное в себя, раскрывающееся в таком опосредствованном единстве с собой *ничто*, которое, в то же время, совершенно непосредственно. В учении о бытии Гегель проводит различие между непосредственным и простым бытием и *ничто* и опосредствованным, определяемых в понятиях положительного и отрицательного:

«Как *положительное* и *отрицательное*; первое есть положенное, рефлексированное бытие, а последнее есть положенное (*gesetzte*), рефлексированное ничто; но положительное и отрицательное содержат как свою абстрактную основу: первое – бытие, а второе – ничто» [2, с. 71].

*Ничто* сущности у Гегеля не является ни чем-то сущим, ни его бытием, но именно потому, что оно выступает негативным, соотносящимся с собой единством, может быть самим собой бытие и все то, что существует. *Ничто*, о котором у Гегеля идет речь в положении о тождестве, само для себя есть нечто, отличающееся от себя, оно есть полное отличие себя от самого себя или иное самого себя. *Ничто* присутствует здесь как такая негативность, которая представляет собой полное отрицание себя. В этом отношении тождество в самом себе, как утверждает Гегель, есть нечто противоположное самому себе, а именно абсолютное различие как отличие себя от самого себя. Именно различие «показывает, что это тождество есть ничто, что оно отрицательность, абсолютное отличие от самого себя» [2, с. 375].

Это различие есть «различие *в себе и для себя*, абсолютное различие, различие сущности. – Оно различие в себе и для себя, не различие через нечто внешнее, а соотносящееся с собой, следовательно, простое различие. – Важно понимать абсолютное различие как простое различие» [2, с. 376]. Тождество выступает у Гегеля как самое пустое определение сущности, оно ни о чем не утверждает, вернее, оно утверждает противоположное тому, что бы оно хотело утверждать – различие. В различии *ничто* полагается как небытие не по отношению к иному, но по отношению к самому себе:

«Различение имеется здесь как соотносящаяся с собой отрицательность, как небытие, которое есть небытие самого себя, небытие, которое имеет свое небытие не в ином, а в себе самом. Имеется, следовательно, соотносящееся с собой, рефлексированное различие, или чистое, абсолютное различие» [2, с. 372].

Таким образом, суть *ничто* состоит вовсе не бытии самим собой, как это обстояло в положении о тождестве, в котором *ничто* как абсолютная отрицательность было равно самому себе, а, напротив, в своем собственном небытии, в небытии себя самого или в абсолютном отличии от себя и неравенстве с самим собой.

В различии и исходя из него впервые становится возможным не просто бытие всякого сущего как тождественного с собой, но собственное бытие каждого сущего как отличного другого в своей самостоятельности. Исходя из отличающегося от себя в своем бытии *ничто* или исходя из различия как небытия самого *ничто*, впервые может присутствовать то, что выступает различным по своей сущности сущим. Тема различия приобрела особую актуальность в философии двадцатого века в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, а затем во французской философии Ж. Делеза и Ж. Деррида.

Ж. Делез еще в раннем своем произведении «Повторение и различие» обозначил свою концепцию различия, противопоставляя ее принципу негативности гегелевского понятия как сущностно связанного с формой тождества, выступающего основанием бытия всего сущего [3, с. 71]. Ж. Деррида, развивавший схожие положения относительно принципа различия, считал этот принцип одним из главных в своем философском проекте. Смысл различия раскрывается для Деррида в том, что оно делает возможным бытие сущего как присутствующего, не представляя ничего из сущего и отличаясь от бытия вообще [4, с. 27–28]. Применяя понятие деконструкции к гегелевской системе, он считает, что гегелевская концепция негативности не связана с понятием различия в его изначальной сути, поскольку направлена на обоснование бытия всего сущего исходя из абсолютной субъективности тождественного себе понятия как высшего представляющего сущего.

Вопреки данной критической позиции, категория тождества не имеет в понимании Гегеля самостоятельного высшего статуса, поскольку именно различие как полное отличие от себя самого и абсолютное соотношение негативности делает возможным в его системе бытие сущего и само бытие в его присутствии. В логическом понятии или абсолютной идее Гегелем осмысливается вовсе не только все сущее, которое как объект представляется субъектом, но прежде всего сущность самого бытия или бытие как оно есть в самом себе и для себя. Однако полагание бытия и всего сущего исходя из разли-

чия невозможно, согласно Гегелю, без отвергаемого Делезом и Деррида конкретного тождества, благодаря которому бытие присутствует как отличное от *ничто*, а вещи – как отличные друг от друга.

Как считает американский исследователь С. Розен, тождество и различие как моменты самополагания негативности в ее соотношении с собой определяются у Гегеля через бытие и *ничто*, понимаемые в сущностном смысле [7, p. 119]. При этом тождество и различие «нераздельны, но они – различные особенности противоположности как основной характеристики полагания, которое есть как таковое само-отрицание» [7, p. 120]. Гегель определяет затем отношение тождества и различия как разность, которая затем переходит в противоположность обоих моментов, определяемых через понятия положительного (*Positive*) и отрицательного, негативного (*Negative*). Соотношение сущностных определений положительного и отрицательного, рассматриваемое в положении о единстве противоположности, раскрывается у Гегеля в форме противоречия.

Как известно, противоречие, по Гегелю, – это принцип возникновения и развития всего существующего, основание его бытия; вещи существуют только потому, что содержат в себе противоречие и разрешают его в себе. Все изменения, происходящие в природе и обществе, имеют своим источником и определяющим принципом противоречие. Суть положения о противоречии состоит в том, что негативность *ничто*, образующая его структуру, полагается как противоположная самой себе. Она в одном и том же отношении тождественна себе как равное с самим собой положительное и полностью отличается сама от себя или нетождественна себе как неравное с самим собой отрицательное.

*Ничто* в противоречии есть такая абсолютная негативность, которая, с одной стороны, не равна себе и, отличаясь от себя, выражает сущность как негативную или отрицающую себя, с другой же стороны, как равная себе эта негативность соотносится с самой собой в виде тождественной себе, она есть в этом отношении сущность как позитивная или положительная. Смысл гегелевского понятия противоречия, согласно немецкому исследователю М. Ротхару, «заключается внутри сущностно-логической основной фигуры себя самой отрицающей негативности, которая в конечном счете тематизируется также как самопротиворечивость или нетождество с собой» [8, s. 196].

Абсолютная негативность соотносящегося с собой *ничто* выражает себя в положительном тождественном соотношении с собой, и в то же время это *ничто* вовсе не тождественно с собой, так как в тождестве с собой оно отрицательно соотносено с собой как иным в форме различия. При этом положительное обладает своим самостоятельным бытием, будучи тождественным себе, только через отрицательное соотношение с иным, т. е. благодаря тому, что отрицает в самом себе отличие. Но тем самым в нем самом имеется небытие иного и вообще небытие, поскольку оно отличается от себя как тождественного с собой. Таким образом, положительное обладает своим самостоятельным бытием в силу своего тождества с тем, что ему противоположно – с отрицательным [2, с. 395].

Отрицательное, будучи тем же самым противоречием, не просто содержит внутри себя отрицание или представляет соотношение отрицания с самим собой – подобно положительному, оно есть отрицательное в себе и для себя, имеет свое самостоятельное бытие благодаря тому, что тождественно с самим собой в полном отрицании и отличии от самого себя, т. е. благодаря своему тождеству с тем, что ему противоположно, с бытием положительного. Но если положительное, говорит Гегель, есть это противоречие лишь в себе, то отрицательное есть положенное противоречие [2, с. 391]. В результате каждая сторона обладает своим самостоятельным бытием лишь благодаря тому, что она исключает себя в своем самостоятельном бытии. В исключаяющей рефлексии положительное и отрицательное снимают сами себя в своей самостоятельности, так как каждое из них есть просто переход или превращение себя в свою противоположность.

Отрицающие друг друга стороны противоречия обрекают себя на исчезновение тем, что определяют себя в противоположность самим себе как тождественные друг с другом. Непрерывное исчезновение противоположных моментов в них самих, говорит Гегель, есть ближайшее единство, возникающее благодаря разрешению противоречия, которое выражается в виде нуля или пустого *ничто* [2, с. 392]. Однако противоречие приводит не только к «отрицательному» в обычном смысле слова, но и «положительному» результату, поскольку исключаящая самое себя рефлексия негативности есть в то же время ее полагающая рефлексия. Снятие обоих моментов в *ничто*, мыслимое положительным образом, следует понимать как слияние противоречащей себе негативности с собой.

Это слияние составляет положительное единство отрицающего себя *ничто* с самим собой в его абсолютной негативности. *Ничто*

само по себе в своем самоотрицании в противоположных друг другу моментах противоречия полагает себя как соотносящееся с собой их отрицательное единство, именно поэтому противоречие положительным образом разрешается в нем. Только представляющее рассудочное мышление, испытывающее страх перед противоречием, «не идет дальше одностороннего рассмотрения разрешения противоречия в ничто и не познает его положительной стороны, с которой противоречие становится абсолютной деятельностью и абсолютным основанием» [2, с. 400]. Тем самым «противоречивое действительно разрешается в ничто, оно возвращается в свое отрицательное единство» [1, с. 401].

Все, что существует, будь то вещь или понятие, есть именно само это отрицательное единство. Оно есть нечто в себе самом противоречивое, но точно также оно представляет собой противоречие, разрешающееся в основании, которое содержит свои противоположные определения в самом себе и есть их субъект. Как отмечает М. Вольф, «“ничто” противоречия состоит в том, что отдельные вещи, на основе их определенности *по отношению друг к другу*, относятся негативно *к самим себе*. Негативность как отношение к себе образует противоречие и есть одновременно разрешение противоречия. Негативность как отношение к себе – основа того, почему вещь не просто такова, какова она есть, но *в том, что она есть*, она не может пребывать всегда, – напротив, выражаясь словами Гегеля, она должна “переходить” в основание» [1, с. 163].

Современная французская исследовательница Б. Лонгуэнс считает, что дефиниция положительного и отрицательного как моментов противоречия всех мыслимых вещей состоит у Гегеля в том, что «*положительное* – это аспект, согласно которому нечто сохраняется само по себе как тождественное с самим собой в отношении других вещей, *отрицательное* – это аспект, согласно которому в отношении (в мышлении) к другим вещам это самостоятельное тождество исчезает. Положительное и отрицательное т. о. становится не определением различных объектов, но определением одной и той же вещи, рассматриваемой как тотальность отношений: одна и та же вещь есть положительное и отрицательное в аспекте одних и тех же определений»<sup>1</sup> [6, р. 69–70].

---

<sup>1</sup> Хотя само противоречие у Гегеля Лонгуэнс трактует не как реально данное и изначально присутствующее в вещах, но лишь как полагаемое в мыслимом бытии всего сущего.

Трудность, связанная с пониманием и применением мыслимого Гегелем понятия о противоречии к действительности, состоит в рас-судочно ограниченном ее представлении, согласно которому быти-ем обладают хотя и определенным образом связанные, но, по сути, самостоятельные друг по отношению к другу конечные вещи. Меж-ду тем существуют в действительности не самостоятельные друг по отношению к другу конечные вещи, но единое бесконечное бытие, выступающее основанием противоположных друг другу и в то же время единых в своем бытии вещей, которое обнаруживает себя че-рез отрицание их преходящего и противоречащего себе существо-вания.

Принцип негативности, онтологически связанный с *ничто*, иг-рает также ключевую роль в гегелевском учении о понятии в форме таких его моментов, как всеобщее, особенное и единичное. Соот-ношение противоположных и отрицательных друг по отношению к другу определений понятия, в которых оно разворачивает себя как их отрицательное единство, выступает не только развитием рефлек-тивных определений сущности, образующих структуру противоре-чия, но и их положительно спекулятивным основанием. Понятие есть такое абсолютное негативное единство противоположных друг другу моментов, в каждом из которых раскрывается как их абсо-лютный полагающий себя субъект.

### Список литературы

1. Вольф М. К вопросу о гегелевском учении о противоречии // Филосо-фия Гегеля: проблемы диалектики. – М., 1987. – 303 с.
2. Гегель Г. Наука логики – СПб.: Наука, 1997. – 799 с.
3. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
4. Деррида Ж. Поля философии. – М.: Академ. Проект, 2012. – 376 с.
5. Маркузе Г. Разум и революция. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 541 с.
6. Loguenesse V. Hegels Critique of Metaphysics. Cambridge, New York, 2007. – P. 246.
7. Rosen S. Hegel. Fn introduction to the science of wisdom. London, 1974. – P. 293.
8. Rothhaar M. Metaphysik und Negativität Eine Studie zur Struktur der He- gelschen Dialektik nach der «Wissenschaft der Logik» Heidelberg, 1999. – S. 312.

## ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 2-13

*В. Ю. Быстров*

### **О возможности социально-философского анализа сакрального**

В статье обсуждается проблема сакрального как возможного объекта научного знания. Исследуются историко-философские предпосылки ее решения, такие как учение об антиномиях И. Канта, философия религии Гегеля. Положительное решение проблемы связывается с феноменологическим методом Э. Гуссерля и М. Хайдеггера.

The problem of the sacral as a possible object of scientific knowledge is discussed in the article. Historical and philosophical implications of solving of this problem, such as I. Kant's antinomy doctrine and Hegel's philosophy of religion are analysed. The positive solution of the problem is related to E. Gusserl's and M. Heidegger's phenomenological method.

**Ключевые слова:** сакральное, феноменология, антиномия, абсолют.

**Key words:** sacral, phenomenology, antinomy, absolute.

Вопрос о совместимости философского дискурса с дискурсом священного уже формулировался в истории философии как вопрос о возможности особой дисциплины, которую Шеллинг, например, назвал «философией откровения». На самом деле, и Гегель называл «философией религии» нечто совершенно иное, чем то, что мы привыкли понимать под этим названием. Дело в том, что и в «философии откровения» Шеллинга, и в «философии религии» Гегеля речь не может идти о той ситуации, когда за философией закрепляется роль конференсье, подготавливающего зрителя к появлению на сцене той формы духа, где пребывает абсолютная истина. Во всех случаях, когда дискурс философии-«конференсье» экспонирует себя в самых разных модификациях, оказывается обязательным присутствие самого объекта философского введения. «Философия культу-

ры» или «философия права» возможны тогда, когда «культура» или «право» доступны представлению, а поэтому обладают некоторой степенью эмпирической самоочевидности. Когда же эта самоочевидность или чрезвычайно слаба, или отсутствует вовсе, дискурс-«конференсье» будет производить мнимости, чаще всего находящие себе прибежище в предельно отвлеченных понятиях – универсалиях.

Так, например, хорошо известное всем понятие «культуры вообще», включающей в себя «совокупность материальных и духовных ценностей», является именно такой мнимостью, поскольку позволяет применять его в тех случаях, которые не имеют уже никакой связи с этимологией самого слова «культура», с изначальным значением этого слова – «возделывание». То есть вместо понятия, обозначающего именно процесс «возделывания» как в прямом, так и в переносном смысле, а также его результаты и технологии, предлагается более широкое понятие культуры, которое теперь может включать в свое содержание как «возделанные», так и «невозделанные» предметы (лишь бы они принадлежали социальному порядку реальности). Должно быть ясно, что в этом случае мы не имеем дело с двумя различными и в равной мере относительными точками зрения, каждая из которых имеет право на существование, поскольку вторая, более широкая точка зрения на культуру, по мере своего утверждения в рамках «философии культуры» закономерно приводит к уничтожению этой последней. Как если бы вместо понятия «материи» кто-то предложил пользоваться более широким понятием, включающим в себя и материю, и дух, и все остальное.

Очевидно, что та же самая судьба ожидала бы и «философию сакрального», если бы таковая вдруг появилась. Однако даже и без образования специальной философской дисциплины, «занимающейся» сакральным, можно заметить, что понятие «сакрального вообще» уже давно появилось и применяется некоторыми авторами для обозначения определенных социальных феноменов, имеющих отношение не только к сфере религиозных отношений. Сакральное начинает обозначать любую ценность, если она переживается именно как ценность, т. е. как некая духовная или предметная определенность, взятая в своей значимости для человека. В таком значении термин «сакральное» уже ничего не означает; такое «пустое» с точки зрения его реального содержания понятие в полной мере соответствует отсутствию сакрального в современном мире. Самоочевидность сакрального в этом случае подменяется мнимой самоочевидностью существования этого слова в языке; это происходит повсеместно, несмотря на то, что даже неглубокий этимологический экскурс позволяет убедиться, что первоначально «*sacer*»

почти не имеет никакого отношения к тем вещам, которые сейчас этим словом обозначаются. «В Риме, как известно, слово *sacer* означало “человека или вещь, к которым нельзя прикоснуться, не осквернив себя или не оскверняя их”. Если кто-то совершает преступление против религии или государства, объединенный народ изгоняет его из своего состава, объявляя его *sacer*» [4, с. 241]. Понятие *sacer* двойственно и может обозначать как предельную чистоту, так и предельное осквернение.

Приближение к области сакрального связано в философии с ее попытками разорвать круг собственной имманентности и включить в число доступных для философской мысли предметов область трансцендентного. Эти попытки могут быть условно суммированы в проблеме содержания сакрального и доступности этого содержания методам и инструментам философии. Очевидно, что именно содержание сакрального элиминируется всякий раз тогда, когда оно становится объектом научного исследования. С другой стороны, вопрос, выражающий эту проблему, фактически является частным случаем вопроса о границах и возможностях научного познания в целом. Может ли сакральное содержание какого-либо феномена (исторического, культурного, религиозного) быть объектом научного анализа? Отрицательный ответ выглядит слишком подозрительно в рамках научного мировоззрения, которое остается доминирующим в современном мире. Подозрение сохраняется даже несмотря на то, что в истории философии возможно обнаружить некоторые варианты внушительной аргументации в пользу данного отрицательного ответа.

Имеется в виду критическая философия И. Канта и ее более поздние интерпретации. Область сакрального здесь оказывается «вещью-в-себе», недоступной опытному познанию, имеющему дело исключительно с феноменами. Строго говоря, сакральные феномены в таком случае вообще не могут быть даны в опыте, и, следовательно, само выражение «сакральный феномен» является недоразумением. Если бы во времена И. Канта теология была хоть немного озабочена феноменологией сакрального, то, скорее всего, сам И. Кант включил бы сакральные феномены в разряд антиномий теологической идеи, имея на то полное право. Понятие сакрального, если такое возможно, или даже представление о сакральном, пусть даже очень смутное, в любом случае может быть только чем-то безусловным. Но в опыте не может быть ничего безусловного. Поскольку опыт как совокупность эмпирических созерцаний есть единственное место «обитания» феноменов, постольку безусловные феномены невозможны, а следовательно, как частный случай невозможны и сакральные феномены.

Следует вспомнить, что преодоление кантовских антиномий (в том числе и имплицитных) в дальнейшей истории философии осуществлялось различными способами. Самый простой из них сводится к отрицанию всего того, что связывается в кантовской философии с «вещью-в-себе». Остается только опыт, только чувственная реальность, и тогда сакральный феномен оказывается проявлением самой этой единственно возможной реальности, а не проявлением чего-то находящегося за пределами опыта. В сакральных феноменах нет ничего необычного, их действительным содержанием является все тот же самый обыденный опыт, а все необычное (=сакральное) появляется уже в процессе истолкования, искаженного отображения этого опыта. Само сакральное и, следовательно, сама религия оказываются чем-то недействительным, и все существующие психоаналитические, марксистские, позитивистские и постпозитивистские концепции религии относят сущность последней к такой области реальности, которая в любом случае и всегда соприкасается с обыденным чувственным опытом. Объяснять в таком случае следует не феномен сакрального как таковой, а процесс мистификации обыденного и устойчивую потребность человечества в такой мистификации. Философия религии, как во многих отношениях нереализованный проект Гегеля, превращается здесь в философию мистификации.

В рамках данного варианта решения антиномий содержание любой религии неизбежно будет изображаться излишне сложным, излишне богатым и многообразным. Требуется сведение этого содержания к вещам более простым и привычным, требуется редукция. В философии религии Гегеля такая редукция недопустима, «вещь-в-себе» не только не может быть сведена к «вещи-для-нас», но и само содержание «вещи-в-себе» оказывается для Гегеля недопустимо бедным и несопоставимым с религиозным представлением об Абсолютном [1, с. 166–168]. Философия религии возможна только как философия, располагающая понятием Абсолютного, и данное понятие должно включать все богатство содержания религиозных представлений об Абсолютном. Такая философия религии, не отступая от истины изначального замысла, не может быть ничем иным, как религией в форме понятия. Поэтому в рамках философии религии Гегеля невозможно находиться где-то в стороне от религиозного содержания представлений об Абсолютном, и все эти представления должны быть включены в содержание Абсолютного Понятия не как ложные, а как истинные. Во всех остальных случаях познание в действительности остается на уровне рассудка, для ко-

того объект познания всегда расположен вне понятия, и тогда познание неизбежно оказывается познанием высшего с позиций низшего. Поскольку рассудок и наука, основанная на рассудке, претендуют самое большее на статус формы объективного духа, то следует вспомнить, что религия у Гегеля является бесспорной формой абсолютного духа. Отсюда очевидна бесплодность любой рассудочной философии религии, которая неизбежно окажется в любом из своих вариантов упрощением своего предмета.

Но точно также очевидна для Гегеля возможность разумного познания религии, возможность такого познания, которое включает в понятие как результат познания все религиозное содержание как истинное. Остается неясным, с чем именно, кроме своей собственной логики, связывал Гегель действительность такого познания, но в любом случае результат познания, само Абсолютное Понятие будет иметь фантастически формальный характер. Во избежание этого Абсолютное должно быть познано не как абстрактное тождество понятия с самим собой (примером которого может служить «вещь-в-себе» И. Канта), а как конкретное всеобщее тождество. Такое тождество обязательно включает в себя сакральное содержание, без которого религия перестает быть действительно религией. И здесь Гегель совершает удивительную подмену понятий, которая не может рассматриваться как случайность, поскольку повторяется неоднократно, да и в целом играет существенную роль в системе абсолютного идеализма.

«Религия есть та форма сознания, в которой истина доступна всем людям, какова бы ни была степень их образования; научное же познание истины есть особая форма ее осознания, работу над которой готовы брать на себя лишь немногие. Содержание этих двух форм познания – одно и то же, но, подобно тому, как некоторые вещи, как говорит Гомер, имеют два названия: одно на языке богов, а другое – на языке недолговечных людей, – так и для этого содержания существуют выражения на двух языках: на языке чувства, представления и рассудочного, гнездящегося в конечных категориях и односторонних абстракциях мышления, и на языке конкретного понятия» [1, с. 65].

Следует обратить внимание, что Гегель для того, чтобы более четко провести свое собственное различие, обращается за помощью к Гомеру. Но различие Гомера между языком людей и языком богов имеет совершенно другой смысл, нежели гегелевское различие между языком религии и языком «конкретного понятия», т. е. языком философии. Если Гомер имеет в виду под языком богов религию, то Гегель очевидным образом относит язык религии к языку

людей. Религия всегда имеет публичный характер и поэтому пользуется языком, который должен быть понятен всем. Нет ничего удивительного и в том, что философия оказывается языком богов, но все эти утверждения и в этой цитате, и в других местах у Гегеля основываются на отождествлении религии и рассудочного познания. Декларируется, что религия есть форма Абсолютного, но фактически религия почти всегда у Гегеля рассматривается как форма объективного духа, снятая в философии абсолютного идеализма. Разумеется, и этому в гегелевской философии можно найти свое объяснение постольку, поскольку все, что неконкретно, является абстрактным. Следовательно, сама философия Гегеля, уже обладающая наличной действительностью, в момент своего появления превращает, будучи высшей формой познания Абсолютного, относительно низшую форму такого познания, какой теперь уже оказывается религия, в нечто вне-положенное себе, а следовательно, в нечто одностороннее и абстрактное, располагающееся теперь в стихии рассудочного познания.

Складывается ситуация, выйти из которой силами и средствами только гегелевской философии, т. е. философии Абсолютного Понятия, крайне проблематично. С одной стороны, «религия <...> может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя» [1, с. 66]. Отсюда следует, что даже такие элементы религии, как религиозное чувство или религиозная практика могут претендовать на истинное содержание только в том случае, если они включены в горизонт некоего рационального дискурса (который Гегель изредка называет «кредо»), в котором они не только получают свое собственное обоснование, но который и сообщает религии и ее элементам соответствующий абсолютный характер. Иными словами, религия как форма абсолютного духа является истинной религией только в том случае, если собственное кредо религии еще не утеряно или не искажено. Именно такая религия и должна стать истинным содержанием философии Абсолютного Понятия, и именно без такой религии философия не может существовать. Вместе с тем, «в новейшее время религия все больше и больше свертывала объем своего содержания и уходила в напряженность благочестия или чувства, уходила притом часто в такое чувство, которое обнаруживало чрезвычайно плоское и скудное содержание» [1, с. 65]. Иными словами, история распорядилась так, что к моменту появления философии Абсолютного Понятия истинное содержание религии, благодаря которому такое появление только и возможно, уже исчезло. Именно

поэтому философию Гегеля можно с полным основанием назвать формой Абсолютного Понятия без соответствующего содержания.

Возможно ли хотя бы приблизительно, в самых расплывчатых контурах наметить путь, двигаясь по которому мы могли бы подойти к этому утерянному или искаженному содержанию? Здесь мы вступаем в область неопределенного, проблематичного, неясного, хотя в то же самое время одно обстоятельство обнаруживает себя с силой самоочевидности. При попытках раскрыть содержание абсолютного как сумму проявлений или как серию феноменов сакрального нам не следует возлагать слишком большие надежды на возможности понятийного и категориального анализа. Нельзя предполагать, что сакральное может быть опознано и безошибочно идентифицировано в своем содержании именно как сакральное благодаря тому, что мы заранее владеем понятием, или категорией сакрального. Очевидно, что в некоторых случаях самым разумным является отказ от собственности на некоторые понятия. Аналогичная ситуация прекрасно изображена М. Хайдеггером в первой главе Введения в книгу «Бытие и Время» на примере категории бытия [6, с. 2–27]. Можно взять на себя смелость и отнести понятие сакрального именно к таким понятиям, собственность на которые не является правом человека, да и претензия на обладание этими понятиями не приносит человеку никакой пользы.

Тем не менее, отказ от собственности здесь не означает отказа от познания. Феноменологический метод разыскания, использованный Хайдеггером в случае с категорией бытия, может принести определенные и небесполезные результаты и в случае с понятием сакрального. Сам Хайдеггер эту задачу формулирует предельно отчетливо:

«Только исходя из истинности бытия, мы можем думать о сути сакрального. Только исходя из сути сакрального, следует размышлять о сути Божественного, только в свете сущности Божественного мы думаем и говорим о том, что должно обозначать слово “Бог” <...> Возможно, отличительная черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения сакрального. Возможно, тут ее единственная беда» [3, с. 189].

Следует отметить, что феноменология вполне правомерно может рассматриваться как один из способов преодоления антиномий философии И. Канта и его последователей. Выше уже было сказано, что для И. Канта невозможность сакральных феноменов как частный случай невозможности феноменов абсолютного, или безусловного, следует из принципиально и изначально обусловленности всякого опыта трансцендентальными формами самого этого опыта,

причем эти трансцендентальные формы выступают как необходимые условия всякого опыта, без наличия которых никакой опыт вообще не может иметь место. Все, что мы обнаруживаем в опыте, обусловлено «чистыми» формами сознания, поэтому в опыте не может быть ничего безусловного. Гипотетическую способность выйти из этого замкнутого круга И. Кант называет категориальным созерцанием, но существование такой способности остается для И. Канта невозможным, по крайней мере, для человека.

«Как, однако, само возможно <...> такое чувственное созерцание как форма нашей чувственности, или такие функции рассудка, как те, которые выводит из него логика, или как получается, что одна форма согласуется с другой в одном возможном познании, – это нам совершенно невозможно объяснить, иначе нам нужно было бы иметь еще и другой вид созерцания, отличный от того, который нам свойствен, и другой рассудок, с которым мы могли бы сравнивать наш рассудок, и каждый из них определенно представлял бы вещь саму по себе. Однако мы можем судить о любом рассудке только с помощью нашего рассудка и о любом созерцании – только с помощью нашего созерцания» [5, с. 565–566].

В таком гипотетическом созерцании обусловленность опытного познания трансцендентальными предпосылками уже не имела бы никакого значения, поэтому такое созерцание оказалось бы безусловным само по себе и приводило бы к познанию безусловного, т. е. «вещи-в-себе».

Кант изображает прямое созерцание сущностей делом чрезвычайно необычным, сверхъестественным, а потому недоступным человеку. В феноменологии же данная процедура рассматривается как вполне возможная и обозначается или как идеация, или как эйдетическая интуиция, или, в соответствии с терминологией трансцендентальной философии, как категориальное созерцание. Именно прямое усмотрение сущностей гарантирует познанию целостность, адекватность и абсолютность. В свете феноменологического метода становится ясным, что традиционные представления о процессе образования понятий посредством абстрагирования существенных и необходимых признаков не являются адекватными тому, что происходит в реальности в тот момент, когда понятие действительно образуется. Процесс сравнения и различения единичных вещей, по видимости служащий основанием для вышеупомянутого абстрагирования, реально всегда осуществляется в горизонте уже имеющегося общего понятия. Само же понятие образуется именно в акте созерцания единичной вещи, когда сознание как бы «мнит» общее понятие созерцаемой вещи, или идеирует его. В каком-то смысле

акт идеации даже неизбежен и поэтому общедоступен. «Созерцание сущности не содержит больших трудностей или “мистических” тайн, чем восприятие» [2, с. 29].

Здесь следует обозначить, по меньшей мере, два аспекта феноменологической теории абстракции, которые ни в коем случае не исчерпывают значения самой теории, но которые играют особую роль в связи с обсуждаемым вопросом. Во-первых, общедоступность актов идеации вполне обоснована самой общей интенцией феноменологического метода, общей установкой на «схватывание» и описание «жизни сознания». Но из этого нельзя делать вывод об изначальной ограниченности феноменологии структурами обыденного сознания; необычное, экстремальное, редкое (именно к этой области следует отнести сакральные феномены) также следует рассматривать как факты «жизни сознания» и, следовательно, как факты, доступные феноменологической дескрипции. Более того, область обыденного сознания, несмотря на свою близость «жизненному миру», должна быть подвергнута серьезному подозрению как область, уже обработанная деятельностью сознания в рамках функционирования естественной установки. «Выключение» естественной установки вовсе не обязательно приводит исследователя к чистоте обыденного сознания; цель феноменологической редукции не только в том, чтобы восстановить утраченные связи науки с «жизненным миром», но и в том, чтобы попытаться реставрировать сам мир (в феноменологическом смысле слова), на настоящий момент дегуманизированный работой той же естественной установки, мир, созданный по образу и подобию науки. В этом реставрируемом мире сакральные феномены уже не являются столь же редким событием, да и сам мир обыденности в этом отношении может быть понят как мир, имеющий некоторую негативную историю, основным содержанием которой является деградация сакрального.

Во-вторых, сам акт идеации направлен на некоторую предметность, к которой следует отнестись более внимательно. То, что «мнится» в акте идеации, есть, безусловно, идеальная предметность, ноэтическая определенность, для которой материальный предмет выступает в качестве носителя, или гилетического субстрата. Теория абстракции, применяемая обычно в формальной логике, связывает образование общего понятия именно с гилетическим субстратом, и крепость этой связи часто выступает как гарант объективности содержания общих понятий. Сознание в таком случае отражает смыслы и значения, принадлежащие самому предмету, в лучшем случае комбинируя результаты таких отражений. Проекция

такой теории в область философии культуры дает самые печальные результаты, так как в перспективе приводит к полному уничтожению всего многообразия феноменов культуры, постепенно сводя их к соответствующим материальным коррелятам. Например, феномен жертвоприношения квалифицируется в таком случае как умышленное убийство или нанесение телесных повреждений. Но при этом следует не забывать, что и правовые нормы также оказываются номатическими определенностями и, следовательно, также не защищены от подобной редукции. Следует отдавать себе отчет, что если мы и имеем еще дело с феноменами культуры именно как с феноменами, то благодаря тому, что данная редукция не распространилась еще достаточно широко и в силу действия некоторой инерции идеальный предметности сохраняют свою доступность. Но ничем не ограниченная редукция к материальному или к гилетическому неизбежно приводит к такому представлению о «жизни сознания», когда последнее сводится к чисто механическому манипулированию знаками.

Заметим, что феноменологическое разыскание также является принципиально открытым проектом, и эпохэ феноменологов в философии религии равно распространяется и на беспредпосылочный атеизм, и на иррациональный фидеизм. Погружение в непосредственность «жизни сознания» как основной пафос феноменологии ставит последнюю в более выгодную позицию и в той сложнейшей проблемной ситуации, которая складывается в гуманитарных науках вокруг исследований традиции. Здесь, как и в других сходных случаях, путь феноменологии не гарантирует успеха; но он оставляет всегда открытой возможность дальнейшего продвижения к цели исследования.

### Список литературы

1. Гегель Г.Ф.В. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики / пер. с нем. Б. Столпнера. – М.: Мысль, 1975.
2. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. – 1911. – Кн. 1.
3. Жанико Д. Атеистическая феноменология / пер. В.Ф. Денисова // Философия и общество. – № 1. – 1999. – С. 173–191.
4. Кайуа Р. Двойственность сакрального // Коллеж социологии. 1937–1939. – СПб., 2004.
5. Кант И. Письмо Герцу. Кенигсберг, 26 мая 1789 год / пер. Ю.М. Кагана // И. Кант. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980.
6. Хайдеггер М. Бытие и Время / пер. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997.

**Модель «священное – мирское»  
в контексте современной религиозности**

В статье актуализируется наследие выдающегося религиоведа М. Элиаде, в частности, предложенная им модель «священное – мирское» для анализа современной религиозности. Делается вывод, что данная модель позволяет выявлять константы, формирующие устойчивость миров современного человека.

The author relies on the heritage of the outstanding religion scholar M. Eliade, particularly, on the model ‘the holy – the worldly’ to analyse contemporary religiosity, and comes to the conclusion that this model allows to identify constants forming the resistance worlds of modern man.

**Ключевые слова:** священное, мирское, сакрализация, религиозный опыт, современная религиозность, нерелигиозный человек, Церковь, Исход.

**Key words:** sacred and secular, sacred, religious experience, modern religiosity, non-religious person, Church, the Exodus.

Религия в современном мире сохраняет статус важного фактора индивидуальной и коллективной самоидентификации. Сохранение религией своего значения можно объяснить целым рядом причин. Среди них и то, что она полагает основу жизненных ориентаций не в изменчивых обстоятельствах здешнего мира, а в сфере трансцендентного. Эта безусловная константа вселяет чувство уверенности, доверие, позволяет блокировать тревогу. В большинстве религиозных культур человек не может произвольно менять содержание откровения, что также определяет стабильность принимаемой верующими картины бытия. Большая часть верующих и не стремится изменить представления о трансцендентном, зафиксированные догмой.

Религиозная идентичность на индивидуальном уровне связана с антропологическим измерением религии, так как затрагивает вопросы осознания себя среди других, экзистенциальные проблемы. Такое положение требует от исследователя уточнения познавательных процедур. Этому уделял значительное внимание М. Элиаде, настаивая на смене познавательной парадигмы в сфере религиозности.

Изучая религиозные феномены, исследователь должен учитывать неустранимую важность для верующего пережитого опыта. Однако для анализа эта сфера представляет некоторые затруднения. Субъективность религиозного опыта определяет его уникальность и единственность, но вместе с тем лишает общезначимости – одного из признаков объективного знания. Стремление рационально прояснить феномены религиозного опыта разрушает природу религиозности, так как, элиминируя непостижимое, таинственное из этой сферы, исследователь лишает акты религиозного опыта важного элемента, без которого они не отражают существа явления.

С одной стороны, бессмысленно, на наш взгляд, отрицать важность и необходимость изучения религии со стороны, что Ю. Хабермас как представитель секулярного сознания назвал «эпистемологической способностью рассматривать собственную веру также и с внешней позиции» [6]. Но вместе с тем при изучении феноменов религиозного опыта ученый должен стремиться выяснить, какие смыслы и значения вкладывает носитель традиции в те или иные действия, символы, положения, т. е. необходимо учитывать взгляд «изнутри». В определенной мере эту задачу помогает решить использование в познании религиозных феноменов методов современной антропологии и психологии: механизмы эмпатии, «вчувствования», сопереживания и т. д. В данном случае метод эмпатического сопереживания дает возможность постижения значения и смысла отдельного ритуала, действия. Набор познавательных процедур в сфере религиозности должен быть широким и включать методы различных наук. Следует также использовать и уточнять в применении к изменяющемуся социокультурному контексту ранее предложенные модели типологизации, систематизации религиозных феноменов. Не всегда такие модели оказываются безнадежно устаревшими. Напротив, их использование позволяет нам прийти к интересным выводам в отношении современной религиозности.

Одна из таких моделей, не утратившая, на наш взгляд, своей актуальности – это модель «священное – мирское», предложенная М. Элиаде. Ее применение в анализе религиозности современного человека дает интересные результаты. Эта модель позволяет выявлять константы, формирующие устойчивость миров современного человека. Кроме того, она позволяет выявить сходства и различия бытийных характеристик религиозного и нерелигиозного человека.

По М. Элиаде, мирское и священное – это два образа бытия, две ситуации существования, принимаемые человеком [5, с. 19]. От того, какую из них выбирает человек, зависит его положение в мире.

Проблема сводится к изучению опыта и способов освящения мира, приобщения к священному, что представляет интерес и для философов, и для антропологов, и для психологов. М. Элиаде порой упрекали в том, что он не сумел подняться «на такой уровень обобщения, который предполагает построение теории и знаменует новый этап научного осмысления предмета» [2, с. 15]. Однако нам представляется, что вклад его книги «Священное и мирское» в науку о религии значителен и по-прежнему актуален. Он применяет методы современной ему антропологии к анализу религиозных феноменов, благодаря чему ему удается подобраться к ключевым элементам религиозного опыта, которые от взгляда позитивистски ориентированного исследователя нередко ускользают.

Если отойти от объективистской функциональной интерпретации религии и апеллировать, прежде всего, к смыслу, которым наделяет религию верующий, то концепция М. Элиаде оказывается достаточно адекватной. Для верующего религия – это, прежде всего, встреча со Священным. Еще в 1917 г. Рудольф Отто в книге «Das Heilige» («Священное») предпринимает попытку раскрыть содержание и структуру религиозного опыта, исследуя содержание религии именно через анализ отношения человека к Священному [4]. Ученый был убежден, что рациональное и рационализируемое в религии мало что дают для понимания ее содержания. Потому он обращается к исследованию ее иррациональной стороны. Поскольку Священное, по Отто, – это *ganz andere*<sup>1</sup> по отношению к естественному порядку вещей, с которым человек имеет дело повседневно, то и постичь его с помощью привычных понятий невозможно. Потому Священное всегда остается тайной.

В этом состоит неизбежная слабость рационального познания в религиозной сфере. М. Элиаде, высоко отзываясь о книге Р. Отто, разделяет такую позицию и настаивает на принципиальной смене познавательной парадигмы в изучении религиозности. Демистификация религиозных ценностей сама по себе неинтересна тому, кто их изучает. Элиаде пишет:

«Какой смысл в том, чтобы заявлять по поводу верований стольких “примитивных” людей, что их деревня или их дом не расположены в Центре Мироздания. Напротив, чем ближе мы принимаем верования, тем глубже можем понять символизм Центра Мироздания и его роль в жизни древнего общества» [5, с. 13].

---

<sup>1</sup> Нем. – совершенно иное.

Это своего рода антиномия познания: с естественной точки зрения объекты здешнего мира, через которые проявляется Священное, ничем не отличаются от других мирских объектов, но для религиозного сознания они обладают особой реальностью. Более того, именно их присутствие делает для верующего этот мир благоприятным для жизни. Тайна и принципиальная непостижимость Священного не означают его нереальности. Священное реально. Религиозный опыт всегда связан с открытием того или иного аспекта силы трансцендентного, ее проявлений в этом мире – в мирском. Справедливо утверждал Р. Отто, что для верующего бог его веры – это мощная реальная сила, а не спекулятивное понятие и даже не просто высший моральный авторитет. Эта «мощная сила», которая есть одновременно и тайна, и святость, подавляет своим могуществом и способна кардинально изменить структуру личностного бытия. В качестве яркого примера, иллюстрирующего данную мысль, Р. Отто приводит жизнь М. Лютера [4, с. 167–168].

Мы, в свою очередь, пытаемся задаться вопросом, происходит ли что-то похожее в бытии мирского, нерелигиозного человека.

Первое, с чего можно начать – это восприятие мира или бытийного пространства. В чем можно усмотреть принципиальные различия мировосприятий религиозного и мирского человека? По словам М. Элиаде, «для людей, обладающих религиозным опытом, вся Природа способна проявляться как космическое священное пространство. Космос во всей его полноте предстает как иерофания» [5, с. 18]. Ученый определяет священное через противопоставление мирскому. Священное мы и обнаруживаем только потому, что оно проявляется в мирском, или происходит иерофания. Но это противопоставление не тождественно противопоставлению «реальное – нереальное». Священное, как мы уже отмечали, для религиозного человека обладает реальностью, которая определяет устойчивость его мирского порядка. Для религиозного сознания Священное – это точка отсчета, «центральная ось всякой последующей ориентации» [2, с. 22]. От данной точки религиозный человек созидает свой мир. Эта священная точка вызывает разрывы в однородности мирского пространства, вводя в них своеобразные «скрепы», формирующие устойчивость данного пространства через возведение к трансцендентному. Такая система координат позволяет человеку выстраивать объекты мирского пространства по вертикальной оси значимого.

Несколько иначе обстоит дело с нерелигиозным человеком. В однородном пространстве мирского отсутствует внешний ему субъект, который бы определял значимость объектов этого мира. Пото-

му самым значимым является «Я» как высший субъект смыслополагания и оценок. При этом нерелигиозный человек также выстраивает иерархию значимого для него, располагая на ступенях такие элементы, как «Я», Другое Я, Другие, любовь, дружба, богатство, благополучие, власть, искусство и т. д. Но эта пирамида значимого для «Я» существует в состоянии онтологической конкуренции с бесчисленными пирамидами других «Я». Общая сумма дает нулевой уровень значимого. Все оказываются заведомо в ситуации относительности всех смыслов и оценок, когда сложно обозначить даже безусловную ценность человеческой личности как таковой. Нейтральность и относительность – вот ключевые характеристики мирского пространства. Например, проекция этих ключевых характеристик в моральной сфере дает нравственный релятивизм. Регулятивами выступают целесообразность, компромисс, выживание.

М. Элиаде при описании мирского употребляет термин «осколочность», имея в виду, что мир нерелигиозного человека состоит из бесконечного числа жизненных фрагментов, не связанных единым смыслом. Лучше всего характеризует эту модель понятие однородности. Это не отменяет уникальности индивидуального бытия, скорее, даже обостряет данную характеристику, порой доводя ее до состояния «атомизма». Это – измерение отделенности всех ото всех, одиночества каждого среди многих. При этом вопрос о смысле человеческого бытия остается без ответа и обозначает перед человеком две перспективы: либо жизнь как таковая не имеет смысла, либо смысл этот заключается в решении бесконечных ситуативных задач, связанных с основными жизненными потребностями. Социальность сводится к поддержанию условий выживания и соревнования между индивидами в наиболее успешном решении ситуативных задач. Практически отсутствуют общие цели, кроме тех, которые связаны с обеспечением условий выживания. Но если мы вспомним, как они решаются сегодня, когда нередко интересы одних утверждаются за счет других, например, вывоз радиоактивных, токсичных отходов в слаборазвитые страны из Европы и Америки, то и саму общность таких целей приходится поставить под вопрос.

Еще один ключевой постулат в концепции М. Элиаде – это утверждение, что человек не может жить в хаосе. Для жизни он нуждается в преобразовании хаоса в космос; беспорядка, фрагментарности своего бытия – в некий порядок, т. е. в мир, пригодный для жизни. Кроме того, человек обнаруживает потребность в смысловых моральных константах. Можно сказать, что довольно успеш-

но эту задачу решает религия. Религиозные представления, предлагая готовые ответы на многие вопросы, создают целостную картину мира. Ряд важных функций, связанных с упорядочением мирского бытия, также выполняют религиозные ритуалы. Во-первых, с их помощью освящается мирское пространство, которое после этого становится, по убеждению религиозного человека, благоприятным для жизни – более безопасным, способствующим решению жизненных задач. Во-вторых, ритуал упорядочивает жизненный поток с помощью годового богослужебного цикла, воспроизводящего важнейшие события священной истории религиозной традиции, через это внося смысл в жизнь отдельного человека. Некоторые ритуалы упорядочивают жизнь верующего через освящение предписаний, запретов, правил поведения, моральных норм.

Однако и секулярное общество сохраняет формы религиозного поведения и религиозные смыслы. Современный человек живет в неосвященном мире, т. е. не связывает мирское с трансцендентным. Последнее перестало быть для него основным механизмом освящения мира – способом сделать мир пригодным для жизни. Наш современник сделал ставку на возможности науки и техники в приспособлении мира для жизни. Отрицать эффективность результатов этого процесса – спорить с очевидностью. Но наука и техника индифферентны по отношению к сфере морали и нравственности и бессильны в решении экзистенциальных вопросов. Мы можем констатировать, что современный человек сохраняет потребность в освящении объектов своего мира и что средства науки и техники не предоставляют эффективные способы сакрализации, хотя сами могут стать объектом освящения, что происходит, к примеру, в доктринах некоторых новых религиозных движений.

И нерелигиозным людям свойственно чувство почитания родного дома, матери, любви, рождения ребенка и др. Эти величины разрывают однородность мирского пространства нерелигиозного человека, который не может жить только обыденностью и нуждается в ее перерывах. Так формируется своего рода «священное» личной вселенной. Такую форму поведения нерелигиозного человека М. Элиаде назвал крипторелигиозной<sup>1</sup>.

В мирском пространстве религиозного человека наличествуют священные места. Их особенность состоит в том, что в этих местах происходит иерофания, обнаруживается связь с трансцендентным. Если быть рационально последовательным, то нерелигиозный чело-

---

<sup>1</sup> Греч. *kryptos* – тайный, скрытый.

век лишен таких мест. Но в действительности это не так. Мирской человек может по-особому воспринимать свой дом, любимый город, реку, лес, море и т. п. Мы наблюдаем похожий механизм освящения, но он освящает их в границах своей личной вселенной, дорожит ими, они структурируют его мир.

Мысль М. Элиаде о том, что мирское существование в чистом виде не встречается, сохраняет свою актуальность. Какой бы ни была степень десакрализации жизни, человек сохраняет формы религиозного поведения. Он осуществляет сакрализацию своего мирского пространства, чтобы сохранить его устойчивость. Человек, безусловно, освящает значимое для него. Это может иметь топономическое измерение: родительский дом, двор детства, город первой любви. Это может быть темпоральное измерение – особый год, день, месяц. Но в обоих случаях исходная точка сакрализации – это событие. Важно отметить, что оно происходит в этом мире, но отличается от других, выдается среди чреды обыденного, т. е. если использовать формулировку М. Элиаде, разрывает однородность мирского пространства нерелигиозного человека.

Важна разница и в механизмах освящения, выбора констант собственного бытия у религиозного и нерелигиозного человека. Человек, принимающий религиозную картину мира, принимает и сакральные объекты, которые предлагает религия. Таким образом, роль личности в созидании устойчивости бытия несколько снижена. Неверующий же сам определяет объекты сакрализации, хотя и делает это под влиянием происходящих с ним событий. И в этом процессе роль личности довольно велика. Человек оказывается в положении постоянного искателя аргументов, утверждающих основы его бытия. И сегодня он имеет перед собой довольно широкий набор предложений в «сфере духовных услуг»: от традиционных религий до оккультных практик и парарелигиозных учений. В связи с этим ряд исследователей высказывает мнение, что на смену религиозным формам приходит более всеобъемлющее понятие духовности, а религия приобретает все более частный характер.

Таким образом, десакрализация религиозных ценностей не устраняет формы религиозного поведения. Человек нуждается в священных константах, придающих устойчивость его бытию. Сакрализация – процесс, сопутствующий человеческому существованию. Происходит он и в современном обществе. Десакрализация одних ценностей сменяется сакрализацией других объектов, или возможно освящение прежних объектов на новых основаниях. Выбор новых объектов сакрализации определяется современным соци-

окультурным контекстом. Характерная особенность нашего времени – сакрализация объектов этого мира не через установление их связи с трансцендентным, а через установление связи с объектом этого мира, обладающим высшим сакральным статусом. Показательным является пример новых религиозных движений, которые в поисках последователей чутко улавливают интересы современника. В их учениях широко представлена экологическая проблематика – соответственно, формируются своеобразные культы природных явлений, а природные объекты наделяются сакральными характеристиками или сверхъестественными свойствами. Так, например, происходит с сибирскими кедрами в учении В. Мегре. Мистические свойства сохраняют и кора, хвоя, масло кедра.

Учитывается и уровень научного знания, значительно потеснившего религиозные представления о мире, бытовавшие в прежние века. Удивительно, но даже сами научные приборы и методы могут наделяться мистическим значением, а привычные для верующих представления о трансцендентном трактоваться, напротив, натуралистически, например, через атрибуты света, звуков, тепла. Нередко идеологи новых религиозных движений принимают во внимание и укорененность в сознании того или иного народа христианских представлений и ценностей. И тогда появляются синкретические учения, объединяющие элементы христианства, языческих верований, научных знаний, получающих оригинальную интерпретацию.

С точки зрения сакрализации объектов этого мира и появления новых форм религиозного поведения представляет интерес, на наш взгляд, пример церковей Исход. Это новое явление в российской религиозной жизни, обладающее уникальной самостоятельностью и с точки зрения истории возникновения, и с точки зрения форм деятельности. На сегодняшний день можно говорить о синтетической природе этого движения, которое испытало на себе разные влияния. Прежде всего, это, конечно, пятидесятнические идеи. Как и пятидесятники, они уделяют значительное внимание так называемым «дарам» Святого Духа, принимают учение о необходимости «нового рождения», рассматривают как первоначальный признак крещения Святым Духом «говорение на иных языках». Официально они принимают вероучение союза христиан, веры евангельской пятидесятников. Но есть у них и свои особенности, которые связаны с историей возникновения движения.

Движение церковей Исход имело два источника, определяющее влияние которых сохраняется по сей день. И первый из них – это евангельское движение. Именно представители евангельских церк-

вей пятидесятников дали импульс активной помощи людям, страдающим различными видами зависимостей, выпавшим из привычного жизненного контекста, начали проводить евангелизационную деятельность в их среде. Церковь Исход также провозглашает главным своим предназначением проповедь Евангелия для всех, что объединяет их с пятидесятниками. Но отдельным пунктом прописано, что члены церкви Исход делают это и для «неблагополучных слоев (зависимых от наркотиков и алкоголя, девушек легкого поведения, игроманов)» [1].

Кроме того, экстатические переживания, моления, глоссолалия, пророчества, чудеса, связанные с исцелением, особыми способностями – то, что принимается у пятидесятников как свидетельства Божьего благословения, на практике во многих общинах церкви Исход не имеет первостепенного значения. Большинство членов церкви (и это тоже уникальная особенность данного религиозного объединения) в прошлом побывали в тяжелой жизненной ситуации, страдали теми или иными видами зависимостей и смогли освободиться от них благодаря вере. Это возвращение к нормальной жизни они и воспринимают как настоящее чудо, не испытывая потребности в искусственном поиске особых переживаний. Они видят свою миссию в том, чтобы помочь и другим избавиться от пагубной зависимости, вернуться к нормальной жизни. И воспринимают эту миссию как религиозную, к которой их призвал Бог. Таким образом, в данном религиозном движении сакрализации подвергся мирской процесс избавления от разрушительных пристрастий, который представляется обретением Бога. И только помощь Бога позволяет человеку, согласно учению церкви, справиться со своей бедой.

Согласно «преданию» самой церкви Исход, в 2000 г. в Краснодаре несколько молодых ребят, уверовавших в Бога, объединились желанием служить людям. Церковь получила название «Исход» по одноименной книге Библии. На сегодняшний день – это целое движение, объединяющее по всей стране более 10 тыс. членов. Если учесть тот факт, что отсчет своей жизни церковь ведет только с 2000 г., то такие темпы роста следует назвать существенными. Уникальность явления определяется историей возникновения. Можно говорить, что данные церкви как социальные структуры имели в своих истоках, помимо евангельских корней, еще спонтанно возникшее самоорганизующееся социальное движение, которое объединило людей, решивших противодействовать социальным порокам. Социальное движение было освящено через наделение его сакральными характеристиками. Члены церкви постоянно встреча-

ются с людьми, страдающими зависимостями, с теми, кто выпал из жизненного контекста и находится в трудной жизненной ситуации, проводят с ними беседы, приглашают на свои собрания, стремятся им помочь, ссылаясь на собственный пример. Такого рода деятельность они считают религиозным служением. Объясняется это следующим образом: самое важное, что заповедал Христос – помогать другим людям, значит, это и есть главное служение христианина: «Многие представляют себе церковь, как некое культовое здание или место, где совершаются религиозные обряды и церемонии. Церковь – это не здание <...>, это люди, объединенные верой в господа <...>. Миссия церкви – распространение Евангелия» [3].

Богослужения в церкви в целом схожи с богослужениями в других пятидесятнических церквях. Одно из центральных мест в ходе собрания занимает проповедь. Но в каждой проповеди обязательно затрагивается тема помощи Бога страждущим, возможности преодолеть любые трудности благодаря этой помощи. Проповедь, как и у харизматов, носит эмоциональный характер, проповедник стремится живо донести до собравшихся смысл темы, добиться живого отклика. И здесь особенность определяют не столько темы проповедей, сколько примеры, которые использует проповедник. Он приводит случаи из собственной жизни, которые усиливают воздействие, придают большую достоверность тому, что он говорит, проводит неожиданные параллели, которые также находят отклик у слушателей, так как он затрагивает близкие им вопросы, например: «Возьмем жизнь Иосифа. Была ли в его жизни благодать? Братья продали, в тюрьме сидел – как и положено», – в зале добродушные оживление, реплики.

Проповедник постоянно обращается к присутствующим, просит ответить ему, произнести вместе с ним ключевые фразы, например: «Бог силен! Скажите все вместе “Бог силен!”». Или: «Кто хочет иметь довольство, поднимите руки. Я очень хочу быть довольным»<sup>1</sup>. Или же просит обратиться с определенными словами к своему соседу, например: «Церковь – это тело!»<sup>2</sup> Все это также создает особую атмосферу проповеди, обязательно предполагающей «обратную связь». Так же как и у пятидесятников, одно из центральных мест в богослужении занимают «свидетельства». Но у «исходоцев» обязательно будет ряд свидетельств с рассказами об избавлении от зависимостей. В этом религиозном объединении практически нет

<sup>1</sup> Использованы фрагменты из проповеди в Воронежской церкви.

<sup>2</sup> Из проповеди в Тамбовской церкви.

обрядности в привычном понимании. Имеет место свободное прославление Бога, проповедь и беседы. Поскольку нет необходимости в специальной атрибутике, они легко приспособливают любое помещение под проведение собраний. Более того, отсутствие помещения не становится препятствием для осуществления деятельности. Довольно часто церковь начинает свою деятельность в населенном пункте не с аренды помещения и проведения собраний, богослужений, а со встреч с людьми, страдающими зависимостями, с поиска таких людей, с помощи десоциализированным лицам.

Итак, акцент перемещен на социальную деятельность – в этом также заключается уникальность религиозного объединения Исход. Движение возникло с целью оказания социальной помощи, а не исповедования веры и совершения обрядов. Последние пункты в привычной парадигме являются решающими, тогда как в данном случае оформились позже. На сегодняшний день «лицо» объединения уже имеет оформившийся вид. Безусловно, оно имеет религиозный характер, но привносит в современную религиозность некую новую черту. Проанализированные нами примеры показывают, что содержание и формы религиозности гораздо шире, чем привычное исповедание веры, отправление обрядов, объединение верующих. Религиозность реализуется и в удовлетворении антропологических потребностей. Эти потребности неустранимы как и физиологические, но очень вариативны и не связаны только лишь с привычными институализированными религиозными формами.

И в поведении человека, исключившего из своего миропонимания связь с трансцендентным, мы обнаруживаем формы религиозного поведения. Исходное онтологическое основание таково, что бытие для человека священно само по себе и как дар жизни, и как условия существования. Такое отношение уже можно назвать религиозным, так как бытие предстает значимой константой, образующей своеобразную точку отсчета в построении жизненных смыслов и действий. Да, религиозный и нерелигиозный человек по-разному осуществляют сакрализацию бытия. Религиозный субъект связывает бытие с трансцендентным, за счет чего его бытийное пространство приобретает такие характеристики, как устойчивость и упорядоченность. Нерелигиозный человек освящает бытие с помощью значимого, имманентного этому миру. Он наделяет такими характеристиками, как абсолютность, безусловность, значимые для него константы этого мира. Его бытийное пространство остается, по Элиаде, «однородным», но не лишенным сакральных объектов. В пространстве личной вселенной сакральные объекты не рассматри-

ваются как трансцендентные, но наделяются соответствующими характеристиками. Сакральное и мирское перестают быть оппозицией. Они выстраиваются в иерархию по аксиологическому принципу. Таким образом, модель «священное – мирское», предложенная М. Элиаде, сохраняет свое значение, но меняет содержание.

### Список литературы

1. Божье видение церкви. [Электронный ресурс]: ИСХОД – Церковь Божья. – URL: [http://usход.ru/o\\_cerkvi/bozhe-videnie-cerkvi.html](http://usход.ru/o_cerkvi/bozhe-videnie-cerkvi.html), свободный.
2. Дараган Н.Я. Очерк жизни и творчества Мирчи Элиаде // Элиаде М. Космос и история. Избр. работы. – М., 1987.
3. Исход. Церковь Божья. Централизованная Религиозная организация. Южное Епархиальное управление Российского объединенного Союза христиан веры евангельской (п). – Ростов-н/Д., Б.г.
4. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2008. – 272 с.
5. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994.
6. Habermas J. Relegion in the public sphere // European Journal of Philosophy. –2006. – 14(1). – P. 9–10.

**О некоторых аспектах семиогерменевтики ритуального текста  
и дискурсе мистического богословия**

Статья содержит результаты сравнительного анализа ритуальных и мистических текстов. Автор использует семиотические и герменевтические методы для изучения восприятия религиозных дискурсов в различных контекстах. Доказывается, что религиозные ритуалы и мистические тексты с семиотической точки зрения представляют собой пространство актуального семиозиса, в котором постоянно формируется символическая реальность.

This article contains the results of comparative analysis of ritual and mystical texts. The author uses the semiotic and hermeneutic studies to examine the perception of religious discourses in various contexts. The author argues that from the semiotic point of view religious ritual and mystical texts represent the actual space of semiosis, in which some symbolic reality is constantly being formed.

**Ключевые слова:** ритуал, мистика, контекст, семиотика, герменевтика.

**Key words:** ritual, mysticism, context, semiotics, hermeneutics.

Для современного состояния гуманитарных наук характерно отсутствие четких границ между методами и дисциплинами. За тем, что в настоящее время определяется как «междисциплинарные исследования» часто скрывается не более чем отсутствие четких представлений о предмете исследования, и прежде всего, о его онтологических особенностях. Естественным образом крайне неясные, неопределенные представления о предмете исследования приводят и к затруднениям в плане определения метода исследования, равно как и к трудностям, скажем так, «классификационного характера» – оказывается затруднительным соотнесение предмета исследования с тем или иным устоявшимся предметным полем.

Представляется, что феномен «межпредметных исследований» коренится не только и не столько в сложности предмета исследования, сколько в изначальной неясности для исследователя того, что и зачем он изучает. Причем эту изначальную неясность нельзя сводить к научной лености или недобросовестности: идеология или, правильнее сказать, мировоззрение действительно является основа-

нием научного метода, по крайней мере, это верно для исследования гуманитарного. Идеология постмодерна, не до конца преодоленная современными гуманитариями, характеризуется отсутствием потребности в ясности научной концепции. Научные схемы и построения, постулированные в XIX в. и в первой половине XX в., воспринимаются сейчас не только как наивно-упрощенные, но и как органически чуждые современному научному дискурсу и потому ностальгически-притягательные для современного человека, который начинает понимать, что параллельно с «растворением предмета» происходит и «разнаучивание науки». Научное знание начинает – в своей сущности, разумеется, не по своему содержанию – приближаться к тому исходному конгломерату знаний, с которого в период античности начиналась европейская научная традиция в ее исходных формах, определяемых сейчас как мифологическое знание. Поэтому в современной гуманитарной науке так мало «научного» и так много «интуитивно-профетического», а за тоской по научной ясности скрывается не столько тяготение к доказательствам, сколько усталость от профетических откровений очередного гуру от науки (преимущественно, модного на Западе автора), который ничего не доказывает, но все знает *par excellence*. Данная проблема, выходящая за рамки методологии, по своей сути является более чем кризисом метода, – есть все основания рассматривать ее как проявление если не онтологического кризиса, то, по крайней мере, как онтологический диссонанс, порожденный сложностью восприятия бытийных категорий. Для религиоведения острота этой проблемы сохраняется уже на протяжении нескольких десятилетий. Полагаем, что использование семиогерменевтического подхода позволит современному религиоведению преодолеть современный кризис метода. Одной из задач настоящей статьи является обоснование целесообразности семиогерменевтического исследования религиозных феноменов на примере ритуальных дискурсов.

Структура ритуала может быть достаточно сложной, но элементы, из которых он состоит, отличаются простотой. Это дало нам основание выделить элементарные универсальные парадигмы смысла – ритуалогемы, число которых достаточно ограничено, из которых конструируются все существующие религиозные ритуалы [6, с. 135–139]. Таким образом, каждый конкретный ритуал может быть представлен как упорядоченная последовательность ритуалогем, причем значимым для понимания сущности каждого конкрет-

ного оказывается состав ритуалом, их последовательность, их значение. Последнее – наиболее сложное для анализа и, как часто это бывает, наиболее важное в плане герменевтики ритуала. Значение ритуалогемы складывается из универсального, наиболее общего значения (которое можно обозначить как категориальное) и контекстуального значения, которое обусловлено функционированием данной ритуалогемы в составе конкретного ритуала и в качестве его части, имеющей текстовое выражение. Вероятно, генетически ритуалогема восходит к архаическому символизму жеста, «кинетическому знаку», когда в глубокой древности «жест <...> является определенным сигналом, тоже условно прикрепленным к обозначению определенного выражения» [3, с. 2], т. е. оказывается способным выражать в том числе и религиозные представления. Следует учитывать наблюдение Ирвина Кевина о том, что литургические символы и символические действия являются производными от действий, выполняемых человеком в повседневной жизни [12, р. 140], т. е. символизм ритуала формируется в контексте повседневности в результате действий общих семиотических законов, поэтому «в ритуале не существует ни одного ингредиента, которого нельзя было бы обнаружить также и за его пределами» [2, с. 140]. В силу сказанного литургия не может быть полностью сведена к теологической рефлексии, предметом которой является то, что Р. Отто определяет как встречу человека с *нуминозным* [13, р. 229].

Важным источником литургического символизма является опыт, формируемый в том числе и повседневностью<sup>1</sup>. Л.В. Покровская отмечает, что различные праздники календарного цикла выражают одну мировоззренческую идею: идею плодородия, опредмеченную при помощи одних и тех же древних символических элементов обрядности, представленных в различных комбинациях: «Основную мировоззренческую идею обрядности выражают общие элементы, общие ритуальные действия, составляющие слагаемые каждого праздника, но применяемые в различных сочетаниях. Эти слагаемые являются, как правило, древнейшими символами плодородия либо приемами, разумеется ирреальными, его достижения» [5, с. 72]. Действительно, элементы современного ритуального дискурса, обусловленные древним символизмом ритуального действия, могут выражать «основную мировоззренческую идею ритуала», но более интересным представляется вопрос о том, каким

---

<sup>1</sup> Сравни: «thus the liturgy became a new locus for theological reflection on Scripture and experience» [11, р. 512].

образом данные элементы формируют семиотическое и семантическое пространство конкретного ритуала.

Религиозный ритуал с семиотической точки зрения представляет собой пространство актуального семиозиса, в котором постоянно формируется некоторая символическая реальность. Источниками ее формирования являются как общие религиозные установки, регламентируемые литургическим канонам, так и специфика религиозных процессов, действующих на периферии религиозной культуры, например, поддерживающих апокрифические верования народной религиозности. Народная религиозность, характеризующаяся синкретическим «переплетением дохристианских обрядов с христианскими» [7, с. 166], формирует свои ритуальные дискурсы путем изменения контекстуального значения ритуалогем, усвоенных христианской литургией (мифологизация), и последующей их комбинацией с элементами магико-мифологического ритуала. Без этого условия формирование синкретического ритуала оказывается невозможным, так как ритуалогемы, сохраняющие контекстное значение, свойственное ритуалам теологической и магико-мифологической религиозности, оказываются несовместимыми элементами разноуровневого семиозиса. Поэтому без приведения их к «общему знаменателю» никакое конструирование синкретического ритуала народной веры оказывается невозможным.

Разумеется, этой проблемы нет в условиях языческого синкретизма, в рамках которого ритуалогемы сохраняют исходное мифологическое значение и могут вступать в структурные связи без каких-либо структурно-семиотических трансформаций. Кроме того, на интерпретацию религиозного ритуала влияет множество факторов, таких как соответствие / несоответствие точек зрения совершителей и участников ритуала, каноническая и неканоническая интерпретация значения элементов ритуала и даже целей его совершения, особенности культурных, экономических, социальных отношений, сложившихся на момент совершения ритуала и т. д. Поэтому научное изучение религиозного ритуала предполагает ответы на вопросы о том, для каких целей данный ритуал установлен, для чего он совершается, как его элементы интерпретируются с канонических позиций и как их значение понимается участниками конкретного ритуального действия.

С точки зрения классического структурализма следовало бы разграничить ритуал как элемент языка, т. е. совокупность его канонических вариантов, имеющих фиксацию на уровне общих религиозных установлений, и ритуал в речи, т. е. непосредственное

совершение ритуала для достижения некоторой религиозной цели. Однако такая жесткая дихотомия в данном случае оказывается малопродуктивной для понимания глубинной сущности религиозного ритуала: все-таки следует не противопоставлять, но сопоставлять канонический текст ритуала и его воспроизведение в конкретно-исторических условиях. Полагаем, что пространство их взаимодействия, которое, кстати, и будет пространством развития семиотического потенциала элементов ритуала, – ритуальный дискурс, так как и идеальный ритуал, и реальный обряд (который всегда в большей или меньшей степени ему соответствует) обладают дискурсной природой, являясь в одних случаях разновидностью вербального, других – невербального дискурса. Размышляя о сходстве ритуала и языка, Ханс Пеннер отметил, что и язык, и ритуал основаны на «четких правилах», которых человек может и не знать, но нарушение которых он, тем не менее, всегда воспринимает как ошибку и, хотя не может зачастую объяснить, что именно нарушено, знает, каким образом это следует исправить [14, с. 13].

Сведение проблемы восприятия ритуала к сложностям отношений между каноническим идеалом и апокрифической практикой является упрощением. В реальности для анализа специфики ритуала следует учитывать, что представления об идеальном ритуале, на которые ориентируются его исполнители и участники, совершенно необязательно тождественны официальному литургическому канону, даже если участники и совершители ритуала не имеют оснований противопоставлять себя официальной религиозности. Зачастую наблюдается наивная вера в то, что местные особенности совершения ритуала, не предусмотренные, а иногда и прямо запрещаемые литургическим каноном, воспринимаются на местах как канонические и обязательные элементы богослужения: в этом случае борьба за их сохранение в богослужебном обиходе может восприниматься именно как борьба за каноническое, правильное богослужение. Эти же процессы интерпретации и оценивания религиозного ритуала с позиций носителей теологической религии или народной веры (при наличии множества переходных, пограничных форм) проявляются и на уровне семиотики, способствуя трансформации литургических символов в метафоры и аллегории, и наоборот.

Канонический ритуал формирует семиотическое пространство, в котором он должен быть интерпретирован, теологическими и литургическими установками, знание которых необходимо для интерпретации его элементов: совершаемое действие может быть или метафорическим выражением теологемы (события сакральной ис-

тории), описания состояния человека, мира, качеств Бога, которые являются основанием и условием ритуальной коммуникации, или же символическим инструментом, обеспечивающим сакрализацию человека и мира.

Дискурсивный характер религиозного ритуала проявляется, прежде всего, в том, что язык ритуала может использоваться для трансляции религиозных и метафизических идей в формате текста, узнаваемого и читаемого благодаря знанию реципиентом соответствующей теологической (и шире – религиозной) парадигмы. Адекватное восприятие теологического мессиджа религиозного ритуала развитой религии не может ограничиваться уровнем интуитивного угадывания и мистического предчувствия – восприятие религиозного ритуала всегда предполагает знание основ теологии, причем в размере, достаточном для того, чтобы за априорным символизмом ритуалогемы увидеть конкретное теологическое содержание. Ключевым условием этого понимания является правильное соотнесение реципиентом элементов текста с теми экстраритуальными явлениями, которые составляют его контекст. Вообще, контекст ритуала представляет собой сложное многоаспектное пространство, которое не только является фоном, на котором разворачивается мистерия религии, но и полем, на котором происходит взаимодействие различных процессов, способных влиять на семиозис.

Именно благодаря контексту привычные литургические тексты могут обрести неожиданное с литургической точки зрения, но понятное участникам данной ритуальной коммуникации злободневное значение в связи с событиями внутренней жизни религиозных организаций, действий духовных лиц, отношений между ними: традиционные литургические тексты могут актуализироваться в качестве символического осуждения, поддержки, ободрения, обетования и даже пророческой интенции, значение которых оказывается особенно важным, так как воспринимается как «голос Бога».

Для религиозных людей характерно выстраивать параллели между своими действиями и поступками ближних и соответствующими эпизодами священной и церковной истории, уподобляя себя святым, пророкам и апостолам, а своих недоброжелателей – предателям, изменникам, преступникам, проклятым грешникам и подобным нехорошим людям, известным из текстов Библии и церковно-исторических писателей. В свете этой ментально-психологической особенности восприятия себя в контексте церковной и священной истории частое приложение литургических текстов к дискурсивным атрибутам межличностных отношений порождает особый тип сим-

волической интерпретации, который, отметим, может оказаться весьма действенным поведенческим стимулом. Аллегория, основанная на некотором внешнем сходстве жизненных событий и межличностных отношений (напр., вера в то, что «меня преследуют, как преследовали апостолов», «меня ненавидят за то, что я говорю правду, как ветхозаветные пророки» или даже «меня не любят за то добро, которое я делаю людям, подобно тому как ненавидели Христа и святых»), способна трансформироваться в символ, фактически развиваться до символического самоотождествления со святыми и даже с Богом.

В свете данной семиотической трансформации аллегории в символ (под влиянием ситуативного контекста) литургический текст оказывается способным продуцировать то, что можно определить как условные символы, порожденные онтологической интуицией подлинности своего сакрального статуса «пророка» или «святого», в результате чего запускаются герменевтические механизмы создания псевдодуховной реальности: едва ли ни каждая цитата из литургического канона или Писания получает прочтение в свете веры в собственную святость, божественность и становится источником сильного религиозного энтузиазма, без которого невозможно формирование сектантства (в широком смысле термина). Для подобного типа религиозности характерна вера в то, что элементы религиозного дискурса обладают, по сути, магической «инструментально-объективной способностью» [1, с. 16] влиять на социальную реальность.

Как известно, в большинстве случаев создание конфессионального сообщества запускает особые семиотические и герменевтические механизмы, формирующие специфику конфессионального дискурса на уровне создания и интерпретации сакральных текстов, литургических практик, особого конфессионального «жаргона» и т. д., а «происходящие в религиозной сфере процессы зачастую вызывают изменения в знаковой системе, приводящие к дискурсной трансформации, вплоть до формирования нового альтернативного дискурса, который начинает конкурировать с изначально существующим в данной религиозной системе “материнским” дискурсом» [4, с. 47].

О конфессиональном сознании нельзя говорить применительно к обществу, которое не выработало особого конфессионального кода – специальной знаковой системы, позволяющей использовать конфессиональный принцип, зафиксированный в специальных знаках для формирования более или менее замкнутых коммуникатив-

ных групп. Следует отметить, что выработка конфессионального кода зачастую сопровождается тем, что лежащие в его основе теологические постулаты трансформируются на бытовом уровне в набор мифологем, зачастую нелепых и противоречивых, но способных вытеснить теологический компонент из дискурса народной религии. С другой стороны, границы конфессиональной идентичности не тождественны границам использования конфессионального кода. Относительно приведенного примера следует отметить, что традиционно выделяемый главный обрядовый отличительный признак старообрядчества – двоеперстие, бывший во многих случаях единственным, что связывало обычного верующего со «старым обрядом», зачастую не нес нагрузки признака конфессиональной идентичности. Упомянутый А.С. Лавров приводит ряд случаев, когда верующий длительный период использует в своей обрядовой практике двоеперстие, не зная при этом, что благодаря этому находится в оппозиции официальной церкви. То есть сам по себе факт использования отдельных особенностей обрядовой практики, даже и осуждаемых господствующим исповеданием, еще не создает отдельной коммуникативной группы. Для её создания необходимо осознанное вхождение в отдельный религиозный дискурс или, по крайней мере, выход за пределы существующего универсального (или стремящегося к универсализму) дискурса государственного исповедания.

Причем подобные коммуникативные группы не всегда тождественны церковно-каноническим институтам. Так называемое «церковное просторечие», специфический язык, восходящий, кстати, не столько к теологеме, сколько к мифологеме, используемый при общении (как правило в храмовом пространстве) верующими, обладающими некоторым опытом церковной жизни при недостаточном образовании и духовном просвещении, является одной из разновидностей этого кода. Конфессионализация, произошедшая в результате Реформации, использовалась протестантами для очищения религиозного дискурса от мифологем, унаследованных от античности и развитых в эпоху Средних веков, однако этот процесс происходил параллельно с созданием новых мифологем, используемых для дискредитации оппонентов. Этот же метод использовали и католики: противостояние дискурсов католицизма и протестантизма осуществлялось как на теологическом уровне, так и в области мифологем, демонизирующих оппонентов. Использование мифологем, демонизирующих образ как религиозных диссидентов, так и политических противников, используется различными религиями неза-

висимо от уровня их «теологичности». Так, в античную эпоху данный метод использовался против иудеев и позднее против христиан, которых носители традиционной античной языческой религии воспринимали как религиозных диссидентов. В Средние века он использовался для дискредитации евреев – в форме печально известного «кровавого навета» [9], который обладает всеми чертами мифологемы. При этом знаменитое *дело Бейлиса* показывает живучесть подобных мифологем и их принципиальную приемлемость для общества, укорененного в дискурсе теологической религии. Старообрядцы, защищая «двоеперстное сложение», тоже не останавливались перед явной демонизацией троеперстия.

Применительно к настоящему времени можно привести примеры использования подобных средств для создания негативного (демонизированного) образа «сектанта». Кроме того, любопытен и показателен пример демонизации политических противников, относящийся к нашему времени. Недавно опубликованы свидетельства того, как данный прием использовался в качестве средства политической борьбы во время украинских президентских выборов 2004 г. В церковной и околоцерковной среде (подразумеваются приходы УПЦ МП) «распространялись слухи, что Ющенко – прокаженный и имеет шесть пальцев на ногах» [10, с. 69].

Описанный механизм формирования эсхатологических по типу мировосприятия конфессиональных обществ на самом деле является частным примером более сложной проблемы интерпретации ритуального и сакрального (священного) текста, позволяющей сходство (иногда только внешнее, основанное на созвучии имен и географических названий) интерпретировать как символическую реальность, т. е. видеть в сакральных текстах древности пророческо-символическое указание на современность. Разумеется, с научной и теологической герменевтикой такое прочтение никак не связано.

Особенностью религиозного семиозиса является то, что символ, регулярно воспроизводящийся в религиозном дискурсе, в большинстве случаев обладает особым онтологическим значением, не сводимым к его семантике. Однако данное значение формируется при помощи особых механизмов, действующих за пределами семиозиса и языка вообще. В.Н. Топоров отметил, что в рамках универсальных мифопоэтических схем, которые действуют и в формате религиозного ритуала, «слово выходит за пределы языка, сливается с мыслью и действием, актуализирует свои внеязыковые потенции» [8, с. 195]. В связи с этим становится понятным, что правильное понимание специфики религиозного символа предполагает совмещение

этического и эмического подходов, так как, ограничившись этическим подходом, исследователь, скорее всего, не сможет адекватно интерпретировать мистические коннотации религиозных символов, которые зачастую обладают исключительно важным значением. Я не говорю уже о дискурсе мистического богословия, адекватное понимание символизма которого предполагает не только знание догматических установок соответствующей религии, но и обладание духовным опытом и интуицией, т. е. не может быть результатом исключительно рационального изучения.

Дискурс мистического богословия представляет собой не только и не столько результат рационального богословского систематизаторства, но часто предстает перед подготовленным реципиентом в качестве суммы блестяще угаданных интуиций. Не будучи схематичным и схематизируемым, он, однако, как это показывает и опыт интерпретации апокалипсиса Св. Иоанна Богослова, трудов Сведенборга или Я. Беме, может обладать свойствами парадигмы. Парадигма мистики представляет собой пространство такого семиозиса, в котором символ оказывается способным проявлять свойства метафоры или метонимии. Если в большинстве семиотических систем метафора и символ, обладающие тождественной формой, но, естественно, различными сигнификатами, будут рассматриваться как семиотические омонимы, то в дискурсе мистического богословия эти случаи, скорее, будут выступать в качестве примера семиотической полисемии. Причем в зависимости от имеющегося опыта интерпретации семиотических характеристик мистического символа, от развитости интуиции и априорной чуткости исследователя к коннотациям мистического символа интерпретация может ограничиться метафорическим, аллегорическим и собственно символическим пониманием. Для метафорического понимания характерно акцентирование внешних, формальных, в том числе случайных черт предметов и явлений, которые интерпретируются в качестве значимых и концептуальных. Именно такое метафорическое понимание апокалипсической символики проявилось в попытках интерпретировать «звезду Полынь» применительно к чернобыльской катастрофе или выявить закономерности в созвучиях апокалипсических и исторических топонимов или последовательности апокалипсических и исторических событий.

Более глубокое понимание символизма апокалипсических текстов позволяет интерпретировать апокалипсические образы в контексте духовно-нравственного состояния общества. Такая символическая герменевтика оказывается способной трансформи-

ровать предшествовавшие (по степени сложности) метафоры, наполнив их содержание символизмом. Таким образом возникает, например, сложный символ «духовного Чернобыля», в значении которого проявились как элементы значения исходной метафоры «Чернобыль – звезда Полярная», так и апокалипсического символизма духовной катастрофы, предшествующей концу света. Очевидно, что возможность множественности интерпретаций религиозного символа коренится в его онтологической природе, сочетающей специфику апофатики и катафатики.

### Список литературы

1. Григоренко А.Ю. Немецкая классическая философия как теоретический источник современного религиоведения // Церковь. Религия. Общество. Вып. 1. – СПб., 2012. – С.12–21.
2. Лангер С. Философия в новом ключе. – М., 2000. – 287 с.
3. Мещанинов И.И. К вопросу о стадиальности в письме и языке // Изв. Гос. академии истории материальной культуры. – 1931. – Т. 7. – Вып. V–VI. – 93 с.
4. Погасий А.К. К вопросу о некоторых религиозных терминах // Церковь. Религия. Общество. Вып. 1. – СПб., 2012. – С.35–47.
5. Покровская Л.В. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М., 1983. – С. 67–90.
6. Прилуцкий А.М. Влияние контекстных изменений на структуру религиозных ритуалов и значение их простейших элементов // Вестн. Нижегородского ун-та им. Н.И. Лобачевского. Сер. Социальные науки. – 2012. – № 2. – С. 135–139.
7. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. – М., 1979, – 299 с.
8. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. – М., 1995. – 624 с.
9. Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи. – М.; Иерусалим: Гешарим, 1998. – 294 с.
10. Яковенко И. Украина: религиозно-цивилизационная составляющая политических конфликтов // Религия и конфликт. – М., 2007. – С.47–84.
11. Claraman M.A. Mystagogy and Mystery // Worship, 2009. – V. 83. – № 6. – 502–523 p.
12. Irwin K.W. Context and Text: Method in Liturgical Theology. – Collegeville: Pueblo Book, 1994. – 408 p.
13. Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, – München, 1963. – 229 s.
14. Penner Hans H. Language, Ritual and Meaning // Numen, 1985. – V. XXXII. – P. 1–16.

---

УДК 1 (091) (47) «1894/1917» : 271.22

*И. В. Кравцов*

**К вопросу о причинах формирования  
антиклерикальных настроений в православной среде России  
в конце XIX – начале XX в.**

В статье рассмотрен антиклерикализм как один из значимых явлений предреволюционной России. Раскрываются основные причины антиклерикальных настроений в православном обществе рубежа веков: обрядоверие, неподготовленность клира к пастырскому служению в переходный исторический период, уход адептов официальной церкви в секты различных направлений.

The article deals with anticlericalism as one of prerevolutionary Russia significant trend. The author argues that the reasons for strengthening of ecumenical and anticlerical attitudes among the Russian Orthodoxy at the turn of the 19th – 20th centuries were ceremonialism, inefficient and strictly centralized hierarchical system of interaction between the clergy and the laity, lack of training of the clergy for pastoral service in the period of historic transition.

**Ключевые слова:** антиклерикализм, мистическое сектантство, обрядоверие, богоискательство, религиозное возрождение, духовенство, миряне, интеллигенция.

**Key words:** anti-clericalism, ecumenism, mystical sects, God-seeking, religious revival, clergy, laity, intellectuals.

На рубеже XIX–XX вв. вопрос о будущем России был связан с проблемой потери православной церковью своего авторитета. Одной из причин этого стал рост антиклерикальных настроений, в том числе и в среде тех, кто не отказывался от веры, заставляя задумываться над перспективами церковной жизни, ибо связь религиозного и политического факторов была в России слишком прочной.

Начиная разговор на тему антиклерикализма, следует отметить, что под антиклерикализмом будет пониматься как борьба против политического, экономического и духовного господства религии и церкви в обществе, так и выраженное недовольство против различных проявлений церковной жизни. Собственно говоря, почти любое недовольство «формой» религиозной жизни (даже без покушения на ее «содержание») в определенном смысле можно назвать антикле-

рикальным. Разумеется, используя термин «антиклерикализм», следует помнить, что он вовсе не тождественен атеизму (хотя и не всегда является отрицанием последнего). Антиклерикализм в церковной среде во многом был связан с непрерывно возраставшим недовольством «ищущих» религиозной правды верующих (как клириков, так и мирян) существовавшим положением в церкви, неумением ее священноначалия давать адекватные ответы на ставившиеся ходом истории вопросы. Этот антиклерикализм не предполагал ухода от веры или полного разрыва с религией. Но он мог приводить и в некоторых случаях приводил к тому, что рожденные в православной традиции люди переставали воспринимать себя «верными чадами» православной церкви, публично не отказываясь от формальной принадлежности к православию.

Любая церковь, выполняя мистико-идеологическую роль, является еще и социальным институтом, обладающим рядом характерных как организационных, так и функциональных признаков. Прежде всего, это наличие профессионального духовенства и сложная строго централизованная иерархическая система взаимодействия между священнослужителями и верующими. А с точки зрения предназначения – это координация религиозной деятельности и контроль поведения (в идеале – за мыслями и чувствами) своих последователей. Однако выполнение этого круга обязанностей для Русской православной церкви конца синодального периода было весьма затруднительно. Социально-экономические изменения, происходившие в государстве, требовали трансформации, и постепенно становилось понятно, что рано или поздно, но вопрос об ограничении самодержавной власти всё равно обозначится предметно. Но империя была конфессионально ориентирована, и православная церковь считалась господствующей. В этот едва ли не самый сложный период в истории царской России, когда, по словам современников, менялось «самое чувство жизни» [15, с. 452], император Николай II, воспитанный обер-прокурором Святейшего синода К.П. Победоносцевым, посчитал необходимым и дальше действовать по заданному веками образцу, т. е. ничего не менять. Со своей стороны искренно полагавший, что простой народ беззаветно верен самодержавной идее и что эту идею разрушает только «безбожная интеллигенция», обер-прокурор Победоносцев был убежден в правильности однажды выбранной политической линии: охранять «народную веру» от враждебных на неё «поползновений». Он был безусловным сторонником обрядоверия для народа, когда внешнее (требование буквального соблюдения Церковного устава) домини-

ровало над осмыслением самого процесса веры с его «устремленностью ко Христу, стяжанию благодати Духа Святого через уподобление Спасителю в любви, смирении, милосердии» [1].

Как противник духовного просвещения масс Победоносцев аргументировал это вполне, на его взгляд, обоснованно. Просвещение опасно для народа. Если исходить из того, что большая часть российского населения неграмотна, а для неграмотного человека знание заменяется обычаем, тогда получается, что основа подобного общества – традиционный уклад, причём вся информация, необходимая для соответствующего образа жизни, естественно передаётся из поколения в поколение. В этой ситуации любые радикальные перемены приведут к тому, что произойдет разрушение привычного порядка, что может стать причиной ломки социально-психологических стереотипов. Что тогда в первую очередь будет нарушено? Конечно, «народная вера», ибо именно она одухотворяет и осмысливает жизнь многих. Победоносцев изначально предполагал, что «реформа, не обеспеченная «просвещением», не может быть полезной для страны» [12].

Обрядоверие как форма религиозной жизни обычно возникает из-за нарушения баланса между внешней и внутренней жизнью в церкви. Выдающийся русский историк, профессор Московской духовной академии В.О. Ключевский, рассуждая о состоянии современной ему православной российской церкви, констатировал, что как для правящей церковной иерархии, так и для мыслящей и спокойной части общества характерно полное равнодушие к делам своей местной церкви. Более того, он считал, что «Русской церкви, как христианского установления нет и быть не может; есть только рясофорное отделение временно-постоянной государственной охраны» [8, с. 301]. По мнению же генерала А.А. Киреева, нравственные устои всего общества, за которые должна быть ответственна Церковь, рушатся, но на это не обращают внимания, поскольку, собственно, «Церковь <...> ушла в формализм и буквоедство» [6].

В начале XX в. К.П. Победоносцев уже не скрывал своего отношения к населению империи. Обращаясь к Мережковскому, он сказал: «Да знаете ли Вы, что такое Россия? Ледяная пустыня, а по ней ходит лихой человек» [4, с. 230–231]. Но, тем не менее, в «Московском сборнике» обер-прокурор Святейшего синода утверждал, что «народ чует душой» [12]. А что еще оставалось, когда сам Победоносцев осознавал, что религиозной жизни народа, «такого как наш», предоставлена полная самостоятельность. «Спрашиваешь себя: откуда вытекает она? – и когда пытаешься дойти до источника,

ничего не находишь. Наше духовенство мало и редко учит, оно служит в церкви и исполняет требы» [12], – сокрушался автор «Московского сборника».

Преобладание формализма в деятельности церкви было связано с рядом факторов, наиболее значимым из которых можно считать кадровый вопрос. Церковь, имея обширную сеть средних и высших духовных школ, не могла решить собственных кадровых проблем, ибо те, кто все-таки становились священниками, не всегда были лучшими. Кроме того, в большинстве случаев в духовных семинариях воспитывались индифферентные, а вовсе не религиозно настроенные люди. Зинаида Гиппиус в «Воспоминаниях о религиозно-философских Собраниях» писала о клириках так:

«Вот из кого состоит ныне православная учащая Церковь: из верующих слепо, по-древнему, по-детскому, с детской подлинной святостью: о. Иоанн Кронштадский. Ему мы, наши запросы, наша жизнь, наша вера – непонятны, не нужны и кажутся проклятыми. Из равнодушных и тупых иерархов-чиновников. Из полулиберальных индифферентистов, милых: Антоний. Из добрых и тихих полубуддистов: отец Сергей. Из диких и злых аскетов мысли. Из форменных позитивистов, мелочных, самолюбивых и грубых: отец Соллертинский. Из позитивистов-нравственников с честолюбием, жестких: о. Гр. Петров. Попадают такие блестящие, интересные схоластики умом и нутром – как архиерей Антонин, притом, конечно, совершенные еретики, не верующие в подлинность исторического бытия Христа <...> Профессора Духовной Академии – почти сплошь позитивисты, иногда карьеристы, а есть и с молодыми, студенческими душами; но и они мало понимают, ибо глубоко, по воспитанию, некультурны» [3, с. 67–68].

Это мнение человека из «лагеря» мирян, которому была доступна только внешняя сторона жизни духовного сословия. Однако подобные настроения мы можем проследить, читая личный дневник начальника архива и библиотеки Св. синода А.Н. Львова. По рождению принадлежавший к «духовному корню» он достаточно скептически относился к царившим в духовном ведомстве нравам, привычкам и тенденциям церковного развития. Не оставляя веры, он не мог признать удовлетворительным состояние православной церкви. И дело было не только в существовании всевластия синодальных чиновников, но и в общем настрое внутрицерковной жизни. По его убеждению, «идут в монахи одни карьеристы 96-й пробы, драпируясь, конечно, в мантию спасения и благочестия», большинство «кормчих» церковного корабля являли собой «полное и нравственное и умственное убожество» [9, с. 17]. Львов писал о внутрицерковной жизни не потому, что желал уязвить кого-либо

или был несправедливо обижен, скажем, обойден в карьерном росте. Для него ситуация, которая сложилась в духовном ведомстве, являлась трагедией, преодоления которой он хотел, но выхода из сложившегося положения не видел. Сходную оценку находим у историка и богослова Н.М. Зёрнова, писавшего: «В церковные круги проникают люди сомнительного морально уровня. Авантюристы, лжепророки, темные мистики приобретают широкую популярность, некоторые из них становятся епископами» [7, с. 73].

Фундаментом здания церкви всегда был приход – община православных христиан, состоящая из священнослужителей и мирян, объединенных при храме, который должен являться средоточием их духовной жизни. Однако, будучи низшей церковно-административной единицей, приход по существу не оказывал никакого серьезного влияния на жизнь верующих, формально к нему приписанных [14, с. 363–364]. Приходской священник чаще всего ограничивал свою деятельность совершением богослужений и исполнением таинств для верующих, за это прихожане содержали его и остальной приход. Причем отношения приходского священника со своей паствой были далеко не всегда идеальными. Уже здесь, на «низовом» уровне, мы наблюдаем антиклерикальные настроения.

Народный антиклерикализм, как правило, проявляется через стихийный протест против клира, воплощающего негативно воспринимаемые большинством функции религиозной организации, не имеющей нравственно-духовного авторитета. Такой антиклерикализм не предполагает религиозного нигилизма. Он, прежде всего, связан с недовольством ищущих духовной правды верующих, поскольку обрядовое верование как форма религиозной жизни их не устраивает. Именно с попыткой найти собственный, специфический путь к спасению связано широкое распространение сектантства<sup>1</sup>. Как писал П.Н. Милюков, причины, по которой прихожане стали искать замену утешительнице – церкви, следовало искать «во внутренних условиях народно-психологического развития» [10, с. 102]. Каждая секта полагала только свое учение исключительно правильным, а собственного лидера – единственным, получившим божественный дар откровения, в чью роль входило реформирование существующих традиций, так как церковь, по мнению отошедших от нее лю-

---

<sup>1</sup> Традиционно принято делить сектантов на «рационалистов», куда относят обыкновенно секты протестантского направления, и «мистиков», т. е. тех, кто ищет способ непосредственного общения с Богом. Однако граница между ними условна, так как и у рационалистических сект имеются элементы мистики, и мистическим сектам не чужд рационализм.

дей, перестала справляться с теми задачами, которые были ей поручены.

Считается, что исходной формой русского сектантства, зародившейся еще во второй половине семнадцатого столетия, была «христовщина», или, как более привычно, секта «хлыстов». Мы не должны забывать о том, что названия сект чаще давались внешними и враждебными наблюдателями и несли оскорбительное значение. Как определяет А. М. Эткинд, «сектоним» [16] «хлысты» – не самоназвание. Наименование дано православным духовенством и в основании своем имеет глагол «хлестать». Это намек на будто бы принятый среди хлыстов обычай – самобичевание как один из способов доведения себя до состояния религиозного экстаза. Сектанты именовали себя «Людьми Божьими», считая, что «хлысты» звучит оскорбительно и отрицали роль бичевания в своем культе. Называли они себя также и «христами». Христововерческое учение не было систематизировано, однако была тщательно проработана техника радений – экстатических плясок и танцев под «распевцы» (духовные песни), которые приводили к состоянию транса и мистического переживания собственной божественности, «христовства», через «накатывание» Святого Духа. Официальное православие для христововеров было «внешним» христианством, в котором, кроме обрядовой стороны, не было истинной религиозной жизни. Преследование христововеров Церковью мотивировалось, в том числе, нравственным характером претензий. Им приписывался «свальный грех», это несмотря на то, что сами сектанты заявляли свою приверженность целомудрию. Нелепость этих обвинений вполне понятна. Во-первых, «блаженство радельного экстаза несравненно сильнее» любой сексуальной практики; во-вторых, «изнуряющая пляска радений к утру валила христововеров с ног, так что вряд ли у них просто оставались силы» на сексуальные «излишества» типа «свального греха» [13].

Институциональность православной церкви играла важную роль для поддержания в обществе официальных форм религиозной жизни. Но ее претензии на социальный контроль воспринимались сектантами негативно. Для сектанта-мистика любые интенции подобного рода нуждаются в трансцендентном обосновании. Для ПРЦ стремление к тотальному управлению обосновано идеями благодати Божьей, единством земной и небесной Церкви, апостольским преемством даров Духа Святого [11, с. 68]. С позиции же христововера такое утверждение не канонично, а потому не аргумент. У «Людей Божьих» свой путь мистического познания. ПРЦ воспринимала ра-

дения как антицерковное ритуализированное кощунство, сознательное нарушение общепринятых социальных норм. Антиклерикализм христововеров проявлялся в том числе и в особенностях антиритуального поведения, что приравнивалось к вольнодумству. Чем на самом деле являлись радения как не альтернативой церковного богослужения? Христововеры себя не афишировали. Секретный характер секты придавал особенную таинственную атмосферу всему, что с ней было связано, и в первую очередь радениям как нетрадиционному подходу к религиозному опыту.

Итак, несмотря на то, что учение христововеров было пропитано христианскими понятиями и христианским отрицанием мира, а в основе их странных обрядов лежала целая система учения, обоснованного на «тексте Св. Писания или словах церковных песен» [2, с. 428], в деятельности христововеров можно обнаружить черты явных антиклерикальных настроений, причем антиклерикальные мотивы среди христововеров культивировались сознательно.

Таким образом, практически в каждой социальной группе имелись тенденции, которые можно назвать антиклерикальными. Так, антиклерикализм духовенства был вызван в первую очередь нежеланием Церкви меняться в соответствии с требованием времени. Прессинг обрядоверия привел к проявлению антиклерикализма как среди интеллигенции, так и в народной среде. Если для интеллигенции естественно быть в оппозиции к государству, а официальная Церковь являлась институциональной частью государственной машины, то народный антиклерикализм в его сектантском проявлении был явлением уникальным. Противостояние установленной и узаконенной религиозной форме у сектантов проявлялось не открыто, как противоборство, а неявно: при помощи другой обрядности, культовых разночтений, особого пути мистического познания, в корне отличавшегося от того, который был предписан государственной конфессией.

Церковь переживала тогда те же проблемы, что и государство в целом. Многочисленные «церковные нестроения», по мнению современников, представляли для нее опасность прежде всего потому, что расстройство «церковного организма» носило не мимолётный характер, оно вытекало «из самого существа организации Церкви и взаимоотношений ее различных частей» [5, стб. 159]. Этот неутешительный вывод сделал депутат Третьей Государственной Думы, член партии кадетов С.С. Липягов – думский специалист по церковным вопросам. «Падение церковного авторитета, разруха приходской и монастырской жизни, индифферентизм интеллигенции и

развитие сектантства, неудовлетворенная духовная жажда народа и т. д. и т. д. – вот плоды современного развала в церковной жизни», – резюмировал депутат [5, стб. 158].

### Список литературы

1. Азбука веры. [Электронный ресурс]. – URL: <http://azbyka.ru/dictionary/14/obriadoverie.shtml> (дата обращения: 15.09.2013).
2. Барсов Н. И. Русский простонародный мистицизм // Христианское чт. 1869. – № 9. – С. 418–481.
3. Гиппиус З.Н. Воспоминания о Религиозно-Философских Собраниях // Наше наследие. – 1990. – № 4. – С. 67–80.
4. Гиппиус З. Дмитрий Мережковский // Живые лица. Воспоминания. – Тбилиси, 1991. – Т. 2. – 384 с.
5. Государственная Дума. Стенографические отчеты. Третий созыв. Сессия V. – СПб., 1912. – Ч. III. – 686 с.
6. Дневник А.А. Киреева // НИОР РГБ. Ф.126. Д.14. Л.292-об. Запись 29 мая 1908 г.
7. Зёрнов Н. Русское религиозное возрождение XX века. – Париж, 1991.
8. Ключевский В. О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. [Электронный ресурс]. – URL: [http://az.lib.ru/k/kljuchewskij\\_w\\_o/text\\_1901\\_dostoevsky.shtml](http://az.lib.ru/k/kljuchewskij_w_o/text_1901_dostoevsky.shtml) (дата обращения: 15.09.2013).
9. Львов А. Н. «Быть может и в моем песке и соре найдется какая-нибудь крупица» (Дневник Аполлинария Николаевича Львова. Запись от 22 марта 1891 г. Подготовка текста, вводная ст. и коммент. С.Л. Фирсова) // Нестор. Ежекварт. журн. истории и культуры России и Восточной Европы. – СПб.; Кишинев, 2000. – № 1. – С. 9–164.
10. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. Т. 2. Ч. 1. – М.: Прогресс, 1994. – 365 с.
11. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М.: ОГИ, 2002. – 534 с.
12. Победоносцев К.П. Вера // Моск. сб. [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.kuchaknig.ru/show\\_book.php?book=163025](http://www.kuchaknig.ru/show_book.php?book=163025) (дата обращения: 15.09.2013).
13. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния [Электронный ресурс]. – URL: <http://psylib.org.ua/books/torch01/txt17.htm#2>
14. Фирсов. С.Л. Православная церковь и Государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. – СПб., 1996. – 660 с.
15. Флоровский Г. прот. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – 848 с.
16. Эткинд А. М. Хлыст. Секты. Литература и революция. [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.telenir.net/literaturovedenie/yetkind\\_aleksandr\\_hlyst\\_sekty\\_literatura\\_i\\_revolyucija\\_m\\_1998\\_djvu/index.php](http://www.telenir.net/literaturovedenie/yetkind_aleksandr_hlyst_sekty_literatura_i_revolyucija_m_1998_djvu/index.php)

---

УДК 1 (091) (47) «1901/1903»

*И.В. Янишевская*

**Религиозная общественность и Церковь Грядущего:  
поиск Мережковских**

В статье дан анализ взглядов Мережковских как представителей нового религиозного сознания. Показывается, что богоискательская идея религии Третьего Завета нашла свое отражение в религиозно-философских Собраниях. Раскрывается, что, по мнению Мережковского, основой религиозной общности может стать русский народ как носитель Христова начала.

The author analyses the Merezhkovskys' views as those representing the new religious conscience, showing that the God-seeking idea of the Third Testament religion was reflected in the Religious and Philosophical Meetings. Merezhkovsky believed, that Russian people as 'carries the Christ 's principle' could become the basis of the new religious community.

**Ключевые слова:** мистическое сектанство, апокалиптика, Третий Завет, богоискательство, церковь, новое религиозное сознание, интеллигенция, духовенство, религиозная общественность.

**Key words:** mystical sects, apocalypitics, Third Testament, God-seeking, church, new religious consciousness, intellectuals, the clergy, religious community.

Традиция использования термина «религиозная общественность» имеет свою историю, а сам термин сегодня является частью обыденного языка и звучит настолько естественно, что при его употреблении мы не задумываемся над его истинным смыслом.

Понятия «общественность» и «общество» следует сразу развести. По мнению В. Волкова, «в России термин «общественность» имеет две основных коннотации: первая, с абстрактным качеством социальности или социальной солидарности, и вторая, с активным социальным субъектом, социально активными группами людей, публикой» [2, с. 79]. Обращает на себя внимание, что лексическое значение нормативного употребления слова «общественность» не является буквальным переводом слова «социум» – оно более содержательно. Уникальность термина заключается в том, что на российской почве произошла трансформация, когда абстрактное качество социальности перешло в конкретное воплощение этого свойства в

определённой форме жизни с акцентуацией на такие черты, как прогрессивность, гражданственность, интеллектуализм.

Авторство понятия обычно приписывается Н. М. Карамзину, который ввёл его для обозначения специфической особенности человеческой солидарности – духа общественности. Более поздние исследования, однако, идентифицировали первое использование этого слова у А. Н. Радищева<sup>1</sup>. В XIX в. термин активно вводится в употребление сначала разночинцами-общественниками и литературными критиками разночинной ориентации, затем интеллектуалами, принадлежавшими к «среднему классу», поскольку интеллигенции присуще стремление противопоставлять общественность обществу, используя возможность отделения себя от светского аристократического общества. В рамках такого различения общественность рассматривалась как прогрессивная часть общества, состоящая из людей, которые ценили идеи и дела, т. е. гражданские поступки, в то время как термин «общество» часто относили к аристократическому обществу, ориентированному исключительно на определенное социальное поведение и хорошие манеры.

В начале XX в. общественность ассоциировалась с критическим общественным мнением и группами людей, выполнявших общественные обязанности или работавших на общие нужды. В противоположность бюрократии, которая рассматривалась как персонификация государства, общественность персонифицировала идею общества. Отсюда следует, что «религиозная общественность» – это солидарное сообщество людей, объединённых общей религиозной обоснованностью стремления практически изменить общественные отношения на основе свободной теократии.

В основе «нового религиозного сознания», как писал В. Зеньковский, лежит ситуация, когда к сознательному противопоставлению себя историческому христианству приводит «религиозная романтика, окрашенная очень ярко в “революционно-мистические” тона» [5, с. 715]. Эта особенность отразилась не только в публицистических произведениях Серебряного века, но и в художественной литературе. Для создания нового общества основной должна стать идея возрождения России на почве православия. Чтобы это стало возможным, необходим разрыв союза Церкви с «анти-

---

<sup>1</sup> Радищевым используется это слово в повести «Житие Федора Васильевича Ушакова» [2, с. 79].

христовым государством». Религия будущего должна прийти на смену историческому христианству. «Новое религиозное сознание» как воплощение идеи всеединства, соборности – это идеальное состояние мира. Идеи Ф. Ницше и В. Соловьева нашли своё отражение в представлении Д. Мережковского о богочеловечестве. Личность, способная осуществить глобальный синтез противоположных начал в истории, может решить неразрешённые вечные вопросы бытия.

Опыт религиозности Мережковских, которым не хватало места в традиционной православной церкви, есть стремление выйти на иной уровень «нового религиозного сознания». Они решают переориентировать собственное религиозно-философское творчество из сферы внешней публичной проповеди в сферу внутреннюю, таинственно-мистическую. Они даже создают свою «домашнюю» церковь. Попытка создания новой церкви – это поиск, основанный на идеале соборности и духовной традиции, частично заимствованной из народного православия.

Мережковский возлагал надежды на реализацию «неохристианской» идеологии и как оптимальную перспективу рассматривал план построения Церкви Третьего Завета:

«И когда это свершится, тогда русская интеллигенция уже перестанет быть интеллигенцией, только интеллигенцией, человеческим, только человеческим разумом, – тогда она сделается Разумом Богочеловеческим, Логосом России, как члена вселенского тела Христова, новой истинной Церкви <...>. Церкви Троицы нераздельной и неслиянной, – Царства не только Отца и Сына, но Отца, Сына и Духа Св.» [7, с. 45].

Им была разработана собственная миллениаристская идея Церкви Третьего Завета, побудительным импульсом которой стала идея Иоахима Флорского, – «концепция религиозной эволюции человечества» [10, с. 20]. Для Мережковского Отцу, Сыну и Святому Духу соответствуют три Царства: Царство Отца – Ветхий завет, Царство Сына – Новый завет и Грядущее Царство – Святого Духа. Символом Святого Духа является голубь. И если в Первом Царстве власть Господа открылась как Истина, в Царстве Сына – как Любовь, то в Царстве Духа Святого она откроется как Свобода.

По мнению Мережковского, история заканчивается в момент, когда «ради чечевичной похлебки» и «умеренной сытости» человек отказывается «от своего божественного голоса и божественного первородства», впадая в абсолютное мещанство [7, с. 17]. Свобода, которой наделил людей Господь, предполагает свободу выбора

вплоть до возможности неверия в Создателя – безбожия. Именно в этом неверии видит Мережковский проблему русской интеллигенции, сравнивая её нигилистические настроения с пустотой глубокого сосуда, жаждущего наполнения.

«Безбожие русской интеллигенции зависит от религиозного недостатка не во всем её существе, а только в некоторой части его, – не в чувстве, совести, воле, а в сознании, в уме, intellectus, т. е. именно в том, что интеллигенцию и делает интеллигенцией» [7, с. 40].

Следовательно, в первую очередь необходимо пробудить в русской интеллигенции религиозно-общественное сознание. Как считает Мережковский, бессознательная религиозность и сознательная общественность в русской интеллигенции уже есть, но для того чтобы стать подлинной «интеллигенцией, т. е. воплощенным intellectus`ом, разумом, сознанием России» [7, с. 44], ей необходимо прийти к религии, к Богу.

Мережковскими и их единомышленниками была предпринята попытка подобного «пробуждения» – организация религиозно-философских Собраний (1901–1903), задуманных как вариант возможного объединения российской интеллигенции и православной церкви. Но Собrania не смогли оправдать ожиданий их организаторов. Это связано, в первую очередь, с тем, что перед представителями церкви стояла задача вернуть заблудших «под сень Храма», но интеллигенция хотела равноправия, а не простого подчинения в вопросах веры. Несмотря на то, что конечная цель – объединение – не была достигнута, стала очевидной возможность диалога между духовенством и русской интеллигенцией. Впрочем, вне зависимости от расхождений во взглядах никто из участников Собраний не отрицал, что «возрождение России может совершиться – на религиозной почве» [9, с. 6]. Следовательно, Церковь должна принять общественные идеалы, а интеллигенция – церковно-религиозные.

Прецедент диалога – это первый шаг на пути формирования религиозной общественности в том виде, как представляли её себе Зинаида Гиппиус и Дмитрий Мережковский, утверждавший, что построение Царства Божия на земле возможно в силу способности интеллигенции воспринимать новые истины, духовное обновление, готовность к переходу от безрелигиозности к интуитивной эсхатологической вере. По мнению Мережковского, создание религиозной общественности спасёт Россию, но для этого нужна общая идея, которая способна соединить интеллигенцию, Церковь и народ.

Невозможность делать ставку только на образованную часть общества заключалась в парадоксальной ситуации, именуемой

«беспочвенностью». По мысли Мережковского, первым интеллигентом в России был Петр I: «Он отпечатлел, отчеканил, как на бронзе монеты, лицо своё на крови и плоти русской интеллигенции. Единственные законные наследники <...> все мы – русские интеллигенты» [7, с. 35]. Европейская культура, носителем которой стал русский интеллигент, в основе своей имеет христианские корни, но европейское христианство «обмелело», встав на путь позитивизма.

«Беспочвенность – черта подлинно русская, но, разумеется, тут ещё не вся Россия. Это только одна из противоположных крайностей, которые так удивительно совмещаются в России. Рядом с интеллигентами и народными рационалистами-духоборами есть интеллигентные и народные хлысты-мистики» [7, с. 38].

Интерес к мистицизму был распространённым явлением в Серебряном веке, а умение Гиппиус интересоваться всем интересным привела их с Мережковским к непосредственному знакомству с русскими сектантами и раскольниками<sup>1</sup>. Основным пунктом учения христововеров являлась теория о мистическом возрождении человека при помощи Духа Святого. Кормчие, или «живые боги» – это люди, отмеченные Святым Духом, носители божественной благодати. По учению хлыстов, Бог постоянно воплощается в наиболее достойных людях; это воплощение есть стремление сблизить Бога и человека. Каждый делает себя Христом – Сыном Божьим сам, чем и обуславливается искупление грехов. Так появляются «живые боги», «живые Христы», «живые Богородицы». «Накатывание» Святого Духа на радениях – явление временное. Пожизненно Дух «накатывает» на хлыстовских богородиц и христов, являющихся харизматическими лидерами. Христос или богородица непременно должны обладать даром Учительства. Человека, в которого вселился Бог, нужно соответственно и почитать. Ему беспрекословно подчиня-

<sup>1</sup> Владимир Злобин – многолетний секретарь и друг Гиппиус в своей замечательной биографической книге с говорящим названием «Тяжелая душа» не во всём был объективен и даже допускал явные ошибки. Так, например, он полагал, что Гиппиус была настолько близка к среде христововеров, которых более привычно называть «хлыстами», что даже участвовала в их обрядах. Его уверенность основана, во-первых, на дневниковой записи З.Н. Гиппиус 1893 или 1894 г.: «Пойду к х-там. Ведь я записана в Думу» [6, с. 314]; во-вторых, на информации о выдуманной «хлыстовской сатанинской Думе», – когда Злобин говорит об этом, то ссылается на роман А.В. Амфитеатрова (В.А. Злобин ошибочно называет «Разрушенные гнёзда», речь же идет о романе А.В. Амфитеатрова «Восьмидесятники»); в-третьих, собственно, на рассказе самой Гиппиус «Сокатил», «где с большим знанием дела описано хлыстовское радение» [6, с. 314]. В этом рассказе масса неточностей и ошибок, которые часто допускают «непосвящённые».

лись, к его словам относились, как к голосу Божьему, на него молились. Но Дух Святой может снизойти на простого хлыста. Для этого существовали радения (в понимании обыденном) – торжественные моления с экстатическими танцами, куда собирались все члены общины (согласно пониманию самих христововеров – аналог «беседы апостольской»)<sup>1</sup>.

Безусловно, на хлыстовское собрание при определенном стечении обстоятельств Гиппиус могла быть приглашена, но на радения допускались только «свои». Поэтому апелляция Мережковских к представителям русских мистических сект имеет отвлечённый характер, поскольку вряд ли Гиппиус имела столь тесный контакт с «интеллигентными и народными хлыстами-мистиками». Да и принимать участие в достаточно подробно описанном ею в рассказе «Сокатил» «свальном грехе» Гиппиус не стала бы в силу её мировоззренческих установок относительно сексуальной жизни. Мало кому из посторонних удавалось побывать на хлыстовских радениях, отсюда и домыслы, касающиеся обрядовой стороны культа<sup>2</sup>. Однако исторических фактов и документов, подтверждающих экзерсисы типа «свального греха», нет.

В своём стремлении обрести единомышленников в вопросе создания религиозной общности Мережковские в 1902 г. побывали на озере Светлый Яр, где, по преданию, находился невидимый Китеж-Град. Они провели ночь на Ивана Купала в лесу, на берегу озера, «в беседе с богомольцами, странниками, учителями разных вер, которые сходились туда со всей России» [8, с. 35–36]. Место, куда прибыли представители нового религиозного сознания, отличалось особыми традициями. Существовало поверье: если в эту ночь «обойти озеро <...> со свечою в руке по круговой тропе 10 раз – это зачтётся, как путешествие на Афон, 20 раз – в Иерусалим» [3, с. 168.]. Территория, прилегающая к Светлому озеру, была тра-

<sup>1</sup> «Точно ни сама, а горячим воздухом подхваченная, – кинулась и Дарьюшка (В среде сектантов-мистиков было принято называть друг друга уменьшительно-ласкательными именами. – *И.Я.*) в круг. Никогда с ней такого не бывало. <...> Роспевцы лились: в кругу кто-то уже пророчествовал. Дарьюшка, задыхающаяся <...> говорила, кричала что-то, сама себя не слыша. Потом услышала, но будто чужой голос.

– Походи с нами, Христе, сокати с небесе, Сударь, Дух Святый... Сокатил, сокатил! Я, Святый Дух, вам скажу, всю любовь укажу, на путь вас поставлю, христиан прославлю! Во грехах своих кайтесь мне, Духу святому, отдавайтесь» [4, с. 179].

<sup>2</sup> «Когда “празднички удавались”, когда много радели, много пророчествовали, пьянели от “святого пивушка”, – случалось и “грех истреблять грехом”. Дарьюшка со всеми, изнеможенная, падала на пол и, когда гасли свечи, – принимала жениха, “какого дух укажет”. Принимала просто, просто веруя, что так надо» [4, с.175].

диционным местом поселения старообрядцев и сектантов различных направлений, поэтому священнослужителям ПРЦ в этих местах приходилось трудно. За время путешествия Гиппиус и Мережковский встречались с разными людьми. Среди них были и священнослужители – проводники Мережковских, и даже добровольцемиссионер: «приохотившись», по словам Гиппиус, к миссионерству, он был «столь усерден и опытен», что надеялся «быть рукоположенным в священники и получить место в своём селе» [3, с. 164]. Для этого не было необходимости в получении специального (впрочем, у него не было никакого) образования, а требовались «лишь практика, да ревность» [3, с. 164.]. Его ожидания оправдались. Об этом Мережковские узнали из переписки с новыми знакомыми – «ищущими» [3, с. 47].

Адаптация столичных гостей к местным особенностям прошла на удивление быстро, чему немало способствовало недоразумение. Мережковский был принят за официального представителя «никоианской» церкви, которую здесь особо не жаловали. Объяснив, что они не миссионеры и сами «ничего не знают», Мережковский и Гиппиус познакомились с представителями различных согласий, каждое из которых искало свой путь спасения. По свидетельству Мережковских, к озеру в эту ночь пришли «из дальних мест» тысячи, только для того, чтобы поговорить «о вере».

«Надо говорить, надо слушать. И пришли со своими мыслями, со своими книгами, уйдут – целый год будут жить и думать то и тем, что унесут отсюда. /.../ Все соединены одним: как надо верить? <...> Как надо молиться?» [3, с. 173–174].

Единой и незыблемой для пришедших была внутренняя установка на православие. «Да мы в россейской /веры/. Как, значит, отцы – так и мы» [3, с. 172.], – нисколько не предполагая возможного уклона в еретизм, говорил один из пришедших. Гиппиус, характеризуя новых знакомых, называет их по имени. Так, Василий Иванович показался гостям «тонким, культурным человеком, в высшем смысле» [3, с. 15]. Некоторое несовпадение во взглядах – Василий Иванович отрицает иконы – не разочаровывает Гиппиус, хотя она порой склонна к безапелляционности суждений. «Пытаюсь ему говорить о безбожии детей, если их воспитывать без икон, без всякого образного представления о Боге. Ведь сразу "духовно" всё они не могут» [3, с. 15]. Высокая оценка, данная Василию Ивановичу, определяется следующей характеристикой: мудрость народная уже аккумуляровалась в этом человеке, потребность к поиску истины у него тоже есть, поэтому чтение, например, «Миссионерского Обозрения»

«было бы крайне бесполезно для "почтенного" журнала, а Толстой бесполезен для Василия Ивановича» [3, с. 16].

Дмитрий Иванович, считавшийся «столпом» своего согласия, хотя и был неграмотным, знал наизусть текст Библии. Он «говорил тонко, неглупо и упрямо» о том, что его согласие «ничего не признает, кроме духа, принимает слова умозрительно» [3, с. 179]. Иван Игнатьевич основал своё согласие, выйдя из согласия Дмитрия Ивановича. По принадлежности можно лишь, со слов Гиппиус, сказать, что это «не молокане, не духоборцы». Самоназвание их довольно говорящее – «ищущие». Согласие Ивана Игнатьевича имеет эсхатологическую направленность, чем объясняется его любовь к чтению Апокалипсиса. Церковь кажется им неподвижной и односторонней. В отличие от «духовно» настроенного согласия Дмитрия Ивановича, «ищущие» исповедают все традиционные догматы, принимают историчность Писания и верят во Христа как в Богочеловека. Признают таинства и думают, что для спасения нужна Евхаристия. Но совершать самостоятельно эту «тайность» не осмеливаются [3, с. 16–17].

Гиппиус приводит любопытный диалог, иллюстрирующий отношения между местными священнослужителями и представителями согласий. Ульян, «мужик средних лет с острыми, с тонкими чертами лица» [3, с. 169], – яростный оппонент одного из молодых священников официальной церкви о. Анемподиста: «Ты есть лжепророк и крест на теле – антихристов» [3, с. 170.]. Для о. Анемподиста подобного рода выпады не являются обидными. Это часть его работы – сдерживаться и пытаться вразумить «заблудших». Он, «не раздражаясь ни сколько, с привычной кроткой безнадежностью» просил: «Ты погоди обличать, Ульян» [3, с. 170.]. И подобные «душеспасительные» беседы в эту удивительную ночь проходили повсеместно на территории вокруг Светлого озера.

Зинаиду Гиппиус поразил факт возможности свободного общения с людьми из народа, их способность к восприятию чужих мыслей как попытке заполнить информационный вакуум, этот естественный атрибут деревенского жителя.

«Заговорили о конце мира и Втором Пришествии. Радуются, понимают с полуслова наш неумелый, метафизический, книжный язык, помогают нам, переводят на свой, простой. Обо всем, о чём мы думали, читали, печалились – думали и они у себя, в лесу, и может быть глубже, серьезнее, чем мы» [3, с. 174–175].

Жадные расспросы о том, что написано в книгах, что думают другие люди о грядущем, всё указывало на сходство в направлении

поиска и подобии возникающих на пути проблем. При очевидной разнице в образовании, социальной среде, уровне жизненных потребностей оказалось, что местным «ищущим» приходилось бороться с невежеством, которое стоит на месте религии. Та часть интеллигенции, представителями которой в Керженских лесах выступали Мережковские, тоже боролась, но с рационалистическим подходом к вопросам веры, скепсисом, религиозным равнодушием. С горечью Гиппиус констатировала, что даже при наличии внутренних разногласий и редких, но регулярных ежегодных встречах «богоискателям» из народа гораздо легче, чем «ищущим Бога» от интеллигенции. «Их много, – писала Гиппиус, – они вместе, – а мы немногие живем среди толпы, которая встречает всякую мысль о Боге грязной усмешкой или подозрением в ненормальности» [3, с. 176]. Общность интересов, связанная с поиском истины, показала реальную возможность совершения того, что не удалось народникам. Ошибка последних заключалась в следующем: они шли к «меньшим братьям», вооружившись жалостью, а не любовью, «чтобы одеться “как они”, есть “как они”, рубить дрова “как они”. <...> Думая, что думают в духе народа» [3, с. 177]. Никакого слияния не происходило, а сам народ оставался всё таким же чуждым, поскольку изначально был им неинтересен.

Считая народ «носителем Христова начала», ни Мережковский, давно отошедший от идей народничества<sup>1</sup>, ни тем более Гиппиус, которая всегда была далека от идей народнического движения, не «заигрывали» с ним, подобно многим народным писателям вроде Решетникова, Златовратского, Короленко, как указывал Антон Крайний<sup>2</sup> спустя несколько лет [3, с. 180]. У Мережковских возникает вопрос: «не здесь ли, на этих холмах, лежит зерно (только зерно), откуда может вырасти истинная культура» [3, с. 173] религиозной общественности. Мережковские пришли к собственному пониманию значимости социальной деятельности. Все их устремления были направлены на попытку реформирования официального православия путём создания Церкви Третьего Завета. Но для реализации планов им необходимы были люди, способные не только понять, но и поддержать идею. Поиск религиозной общественности не дал однозначного ответа о возможности её формирования, в предпочтительной для Мережковских форме, но и не указал на абсолютную утопичность их ожиданий.

<sup>1</sup> В период увлечения народничеством Д.С. Мережковский собирался после окончания университета стать сельским учителем.

<sup>2</sup> Псевдоним З. Н. Гиппиус как критика и публициста.

### Список литературы

1. Антон Крайний. Согласно критикам // Антон Крайний. Литературный дневник. – М.: Аграф, 2000. – С. 179–185.
2. Волков В.В. Общественность: забытая практика гражданского общества // Pro et Contra. – 1997. – №4. – Т. 2. – С. 77–91.
3. Гиппиус З.Н. Светлое озеро // Новый Путь. – 1904. – №1. – С. 151–180; № 2. – С. 4–47.
4. Гиппиус З.Н. Сокатил // Гиппиус З.Н. Чёрное по белому. Лунные муравьи. Пятая и шестая книга рассказов. – СПб.: Навьи чары. 2001. – С. 172–185.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академ. проект, 2011.
6. Злобин В.А. Тяжёлая душа: Литературный дневник. Воспоминания. Статьи. – М.: Интелвак, 2004.
7. Мережковский, Д.С. Грядущий Хам // Мережковский Д.С. Больная Россия. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – С.13–45.
8. Савельев С.Н. Идею банкротство богоискательства в России в начале XX века: Историко-религиоведческий очерк. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1987.
9. Тернавцев В.А. Русская Церковь перед Великой задачей // Записки религиозно-философских Собраний (1901–1903 гг.). – М.: Республика, 2005. – С. 5–19.
10. Цыпина Л.В., Янишевская И.В. Апокалипсический синдром: развитие идеи Третьего Завета в диалоге Д. Мережковского и З. Гиппиус с Иоахимом Флорским // Вестн. РХГА. – СПб., 2010. – Т. 11. Вып. 4. – С. 18–25.

---

УДК 299.93 (470.23 – 25)

*М. Ю. Смирнов*

### **Религиозная идентичность последователей саентологии в Санкт-Петербурге**

В статье дан обзор некоторых результатов исследования религиозной группы саентологов в Санкт-Петербурге. Установлено, что основные черты этой группы соответствуют признакам принадлежности к новым религиозным движениям.

The article is devoted to some results of the study of the religious group of scientologists in St. Petersburg. It is proved that the basic features of this group correspond to the characteristics of new religious movements.

**Ключевые слова:** религия, религиозная группа, религиозные практики, саентология.

**Key words:** religion, religious group, religious practices, scientology.

Среди религиозных новообразований, возникших во второй половине XX в. и действующих по сей день, одним из наиболее известных является международное сообщество последователей саентологии – учения Л. Рона Хаббарда (1911–1986). Все шесть десятилетий своего организованного существования это сообщество пребывает в напряжённых взаимоотношениях как с некоторыми другими религиозными объединениями, так и с институтами государства и общества во многих странах мира. Вместе с тем коллизии вокруг саентологических организаций в большинстве случаев завершаются признанием за ними того или иного юридически легитимного статуса, в том числе с указанием на их религиозный характер [23].

О саентологии и дианетике, об их создателе Хаббарде и о деятельности его последователей существует обширная литература – критическая, полемическая, исследовательская. Обзорение этой литературы могло бы стать само по себе отдельным занятием, что не входит в задачу данной публикации<sup>1</sup>. В описаниях саентологии

---

© Смирнов М. Ю., 2014

<sup>1</sup> Позволю себе отослать интересующихся к трудам российских исследователей, которые анализируют саентологию с позиций научного религиоведения [см. 7; 9; 16; 20; 26; 27; 31].

встречаются существенные расхождения по поводу признания этого учения в качестве религии [18; 21; 25]. Заметное место занимают критические характеристики теории и практики саентологии [19], вплоть до таких, которые классифицируют объединения саентологов как «тоталитарную секту» и «деструктивный культ» [2; 8; 12]. Поскольку саентология выступает в ряду «новых религий» весьма заметным явлением, то понятен и интерес с религиоведческой точки зрения к конкретным объединениям саентологов в нашей стране.

В данной статье представлен обзор результатов авторского исследования одного из российских объединений саентологов, именующего себя религиозной группой «Саентологическая церковь города Санкт-Петербурга» (далее – РГ СЦ). Это второе после «Саентологической церкви Москвы» по численности и масштабу деятельности объединение последователей саентологии в России.

Для религиоведческой характеристики этой группы использованы результаты личных исследовательских наблюдений автора и материалы РГ СЦ: «Книга учёта церемоний религиозной группы» (за период с 13.03.2008 по 19.02. 2013); «Журнал учёта: Церковные церемонии и воскресные службы. Статистика»; брошюра «Религиозная группа “Саентологическая церковь города Санкт-Петербурга”. Обзор» (СПб., 2013); некоторые публикации участников РГ СЦ в светских изданиях. Привлекались и данные предшествовавших религиоведческих исследований РГ СЦ (проведены российскими религиоведами докторами философских наук Н. С. Гордиенко, С. И. Иваненко, Е. С. Элбакян).

При рассмотрении деятельности РГ СЦ был избран подход, основанный на следующих принципиальных установках.

1. Для характеристики объединения граждан как религиозной группы, созданной и действующей в Российской Федерации, определяющим должно быть его (объединения) соответствие нормам российского законодательства, устанавливающим признаки принадлежности к религиозным объединениям в форме религиозных групп.

2. Религиоведческий смысл характеристики состоит в выяснении соответствия совокупности доктринальных, ритуальных и организационных аспектов деятельности религиозного объединения признакам, принятым в научном религиоведении для определения религиозной идентичности.

### *Исторический очерк*

В Ленинграде группа приверженцев учения Л. Рона Хаббарда – основателя Международной церкви саентологии (создана в 1954 г. в США) – образовалась в 1984 г. Первоначально познакомились с зарубежными изданиями работ Хаббарда, самостоятельно переводили их на русский язык, изучали дианетику как «современную науку душевного здоровья». Тогда наибольший интерес вызывали рекомендации по психосоматической терапии, возможность овладеть «технологией» преодоления травматических переживаний, предполагаемое развитие умственных и физических способностей [11]. В советское время группа существовала без государственной регистрации. Нет информации о каких-либо преследованиях членов группы в то время за их занятия по освоению дианетики [24; 29].

На рубеже 1980–90-х гг. внимание участников этого сообщества акцентируется на религиозной составляющей учения Хаббарда – саентологии. После вступления в силу Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» № 267-1 (от 25.10.1990) деятельность группы по изучению и распространению дианетики и саентологии в Ленинграде (с сентября 1991 г. – Санкт-Петербурге) осуществлялась как реализация права граждан исповедовать любую религию и «действовать в соответствии со своими убеждениями при условии соблюдения законов государства». Сообразно ст. 4 указанного Закона последователи саентологии смогли воспользоваться правом на свободу вероисповедания совместно путём создания соответствующего общественного объединения (во внутреннем обиходе использовалось название «миссия», принятое для групп начального изучения саентологии).

В 1992 г. это объединение разделилось. Часть последователей придерживалась первоначальных интересов к психотерапевтической стороне трудов Хаббарда. Другие создали общественную организацию «Саентологический центр», установив контакты с Международной церковью саентологии.

В 1994 г. из участников этой организации образовалась религиозная группа. Она действовала параллельно с «Саентологическим центром» и с разрешения Закона № 267-1 (ст. 17) распространяла свои убеждения в обществе непосредственно или через средства массовой информации, миссионерскую деятельность, дела благотворительности, религиозное обучение и воспитание своих приверженцев [5].

С принятием Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ (от 26.09.1997) религиозная группа добивалась установленной этим Законом государственной регистрации в качестве религиозной организации. В 1999 г. муниципальным советом муниципального образования «Владимирский округ Санкт-Петербурга» было выдано свидетельство (№ ВО-000002 от 01.11.1999), подтверждающее существование в данном округе религиозной группы саентологов.

Возросшая активность сообщества последователей саентологии в Санкт-Петербурге, выход на публичный уровень и пропагандистская настойчивость в распространении своих взглядов вызвали к себе неоднозначную, зачастую отрицательную, реакцию ряда религиозных организаций, некоторых общественных объединений, отдельных граждан. Деятельность саентологов неоднократно подвергалась критике с предъявлением им претензий и обвинений идеологической, административной и уголовной направленности.

В 2007 г. Решением Городского суда Санкт-Петербурга общественная организация «Саентологический центр» была ликвидирована. 21 ноября 2007 года Верховный суд Российской Федерации утвердил это Решение, и оно вступило в законную силу.

Тем не менее, согласно положениям Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» саентологи сохранили право на деятельность в качестве религиозной группы. Действуя с наименованием «Саентологическая церковь Санкт-Петербурга», эта группа продолжает добиваться статуса религиозной организации. При возникновении спорных правовых ситуаций РГ СЦ признаётся правоохранительными органами как религиозная группа (это следует, например, из ответа прокуратуры Адмиралтейского района Санкт-Петербурга от 14.08.2008 № 9-547 808 в адрес представителя РГ СЦ).

Внутреннее устройство религиозной группы «Саентологическая церковь Санкт-Петербурга» аналогично тому, как это существует в единственном религиозном объединении российских последователей саентологии, имеющем государственную регистрацию в качестве религиозной организации, – «Саентологической церкви Москвы».

По исследовательским данным С. И. Иваненко, в ноябре 2010 года общая численность прихожан «Саентологической церкви Санкт-Петербурга» насчитывала приблизительно 5 тыс. чел., из них постоянный состав группы – около 330 чел. [13, с. 25, 26].

Понятие «прихожане», которое используется саентологами, следует считать условным, поскольку фиксации участников группы по территориальному признаку нет. Подразумеваются люди из любых мест проживания в Санкт-Петербурге, с разной регулярностью участвующие в саентологических практиках, добровольно занимающиеся изучением дианетики и саентологии, присутствующие на церемониях и служениях данной религиозной группы. Согласно сведениям, полученным автором, на конец 2012 г. таковых насчитывалось совокупно примерно 4 тысячи человек, из которых еженедельно посещали мероприятия религиозной группы по 600–700 чел.; около 380 чел. участвуют в группе как постоянные служители (по внутренней терминологии – «активные члены группы»).

Судя по доступным учётным документам РГ СЦ и моим личным наблюдениям, количество членов группы, разом участвующих в основных коллективных религиозных практиках – воскресные службы, посвящение в духовный сан, венчание, признание и наречение, прощание с умершим – не превышает максимума в 200 чел., при этом варьируясь в диапазоне от нескольких участников (обычно при прощании с умершим) до нескольких десятков человек на воскресных службах и посвящении в сан; наречение имени и венчание собирают наибольший контингент присутствующих. Следует заметить, что на церемониях могут находиться и нечлены РГ СЦ (родственники и знакомые, не принадлежащие к последователям саентологии).

На момент проведения исследования (2013) РГ СЦ располагает по адресу: Санкт-Петербург, ул. Розенштейна, д. 21. Помещения площадью около 2,5 тыс. м<sup>2</sup>, занимаемые религиозной группой, предоставлены ей частными лицами из состава этой группы в статусе индивидуальных предпринимателей, заключивших договор аренды с собственником помещений компанией ЗАО «БИЦ». Аналогичным образом члены религиозной группы арендуют и помещение для проведения принятой в дианетике и саентологии процедуры тестирования (Невский проспект, д. 51-А).

### ***Правовые основы религиозведческой характеристики***

Гарантированное Конституцией Российской Федерации (ст. 28) право каждого человека в России исповедовать любую религию, распространять свои религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними не предполагает каких-либо исключений в отношении религий, выбираемых гражданами для вероисповедания.

Ограничение этого права может быть установлено федеральным законом «только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства» (ст. 55).

Право на совместное вероисповедание реализуется гражданами путём создания религиозных объединений. Согласно ст. 6 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» «Религиозным объединением в Российской Федерации признаётся добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками: вероисповедание; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание своих последователей». При этом религиозные объединения могут создаваться только в форме религиозных групп и религиозных организаций. Каких-либо других установленных законодательством форм, например, «традиционная религия», «секта», «культ» не существует [22, с. 7–8, 164–165]. В соответствии с п. 1 ст. 7 указанного закона религиозной группой признаётся «добровольное объединение граждан, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры, осуществляющее деятельность без государственной регистрации». Религиозная группа – это религиозное объединение, ведущее свою деятельность без образования юридического лица.

Закон не устанавливает и не ограничивает численность религиозной группы. Это могут быть как два человека, так и несколько десятков, сотен или тысяч человек. Государственная регистрация религиозного объединения является правом, а не обязанностью такого объединения и связана исключительно с приобретением правоспособности юридического лица; её отсутствие нельзя рассматривать как основание запрета на деятельность религиозного объединения. Иначе это противоречило бы норме ст. 28 Конституции Российской Федерации, гарантирующей право на совместное исповедание любой религии, которое не связано с какой-либо регистрацией. Религиозная группа имеет право совершать религиозные обряды и церемонии, обучение религии и религиозное воспитание своих последователей. Для этого никакого уведомления не требуется. Будучи религиозным объединением, религиозная группа «создаётся и осуществляет свою деятельность в соответствии со своей

собственной иерархической и институциональной структурой, выбирает, назначает и заменяет свой персонал согласно своим собственным установлениям» (п. 5 ст. 4 закона 125-ФЗ). Поскольку религиозная группа не является юридическим лицом, она не имеет права от своего имени заключать какие-либо договоры; заключение договоров осуществляется от имени одного или нескольких участников этой группы. Религиозная группа не может иметь имущества, находящегося в её обособленной собственности. Согласно п. 1 ст. 7 закона, помещения и имущество, необходимое для деятельности религиозной группы, могут находиться в собственности одного либо нескольких её участников и предоставляются в пользование группы. Религиозной группе «Саентологическая церковь Санкт-Петербурга» присуще намерение действовать в рамках существующих правовых установлений Российской Федерации. Явные причины воспринимать её деятельность как противоречащую российскому законодательству не обнаруживаются.

### ***Религиозная деятельность саентологов в Санкт-Петербурге***

Как установлено Федеральным законом «О свободе совести и о религиозных объединениях», в качестве религиозной признаётся деятельность объединения граждан, направленная на совместное исповедание и распространение веры и обладающая соответствующими этой цели признаками: вероисповеданием; совершением богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучением религии и религиозным воспитанием своих последователей. РГ СЦ в своих открытых и доступных документах свидетельствует о саентологии как вероучении и предмете исповедания, указывает целью своего образования и деятельности «удовлетворение религиозных потребностей граждан, последователей саентологического вероучения».

Религиозный смысл саентологии определяется обязательным признанием трансцендентного Бога как Верховного Существа (описывается доктринальными понятиями Восьмой динамики или Бесконечности). Высшей целью человека считается единение с Богом («существование в качестве Бесконечности»). Эта цель обусловлена осознанием себя как духовного существа, для её достижения применяются основные практики саентологии (так называемые «технологии») – обучение и одитинг. Обучение проводится по набору сочинений и зафиксированных выступлений Хаббарда, которые кодифицированы и совокупно считаются истинными Писаниями. Эти

Писания объявлены единственным источником всех саентологических доктрин и практик, а Хаббард воспринимается как основатель саентологии, имеющий исключительный сакральный статус.

Одитинг способствует закреплению доктринальных воззрений, развитию у последователей необходимых качеств, достижению описанного учением духовного состояния. Эта «технология» включает индивидуальный или групповой «процессинг» (комплекс специальных вербальных практик и моторики) и «ассисты» (терапевтические процедуры), описанные в работах Хаббарда. Проведение индивидуального одитинга трактуется саентологами как эквивалент религиозной исповеди. Эта персональная процедура требует особых условий, длится примерно два часа, и в РГ СЦ такую практику еженедельно проходят около 70 человек.

Формой сочетания элементов обучения и одитинга являются воскресные службы (по внутренней терминологии – «церковные приходские службы»). Состав воскресных служб во всех объединениях саентологов идентичен, можно говорить о своего рода «каноне». В эти службы входят: коллективное произнесение «Кредо церкви саентологии», стандартные проповеди по тематике из Писаний Хаббарда (или прослушивание записей его лекций), групповой «процессинг» для последователей учения (каждой теме соответствует свой комплекс практик), объявления, коллективное произнесение «Молитвы о полной свободе». Службы носят открытый характер.

По материалам, предоставленным РГ СЦ, был проведён анализ некоторых форм деятельности этой группы, которые сами участники рассматривают как религиозные практики. Основным документом стал журнал учёта «Церковные церемонии и воскресные службы. Статистика», который на момент его получения 21.02.2013 содержал 1645 учётных записей за период с 13.03.2008 по 19.02.2013. Записи заносятся по графам: дата; наименование; кто просит провести; кто проводит; количество присутствовавших. Учёту подлежат следующие церемонии: воскресная служба; церемония посвящения в духовный сан; церемония венчания; церемония наречения; церемония прощания. Согласно учётным записям, церковных церемоний и воскресных служб совокупно было проведено в 2008 г. – 354, в 2009 г. – 446, в 2010 г. – 308, в 2011 г. – 243, в 2012 г. – 261, в 2013 г. до 19 февраля – 33.

*Воскресные службы* совершались по тематике, содержащейся в официальном издании Международной церкви саентологии<sup>1</sup>. Воскресные службы проводились как для всех желающих, так и отдельно для стажёров, которыми называются кандидаты в постоянный состав группы. В 2008 г. проведено 75 служб (из них одна для стажёров) по 32 темам, в 2009 г. – 113 (из них одна для стажёров) по 62 темам, в 2010 г. – 95 (из них 13 для стажёров) по 56 темам, в 2011 г. – 88 (из них 27 для стажёров) по 47 темам, в 2012 г. – 98 (из них 46 для стажёров) по 61 теме, в 2013 г. (до 19 февраля) – 14 (из них 5 для стажёров) по 9 темам. Общее ежегодное количество воскресных служб превышает число календарных воскресений в году, поскольку службы под названием воскресных проводятся и в некоторые другие дни недели. Это объясняется стремлением РГ СЦ обеспечить участие в службах всех желающих при недостатке помещений для массового присутствия. В целом воскресные службы совершались максимум по 2/3 (не больше 62 тем) из официально установленной тематики. Ежегодно шли службы, посвящённые Верховному Существо, духовной свободе, влиянию религии в обществе. Количеством преобладающими в использованном тематическом диапазоне были проповеди о практической ценности, миссии и будущем саентологии, об этике и выживании (общие установки и прикладные аспекты), о семье и супружестве.

*Церемонии посвящения в духовный сан* проводились по стандартной процедуре, в помещении с символами и атрибутами саентологии, с присутствием участников РГ СЦ, друзей и членов семьи посвящаемого. Ведёт церемонию саентологический священник. По ходу действия посвящаемые подтверждают выполнение всех необходимых требований подготовки к принятию сана, соблюдение Кодекса одитора и Кодекса саентолога. Новопосвящённому вручается нагрудный крест как церковный символ, участники религиозной группы вслух подтверждают своё согласие с посвящением. В завершении новому священнику выдаётся Свидетельство, подтверждающее посвящение в сан, подписанное проводившим церемонию священником и руководителем РГ СЦ. В 2008 г. проведено 3 посвящения в сан (все посвящённые – женщины), в 2009 г. – 13 (8 женщин и 5 мужчин), в 2010 г. – 7 (6 женщин, 1 мужчина), в 2011 г. – 3 (все посвящённые – женщины), в 2012 г. – 4 (3 женщины,

---

<sup>1</sup> Саентологическая религия: истоки, церемонии, проповеди и службы. – Glostrup (Denmark): NEW ERA Publications International ApS, 1999. С. 151–507. В этом издании приведены 96 тем с неизменными текстами проповедей и рекомендуемыми групповыми процессами.

1 мужчина), в 2013 г. за время до 19 февраля эта церемония не проводилась.

*Церемонии венчания* проводились саентологическими священниками в помещении с необходимыми атрибутами (изображение Хаббарда, саентологический крест, аналой). Присутствовали участники РГ СЦ, члены семей и друзья жениха и невесты. Существует несколько вариантов процедуры венчания, в том числе на случай, когда один из вступающих в брак не является саентологом, но согласен на проведение церемонии (имели ли место подобные случаи в практике РГ СЦ, установить не удалось). После церемонии новобрачным вручается Свидетельство, подтверждающее обряд венчания, подписанное проводившим церемонию священником и руководителем РГ СЦ. В 2008 г. проведено 11 церемоний венчания, в 2009 г. – 8, в 2010 г. – 8, в 2011 г. – 2, в 2012 г. – 3, в 2013 г. за время до 19 февраля эта церемония не проводилась.

*Церемонии наречения* проводились саентологическими священниками в помещении с символами и атрибутами саентологии. Церемония носит открытый характер. Процедура включает утверждение «крёстных родителей» для ребёнка (допускается, что «крёстным» может быть и не саентолог), подтверждение родителями и «крёстными» ответственности за ребёнка, признание религиозной группой личности ребёнка с наречённым ему именем. В завершении выдаётся Свидетельство, подтверждающее обряд наречения, подписанное проводившим церемонию священником и руководителем РГ СЦ. В 2008 г. проведено 28 наречений, в 2009 г. – 28, в 2010 г. – 11, в 2011 г. – 6, в 2012 г. – 2, в 2013 г. за время до 19 февраля – 3.

*Церемонии прощания с умершими* проводились саентологическими священниками РГ СЦ заочно в силу отсутствия предполагаемого по обрядовым процедурам специально подготовленного места заупокойной службы. Ритуал совершается по просьбе родственников, носит открытый характер, хотя участие в нём принимают в основном родные и близкие покойного. Прощание адресуется погребяемому телу («праху») умершего, тогда как его духовное существо признаётся бессмертным и продолжающим жить. В 2008 г. проведено 237 церемоний прощания, в 2009 г. – 284, в 2010 г. – 187, в 2011 г. – 144, в 2012 г. – 154, в 2013 г. за время до 19 февраля – 16.

Общая картина религиозной деятельности показывает аналогию обрядового сопровождения жизни участников РГ СЦ культовой практике многих других религиозных направлений. По частотным показателям за обозреваемый период преобладают прощания с

умершими (более 1 тыс.), поскольку церемония по просьбе родственников может совершаться и в отношении человека, не являвшегося последователем саентологии. Следующее место занимают воскресные службы (почти 500), затем идут церемонии наречения (около 80), венчания (32) и посвящения в духовный сан (30).

Количество участвовавших в воскресных службах и других церковных церемониях различается, при этом общее число присутствовавших всегда меньше, чем даже постоянный состав РГ СЦ. Например, максимум участников воскресной службы – 94 человека, максимум участников посвящения в духовный сан – 78 человек. Наибольший количественный показатель присутствующих – у церемонии венчания (максимум 204 чел.). При этом не все присутствующие на церемониях РГ СЦ могут быть последователями саентологии. Такие показатели вполне объяснимы отсутствием у РГ СЦ технических возможностей (помещений и др.) проводить массовые мероприятия с участием всех членов группы и вообще заинтересованных лиц.

Кроме того, считаю установленным наличие у совокупности членов РГ СЦ признака, свойственного практически всем современным религиозным сообществам: меньшей доли так называемых «практикующих верующих» среди общего числа идентифицирующих себя с религиозным учением. Иными словами, разделяя идеи учения, часть саентологов может далеко не в полном объёме совершать предусмотренные этим учением религиозные и иные практики.

### ***Основные выводы***

1. Статус саентологических организаций в разных странах мира различается. Эти организации могут признаваться или не признаваться религиозными в зависимости от положений правовой системы того или иного государства. Однако повсеместной, юридически и религиоведчески обоснованной характеристики саентологии исключительно как чего-то, нарушающего нормы и ценности современных обществ, не существует. Встречающееся локальное непризнание саентологии религией не отменяет права граждан на приверженность к ней и принятие как религиозного учения. Последователи саентологии, действуя согласно российскому законодательству, имеют право на ту самоидентификацию, которая соответствует их мировоззрению и убеждениям.

2. Критика саентологии, даже если она носит обвинительный характер, признаёт, что это учение содержит собственную картину

мира, объяснение человеческой природы и смысла человеческого существования, т. е. обладает чертами, присущими большинству религиозных учений. Предметом осуждения со стороны критиков является, в частности, претензия саентологии на истинность своих положений, т. е. такое свойство, которое присуще практически любой религии. Подавляющее большинство отрицательных оценок саентологии основывается на абсолютизации критиками собственных мировоззренческих, философских, этических, религиозных позиций.

3. По поводу религиозного характера саентологии продолжают дискуссии в научной (религиоведческой) литературе, в публицистике и конфессиональных изданиях. Сам факт этих дискуссий свидетельствует о различии в критериях отнесения того или иного учения к разряду религиозных, что не может быть аргументом против религиозной самоидентификации последователей саентологии. Предпринятый анализ позволяет классифицировать это учение и обусловленное им объединение последователей как «new religious movement / новое религиозное движение» (НРД). Понятие это устойчиво существует в религиоведческих дискурсах более 40 лет и используется при научной типологии религиозных объединений, в том числе отечественными исследователями [1; 4; 6; 10; 14; 17; 32].

Среди типологических признаков НРД можно выделить следующие: 1) возникновение не ранее середины XX в.; 2) внеконфессиональное происхождение (т. е. формирование на собственной основе, а не в рамках какой-либо из уже существовавших религий); 3) харизматическое лидерство основателя движения (и последующее признание безусловного авторитета учения основателя после его ухода из жизни); 4) эклектичность вероучения (совмещение разнородных элементов из широкого спектра религиозных и светских учений, синтезированных на основе личного творчества основателя движения) [3; 15; 30]. Все известные документы и научно-исследовательские описания саентологии при разнообразии оценочных суждений подтверждают наличие указанных признаков у объединений саентологов.

Таким образом, знакомство с сообществом последователей саентологии в Санкт-Петербурге, с используемыми в их деятельности работами Л. Рона Хаббарда в русских переводах, с печатными, аудио- и видеоматериалами, публикациями и выступлениями членов группы, а также с осуществляемыми ими практиками и служениями даёт основание охарактеризовать «Саентологическую церковь города Санкт-Петербурга» в качестве религиозной группы, принадлежащей к саентологии как новому религиозному движению.

### Список литературы

1. Александрова Н. Н. Будущее религии в России в контексте НРД: социально-психологические основания // Будущее религии в Европе / под ред. И. Х. Максимова, О. К. Горевой. – СПб.: Алетейя, 2010. – С. 260–269.
2. Анти-саентология. Критика доктринальных основ и технологий хаббардизма / ред.-сост. А. А. Скородумов, А. Н. Швечиков; гл. ред. А. И. Субетто. – СПб.: ИЦ ГМТУ, 1999.
3. Балагушкин Е. Г. Теоретические проблемы исследования нетрадиционных религий // Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Ч. I. – М.: Изд-во ИФ РАН, 1999. – С. 12–58.
4. Балагушкин Е. Г., Шохин В. К. Религиозный плюрализм в современной России: новые религиозные движения на постсоветском этапе // Мир России. – М., 2006. – Т. XV. – № 2. – С. 62–78.
5. Белан Л. Н. Роль религии в жизни поколений и их взаимоотношениях // Преемственность поколений: диалог культур. Вып. 2 / отв. ред. В. Т. Лисовский. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1996. – С. 242–245.
6. Богданов В. А., Лисовский В. Т. Новые религиозные движения: отклонение или норма? // Вестн. С.-Петербур. ун-та. – 1995. – Сер. 6. – Вып. 4 (№ 27). – С. 65–71.
7. Гордиенко Н. С. Религиоведческая характеристика саентологической Церкви (церкви саентологии) // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 7 / редкол. М. И. Одинцов (пред.) и др. – СПб.: Рос. объединение исследователей религии, 2009. – С. 33–36.
8. Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты: Опыт систематического исследования. 3-е изд., перераб. и доп. – Н. Новгород: Христианская б-ка, 2006.
9. Дударёнок С. М. Церковь саентологии на российском Дальнем Востоке // Дударёнок С. М. Нетрадиционные религии на Дальнем Востоке: история и современность. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2004. – С. 461–528.
10. Жеребятьев М., Феррони В. Феномен новых религиозных движений // Пределы светскости / сост. А. М. Верховский. — М.: Центр «Сова», 2003. – С. 240–250.
11. Казицына-Тьюнисон О. Ю. Дианетика в Ленинграде в 80–90-е годы XX столетия // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 2 / сост. и общ. ред. Е. Н. Мельникова, М. И. Одинцов. – М.: РОИР, 2005. – С. 516–527.
12. Капкан безграничной свободы: сб. ст. о саентологии, дианетике и Р.Л. Хаббарде / под ред. А. Л. Дворкина. – М.: Изд-во Братства Святителя Тихона, 1996.
13. Иваненко С. И. Саентология и бизнес. (У каждой эпохи своя религия). – СПб.: Древо жизни, 2011.
14. Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). 2-е изд., испр. – М.: Б. и. (МГУ), 2007.
15. Кантеров И. Я. Современные нетрадиционные религии и культы // История религии: в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. И. Н. Яблокова. 3-е изд., испр. и доп. – М.: Высш. шк., 2007. – С. 644–672.

16. Кантеров И. Я. Церковь сайентологии // Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1403–1404.
17. Костылев П. Н. Новые религиозные движения // Религиоведение: учеб. / под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Юрайт, 2012. – С. 473–479.
18. Кравчук В. В. Новые религии в современной России и проблема экстремизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., 2004. – № 1–2. – С. 169–176.
19. Кузнецова Т. Н. Саентология: теория и практика // Религия в XXI веке: архаика и современность / отв. ред. А. А. Белик. – М.: Каллиграф, 2012. – С. 259–287.
20. Кукушкин Г. А. Церковь саентологии: основы вероучения, культовая и внекультовая практика: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М.: РАГС, 2003.
21. Куликова Г. Саентология – религия или коммерция? // Религия и право. – М., 2001. – № 2. – С. 11–17.
22. Научно-практический комментарий к Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» / авт. колл.: Шахов М. О., ин. Ксения (Чернега О. А.), Ряховский В. В., Вагина Т. В., Себенцов А. Е. и др.; под общ. ред. Маранова Р. В. – М.: Славянский правовой центр, 2011.
23. Саентология. Религиозное признание в Европе и других частях света. – М.: Саентологическая церковь Москвы, 2010.
24. Санкт-Петербургский саентологический центр // Религиозные общины и организации Санкт-Петербурга: в 3 вып. Вып. 2 / отв. ред. и сост. Е. Исакова. – СПб.: Апостольский город, 1998. – С. 342–353.
25. Фаликов Б. З. Новые религиозные движения: проблемы религиозного статуса (на примере саентологии) // Религия и право – М., 2001. – № 2. – С. 8–11.
26. Фаликов Б. З. Культы и культура: От Елены Блаватской до Рона Хаббарда. – М.: РГГУ, 2007.
27. Филатов С. Б. Церковь саентологии // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. IV / отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. – М.: Универс. кн.; Логос, 2006. – С. 230–244.
28. Филимонов Э. Г. Церковь сайентологии // Религии народов современной России: слов. / отв. ред. М. П. Мchedlov. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Республика, 2002. С. 555–556.
29. Шаров В. Г. Саентологическая религия // Шаров В. Г. Религиозные объединения Санкт-Петербурга и Ленинградской области. 2-е изд., доп. и перераб. – СПб.: Нестор, 2005. – С. 98–109.
30. Шиптенко С. «Новое религиозное движение»: проблема определения и классификации // Теократия – М., 2003. – № 1 (5). – С. 46–61.
31. Элбакян Е. С. Социальная значимость саентологии и активность саентологического сообщества в современной России (по данным социологического исследования, осень 2011 г. – зима 2012 г.). – М.: АТиСО, 2012.
32. Эгильский Е. Э., Матецкая А. В., Самыгин С. И. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения. – М.: КНОРУС, 2011.

---

УДК 27 – 46

*О. Т. Усачева*

### **Диакония в деятельности Всемирного совета церквей**

В статье рассматривается эволюция диаконической составляющей в структуре и деятельности Всемирного совета церквей (ВСЦ) в период с 1938 (года принятия решения об основании ВСЦ) по 2010 г. На основе организационных и программных материалов ВСЦ анализируются наиболее значимые события в истории диаконии.

The article deals with stages of the development of diakonia as a component of the World Council of Churches (WCC) in the period from 1938 (the year of adoption of the decision about the Foundation of the WCC) to 2010, presenting the analysis of the most significant events in the history of diakonia.

**Ключевые слова:** диакония, межцерковная помощь, экуменическая диакония, микродиакония, макродиакония, глобальная экуменическая сеть.

**Key words:** diakonia, Interchurch assistance, ecumenical diakonia, mikrodiakonia, makrodiakonia, global ecumenical network, Ecumenical Church Loan Fund (ECLOF).

Термин «диакония» (от греч. *διακονία* – служение) восходит к древнегреческой философии и общественной практике. Святитель Иоанн Златоуст, составивший чинопоследование Божественной литургии, подчеркивал значение для христианина филантропии и служения ближнему своему как продолжение евхаристии за пределами церковного богослужения, т. е. в общественной и личной жизни, как духовной жертвы на другом алтаре – алтаре сердца страждущего человека [1]. Святитель акцентировал внимание на фундаментальном единстве веры, богослужения, жизни и служения. Таким образом, приношение на «втором алтаре» дополняет богослужение, совершаемое на Святой трапезе. Отсюда следует понимание диаконии как непрекращающейся литургии, как источника и вершины всей социальной жизни.

В нынешний век, характеризующийся, с одной стороны, рационализмом и глобализацией, усилением власти транснациональных корпораций, а с другой – ростом экуменического движения, тема

диаконии как объединяющего филантропического начала становится особенно актуальной. С созданием Всемирного совета церквей (ВСЦ), в работе которого диаконическое направление является одним из ведущих, практическое воплощение диаконии получило новое развитие, обогатилось новыми формами.

Зарождение западного экуменизма, по свидетельству его историков, произошло под влиянием миссионерской деятельности протестантских проповедников, их призыва к социальному и политическому свидетельству и восстановлению христианского единства, что и стало целями экуменических организаций. Именно понимание необходимости объединения усилий во имя достижения этих целей и привело к образованию Всемирного совета церквей в результате слияния ведущих международных экуменических движений. Решение об этом было принято в мае 1938 г. на консультативной конференции в городе Утрехте (Нидерланды). При создании ВСЦ его идеологи исходили из того, что главное назначение этой организации – быть всемирным институтом милосердия, институтом для оказания всесторонней помощи людям – как материальной, так и духовной.

Уже на стадии формирования ВСЦ, в 40-е гг. XX в., начали функционировать его профильные структуры с диаконической программной направленностью, занимавшие одну из ведущих позиций в деятельности ВСЦ. Речь идет о Комиссии по делам беженцев и Комиссии по делам военнопленных, в ведение которых в течение восьми лет находились вопросы размещения и возвращения к нормальной жизни беженцев и бывших военнопленных, в том числе пожелавших остаться в стране заключения, в соответствии с Женевской конвенцией. Работа с беженцами признавалась приоритетным направлением в деятельности ВСЦ. Он обратился с призывом к религиозным объединениям в странах, имеющих возможность принять мигрантов, способствовать формированию общественного мнения в соответствии с либерализацией иммиграционной политики и оказывать всяческое содействие прибывающим в их страны переселенцам. Так, в рамках решения вопросов беженцев в 1948 г. была разработана кардинальная программа помощи палестинским беженцам. Ее первоочередной задачей было содействие в создании и жизнеобеспечении палестинской общины на оккупированных территориях западного берега реки Иордан и сектора Газа, развитии профессионального образования и оказание другой необходимой помощи палестинским беженцам.

В решении диаконических задач ВСЦ взял на себе координирующую роль; с этой целью решением I Генеральной ассамблеи ВСЦ (Амстердам, Нидерланды, 1948) был организован Департамент по реконструкции и межцерковной помощи. Ему оказывали содействие и все другие непрофильные комитеты и структурные единицы ВСЦ. Информация о поступающих в адрес ВСЦ запросах передавалась локальным религиозным организациям, участвующим в его деятельности. Общины либо сами оказывали помощь нуждающимся, либо действовали под руководством этого департамента и агентств межцерковной помощи. Последние были созданы в результате объединения отделов по благотворительности, имеющих в религиозных общинах. Они осуществляли программы диаконии как в своих приходах, так и за их пределами, причем не только на территории своей страны, но и за рубежом, координируя свои действия с ВСЦ.

Увеличение числа агентств межцерковной помощи способствовало притоку новых средств и росту авторитета ВСЦ. Большая часть средств направлялась агентствам. В 1946 г. был создан Экуменический кредитный фонд с целью предоставления небольших кредитов под минимальный процент для восстановления европейских религиозных общин. Эта организация, по сути, являлась экуменическим фондом церковных займов, предоставляемых вместо пожертвований. А низкие проценты делали для клиентов доступными средства, которые они не могли получить иным способом.

Период с 1954 по 1961 г. ознаменовался значительным развитием экуменической диаконии, причем не только в плане решения бюджетных и кадровых вопросов ВСЦ, но и с точки зрения расширения географического приложения его деятельности за пределами Европейского континента (II ассамблея ВСЦ, Эванстон, США, 1954). В начале 60-х гг. были открыты региональные бюро ВСЦ в Африке и Азии (1961), а также в Латинской Америке (1962) (сотрудники бюро входили в профильный штат ВСЦ).

В 1961 г. членом ВСЦ стала Русская православная церковь (РПЦ). В отчетных материалах IV ассамблеи ВСЦ (Упсала, Швеция, 1968) показано, что РПЦ фокусировала внимание на толковании термина «межцерковная помощь» как экуменическая партнерская поддержка. В дальнейшем РПЦ активно отстаивала подход к этому понятию как диаконии любви, о которой писал святой Павел. В документах ВСЦ отмечено, что «православные церкви внесли вклад в экуменическое движение не меньше, чем протестантские и англиканские. Православные теологи обогатили понимание Веры для всех христиан» [6, с. 124–125].

Надо сказать, что характерное для 60-х гг. прошлого века особо острое отношение мирового сообщества к проблемам правосудия и социальных преобразований не могло не повлиять на осмысление целей диаконии. На Женевской консультации по развитию межцерковной помощи (1965) шла речь о необходимости перехода от внутрицерковной модели диаконии к служению во всемирном масштабе, включающему социальные услуги. «Диакония как справедливость, а не благотворительность», – так ставился в то время вопрос о сути экуменической диаконии в ходе различных дискуссий, в том числе и на IV ассамблее ВСЦ 1968 г. в Упсале.

В 1972 г. ВСЦ становится инициатором организации и одним из лидеров руководящего комитета гуманитарного реагирования (SCHR). В это время ВСЦ активно содействует Международному движению Красного Креста и Красного Полумесяца в создании сетей коллективного реагирования на экстренные ситуации, возникшие вследствие стихийных бедствий, и в проведении экологических программ.

Особое внимание ВСЦ уделял продвижению социальных проектов. Интересный пример – диаконическая программа по кредитованию развития предпринимательства в малообеспеченной среде. Для ее реализации в 1974 г. ЦК ВСЦ было учреждено Общество по сотрудничеству в экуменическом развитии. Организационная инновация заключалась в равнозначном праве одного голоса для всех акционеров независимо от величины пакета акций. При этом акционерам этого Общества являлись не частные лица, а религиозные группы и объединения.

В 1978 г. были введены понятия «микродиакония» и «макродиакония», сформулированные на консультации по вопросам церковного служения, проведенной Комиссией межцерковной помощи, помощи беженцам и всемирного служения<sup>1</sup> и Православной академией на Крите. Микродиаконией были названы «конкретные меры, предпринятые Церквями, как средство против критических ситуаций, в которых оказались отдельные люди или группы людей» [3, р. 24]. В макродиаконии были объединены деятельность миссий диаконической направленности и работа комитетов ВСЦ по социальной справедливости и свободе. Сюда же включалось и взаимодействие с правительственными органами разных стран и межгосударственными организациями. В этой сфере основными вопросами были (и продолжают быть сегодня) торговое партнерство,

---

<sup>1</sup> Commission of the Inter-Church Aid, Refugee and World Service – CICARWS.

долговая политика, концентрация экономической власти, политика ООН, Международного банка реконструкции и развития, Международного денежного фонда, экологические лимиты роста, монополизация информации посредством новых технологий. Микродиакония также нуждалась в партнерстве и сотрудничестве на своем уровне, в объединении людей в их каждодневной жизни. Поэтому для оптимизации диаконического поприща необходимы взаимные усилия в его микро- и макросфере.

На встречах различного уровня, организованных ВСЦ, активно обсуждалась тема современного понимания диаконии. Речь шла о диаконии разных уровней: реабилитационной, превентивной и чрезвычайной. В планах на будущее было определено развитие таких ее направлений, как обновление филантропической деятельности; борьба за мир между народами, справедливость и соблюдение прав человека; установление единого межконфессионального понимания справедливости и мира. При этом ВСЦ призывал все конфессии развивать в своих местных общинах новый курс диаконии – на противостояние бедности. Таким образом, диаконический профиль снова был адресован локальным исполнителям. Решения VI ассамблеи ВСЦ (Ванкувер, Канада, 1983) закрепили позицию локального распределения ресурсов [7]. Именно в Ванкувере было дано определение диаконии как «литургии после литургии».

В 80-е гг. ВСЦ была предложена диаконическая программа «Справедливость мира и целостность творения», которая приобрела приоритетное значение и получила поддержку участников VI ассамблеи ВСЦ. С учетом результатов этого форума в ВСЦ были проведены две крупные международные консультации по ключевой теме «Справедливость и служение». Одна – по вопросам межцерковной помощи, помощи беженцам и служению миру (диаконии) – состоялась в Ларнаке (Кипр) в 1986 г. В официальном отчете об этой консультации, который назывался «Диакония 2000: призваны быть соседями», основной акцент был сделан на совместных действиях по совершенствованию диаконии посредством продвижения свидетельств локальных общин на глобальный уровень к 2000 г. Темой другой консультации (Испания, 1987) стала «Койнония. Посвящение жизни Мировому содружеству». В резолюциях обеих встреч было подтверждено, что служение и распределение ресурсов взаимосвязаны, а служение следует рассматривать как проявление солидарности в материальном и правовом плане.

На VII ассамблее ВСЦ (Канберра, Австралия, 1991) главные диаконические задачи вошли в программы по межцерковной помощи, помощи беженцам и мировому служению в составе II структурной единицы «Участие и служение». К 1990 г. из 150 миллионов людей, лишенных крова, 100 миллионов составили мигранты, 15 – беженцы и 35 – перемещенные лица. Сложная ситуация складывалась вокруг вынужденных мигрантов: репатриация на Родину была опасна для их жизни, а принимающие страны не содействовали их адаптации. Усилиями ВСЦ была создана Глобальная экуменическая сеть помощи обездоленным людям GEN, которая предлагала им всестороннюю помощь, включая адвокатские услуги [4, р. 83].

В плане развития экуменического партнерства были сформированы две важные структуры – региональные группы и круглые столы. Региональные группы, организованные в 1972 г., занимались проектами, предназначенными для религиозных общин, расположенных в том же регионе. Исходя из анализа его первоочередных потребностей эти группы давали рекомендации по распределению ресурсов. Они привлекали к своей работе не только религиозных деятелей, но и специалистов по тематике проекта, представителей локальной экуменической организации и регионального агентства по развитию экуменических сетей и движений.

Круглые столы были созданы для содействия развитию экуменического партнерства. Первоначально эта форма служила временной мерой для продвижения различных программ религиозных организаций, оказания им экономической, политической помощи. Круглые столы выполняли функцию инструмента экуменического взаимодействия между религиозными организациями-партнерами в выполнении краткосрочных проектов, не связанных друг с другом и не имеющих гарантированного финансирования со стороны ВСЦ. Ежегодно проводились круглые столы с участием директоров агентств, представителей национальных советов религиозных объединений, финансирующих агентств, миссионерских органов и ВСЦ. При этом круглые столы не отвечали за непосредственную реализацию проектов. В 1994 г. был проведен независимый обзор круглых столов, который подтвердил важность большинства из них и позволил выработать новые рекомендации по совершенствованию их программ и механизмов проведения. После распада социалистической системы круглые столы служили весьма действенной мерой развития экуменического партнерства в Восточной Европе. В России, Армении, Белоруссии, Албании они стали эквивалентом экуменических консорциумов.

Еще одним острым вопросом 90-х стали внешние долги беднейших стран. ЦК ВСЦ рекомендовал религиозным объединениям и членам ВСЦ совместно с экуменическими партнерами принять участие в разработке плана действий в поддержку отмены этих долгов к 2000 г.

В начале XXI в. наблюдалась уже полностью сложившаяся новая тенденция – концентрирование диаконической деятельности на локальном уровне. В изменившихся реалиях региональные экуменические сети получили ведущее значение как инструмент локальной реализации программ, разработанных совместными усилиями местных религиозных объединений и диаконических структур ВСЦ. Так, диаконическое бюро ВСЦ по странам Латинской Америки и Карибского бассейна совместно с Латиноамериканским советом церквей и Национальным советом церквей США организовали локальную экуменическую сеть по поддержке детей, изолированных от общества.

Система реагирования на чрезвычайные ситуации, созданная ВСЦ, оказалась громоздкой и неустойчивой. В 1994 г. в Руанде в критической ситуации экуменические организации не смогли организовать оперативную гуманитарную помощь, погибло много людей. К началу XXI в. после обстоятельных консультаций ВСЦ совместно с Всемирной лютеранской федерацией была создана радикально новая международная структура – «Совместные действия церквей»<sup>1</sup> для координации помощи в чрезвычайных ситуациях [2, р. 2]. Другая структура ВСЦ, сформированная в 2007 г., называлась «Совместная деятельность церквей и оказание правовой защиты жертвам стихийных бедствий»<sup>2</sup>. Она обязывала своих членов обмениваться опытом и знаниями, разрабатывать стратегию служения, милосердия и справедливости как на национальном, так и на глобальном уровне [2, р. 3]. Вскоре стала очевидной необходимость слияния двух этих служб диаконической направленности. В октябре 2010 года прошла I ассамблея новой организации – Альянса по совместной деятельности религиозных объединений (ACT Alliance), способной, не прекращая работу по реализации плановых проектов, оперативно реагировать на кризисные ситуации.

В эти годы важной сферой деятельности комитетов ВСЦ диаконического профиля по-прежнему оставалась помощь пострадавшим от стихийных бедствий – как природных, так и

---

<sup>1</sup> Action By Churches Together – ACT International.

<sup>2</sup> Action by Churches Together for Development – ACT Development.

спровоцированных человеческим фактором, расширение программ борьбы с такими социальными бедрами, как голод, болезни, безработица и обездоленность.

Таким образом, диакония как важнейшая целевая составляющая церковной жизни за пределами богослужения и один из определяющих аспектов служения Богу путем филантропии и милосердия прошла длительный путь развития. Практическими проявлениями диаконии стала реализация различных программ поддержки людей, находящихся в бедственном положении, создание многочисленных экуменических сетевых организаций, преодолевающих национальные, этнические, расовые, классовые и религиозные границы. К XXI в. «более весомо стало личностное участие» в диаконической деятельности [7, p. 128]. Пройденный путь говорит, с одной стороны, о росте значения диаконии в развитии человеческого сообщества, а с другой – о необходимости включения в реализацию диаконических идей всего комплекса политических, экономических, физиологических и культурных факторов.

#### Список литературы

1. Бриа Ион. Литургия после литургии. [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/Bria\\_ru.htm](http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/Bria_ru.htm) (дата обращения: 15.01.2014).
2. Act Alliance: In Solidarity and Hope / Ed.: Sean Hawkey. – Switzerland, 2010. – 144 p.
3. An Orthodox Approach to Diakonia: Consultation on Church and Service, Orthodox Academy of Crete, November 20–25, 1978. – Geneva: WCC, 1980. – P. 24.
4. Assembly Workbook. Harare, World Council of Churches Publications, 1998. – 155 p.
5. Evanston to New Delhi, 1954–1961. Report of the Central Committee to the Third Assembly of the World Council of Churches. – Geneva: WCC, 1961.
6. New Delhi to Uppsala, 1961–1968. Report of the Central Committee to the Fourth Assembly of the World Council of Churches. – Geneva: WCC, 1968.
7. Vancouver to Canberra, 1983–1990. Report of the Central Committee to the Seventh Assembly of the World Council of Churches / Ed.: Thomas F. Best. – Geneva : WCC, 1990. – 275 p.

---

УДК 274 – 376 (73)

*М. В. Кошко*

### **Современные протестантские фундаменталистские организации в США**

В статье анализируется деятельность основных современных протестантских фундаменталистских организаций, сформировавшихся в рамках северноамериканского протестантизма. Утверждается, что активное участие в электроном процессе и социальной жизни делает протестантские фундаменталистские организации значительной силой на политической арене США.

The author analyses the activities of major modern Protestant fundamentalist organizations formed under the North American Protestantism and emphasizes their considerable politicization. On the basis of her analysis the author concludes that active participation in the electoral process and social life of the Americans makes Protestant fundamentalist organizations a considerable force on the U.S. political arena.

**Ключевые слова:** религия, протестантский консерватизм, фундаментализм, религиозный консерватизм, «христианские правые», религиозные организации в США.

**Key words:** religion, Protestant conservatism, fundamentalism, religious conservatism, «The New Christian Right», religious organizations in USA.

Религия в современном мире играет огромную роль во всех сферах человеческой жизни, начиная от глубоко личной и заканчивая политической и социальной. Население США, принадлежащее до сих пор преимущественно к протестантизму, активно участвует в деятельности различных церквей и деноминаций. В США существует гораздо больше религиозных организаций, чем в любой другой промышленно развитой стране. Одной из наиболее примечательных особенностей религиозного развития этой страны за последние 20 лет является рост консервативных религиозных протестантских организаций.

Особый интерес для нас представляет феномен протестантского фундаментализма как разновидность религиозного консерватизма. Именно в рамках протестантизма зародилось само понятие «религиозный фундаментализм». Необходимо сказать, что все фундамен-

талистские религиозные организации в американской исследовательской и публицистической литературе называются «религиозными правыми» или – чаще всего – «новыми религиозными правыми», «новыми христианскими правыми», несмотря на то, что последний термин употребляется даже для тех организаций, которые созданы в 70-е гг. XX в. Впрочем, сейчас в газетных статьях чаще всего можно встретить название «неоконы», или «неоконсерваторы».

Определение «христианские правые», или «новые христианские правые» восходит к названию организации *The New Christian Right* (NCR), возникшей в США в конце 1970-х гг. Ядро ее составляли евангелисты, но делались попытки привлечь и консервативно настроенных католиков. С 1980 по 2000 г. NCR пытались влиять на результаты выборов, лоббировали решения судов и Конгресса. Они не утратили влияния и сегодня, хотя исследователи расходятся во мнениях относительно степени этого влияния [15, p. 118]. В связи с вопросом идентификации и самоидентификации «религиозных правых» Сара Пулиам (Sarah Pulliam), редактор он-лайн издания «Christianity Today», замечает, что представители многих христианских консервативных политических групп называют себя «христианскими правыми» за пределами собственных организаций. Около 15 % электората США причисляют себя к консервативному блоку христиан, составляющему мощную опору Республиканской партии. Так, создатель религиозно-политической организации «Моральное большинство» Джерри Фолуэлл называл своих последователей «религиозными правыми», пока у этого определения не появились негативные коннотации бескомпромиссности и нетерпимости [23].

«Христианский голос» (1978) – это организация, представляющая традиционные американские ценности в Конгрессе и по всей стране. Обеспокоенный тем, что большинство христиан на президентских выборах 1976 г. голосовало за Дж. Картера, Р. Грант основал эту организацию для христианской поддержки кандидатов, защищавших консервативные ценности. О своей миссии «Христианский голос» он говорит так:

«Стандарты библейской морали, неприкосновенность наших семей, невинность нашей молодежи и моральные устои нашего народа рушатся под натиском либеральной этики. Необходимо противостоять им для того, чтобы защитить наш народ от дальнейшего морального упадка» [5].

Моральное разложение нации «Христианский голос» связывал с пренебрежением браком, семьей, родительскими обязанностями, распространением половой распущенности, порнографии: «Все это

процветает в наших школах, нашей культуре, правительстве и даже во многих церквях» [5]. Он обвиняет «популярных» либералов в попустительстве самым разным формам социального поведения, включая «девиантные». На своем сайте «Христианский голос» регулярно помещает результаты проводимых им опросов об отношении к СМИ, политическим событиям, налоговой политике, проблемам образования, страховому обеспечению, абортам, гомосексуализму и т. д. Однако эти результаты не могут считаться достоверными, поскольку желающие принять участие в опросах – это в основном посетители сайта.

*«Моральное большинство»* (1979) – консервативная политическая организация, состоящая преимущественно из евангелических протестантов и лоббирующая вопросы морали. Идейным вдохновителем и главой ее был преподобный Дж. Фолуэлл, пастор баптистской церкви Томас Роуд в штате «Вирджиния», талантливый оратор и ведущий популярной программы «Евангельский час доброго старого времени», которая воспринималась как национальная. Ориентированная, прежде всего, на южные штаты, организация быстро росла благодаря массовой рассылке, пропаганде в церквях и по телевидению [31, р. 205]. Специалисты по телеевангелизму отмечают, что росту «Морального большинства» особенно помогли списки рассылок, собранные «Евангельским часом» [13, р. 162]. Фолуэлл настаивал на привлечении в организацию католиков и иудеев, хотя не все члены организации его поддерживали [29, р. 316].

Причинами успеха «Морального большинства» Р. Либман считает: 1) сильную финансовую поддержку; 2) постоянную связь лидеров и членов организации; 3) имеющийся организационный опыт у лидеров организации; 4) актуальность поднятых ими проблем [17, р. 55]. «Моральное большинство» предлагало ввести цензуру СМИ, чтобы прекратить распространение антисемейных ценностей; возражало против поправок о равных правах женщин и об ограничении стратегических вооружений; против признания гомосексуализма. Оно выступало за запрещение аборт, даже в случае риска для жизни матери [17, р. 57]. Организация имела сторонников в двух основных политических партиях – республиканцев и демократов, но в большей степени ориентировалась на первую. Политическая активность выражалась в поддержке национальных кампаний в СМИ и кандидатов на выборах, а также в поддержке организаций «простых» людей. Первыми политическими действиями стала поддержка сенатора Джесси Хелмса, выступавшего за законодательное утверждение школьных молитв [30]. Вскоре организация сосредото-

точилась на политической деятельности, в частности, на поддержке кандидатов на президентских выборах. Так, «Моральное большинство» во многом обеспечило победу Р. Рейгана в 1980-м и его переизбрание в 1984 г.<sup>1</sup> [27]. Фолуэлл сумел убедить проголосовать за него регулярно посещавший церковь, но политически неактивный пласт населения [17, р. 60]. Однако его ожидания по вопросам абортов и молитв в школах не оправдались.

На президентских выборах 1988 г. «Моральное большинство», вопреки предположениям, поддержало не Пэта Робертсона, а Джорджа Буша старшего – решение, на которое могла повлиять личная конкуренция Фолуэлла и Робертсона: оба они были знаменитыми телепроповедниками. К концу 1980-х гг. деятельность «Морального большинства» была подвергнута острой критике. Заговорили о «фашистском» уклоне организации, которую стали называть «не моральное не большинство», резко упал объем пожертвований. Тем не менее, объявляя о роспуске «Морального большинства» в 1989 г. в Лас-Вегасе, Фоллуэлл был настроен оптимистически: «Наша цель достигнута, религиозные консерваторы прочно стоят на ногах, и это движение консервативных христиан сейчас продолжает жить, ничего не прервалось» [30].

«Моральное большинство» вошло в состав новой организации «Федерация Свободы», объединившей около 20 различных крупных религиозно-политических организаций, преследующих одни и те же цели: запрет абортов, однополых браков и порнографии. Помимо этого, они выступают за религиозную свободу, уменьшение налогового гнета и право владения огнестрельным оружием. «Федерация Свободы» заявляет, что представители различных религиозных групп, включая женские и молодежные консервативно-религиозные организации, смогут подойти к решению этих вопросов более профессионально [3].

Следующей крупной организацией христианских правых стала «*Христианская коалиция Америки*», созданная П. Робертсоном в 1989 г. из христианских фундаменталистов и пятидесятников. Сын сенатора, Робертсон интересовался политикой больше, чем религией. К 1989 г. им была создана «Христианская телевизионная сеть» («Christian Broadcasting Network»), он был главным ведущим популярной телепрограммы «Клуб 700» («Club 700»). После поражения на президентских выборах 1988 г. он не ушел из политики, а на

---

<sup>1</sup> В 1989 г. Time писал, что Фолуэлл считал главной победой «Морального большинства» избрание Рейгана в 1980 г.

деньги, оставшиеся от кампании, основал «Христианскую коалицию», президентом которой оставался до февраля 2001 г. Ее основой стал многомиллионный список консервативно настроенных христиан, интересующихся политикой, который был накоплен с помощью телепередач. В 1991–1997 гг. «Христианской коалицией» руководил талантливый политический стратег историк Ральф Рид.

Как сообщает сайт «Христианской коалиции» [4], в ее главные задачи входит: 1) подготовка и лоббирование на государственные должности консервативно настроенных кандидатов, защищающих семейные ценности, 2) распространение информации и агитация с помощью «руководств» для избирателей. Под руководством Рида и Робертсона «Коалиция» стала наиболее заметной среди консервативных христианских движений. Помимо основных вопросов в защиту семьи коалиция занимается продвижением вопросов здравоохранения, экономики, образования и преступности [20, р. 111]. «Христианская коалиция» имеет большие связи и представляет собой серьезную политическую силу. В частности, большое количество денежных средств уходит на то, чтобы создавать и распространять так называемые «руководства для избирателей» (*voter guides*) во время предвыборных кампаний и непосредственно выборов в каждом штате. Выпускать их Коалиция стала с 1990 г. В статье, посвященной «Христианской коалиции» в «Энциклопедии фундаментализма», говорится, что цель этих руководств – помочь избирателям получить четкое представление о том, кто из кандидатов разделяет подходы и ценности этой организации, прежде чем они придут на избирательные участки в день выборов [19, р. 98]. Только во время президентских кампаний в 1992 и 1996 гг. было роздано 40 миллионов буклетов. Однако жалобы на то, что «Христианская коалиция» в «руководствах» все же выступает как организация, призывающая голосовать за определенную партию, привели к тому, что в 1999 г. их лишили некоммерческого статуса за нарушение правил, регулирующих пропагандистскую деятельность НКО [6].

«Христианская коалиция» претерпела ряд изменений в руководстве после ухода Р. Рида в сентябре 1997 г. На сайте организации можно найти отчет о последних изменениях и проблемах, с которыми она сталкивается [6]. Резко сократились пожертвования – с 26,5 млн. долл. в 1996 г. до 3 млн. в 2000 г.; организации пришлось сократить персонал. Ряд сотрудников после увольнения в феврале 2001 г. подали в суд иск о расовой дискриминации.

Еще одним примером религиозной консервативной организации, сосредоточенной на проблеме сохранения семейных ценностей, является «*Семья в фокусе*» (*Focus on Family*). Эта НКО была основана в 1977 г. психологом Джеймсом Добсоном в Колорадо-Спрингс, штат Колорадо. Она принадлежит к так называемым парацерковным организациям – некоммерческим организациям или частным ассоциациям христиан, не подчиняющимся церковному надзору. Эта организация активно поддерживает межконфессиональную работу по поддержке консервативной политики в социальных вопросах. Ее миссией, постулированной на официальном сайте, является воспитание населения, защита института семьи и распространение библейских истин во всем мире путем радиовещания и издания журналов [10]. Идейной основой движения стали книги Добсона по различным проблемам семейной психологии: как предотвратить развод, о воспитании детей, о борьбе с различного рода зависимостями. Организация также предоставляет бесплатную горячую линию для звонков по всем семейным проблемам. Организация поддерживает восстановление обязательных школьных молитв и допускает телесные наказания детей [8]. Она решительно выступает против аборт, феминизма, гомосексуализма, порнографии, легализации азартных игр, добрачных и внебрачных сексуальных отношений [9]. Эти темы обсуждаются в еженедельных телепрограммах. Программы религиозно ориентированы и затрагивают различные семейные темы: воспитание трудных подростков, помощь жертвам насилия, усыновление детей, роли мужчины и женщины в семье, истории семьи и традиций, борьба с алкоголем, наркотиками и многие другие.

Позиция по отношению к однополым бракам достаточно предсказуема. Добсон утверждает, что брак должен быть определен как союз между одним мужчиной и одной женщиной. Традиционный брак является краеугольным камнем общества, а цель геев и лесбиянок – «уничтожить сам институт брака, что приведет к тому, что все будут пользоваться преимуществами брака без ограничения числа партнеров и их пола» [7]. В интервью «Christianity Today» Добсон высказался категорически против гражданских браков. «Это те же однополые браки только под другим названием», которые «искажат понимание подрастающим поколением основополагающих принципов брака и семьи» [26].

В радиопередачах также обсуждаются политические вопросы и текущие события, как правило, с консервативно-христианской точки зрения. Среди множества издаваемых ими журналов есть и журнал «Гражданин», который полностью посвящен политике.

На посту лидера организации в 2003 г. Дж. Добсона сменил Дональд Ходел. В 2008 г. в организации возникли финансовые трудности, приведшие к ликвидации 202 рабочих мест (18 % сотрудников). После резкого уменьшения пожертвований, составлявших около 80 % общего бюджета организации, он упал со 160 млн. долл. в 2008-м финансовом году до 138 млн. долл. в 2009-м [24]. 27 февраля 2009 года Добсон объявил, что покидает пост Председателя Совета директоров, но будет продолжать вести радиопередачу «Флагман» (*flagship radio program*) и выступать с еженедельным обращением к слушателям, затрагивая моральные вопросы современности [11].

**«Чайная партия»** (*Tea Party movement*) – популистское консервативное политическое движение, возникшее в США в 2009 г. в рамках протестов, вызванных актом 2008 г. о чрезвычайной экономической стабилизации и рядом реформ в области медицинского страхования. Как политическая сила они выступают за снижение налогов, государственного долга и дефицита федерального бюджета. Название организации отсылает к Бостонскому «чаепитию» 1773 г. – акции протеста против повышения налога на чай под лозунгом «Нет налогам без парламентского представительства» [16, p. 77], в ходе которого американские колонисты уничтожили английский груз чая.

Движение «чаепития» не является политической партией, и кандидаты от него не баллотировались ни в Конгресс, ни в другие выборные органы власти. Однако, как показало исследование агентства *Gallup* в 2010 г. [21], большая часть участников движения считает себя консервативно настроенными республиканцами. *CBS News* и газета *New York Times* провели опрос среди 1 500 респондентов [21], показавший, что 18 % опрошенных идентифицирует себя с этим движением. Большинство сторонников «Чайной партии» – белые люди, чаще всего это – мужчины 45 лет и более, относящие себя, скорее, к консерваторам (73 %), республиканцам (55 %), протестантам и евангеликам (75 %), имеющие высокий уровень образования. Преобладают в партии именно консервативные протестанты. Однако следует отметить, что с момента начала ее существования (2009) и по сегодняшний день представителей «Чайной партии» интересуют в большей степени не вопросы веры, а социальноэкономические проблемы безработицы, высокого уровня налогов и государственных расходов.

Как мы видим, все фундаменталистские организации, рассмотренные выше, ведут активную политическую деятельность. Порой даже кажется, что данные организации занимаются только полити-

кой. Это объясняется тем, что фундаменталисты хотят, чтобы изменения в социальной жизни отражали их религиозные установки, например, молитва в школах. Путь к этому они видят только через лоббирование своих интересов в политике, чаще всего – через лоббирование конкретного кандидата, «своего человека» в правительстве. Этим и занимается большая часть описанных нами организаций, например, таких как организация «Христианская коалиция Америки» или, в прошлом, «Моральное большинство». Некоторые организации занимаются политикой в меньшей степени, к примеру, организация «Семья в фокусе» уделяет огромное значение именно работе по предоставлению психологической помощи и поддержке семьям.

Анализ деятельности рассмотренных нами организаций показал высокую вовлеченность религиозного консерватизма в электоральный процесс. Несмотря на официальное отделение Церкви от государства, на сегодняшний день взаимоотношения республиканских политических деятелей и большинства современных протестантских консервативных религиозных организаций в США представляют собой некий симбиоз. Религиозные организации поддерживают республиканских кандидатов на выборах, а те, в свою очередь, пытаются лоббировать их интересы в правительстве. С 1980 по 2000 гг. «новые религиозные правые» стремились влиять на результаты выборов, лоббировали решения Конгресса, а также судебные решения. Несмотря на то, что исследователи расходятся во мнениях относительно их силы влияния, «новые христианские правые» (NCR) остаются значительной силой на американской политической арене.

### Список литературы

1. Гетманская Е.О. Северная баптистская конвенция. – СПб., 1994.
2. Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (Филос.-социолог. очерки). – СПб.: РХГИ, 1997.
3. Banks A.M. Conservatives Launch New 'Freedom Federation' // Christianity Today Politics Blog. – URL: [http://blog.christianitytoday.com/ctpolitics/2009/07/conservatives\\_1.html](http://blog.christianitytoday.com/ctpolitics/2009/07/conservatives_1.html) (дата обращения: 7.03.2013).
4. Christian Coalition of America. [Электронный ресурс] // Christian Coalition of America. – URL: <http://www.cc.org/> (дата обращения: 20.03.2013).
5. Christian voice. [Электронный ресурс] // Christian voice. – URL: <http://www.christianvoiceonline.com> (дата обращения: 19.03.2013).
6. Cooperman A., Thomas E. «Christian Coalition Shrinks as Debt Grows» // The Washington Post. April 10, 2006 [Электронный ресурс] // The Washington Post. – URL: <http://www.washingtonpost.com/wp->

dyn/content/article/2006/04/09/AR2006040901063 .html (дата обращения: 12.03.2013).

7. Dobson J. Dr. James Dobson's Newsletter Marriage on the Ropes. [Электронный ресурс] // Catholic Family Catalog. – URL: <http://www.catholicfamilycatalog.com/dr-james-dobson-on-marriage.htm> (дата обращения: 15.02.2013).

8. Focus on the Family Defends Parents' Right to Discipline. [Электронный ресурс] // Focus on the Family. – URL: <http://replay.web.archive.org/20040501021208/http://www.family.org/welcome/press/a0021264.cfm> (дата обращения: 8.02.2013).

9. Focus on the family. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.focusonthefamily.com/> (дата обращения: 15.02.2013).

10. Focus on the Family's Foundational Values. [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.focusonthefamily.com/about\\_us/guiding-principles.aspx](http://www.focusonthefamily.com/about_us/guiding-principles.aspx) (дата обращения: 4.03.2013).

11. Gorski E. Dobson Resigns as Chairman of Focus on the Family // The Christian Post. Feb. 27 2009 [Электронный ресурс] // The Christian Post. – URL: <http://www.christianpost.com/news/dobson-resigns-as-chairman-of-focus-on-the-family-37228/> (дата обращения 4.02.2013).

12. Guth J. L. The New Christian Right // Encyclopedia of Fundamentalism/ B.E. Brasher (ed.) New York, London: Routledge, 2001.

13. Hadden J, Swann Ch. Prime Time Preachers: The Rising Power of Televangelism. – Addison-Wesley Pub. Co, 1981. [Электронный ресурс] // University of Virginia Library. – URL: <http://etext.virginia.edu/toc/modeng/public/HadPrim.html> (дата обращения: 17.01.2013).

14. Hankins B. Southern Baptist Conservatives and American Culture. – The University of Alabama Press, 2002.

15. Lambert F. Religion in American Politics: A Short Story. – Princeton University Press, 2010.

16. Lepore J. The Whites of Their Eyes: The Tea Party's Revolution and the Battle over American History. – Princeton University Press, 2010.

17. Liebman R. The New Christian Right. – New York: Aldine Publishing Company. 1983.

18. Lindner E. (ed.) Yearbook of American and Canadian Churches. – National Council of Ch of Christ in USA, 2010.

19. Lupo S. Christian Coalition // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.) New York; London: Routledge, 2001.

20. Micklethwait J, Wooldridge A. The Right Nation: Conservative Power in America. – The Penguin Press HC, 2005.

21. Newport F. Tea Party Supporters Overlap Republican Base July 2, 2010. [Электронный ресурс] // Gallup International Association. – URL: <http://www.gallup.com/poll/141098/Tea-Party-Supporters-Overlap-Republican-Base.aspx> (дата обращения: 17.02.2013).

22. Official web-site of Southern Baptist Convention [Электронный ресурс] // Southern Baptist Convention. – URL:

<http://www.sbc.net/resolutions/amresolution.asp?id=899> (дата обращения: 15.02.2013).

23. Pulliam S. Phrase 'Religious Right' Misused, Conservatives Say // Christianity Today, February 12, 2009 [Электронный ресурс] // Christianity Today. – URL: <http://www.christianitytoday.com/ct/2009/februaryweb-only/106-42.0.html> (дата обращения: 3.03.2013).

24. Reed B. Focus on the Family eliminating 202 jobs // The Gazette November 17, 2008 [Электронный ресурс] // The Gazette. – URL: <http://www.gazette.com/news/focus-43586-lays-eliminationg.html> (дата обращения: 4.02.2013).

25. Richardson V. Dobson steps down as FOF chairman // The Washington Times. February 27, 2009 [Электронный ресурс] // The Washington Times. – URL: <http://www.washingtontimes.com/news/2009/feb/27/dobson-steps-down-fof-chairman/> (дата обращения: 4.02.2013).

26. Rutledge K. K. Dobson on the Gay Marriage Battle // Christianity Today. January 2005. V. 49. No. 1 [Электронный ресурс] // Christianity Today. – URL: <http://www.christianitytoday.com/ct/2005/january/21.60.html> (дата обращения: 15.01.2013).

27. Scrapping The Moral Majority // Time. Jun. 26, 1989. [Электронный ресурс] // Time US. – URL: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,958023,00.html> (дата обращения: 12.02.2013).

28. The Concerned Women for America [Электронный ресурс] // The Concerned Women for America. – URL: <http://www.cwfa.org/main.asp> (дата обращения: 20.03.2013).

29. Whalen R. Moral Majority // Encyclopedia of Fundamentalism/ B.E. Brasher (ed.) New York; London: Routledge, 2001.

30. Wilcox C. Onward Christian Soldiers? The Religious Right in American Politics. – Westview Press, 2006. [Электронный ресурс] // The Questia library. – URL: <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=37062245> (дата обращения: 14.02.2013).

31. Wuthnow R. The Restructuring of American Religion. – Princeton University Press, 1990.

---

## ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 130.2 : 001

*Ф. Фуртай*

### Генезис нового большого художественного стиля: философско-культурологический анализ

В статье рассматриваются социальные, культурные и философские процессы, имевшие место в Европе в период буржуазных революций. Раскрывается место и роль таких феноменов, как «быстрое время», массы, машина, электрический свет. Делается вывод о возникновении к началу XX в. онтологических оснований для формирования нового большого художественного стиля.

The article presents an attempt to consider the cultural processes that occurred in Europe in the period of bourgeois revolutions as well the phenomenae of ‘quick time’, mass, machine, electric light. The author comes to the conclusion that by the end of the 20<sup>th</sup> century there existed ontological grounds for a new grand art style.

**Ключевые слова:** философия культуры, стиль, культурный статус, наука, машина, прогресс, история культуры.

**Key words:** philosophy of culture, style, cultural status, science, machine, progress, history of culture.

*Весенний нежный мир уродлив стал и груб...  
Тону во времени,  
его секунд крупною засыпан,  
замётён как снегом хладный труп*

Шарль Бодлер. «Цветы зла»

Стиль – неотъемлемая часть культуры. В процессе своего исторического бытия любая культура вырабатывает свою манеру образно-художественного выражения. По мнению Е.Н. Устюговой,

«стиль выдвигается в ряд центральных категорий искусства постольку, постольку осознаётся особый статус искусства по сравнению с другими формами культуры. Эта особенность состоит в том, что всё в искусстве – материал, средства выражения, содержание – направлено на творчество определённого смысла и служит способом его выражения» [11, с. 51]. Нельзя не согласиться с автором приведённой цитаты. Стиль в культуре – это своеобразное зеркало ее рефлексии, в котором отражаются философские основания культуры, ее эстетические воззрения и этические нормы. Можно сказать, что стиль в своих онтологических аспектах является воплощением аксиологических характеристик культуры, прежде всего – его эстетической составляющей.

Художественный стиль является также и выразителем менталитета культуры. Именно в художественном стиле имплицитная реальность ноуменального мира эксплицируется во времени и пространстве, воплощаясь в архитектурных конструкциях и музыке, рельефах и скульптурах, живописи и литературе, театре и танце. Так или иначе, художественный стиль вбирает в себя не только философские и эстетические приоритеты культуры, но и элементы повседневности – мечты, страхи, моды, жесты и т. д. – всё то, что исчезает вместе с культурой, их породившей. Иными словами, стиль – это явление темпоральное. Бернарду Шартрскому (XII в.) принадлежит высказывание «*Veritas – filia temporis*». Подобное утверждение в полной мере можно отнести к художественному стилю. Стиль – дитя времени. Искусство, вообще, существует только умозрительно, а как социокультурный феномен оно всегда предстаёт в виде тех или иных стилей. Жизнь искусства во времени – это история стилей больших и малых, чередующихся с периодами бесстилья (или межстилья), когда используются элементы ушедших стилей и создаются условия для формирования новых.

Закономерно возникает вопрос об историко-культурных истоках современного художественного стиля. После распада модерна, выродившегося в конструктивизм и функционализм, в среде специалистов утверждалось, что настоящий период развития искусства – бесстилевой; его характеризует отсутствие единой мировоззренческой и художественной идеи, необходимой для формирования большого художественного стиля. Это мнение подкреплялось утверждением отсутствия в современной культуре философского, религиозного, эстетического единства, необходимого для формирования большого художественного стиля. Если же подобные тенденции возникали в обществе (как это случилось в первой половине XX в. в

тоталитарных государствах, возглавляемых Сталиным и Гитлером), то искусство тут же реагировало, создавая единое стилевое пространство, например, искусство Третьего рейха и советское искусство. Последующая художественная практика давала всё большее количество конкретных образцов единой архитектоники, цветовой эстетики, художественных технологий и идей, которые заставляют говорить о появлении нового художественного стиля.

Можно согласиться с М.А. Алексеевым-Апраксиным в том, что «искусство особая сфера культурной жизни, постоянно требующая новой оптики рассмотрения, в противном случае мы ничего не сможем понять в хаосе индивидуальных художественных жестов и частных артистических инициатив» [1, с. 501–502]. Представляется, что настало время для «новой оптики», позволяющей по-иному оценить художественные процессы, предшествующие складыванию модерна, которые, думается, типологически едины с современными стилевыми тенденциями.

Одной из фундаментальных философских категорий, которые для любого художественного стиля являются основой структурно-семантических составляющих, выступает время. Н.А. Бердяеву принадлежит мысль о том, что каждая новая историческая эпоха отражается в наглядной и активной мифологизации своего прошлого или же прошлого, заимствованного из других культур. На этом прошлом она словно бы испытывает свое восприятие идентичности, упадка или новых достижений. Общество старается определить осмысленность, мощь и авторитетность собственного голоса, соотносясь не с переменчивым будущим, а с совершенным (хотя бы в субъективном восприятии его культурой) прошлым. В этом, полагал русский философ, мы имеем дело с весьма сложными механизмами, в основе которых лежит жизненно важная потребность в целостности, неразрывности исторического существования [3]. Для европейской культуры начиная с XIV в. основой для такой мифологизации была античность. Уже в творчестве «первого триумvirата» Возрождения – Данте Алигьери, Франческо Петрарки, Джованни Боккаччо – появились черты, свидетельствующие о тяготении к такой мифологизации, выразившейся во множестве явлений – от увлечения языками и античной литературой до признания элементов антропоцентричного мироощущения.

За последующие столетия переосмысленное и идеализированное представление об античности утвердилось не только в искусстве (возрождение ордерной системы и театра, переход к образному языку мимесиса и прямой перспективе), но и в других реальностях

культуры (гуманизм, представления о демократии и гражданстве, антропоцентризм мировоззрения, секуляризация искусства). Эхо этой устремлённости в идеализированную античность породило целый ряд разнородных явлений – от классицизма до социальных революций, чья утопическая суть имела прообраз в античных представлениях о золотом веке.

Однако культурная ситуация эпохи Возрождения была двойственной и строилась не только на основе исторической дистанции, но и в обстановке расширения пространства и его глобализации. Третье «открытие» Америки – после св. Брендана (VI в.) и Лейфа Эриксона (X в.) – в 1492 г. совпало с волей культуры, которая должна была ответить на вызов новых исторических обстоятельств: падение Византии и захват Святой земли турками-османами. Новые исторические реалии превратили европейскую цивилизацию из сухопутной в морскую, развернув её «фасад» с востока (Святая земля, Византия) на запад (Новый Свет). Морская стихия нашла своё отражение в целом ряде культурных феноменов – от корабельного строительства и новой архитектоники костюма до большого художественного стиля барокко, в чьём названии таятся морские смыслы – от овала морской раковины до наименования жемчужины неправильной формы. Стиль авантюры и морских приключений, пышности, экзотики и аффекта – барокко – был устремлён в будущее и охотно использовал достижения зарождающейся новой науки.

Когда целостность ренессансной «большой манеры» (*la grande maniera*) к середине XVI в. стала распадаться, разделившиеся морская (барочная) и античная (классицистическая) тенденции начали своё историко-культурное развитие, продолжавшееся до первой трети XIX столетия. Стихий в рокайльных будуарах стиль барокко и отгремевший в ансамблях ампира классицизм ознаменовали собой окончательную выработку идей и образов эпохи Возрождения. С рубежа XVIII–XIX веков с вхождением в европейскую цивилизацию машины началась эпоха смены метакультурной парадигмы.

Переход от «отработанного» наследия античности и эпохи Возрождения к новой метакультурной парадигме был бурным и противоречивым. В 90-е годы XVIII в. и в первые два десятилетия XIX столетия и само время, и работа духа претерпели значительное ускорение. Камертоном этих великих перемен могут служить такие разные «необычайности», как опоздание Канта на традиционную утреннюю прогулку (чего никогда в его жизни не случилось) из-за полученных известий о падении Бастилии и решение французских республиканских властей ввести новый революционный календарь.

Пятилетие Великой французской буржуазной революции (1789–1794), когда впервые «подало голос» бесправное «третье сословие», и годы Наполеоновских войн (1812–1815) привели в движение большие массы народа, позволили им ощутить единство их европейского дома. Наконец, борьба за независимость Соединённых Штатов Америки, явивших собой государство нового типа, воплотившее в себе самые передовые на то время философские и социальные идеи. Эти десятилетия принесли глубокие, эмоционально насыщенные изменения: личные и общественные права и свободы, носившие раньше условный, нередко чисто аллегорический характер, неожиданно предстали чем-то совершенно реальным, осязаемым. Великие утопические метафоры обновления и справедливого миропорядка вдруг обрели непосредственность и драматизм реальности. Попытки воплотить в жизнь лозунги свободы, равенства, братства, быстрый взлёт молодого корсиканца (Наполеона) – всё это превращало грёзы о неопределённом «завтрашнем счастье» в «сегодняшнюю реальность». Если ранее в обрушивавшихся на людей страданиях и лишениях от войн или иных политических событий видели руку Провидения и воспринимали так же как и стихийное бедствие, то события трёх десятилетий на рубеже XVIII–XIX веков делают отдельно взятого человека, его жизнь частью исторического процесса. Женщины, «срывшие» Бастилию, «гавроши», носящие камни на баррикады, вооружённый народ революционных армий – впервые массы громко заявили о себе и стали участниками исторического процесса, история стала уделом всех и каждого.

*Воспряли, проснувшись,  
Жизнь дыханьем  
Опять в них вошла...  
Фабрик рабы, спешите – воля и поле вас ждут!  
Небо очам откройте – воздух, и смех, и простор!*

Уильям Блейк [4, с. 451]

Великий провидец Уильям Блейк, сам сын лондонского чулочника, не только провозгласил, что массы пришли в движение, но и что они появились на исторической арене как новая сила культуры.

Можно с уверенностью сказать, что за очень небольшой исторический период, отмеченный обострением индивидуальной и социальной восприимчивости, в Европе произошла невиданная переоценка ценностей, состоялась смена эпох. Именно это состояние духа и общества имел в виду Г.Ф. Гегель, когда писал, что история переходит в новое состояние, что прежний порядок свое существование прекратил [7]. Мир неизменен в своей изменчиво-

сти, непостоянна лишь скорость его изменений, но в эти десятилетия скорость изменений резко увеличилась и совпала со скоростью человеческой жизни. Такое понятие, как неспешность, характерное для предшествующего развития, уходило в прошлое. М. Кундера писал:

«Есть таинственная связь между медлительностью и памятью, между спешкой и забвением <...>. Степень медлительности прямо пропорциональна интенсивности памяти; степень спешки прямо пропорциональна силе забвения» [8, с. 42–43].

Наступала эра забвения – и в первую очередь сословных различий. Многие века тело культуры состояло из совокупности нескольких субкультур – культур определенных классов и сословий. Например, в России в описываемое время все сословия – дворянство, духовенство, крестьяне, казачество, купечество и т. д. – имели свои культурные особенности. Архитектура, быт, костюм, говор, кухня, этические и эстетические представления – всё существенно разнилось. Такую же картину можно было наблюдать и во всякой другой европейской стране. Границы между сословиями были достаточно четкими, хотя и избирательно проницаемыми: фольклор подпитывал «высокую» культуру, проповеди священников популяризировали христианскую идеологию, а дворянская культура пародировалась народной и т. д. Эпоха социальных революций ознаменовала окончательное разрушение сословных субкультур и складывание нового социального состояния – массового общества.

На рубеже XVIII–XIX вв. уходила в прошлое не только сословная структура общества, но и забывались многие ручные технологии и ремёсла. Несколько десятилетий от Наполеоновских войн до Венского Сецессиона были временем не только возникновения нового демографического и культурного явления – массы – но и временем перехода к машинному производству. Европа переживала событие огромной цивилизационной важности – в жизнь человека входила машина. Процесс производства материальных благ становился всё более механизированным, машинным. Последовавший до 40-х гг. XIX в. ряд промышленных (фабричных) переворотов привели к тому, что уже к середине этого столетия подавляющая часть материальных благ производилась с помощью машин. Новая промышленность начала создавать новый тип человека – индустриального рабочего – того, кто независимо от пола, национальности, религии, культурных отличий работал на машинном производстве, обслуживал эти машины и потреблял товары, ими производимые.

На первый взгляд кажется парадоксальным, что массы как социокультурное явление появились на рубеже XIX столетия, на пике развития профессионального академизма во многих областях культуры и расцвете национальных государств. Но именно в силу сложности профессионального языка, доступного лишь для «посвящённых», профессионалов, и одновременно развития образования и средств информации бывшие представители «третьего сословия» почувствовали потребность в культуре, и их «новая культура» взяла на себя функцию адаптера, т. е. «переводчика», «интерпретатора» высоких образцов культуры. Развитие массовой культуры, например, Р. Барт [2], Ж. Бодрийяр [6], У. Эко [13] связывают именно с потребностью в адаптации, «переводе», трансляции ценностей «высокой» профессиональной культуры. То есть, чем выше уровень профессионализма, специализации общества, тем актуальней необходимость «растолковывания» этой информации массовому потребителю, тем интенсивнее развивается система средств смысловой адаптации языка высоко профессионализированных областей культуры на уровень обыденного понимания неподготовленных людей.

Таким образом, всего за один век традиционная европейская культура с её сословными субкультурами, ручными технологиями и ремесленным производством и медленно текущим временем превратилась в индустриальную цивилизацию с машинным производством, с социумом всё более дифференцирующимся на элиту и массы, с ощущением быстро идущего прогресса во всех областях жизни.

Казалось, что наступает время всеобщего счастья и прогресса. Улучшающиеся условия жизни, освещённые улицы, развитие науки и новых технологий, целая серия фабричных переворотов, получившая название промышленной революции, и как следствие увеличение товаров и услуг действительно способствовали изменению условий жизни широких слоёв тогдашнего общества. Прогресс и наука были словами-символами наступающей эпохи. Лорд-казначей Британской империи, историк и публицист Т.Б. Маколей, усматривающий в наступающем после Ватерлоо времени некий период всеобщего благополучия, торжества науки и прогресса, в своём эссе о науке в 1837 г. писал:

«... наука удлинит жизнь; уменьшила боль; сократила число болезней; увеличила плодородие почвы; сделала профессию моряка более безопасной; выковала войну новое оружие; перекинула через великие реки и озера мосты, о которых отцы наши не могли и помыслить; покорила мол-

нию, направив ее с небес на землю; озарила ночь ослепительным светом дня; расширила границы человеческого видения; умножила силу человеческих мускулов; ускорила движение; уничтожила расстояния; упростила общение, переписку, дружеские и деловые контакты; она позволила человеку погрузиться в морскую пучину, взмыть в воздух, без труда проникнуть в самую толщу земной коры, путешествовать по земле с огромной скоростью; бороздить океаны на кораблях, которые делают десять узлов в час против ветра. И это лишь часть ее плодов, это лишь самые первые ее плоды...» [9, с. 100].

Оформившаяся в это время идеология либерализма способствовала тому, что в образованном обществе рубежа XIX–XX веков сложилось идеализированное представление о времени между 1820 и 1890 годами XIX в. Безусловно, имелись объективные основания для складывания грёзы о «*la belle époque*», или «саде либеральной культуры», приход которой был гордо провозглашён на долларовой банкноте – *Novum Ordo Saeculorum* (Новый мировой порядок).

Безусловно, определённые основания для социального оптимизма имелись: высокая и неизменно растущая грамотность, власть закона, демократические формы правления. Все это еще было далеко от совершенства, но декларировалось и с каждым годом распространялось всё шире. Приватность домашнего очага и растущая безопасность на улицах; признание первостепенной роли для развития общества экономической составляющей и технического прогресса; настойчивое, пусть и не всегда успешное, стремление к мирному сосуществованию между народами, что и было достигнуто в Европе до Первой мировой войны. Эти социальные и политические достижения «подкреплялись» великими достижениями художественной культуры – это было время Бетховена и Делакруа, братьев Гонкуров и Готье, Диккенса и Берлиоза, Байрона и Пушкина, Водсворта и Кольриджа, Глинки и Верди, Лермонтова и Бодлера, Стендаля и Бальзака, Ренуара и Морриса, Скотта и Шопена, etc...

Перечисление великих имён этого века могло бы занять несколько страниц, но оно бы всё равно не сделало миф о XIX веке как «о золотом веке культуры» исторической реальностью. Истина состояла в том, что оптимистические настроения и рассуждения о прогрессе и торжестве науки были характерны для весьма ограниченного социального слоя. Это были стоящие у власти или близкие к ней состоятельные граждане стран-метрополий, пользовавшиеся всеми благами, которые давало развивающееся машинное производство и безудержный грабёж колоний. Не всё было так радостно, как казалось казначею страны «*works shop*» – «мастерской мира». Под тонким слоем цивилизованности и благополучия таились глу-

бокие противоречия между представителями разных поколений и классов общества, питавших друг к другу лютую ненависть, которая выливалась в революции (1830, 1848, 1871) и восстания (Силезские шахтёры, Лионские ткачи); общественная безопасность городских парков охранялась полицией, удерживающей преступность в границах городских трущоб, где она была нормой. Рабочий день на викторианской фабрике составлял до 15 часов, часто применялся детский труд, причём даже в шахтах. Интеллектуальное богатство и стабильность среднего и высшего классов европейского общества семи «либеральных» десятилетий напрямую зависели от экономического и военного господства над обширнейшими территориями колоний, которые теперь принято называть третьим миром. Даже превозносимая в официальных кругах буржуазная сексуальная этика была лишь ширмой, прикрывающей нравственное лицемерие. Когда Г. Флобер и Ш. Бодлер попытались взглянуть на процессы, происходившие с человеческой душой, с позиций реализма, французский суд выступил в «защиту нравов». В 1857 г. авторы «Госпожи Бовари» и «Цветов зла» предстали перед судом. У Флобера осуждалось «воспроизведение отвратительности порока и картины беспорядков, которые могут существовать в обществе»; Бодлеру ещё прямее ставился в вину «грубый и оскорбляющий стыдливость реализм» [5, с. 7].

Эпоха, вошедшая в историю как «*la belle époque*», как период историзма и эклектики, О. Шпенглером в его «таблицах одновременных духовных эпох» была охарактеризована как «время великих завершающих систем» [12, с.191]. Однако современники особенно остро чувствовали революционность и новизну своего времени, называя его «новейшим временем». Ортега-и-Гассет писал:

«Когда эпоха удовлетворяет все свои желания, свои идеалы, это значит, что желаний больше нет, источник желаний иссяк. Значит, эпоха пресловутой удовлетворенности – это начало конца. Вот почему эпохи «исполнения чаяний» в глубине сознания всегда ощущают странную тоску. Цели и стремления, которые так долго вызревали и, наконец, в XIX веке, казалось бы, осуществились, получили название "новейшей культуры". Самое имя вызывает сомнения: эпоха называет себя новейшей, т.е. окончательной заключительной, перед которой все остальное – лишь скромная подготовка, как бы стрелы, не попавшие в цель» [10, с. 16–17].

Соглашаясь и со О. Шпенглером, и с Х. Ортега-и-Гассетом и исходя из исторического и художественного багажа десятилетий, которые минули со времени написания их работ, можно добавить, что «новейшая» эпоха действительно стала пограничной, обознача-

ющей раздел между традиционными искусствами и искусством новой цивилизации масс и машин, открывающий эру виртуальности и репрезентации образов. Эпоха «быстрого времени» и революционных перемен, забвения старых социокультурных реалий, машин и масс, электрического света и колониального грабежа явилась тем периодом, когда не только завершилось старое культурное развитие, но и сформировались новые факторы, обусловившие появление тех культурных и ментальных условий, которые требовали новой художественной стратегии. Именно в период «Belle Epoque» премодерна происходила выработка философских оснований нового большого художественного стиля.

### Список литературы

1. Алексеев-Апраксин М.А. Проблема культурного статуса современного искусства / Фундаментальные проблемы культурологии. Т.5. – М.; СПб.: Новый хронограф – Эйдос, 2009.
2. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989.
3. Бердяев. Н.А. Новое Средневековье. – М.: Феникс, 1991.
4. Блейк У. Стихи. Америка. – М.: Прогресс, 1982
5. Бодлер Ш. Цветы зла / Вступ. ст. Н.И. Балашова. – Ростов-н/Д.: Рост. кн. изд-во, 1991.
6. Бодрийяр Ж. Америка. – СПб.: Владимир Даль, 2000.
7. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Философия истории. – М.: Эксмо, 2007.
8. Кундера М. Неспешность. Подлинность. – СПб.: Азбука-классика, 2007.
9. Маколей Т.Б. Англия и Европа (Сер. «Рах Britannica»). – СПб.: Алетейя, 2001.
10. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М., 2002.
11. Устюгова Е.Н. Стиль и культура. Опыт построения общей теории стиля. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006.
12. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. – М.: Мысль, 1993.
13. Eco U. Theory of Semiotics. – Bloomington.: Indiana, 1979 (the complete English translation of *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani, 1975).

---

УДК 1 (091) (44)

*А. В. Петров*

### **«Путь признания» человека способного в философии П. Рикёра**

В статье раскрывается значимость концепта «признание» в контексте экспликации Рикёром понятия «человек способный». Анализируется связь между всеми способностями человека и феноменом признания. Автор реконструирует воззрения Рикёра на значение каждой способности в жизни человека (способности говорить, действовать, нести ответственность за свои поступки, вести повествование о событиях собственной жизни, сохранять воспоминания, исполнять обещания, признавать другого и быть признанным им).

The purpose of this article is to analyze the importance of the concept of recognition in the context of Ricoeur's idea of *l'homme capable*. The author examines the relationship between all man's capabilities and the phenomenon of recognition. The author interprets Ricoeur's ideas concerning the meaning of all human abilities (those of speaking, acting, being responsible for one's deeds, narrating one's life, preserving memories, keeping one's word, recognizing others and being recognized by them).

**Ключевые слова:** признание, человек способный, Рикёр, способность, действие.

**Key words:** recognition, *l'homme capable*, Ricoeur, ability, action.

К проблеме признания Поль Рикёр обращается уже в своих ранних работах. И хотя феномен признания интересовал мыслителя на протяжении всего творческого пути<sup>1</sup>, предметом специального исследования признание становится в работе 2004 г. с программным названием «Путь признания». В ней Рикёр завершает разработку концепта «человек способный»: он анализирует все способности человека сквозь призму феномена признания и дополняет к выделенным ранее способность признавать и быть признанным.

Свое исследование Рикёр начинает с анализа способности человека к речевой деятельности. Мыслитель считает, что даже древние герои гомеровских эпосов – это, по сути, говорящие субъекты: «персонажи Гомера и тем более трагические герои беспрестанно го-

---

© Петров А. В., 2014

<sup>1</sup> Например, в работе «Я сам как другой» (1990) Рикёр рассуждает о признании, утверждая, что оно реализуется через борьбу и «достигается ценой напряженного обучения» [7, с. 287].

ворят о своих поступках» [6, с. 93], описывают свои подвиги, свои способности. Одной из важнейших функций способности говорить, по мнению Рикёра, является измерение объёма человеческих способностей. В своей речи я могу выразить то, на что я способен: «вводя идею способности через способность говорить, мы сразу же придаем понятию человеческого действия объем» [6, с. 93]. Через свою речь я также могу осуществить акт самопризнания (признать себя человеком способным). Сам процесс признания так или иначе всегда реализуется через язык, репрезентируется словесной формулой; через свою речь я признаю себя автором своей способности и выражаю границы своих возможностей.

Взаимопризнание осуществляется в диалоге (как обмену фразами), в котором *моя* рефлексивность сочетается с инаковостью *другого*: «слово, произнесенное одним, – это слово, адресованное другому» [6, с. 94]. В ходе общения я называю себя *автором своих слов*, с другой стороны, я жду ответа от другого, признающего меня. Согласие другого вступить со мной в общение можно интерпретировать как акт признания *меня*. Пока между *нами* реализуется коммуникационный процесс, осуществляется взаимодействие. С помощью «конвенциональной» структуры в любом обществе существуют определённая система имён и фамилий, посредством которой люди узнают друг друга: «благодаря посредничеству гражданского состояния все признают меня субъектом еще до того, как я с помощью научения разовью способность сам себя обозначать» [6, с. 240]. То есть, с одной стороны, признание *меня* другим реализуется только в диалоге как в коммуникативной ситуации. С другой стороны, существует социальная система, которая поддерживает (обучает меня) *мой* говорящий статус: люди согласны общаться со *мной* до того, как я сам научусь говорить. В этих рассуждениях Рикёра феномен признания приобретает социальный характер, определяемый, с одной стороны, как показатель социальной адаптированности человека, а с другой – его естественное право от рождения.

Способность человека к действию – одна из важнейших способностей человека, наиболее соответствующая уровню антропологической философии [6, с. 93]. Рикёр эксплицирует понятие «действие» как «способность вызывать события в физическом и социальном окружении действующего субъекта» [6, с. 94]. Называя себя причиной вызывания действия, человек признаёт себя в каче-

стве обладателя способности к целенаправленному действию. В данном контексте самопризнание выполняет роль удостоверителя человека как носителя способностей. *Я* признаю себя автором своих поступков, своих действий, тем самым удостоверяюсь в своём существовании, в существовании себя как человека способного.

Конкретное действие реализуется конкретным человеком, отсюда возникает персональная ответственность за совершаемые действия. Как отметил А.Ф. Филиппов, «Рикёр выступает против трактовки действий как безличных событий» [9, с. 290]. Признавая себя автором своих действий, именно *я* признаю и ответственность за их совершение. По мнению мыслителя, нередко возникают ситуации, когда действия людей перемешиваются, и вычленив долю ответственности каждого человека за совершаемые поступки чрезвычайно сложно. В этом случае необходимо положиться «на признание действующего субъекта, берущего на себя ответственность за собственную инициативу, в которой реализуется ощущаемая им способность к действию» [6, с. 97]. Взаимопризнание действий происходит в режиме взаимодействия с *другим*, который играет роль «препятствия, помощника или соучастника, как это происходит в совместных действиях, где порой невозможно выделить вклад каждого» [6, с. 240]. Через самопризнание ответственности за свои действия реализуется взаимодействие действий: признавая себя ответственным за тот или иной поступок, *я* разграничиваю свою ответственность от ответственности другого за тот или иной акт. Признание в данном контексте выступает в роли демаркатора ответственности и действий (моих и другого) и тем самым побуждает человека задумываться о результатах своих поступков.

Итак, по Рикёру, признание – целенаправленное действие человека, которое включает признание человека как автора своих действий, признание инициативы за свои поступки, взаимодействие, в котором люди разграничивают свои действия.

Способность человека к повествованию занимает, по словам Рикёра, третью позицию в «феноменологии человека могущего» [6, с. 97]. В своих работах мыслитель часто обращается к нарративной теории, которая привлекает философа прежде всего как система идей, легко взаимодействующая с другими теориями человека способного (теорией слова, теорией действия). Действительно, рассказывая историю, мы используем слово как структурную единицу нашей речевой деятельности. При этом предметом повествования

часто становится описание какого-то действия, причем, как заметил Д. Пэллауэра, «до любого повествования мы уже обладаем терминами, которые позволяют нам говорить о действии» [5, с. 300].

Необходимым условием реализации самопризнания читателя и автора является их взаимопризнание. Автор (как адресант), создавая произведение, наполнен ожиданиями перед встречей с читателем (адресатом) в тексте. Читатель, перед тем как открыть книгу, имеет определенные надежды узнать себя в героях произведения. Взаимопризнание автора-читателя происходит в процессе повествования адресанта, с одной стороны, чтения адресата – с другой. Самопризнание автора рассказа реализуется в его повествовательной деятельности. Воспроизводя истории, основанные на личных воспоминаниях, человек, по мнению Рикёра, приходит к своей идентичности (т. е. признаёт себя). С помощью признания читателя автор также удостоверяет себя как автора собственного рассказа.

Читатель реализует самопризнание в процессе коммуникации с нарратором: «читатель может сказать, что узнал себя в таком-то персонаже из такого-то сюжета» [6, с. 98]. Отмечая заслугу адресанта за прекрасно созданную модель интриги, адресат также признаёт его: «Нет такого рассказа, который не вплетал бы в себя жизненные истории, вплоть до полного переплетения» [6, с. 240]. Таким образом, образуется круг взаимопризнания. Безусловно, «путь признания» нарративных возможностей человека отличается от «схемы» реализации признания в отношении других антропологических способностей. *Моё* самопризнание (как автора моих слов, действий) не зависит от признания другого. Но в способности к повествованию две стадии признания взаимосвязаны. Это обусловлено особой структурой осуществления признания в коммуникационном процессе автора и читателя. Благодаря признанию, осуществляется задуманный акт взаимодействия между повествующей и «рецепиентной» сторонами.

Таким образом, самопризнание читателя и автора неотделимо от их взаимопризнания. Взаимопризнание реализуется в процессе повествования, чтения (или слушания рассказа). Через признание читателя автор самопризнает себя и, наоборот, через признание работы автора читатель самопризнаёт себя. Благодаря признанию осуществляется задуманный процесс коммуникации между автором и читателем.

Важной способностью человека является и способность нести ответственность, вменяемость: «само это слово наводит на мысль о каком-то расчете, делающем субъекта ответственным» [6, с. 102]. Морально-этические установки личности, его представления о своих правах и обязательствах позволяют человеку, с точки зрения Рикёра, «выносить суждение и оценивать рассматриваемые действия как хорошие или плохие» [6, с. 102]. Самопризнание ответственности (т. е. своей способности) реализуется через заботу о другом человеке: «В плане моральном мы считаемся ответственными за другого человека» [6, с. 105]. Но эта ответственность должна ограничиваться какими-то рамками, так как с её возрастанием увеличивается и риск причинить вред другому человеку: «именно здесь идея вменяемости вновь обретает свою регулирующую роль» [6, с. 105].

Развивая мысли о способности человека нести ответственность, Рикёр исследует социоантропологическую сферу, в которой разворачивается «борьба за признание». Здесь люди должны взаимопризнавать ответственность в «переходе от чувства оскорбления, ощущаемого как нанесение ущерба самоуважению к желанию участвовать в процессе расширения сферы прав субъекта» [6, с. 189]. По мнению философа, человек в борьбе за свои права (признание) не должен переходить границ своей ответственности и «оскорблять» другого. Ответственность, с точки зрения мыслителя, реализуется в умении участвовать в дискуссиях, выражать своё мнение, контролировать свою речь и действия, стремиться не причинить вред другому. Через признание каждым человеком этих принципов реализуется взаимопризнание. Признание помогает ввести понятие «ответственность» (как одну из способностей человека) в институализированную (социальную) сферу, которая закладывает условия для формирования «человека способного».

Способность сохранения воспоминаний, безусловно, выделяется среди других способностей человека. Такая оценка обусловлена, прежде всего, более «личностным» (закрытым) характером осуществления данной способности. Действительно, как правило, мы говорим о признании только своих воспоминаний. «Реминисценции» реализуются, по мнению философа, в узнавании образов прошлого: «узнать воспоминание – значит, вновь его обрести» [6, с. 120]. Благодаря признанию я подтверждаю, что именно *мне*

принадлежат данные воспоминания об ушедших событиях. По мнению И. Блауберг, Рикёр во многом разделяет бергсоновскую концепцию о сохранении воспоминаний и на её основании ведёт размышления о некоем «забвении-резерве, т. е. той виртуальной сферы, ресурса, из которого черпает и на надежность которого рассчитывает в своей деятельности «человек могущий» [1, с. 72]. Взаимопризнание воспоминаний осуществляется в подтверждении обществом событий общей истории. По мнению Рикёра, личное отношение к памяти другого может принять конфликтный характер, если «воспоминания об одних и тех же событиях отличаются друг от друга» [6, с. 241].

В контексте исследования мнемонических возможностей человека мыслитель анализирует феномен обещания, благодаря которому человек сохраняет свою самооценку. Рикёр говорит об обещании как отдельной способности человека. Через исполнение данного мне обещания я удостоверяюсь в своей самости. Я признаю себя, так как именно я давал это обещание. Анализ рассуждений Рикёра показывает, что выполнение обещания представляет собой некую систему, состоящую из элементов осуществления практически всех самостоятельных способностей человека. На каждом этапе исполнения обещания человек реализует определённый элемент способности: от начала (я говорю, что обещаю сделать; я помню о данном мною обещании и несу ответственность за его исполнение) к концу (я выполняю обещание; рассказываю о его результатах; признаю свою самооценку).

Социальная сфера играет большую роль в формировании среды «человека способного». Особенно эта роль велика в реализации антропологической способности «признавать и быть признанным». Способность признавать, как никакая иная способность человека, связана с *другим*, с обществом. Именно во взаимодействии людей, в их взаимопризнании реализуются способности, они подтверждают себя «способными людьми»<sup>1</sup>. Как подчеркнул Ж. Мишель, анализируя концепцию Рикёра, «способности остаются виртуальными до тех пор, пока они не осмыслены с помощью межличностных форм инаковости и институциональных структур объединения» [4, с. 314].

---

<sup>1</sup> Ср. оценку рикёровской теории признания М. Костийо, отмечающей, что именно она лежит «в основе самоуважения в плане созидания себя в социальной сфере» [3, с. 21].

Когда мы размышляем о связи между любой способностью человека могущего, например способностью говорить, и феноменом признания мы, по сути, утверждаем связь между способностью говорить и способностью признавать, так как признание есть некое действие, способность признавать. Самопризнание (в этой способности) есть действие, направленное на признание себя (например, в качестве активного деятеля). Взаимопризнание осуществляется в сочетании способности признавать и быть признанным. Активное начало человека, реализуемое, по мысли Рикёра, в способности признавать, можно рассматривать как некое «господство мышления над смыслом», а признание *меня другим* как некую просьбу о признании: «таковой на деле и в своих главных направлениях предстает динамика, которую я назвал путем, т. е. переход от признания-идентификации к <...> взаимному признанию» [6, с. 236].

Важную роль в вопросе признания играет феномен дарения, в котором осуществляется взаимопризнание. Получение дара, с точки зрения Рикёра, рассматривается как место «существования признательности» [6, с. 251]. Философ выделяет несколько типов дарения, но взаимопризнание осуществляется в одностороннем даре. Одарявая другого, я делаю первый шаг навстречу его признания. Ответом *другого* будет некая благодарность («признательность»), которую можно интерпретировать как признание *меня*. Как отмечает А. Ромеле, Рикёр «подчиняет взаимное признание признательности, являющейся ответом на односторонней дар» [8, с. 365]. В этом случае дар выступает как «всемирное дело» [2, с. 312].

Итак, признание в философской антропологии П. Рикёра фундирует все способности человека способного и выполняет роль удостоверяющего (подтверждения) человека в своих способностях (самопризнании речи, действий, себя как автора рассказа, ответственности, воспоминаний и др.). Признание, по мнению Рикёра, в полной мере реализуется в процессе коммуникации с *другим* – взаимопризнании, где другой признаёт меня, ведёт общение со мной через обмен фразами, участвует со мной в совместных действиях, читает/слушает мои рассказы, принимает мою ответственность, принимает моё обещание и выполняет своё, получает мой дар.

### Список литературы

1. Блауберг И.И. О памяти и забвении: П. Рикёр и А. Бергсон // Поль Рикёр – философ диалога / Рос. акад. наук, Ин-т. философии; отв. ред. И.И. Блауберг. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 60–76.
2. Зенкин С.Н. Дар, символ, рассказ // Новое литературное обозрение. – М., 2013. – С. 309–317.
3. Костийо М. Понятие этики и морали в учении Поля Рикёра // Поль Рикёр – философ диалога / Рос. акад. наук, Ин-т. философии; отв. ред. И.И. Блауберг. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 12–24.
4. Мишель Ж. Смысл институтов // Поль Рикёр в Москве. – М.: Канон, 2013. – С. 311–327.
5. Пэллауэр Д. Нарративное время, нарративное действие // Поль Рикёр в Москве. – М.: Канон, 2013. – С. 295–311.
6. Рикёр П. Путь признания. – М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2010.
7. Рикёр Я сам как другой. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 2008.
8. Ромеле А. Экономика и признание: позиция Рикёра // Поль Рикёр в Москве. – М.: Канон, 2013. – С. 360–375.
9. Филиппов А.Ф. Действие как событие и текст: к социологическому осмыслению Поля Рикёра // Поль Рикёр в Москве. – М.: Канон, 2013. – С. 277–295.

---

УДК 111.12

*К. А. Очеретяный*

### **Механика и косметика: практики моделирования тела\***

В статье речь идет о двух упорядочивающих природу практиках, возникших на рубеже Нового времени. Первая практика (механика) работает с сущностным измерением природного, вторая (косметика) переводит природное в режим знаков. Пересечение практик в проекте репрезентации понятия сущности в форме аппаратного единства становится главной проблемой статьи.

The article deals with two practices of regulating nature which appeared at the turn of the Modern Times. The first (mechanics) works with the essential dimension of the nature, the second (cosmetics) translates the natural into sign language. The focal point of the article is transversing of these practices in the project of new representation of the essence's notion.

**Ключевые слова:** механика, косметика, тело, соматическая регуляция, моделирование, социальные практики, режимы существования.

**Key words:** mechanics, cosmetics, body, somatic regulation, modeling, social practices, regimes of existence.

Начиная с конца XVII – начала XVIII в. косметика в Европе до некоторой степени уподобляется атлетике и ее экономическому корреляту во внешней политике европейских государств – армии, ставшей в том же историческом периоде регулярной не столько в смысле периодически повторяемых сборов, сколько в смысле непрерывной муштры в локальных центрах подготовки. Как и атлетика, косметика принадлежит и частной, и гражданской жизни, «ведь физическая опрятность, достоинство и приличие всего облика, как совершенно правильно считается, исходят от нравственной скромности и уважения <...> к обществу, в котором мы живем, и, наконец, к самим себе, которых мы должны уважать не меньше, а даже больше, чем других» [1, с. 277]. Косметическая мета – способ приведения тела в порядок, адекватный наличествующим в обществе моделям для сборки и кройки тел, – выступает гарантией признания и праве на существование в горизонте иррегированного Логосом ландшафта жизненного мира. В определенной мере здесь

---

© Очеретяный К. А., 2014

\* *Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 13-06-00764*

осуществляется подмена мистического «тела» (тело Церкви, тело короля) – субстанциального корпоративного единства – на единство функции – повседневного (вос)производства прибавочной стоимости порядка. Лицо, тело, одежда, прическа выступают гарантией порядка, но они же производятся обществом в качестве серий причесок, усов, одежды, на пересечении которых образуется лицо, – обремененный юридическими коннотациями атрибут индивидуального тела, но также и форма закрепления производимых обществом регистров. Таким образом, тела индивидов все более приближаются к автоматам, пугающим Декарта, к автоматам, которые свободно разгуливают по улицам, одетые в плащи и шляпы.

В первую очередь этот процесс проявляется в моде, которая на протяжении временного отрезка с начала XVII и до конца XVIII в. стремится к тому, чтобы полностью подчинить естество тела внешним механизмам настройки, а также путем смещения акцентов с внутренних механизмов регуляции (к примеру, ежедневные упражнения) на внешние (продолжая предыдущий пример – мужской корсет) представить тело в форме, максимально противоречащей его естеству, а именно в форме того искусственного агрегата, которому Бэкон уподобляет тело в качестве объекта медицинской заботы. Логика смещения тела к своей внеположности проста: если тело нуждается в настройке, сообщающей ей признание со стороны социума, которое заключает в себе практики экономической, медицинской и политической заботы о теле, то прививка организации, предпринимаемая культурой по отношению к телу, может быть выражена не только во внешних механизмах предвосхищения возможного действия и выведения истины о теле в качестве описания «души» как совокупности записей, производимых в реестрах надзора, но и в форме внешних атрибутов, объективирующих в себе практики контроля, существующие не как предельно внешний механизм, а как регулятивный «убор» (способ синтеза конгруэнтной признанию модели), необходимый для повседневного выхода в свет.

Сам Бэкон не прописывает никаких функций косметике, помимо, по его мнению, основной – гражданской. Более того, он оставляет эту запись без развернутого комментария, однако вопреки или благодаря (вполне возможно, Бэкон считал эту запись очевидной истиной, не требующей расшифровки, так как сама эпоха распространила ее тотальным образом) умолчанию о способе взаимодействия гражданской жизни и естественного тела, выраженном в косметике как ежедневной форме коллективной заботы о теле, очевидность смены акцентов в практике производства телесности становится слепящей. Ее являет сама история. Достаточно посмотреть

на привычные взгляду контуры исторических профилей – от Декарта до Лейбница. Длинные, но естественные локоны Декарта, принадлежащие моде первой половины XVII в., в рамках которого парик понимался только как вспомогательное средство сокрытия физических недостатков, в конце XVII столетия становятся достоянием архаичного прошлого, уступая место барочной пышности форм, экспансия которых распространилась и на человеческое тело, преобразуя и оформляя его. Но что является пределом оформления тела в Новое время, как не его индивидуация, которую мы встречаем в армии и в мануфактурном производстве? Тогда смещение акцента с естественных возможностей тела – а длинные волосы Декарта, несомненно, принадлежали к моде своего времени и были его полновесным выражением – на искусственное его преобразование является практикой синтеза индивидуального тела, исчерпывающим образом включенного в пространство социальной разметки, которая, делая тело индивидуальным, совершенным образом вводит его в свои списки и реестры не в меньшей степени, чем те способы организации, которые продуцируют в это же время телесность в качестве соматических единиц в рамках мануфактурного или военного производства. Костюм, таким образом, выражает истину тела в равной степени с его «покадровой разверткой», представленной распорядком дня, или же с автореферентным двойником – «психологическим портретом», созданным в пространстве общественного воспроизводства и закрепленным за телом в качестве гаранта его тождественности. Так же, как и эти формы ухода за телом, сочетающие в себе экономический аспект его функционирования со смещением в сторону выгоды от его использования, и политический способ контроля тела с тотальным учетом его характеристик, в которых тело представлено в своей очевидности «уму», т. е. текущей разметке существующего, костюм является формой организации тела, посредством которой он целиком размещается в пространстве знания. Но если знание подразумевает идентичность объекта суждению о нем, то это означает, что помимо экономических коррелятов представления о теле (режим дня, вводимый на производстве) и политических способов контроля тела (искусства управлять через предупреждение жеста посредством привязки тела в записи его состояний, выраженных в качестве предельной истины в ее тождестве), возможна еще одна форма сообщения тождества телу, осуществляющая его автореферентную привязку к собственным границам. Эта форма, находящаяся на пересечении экономического и политического знания, может осуществляться посредством повседневных, ставших привычными форм воспроизводства прибавочной

стоимости порядка, вводя тем самым практики контроля над телом не только в пространство производства, но и в частную жизнь. Происходит в буквальном смысле привитие телу стержня.

Так уже во второй половине XVI в. в Испании возникает первая модель перманентного контроля и упорядочивания тела, т. е. каркасный костюм, который со временем «под влиянием стиля барокко становится еще более жестким, заключая фигуру в отвлеченную схему объемов и пропорций» [3, с. 53]. Жесткость костюма в данном случае не является метафорой, будучи, напротив, предельным выражением отношения между телом и ортопедическим способом воздействия на него.

«Модельеры и портные находят удивительно точное конструктивное решение костюма для придания фигуре определенной схемы с помощью зрительных иллюзий. В женском костюме центром композиции является талия, которая как бы соединяет вершины двух треугольников. Широкое основание меньшего треугольника – в области плечевого пояса, большего – по линии низа изделия. По закону контраста обе эти достаточно широкие стороны зрительно сужают талию. Облегающий лиф делится вертикальными рельефами, сужающимися к линии талии. Рукава вверху имеют широкую баллонообразную форму, поддерживаемую жесткой прокладкой. На юбке композиционные линии треугольника создают расходящиеся под углом полы верхнего платья, металлический расширяющийся книзу каркас, ватные валики, подложенные на линии бедер. Пышная грудь и плечи подчеркиваются низким декольте» [3, с. 54].

Со времени изобретения жесткого каркаса для тела практики, упорядочивающие воздействия культуры, проникают в прежде закрытое для них пространство. Если в эпоху Возрождения осуществление дозированной прививки телу порядка осуществлялось исключительно в поле общественного (вос)производства – тело синтезировалось в лабиринте улиц в равной мере, как и на площадях, где звучала речь оратора, – то начиная со второй половины XVI в. практики упорядочивания телесности на пути ее сведения к статике тела становятся объектом «индивидуальной» заботы. Политика тела как искусство управления им входит в частную жизнь, а тело низводится до инженерной схемы по собственной конструктивной сборке, выраженной в объективированном виде в новой форме костюма. Мы уже видели, что тело производилось и раньше, что существовали различные практики синтеза тела, и задача общественного (вос)производства в отношении к нему издавна заключалась в необходимости преобразования недифференцированной телесности в рафинированное, тонким образом отточенное в своих границах тело. Мера Витрувия, воспетая Ренессансом, выступала принципом

сегрегации и локализации тел, а порядок дискурса в искусстве риторики реформировал животное тело в человеческое. Но с введением через косметические практики контроля над телом структуры социального порядка в измерение частной жизни, тело, редуцированное к своей изометрической проекции, оказывается целиком размещенным на координатной плоскости знания. Тело со всеми его функциями, мимикой, жестами болью начинает производиться по схеме, предложенной моделированием, возникшим в истории костюма в XVI в. и набравшим к середине XVII в. предельный вес для текущих практик порядка.

С XVII в. у тела имеется модель, более того, тело в своем существовании сводится к схеме собственного производства, а это означает, что знание о теле, с одной стороны, становится тотальным, а с другой – позволяет путем регуляции конкретной модели осуществлять ее создание требуемым образом. Это целиком соответствует интенции Бэкона, который предлагает философии новую модель мышления – практический эксперимент и производимое в нем открытие потенциала природы. Таким образом, и тело («анатомия живых тел») может быть «вскрыто» не только медициной, но и косметикой, так как последняя форма знания о теле, ни в чем не уступая медицине, также способна организовать тело необходимым образом в соответствии с требованиями, предъявляемыми латентными дискурсами политики и экономики. Более того, в каком-то смысле эта вторая форма знания о теле превосходит всю совокупность медицинских концептов, так как она способна не просто анализировать или корректировать способности тела, распределяя его по соответствующим секторам общественного (вос)производства, но и в буквальном смысле производить его, ориентируясь на соответствующие модели, предъявляемые ежедневными практиками нормирования существующего. В своем пределе эта интенция, принадлежащая косметике, выражает не столько сокровенную формулу набирающей силу экспериментальной науки, сколько тезис о равенстве практического воссоздания сущего в его модели знанию об этом сущем, впервые провозглашенным Томасом Гоббсом. Так, в первой части своих «Начал философии», посвященной рассмотрению физических тел, Гоббс делает следующее замечание:

«Определения же вещей, имеющих, как следует предполагать, причину, должны содержать имена, указывающие их причину или способ их возникновения. Так, определение круга должно гласить: круг есть фигура, получающаяся в результате вращения прямой линии вокруг одного из ее концов на плоскости» [2, с. 130].

Но если познание круга заключается в знании принципа его построения, то и знание о теле вообще заключается в возможности его моделирования не только в аспекте механического воспроизведения свойственных телу жестов – тех учетов контроля, которые в середине XVII в. начинают играть значимую роль в отношениях искусства управления и экономической продуктивности, – но и в аспекте моделирования полного индивидуального тела, которое посредством косметики производится частным образом на общественном основании, т. е. на том фундаменте, который образуется в точке пересечения внешних человеку сфер интересов, легитимирующих ту или иную телесную модель. Причем апробированной является именно та модель, которая, будучи произведена по мерке общественных синтезов, являет себя знанию в тотальной прозрачности собственной очевидности. Как отмечает А. Г. Погоняйло в своей работе, посвященной исследованию новоевропейского механицизма, речь идет «совсем не о том, что всякому сознательному действию предшествует некоторая на этот счет идея, план того, что собственно предстоит сделать. Речь <...> о неслыханной ранее возможности полного, исчерпывающего абсолютного знания – и притом вполне наглядно – о сущности некоторых вещей называемых механизмами. <...> В механическом целом субстанция деталей-частей безоговорочно подчинена их функции – о них заранее известно, поскольку смысл целого его *raison d'être*, предопределен известной загодя положенной целью» [4, с. 20–23]. С самой зари Нового времени и вплоть до его заката, достигнув крайней своей точки в период господства механистического взгляда на мир, тело человека представляло интерес как для аналитического, так и для практического знания лишь в той мере, в какой это знание, проникая и пронизывая даже самые частные сферы присутствия индивидуального тела, сохраняло контроль над ним вплоть до возможности его технического воспроизведения в соответствии с определенной практикой; ведь теория, не отделяясь от практики механического исследования причин в соответствии с вызываемым их действием функциями, определяла тело в качестве инварианта. Практики знания обретали истину тела в построении его модели. Поэтому Декарт правомерно опасался автоматов, разгуливающих под его окнами.

Таким образом, можно отметить два уровня функционирования косметики в ее отношении к телу. До сих пор мы вели о них речь иногда последовательно, иногда опираясь на их историческую неразделенность во взаимной переключке, однако даже если эти уровни дополняли друг друга, не существуя в своем обособленном виде в качестве разветвленных практик, охватывающих тело в полноте

его представления, их возможно разделить в аналитических целях. Первый уровень представляет собой способ приведения тела к соответствию некоторой модели, легитимированной текущей разметкой существующего. Такого рода тело узнается как «свое», ему предоставляется полнота действия, но платой за это является встраивание его в определенную модель знания. Тело пронизывается дискурсами власти, которые входят в частную жизнь под видом индивидуальной заботы о нем. Отныне его охватывают не только записи, производимые в различных формах производства, но и оно само образуется или рождается на пересечении интересов политики как искусства управления и экономики как способ надзора за продуктивным использованием тела. Перефразируя вопрос Ницше «кто говорит?», можно задать по отношению к этому способу производства и представления тела вопрос «кто говорит о теле?», т. е. задаться, в конечном счете, следующими вопросами: кому известно о моем теле? О чем говорит мое тело в действии? Чьи интересы проводит это действие? И имеется ли между моим телом и знанием о нем люфт, в котором тело может скрыться вплоть до своей неузнаваемости?

В определенном отношении эти вопросы не являются новыми, их вполне можно было бы адресовать и эпохе Возрождения, в которой тело синтезировалось на пересечении интенций политики, медицины и архитектуры. Однако если все эти практики так и не смогли сместить контроль над (вос)производством тела в пространство, ему имманентное, то дискурс косметики, напротив, вводит порядок определения в самые скрытые от политики или экономики сферы с легкостью, сопутствующей естественному жесту. Пространство флирта с актуализируемыми им потенциалами одежды или косметики отныне становится делом большой политики, так как каждый элемент тела, каждый мускул и излом мимической морщины отныне производится в серии, упорядоченной косметической практикой. Как запись о проделанных за день действиях ученика ремесленного училища или рабочего мануфактуры призвана путем соответствующих санкций «выдрессировать» его тело и, в конечном счете, привить более продуктивную в производстве модель поведения, так и ежедневное приведение тела в порядок и различные аксессуары, помогающие этот порядок поддерживать, призваны предоставить безличным диспозитивам власти полное знание о теле, явив его в ослепительном блеске своей очевидности.

Второй уровень функционирования косметики перекликается с требованиями набирающего популярность механицизма и представляет знание о теле как способе его тотального моделирования. Тело узнается в пространстве текущей разметки существующего и при-

знается в качестве своего, не только если оно приведено к определенной модели, но если оно само являет собой модель. Отсюда берут свое начало первые модели костюма, призванные не подражать телу в его естестве, но произвести тело по форме модели, представленной, например, жестким костюмным каркасом. Иными словами, тело является телом, только если оно производится исчерпывающим образом в рамках определенной модели знания о нем. И в этом пункте нового способа представления о теле, претендующего на тотальность знания, коррекцию и производство, возникает страх Декарта перед автоматами, который он пытается превозмочь, указывая на отсутствие у автомата голоса. Но возможно, голос как для Нового времени, так и для относительно непродолжительной эпохи господства механицизма не играет такой значимой роли в практиках синтеза тела, как это имело место в риторическом дискурсе эпохи Возрождения. Гремящая волна голоса, угрожающего своим звучанием хрупкости тела, оставляет на обмелевших берегах новой, еще только зарождающейся эпохи изломанную линию, отмечающую «берег» – границу тела. Теперь тело мыслится исключительно в измерениях протяженности и графизма. Отныне оно обретает свое естество в мучительном подражании ритмике знака, завоевывающего все новые горизонты. Ведь графизм не исчерпывает себя в знаках, фиксирующих тело в пространстве разметки мануфактурных или ремесленных реестров. Он вкрапляется в тела, сообщая им тождество через повседневно возобновляемые практики ухода, и тот или иной жест – акт нанесения косметики – неизменно является продуктом «кровоавой мнемотехники», адресованной телу со стороны знания. Но даже костюм, являясь неотъемлемым элементом практики по приведению тела в установленный знанием порядок, является знаком, задающим телу «законную» границу, окаймляя его как некий футляр... или как гроб, уносящий тело в безответность оклику.

#### Список литературы

1. Бэкон Ф. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. – М., 1977.
2. Гоббс Т. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. – М., 1989.
3. Каминская Н. М. История костюма. – М., 1977.
4. Погоняйло А. Г. Философия заводной игрушки. – СПб., 1998.

---

## КИНО В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ: ПЛЮРАЛИЗМ ДИСКУРСОВ

УДК 130.2 : 791.43

*Е. Н. Шатова*

### **Векторы семиотических метаморфоз кинозначения: попытка метатеоретических построений**

Автор на основе анализа выводов исследования Ю. М. Лотмана «Семиотика кино и проблемы киноэстетики» (1973) осуществляет метатеоретические построения, предпринимая попытку развития взглядов ученого, что рассматривает как шаг в направлении изложения основ киноязыка.

The author attempts to further develop Ju. Lotman's ideas basing her meta-theory on his *Cinema Semiotics and Meta-aesthetics Problems* (1973) and regarding her attempt as a step in formulating a cinema language grounds.

**Ключевые слова:** Ю. М. Лотман, семиотика кино, киноэстетика, киноязык, кинокадр, семиотические метаморфозы.

**Key words:** Ju. M. Lotman, cinema semiotics, cinema aesthetics, cinema language, close-up, semiotic metamorphoses.

Исследование Ю.М. Лотмана «Семиотика кино и проблемы киноэстетики» увидело свет в 1973 г. Очевидно, что социокультурные позиции кинематографа за сорок лет, отделяющих нас от времени постановки точки в лотмановском тексте, стали еще более прочными, можно сказать незыблемыми. Кинематограф в современном мире заполнил пространство повседневной жизни, стал неким пассионарием, внутренняя сила которого нередко побуждает к философским рассуждениям о самой этой жизни.

Развитие культуры, ее взросление, непременно должно ставить, и ставит вопрос о качестве: качестве жизни, качестве духовного состояния общества, качестве культуры кинозрителя. «Языку надо учиться. Овладение языком, в том числе и родным, – всегда резуль-

тат обучения. А кто, где и когда обучает у нас миллионы посетителей кинематографа, самого массового из всех искусств, понимать его язык? Но, могут сказать, зачем нужно какое-то обучение, когда кино и так понятно?» – первый тезис из «Семиотики кино...» [1, с. 290]. «Настоящая брошюра – не систематическое изложение основ киноязыка, не грамматика кинематографа. Она преследует цель значительно более скромную – приучить зрителя к мысли о существовании киноязыка, дать толчок его наблюдениям и размышлениям в этой области» – второй, востребованный на данном моменте рассуждений тезис, зафиксированный Ю.М. Лотманом в заключительном разделе его исследования, формат которого им самим, как видно из приведенной цитаты, определен как брошюра [1, с. 372].

Какие сегменты предложенных цитат привлекают к себе внимание, будучи сосредоточением смысла? В первом фрагменте речь идет о качестве чтения кинотекста, качестве, которое необходимо совершенствовать и культивировать («надо учиться»). Парадоксально, что значимость изучения языка кино и очевидна, и обескураживает собою, ибо, с одной стороны, изучать необходимо любой язык, кино в том числе, с другой стороны, то, что зритель, как правило, видит на экране, не дословно, но во многом соответствует денотативному полю его бытия, более того, иллюстрирует его повседневность. В итоге у зрителя формируется уверенность как в доступности кинотекста, так и в достоверности и приемлемой глубине его прочтения, а также последующего осмысления. Бесспорно, последнее зачастую есть заблуждение. Второй приведенный выше фрагмент «Семиотики кино...» свидетельствует о том, что, несмотря на необходимость изучения языка кино, соответствующего «учебника», «грамматики кино» нет, более того и автор брошюры его не предлагает. Сопоставление данных цитат фиксирует явное противоречие между актуальностью целеполагания «обучить» языку кино и отсутствием руководства к обучению. В предлагаемой статье предпринята попытка продемонстрировать возможность создания «грамматики киноязыка» как результата дополнения и развития выводов «Семиотики кино и проблем киноэстетики» (в сопоставлении с целым рядом статей) как метатеоретическое построение на основе семиотической концепции Ю.М. Лотмана.

Позволим себе краткое пояснение контекста статьи и характера верификации выводов. Хочется верить, что предлагаемому повествованию не удастся снискать читателя, репродуцирующего на момент начала знакомства с текстом желание обретения «грамматики кинематографа» в стереотипно обозначенном объеме научной ста-

тьи. Даже если текст лишить пробелов (к вопросу о месте иронии в условиях коннотативности научного дискурса), реализация подобного желания представляется и сомнительной, и компрометирующей: сомнительной, ибо столь глобальное желание в рамках подобного дискурса становится заведомо угнетаемым, компрометирующим – ибо язык кино сложен (лексика, грамматика, прагматика и т. д.) и обоснованно требует своего «многотомного» исчисления. В качестве пассионария лотмановского текста автор статьи позволил себе избрать лишь один из его параграфов (отметим, что и он используется дискретно, ибо речь идет не о реферативном изложении), содержание которого репрезентирует одну из отправных точек семиотического оформления кино (в данном случае кино пребывает на позиции «адресанта» сообщения). Речь идет о второй главе «Семиотики кино...» – «Проблема кадра» [1, с. 306–312].

Статья сознательно лишена какого-либо эмпирического сопровождения (иллюстрация примерами кинотекстов), что можно пояснить целым рядом соображений. Эмпирический материал, единично удостоверенные факты, для выполнения роли аргументов теоретических выводов должен быть освоен читателем (знаком, осмыслен); имманентно положен тезису, а не вариативно допустим при нем; и, самое весомое, он должен быть инструментом обретения понятийности, а не уклонения от нее по направлению к образности, пусть и яркой. Более того, и автор статьи в этом убежден, все предлагаемые выводы могут постулироваться теоретически, при этом оставаясь доступными для читательского восприятия, ибо достаточным основанием последнего выступает повседневная практика общения с кинотекстом.

Отправной точкой рассуждений Ю.М. Лотмана в параграфе «Природа кадра» является констатация очевидной дискретности мира, если видеть его посредством кино: фильм предоставляет «не всю действительность, а лишь один её кусок, вырезанный в размере экрана». Таким образом, кино предлагает зрителю свой вариант восприятия мира: видимая сфера действительности, именно она и отображается в кинотексте, и невидимая сфера, всё иное происходящее, но на экране не нашедшее отображения. Любое усечение, ограничение целостности, переключение исследовательского внимания на какой-либо сегмент целостности (вид, часть, элемент) приводит к вопросу: что есть этот сегмент по отношению к целостности как таковой? Лотман этот вопрос вплетает в свои рассуждения, фиксируя его следующей формулировкой: каково соотношение «зримого мира в жизни» и «зримого мира на экране»? Автор «Семи-

тики кино...» осуществляет сравнительный анализ данных объектов, придерживаясь в нём ряда критериев (отметим, что четкая формулировка последних в тексте брошюры отсутствует): целостность / дискретность мира, возможность деконструкции его, моделирования комбинаций элементов, и, наконец, соотношение структурных элементов мира. Далее несложно выявить суждения, как результаты предпринятых компаративных шагов, суждения, зафиксировавшие существенные характеристики каждой выделенной единицы дискретности мира.

Что есть существенное в содержании «зримого мира в жизни?» Мир, не охваченный киноэкраном, целостен, не дискретен, непрерывен, представлен «одним куском»; соотношение элементов, образующих его, отличается строгая внутренняя последовательность, взаимосвязь; тем самым, этот мир практически лишен «возможности многообразных комбинаций» действительности.

«Зримый мир экрана» – антипод мира действительности, он есть «мир, в который внесена дискретность», он, «зримо художественный мир» (важно отметить, что речь идёт именно об игровом кино), таит в себе «возможность многообразных комбинаций» элементов, возможность деконструкции реального мира посредством реализации художественного замысла. Здесь необходимо встаёт вопрос о текстуальном контексте основоположения данной возможности деконструкции мира действительности миром экрана. Ответ Ю.М. Лотмана таится в третьей существенной характеристике «зримого мира экрана»: он, мир экрана, образован элементами, «кусками», и в силу этого «получает известную самостоятельность». Именно дискретность экранного мира, где единицей дискретности выступает «кусочек» – «кадр»<sup>1</sup>, наделяет кино целым рядом возможностей.

Следующий этап рассуждений автора «Семиотики кино...», приковавших к себе наше внимание, – возможности кинотекста как следствия его «кадровости». Ю. М. Лотман останавливает свой взгляд на трёх из них: «вычленение любой детали», «дискретное обособление объекта», «многообразные комбинации кадров». Оче-

---

<sup>1</sup> Ю. М. Лотман уделяет внимание характеристике «обескураживающего обстоятельства», сопутствующего понятию «кадр» в исследованиях кино: с одной стороны, «кадр – одно из основных понятий киноязыка», с другой, «точное определение кадра вызывает известные затруднения»; автор приводит целый ряд определений понятия «кадр»: кадр как «минимальная единица монтажа», как «единство внутрикадровых элементов», как «основная единица композиции повествования». В «Семиотике кино...» кадр исследуется как «единица кинозначения».

видно, что первые две выделенные возможности кинотекста могут показаться дублированием одной другою. В этой связи сразу отметим, что «вычленение любой детали» и «обособление объекта» действительно близки, можно сказать, родственны в логике и механизме кодирования/декодирования сообщения, но всё же нетождественны. Вычлняя любую деталь, автор фильма, как считает Ю. М. Лотман, становится создателем кадра-слова, «кадра с признаками слова», который затем может вплестаться в различные смысловые синтагмы<sup>1</sup>. Вычлняя деталь из кинотекста, создатели фильма (главным образом, режиссёрская группа) обретают знаковый инструментарий (сегмент), позволяющий составлять многообразные комбинации кадров, вследствие чего и создается «зримо художественный мир» и формируется возможность разворачивания кинотекста за рамками «естественной смежности и сочетаемости» его структурных элементов. Таким образом, кино формирует свой принцип складывания смысловых синтагм. Возможность многообразных комбинаций кадров, считает Ю.М. Лотман, позволяет любой кадр «сочетать с другими кадрами по законам смысловой, а не естественной смежности и сочетаемости».

Вернёмся к возможности «дискретно обособить» объект, которую, как мы уже отмечали выше, непозволительно видеть равнозначной вычленению любой детали. Дискретное обособление объекта, по мнению Лотмана, позволяет «выделить» элемент из кинотекста, и эта демаркация объекта/текста не есть конечный итог деятельности кодирования сообщения, ибо оно, обособление, не приводит к рождению кинозначения. Выделенный объект кинотекста далее необходимо «употребить в переносном – метафорическом и метонимическом – смысле».

Анализ взглядов Лотмана на явление «кадровости» кинематографа позволяет заключить следующее: «вычленение любой детали» (первая семиотическая возможность кинотекста как следствие его кадровости) выполняет роль объективного условия реализации двух других возможностей. Развивая данный тезис автора «Семиотики кино...», отметим, что именно вычленение любой детали, допустимость усугубления дискретности кинотекста позволяет в процессе кодирования/декодирования сообщения моделировать такую знаковую ситуацию, которая адресанта/адресата наделяет пра-

---

<sup>1</sup> Возможность сопоставления любого знака со словом не только традиционно признана в семиотике культуры, она необходимо востребована метасемиотической дискурсивностью.

вом рождения кинозначения. Фундирование многообразного комбинирования кадров и рождения иного смысла элемента нарратива реализованным вычленением любой детали позволяет интерпретировать механизм вычленения как некую точку формирования вектора метаморфозы кинозначения. Так, вектор семиотической метаморфозы – «от вычлененной детали – к многообразию комбинаций кадров» – приводит к наделению детали текста новым смыслом, ибо элемент, уже подверженный вычленению, переносится в новую знаковую ситуацию, при этом вектор эволюции означаемого не лишается права изначального обращения своего устремления. Таким образом допускается возврат вычлененной детали к знаковой ситуации исходной. Вектор – «от вычлененной детали – к дискретному обособлению» – требует, как правило, «вырывания» объекта из знаковой ситуации, возможно, неоднократно реализованного, что не востребует необходимого помещения в новую знаковую ситуацию. Таким образом, выделенная деталь способна самостоятельно, свободно, изотропно перемещаться по кинотексту, сама играя по отношению к другим элементам нарратива роль знаковой ситуации.

Одним из важных этапов дальнейших рассуждений Лотмана относительно «кадровости» кино, кадра как единицы кинозначения является характеристика отношения его ко времени и пространству. Очевидно, учёный вновь, пусть определив иной аспект, обращается к проблеме соотношения «зримого мира в жизни» и «зримого мира на экране», ибо пространственно-темпоральная система координат не только имманентно востребуется в процессе адаптации, исследования действительности, она организует саму действительность. Каким же образом кадр как «дискретная единица» кинотекста, по мнению Лотмана, организует повествование в категориях пространства и времени? Не прибегая к использованию понятия «противоречие», автор «Семиотики кино...» так или иначе фиксирует противоречивый характер отношения кадра к пространству и времени: с одной стороны, кадр «вносит прерывность, расчленение и измеримость и в кинопространство, и в киновремя», с другой стороны, он, являясь «одной единицей» и для времени, и для пространства, делает их «взаимобратимыми». Обозначенная взаимобратимость пространства и времени позволяет посредством последовательно выстроенного ряда кадров «пространственную протяженность» представить как «временную цепочку». Таким образом, метаморфоза «пространство – время» фундирует существенную, если сравнивать с иными зрительными искусствами, характеристику кинотекста, формирует «нечто принципиально но-

вое» – зрительное описание выстраивается в форме «расположенной во времени фразы».

На данном этапе повествования у нас открывается возможность соотнести уже изложенные выводы учёного, несколько дополненные нами (речь идет об обозначенных выше векторах семиотических метаморфоз, реализующих себя в условиях кадровости кинотекста), ибо данное соотнесение открывает перспективы некоторого их развития.

Обозначим элементы нашего сопоставления. Мы актуализируем, с одной стороны, круг тезисов о следствиях «кадровости» кинотекста, с другой – суждение о противоречивой коннотативности кадра в отношении времени и пространства. В результате формируется целый ряд вопросов, которые, на наш взгляд, для исследователя киноязыка представляются принципиально значимыми. Как реализация возможностей/следствий кадровости кино (вычленение любой детали, дискретное обособление объекта, многообразие комбинаций кадров) влияет на кинопространство и киновремя? Какими пространственно-временными характеристиками наделены следствия кадровости? На наш взгляд, обозначенные дискурсы тесно взаимосвязаны, ибо нерасторжимым представляется само денотативное их наполнение. Так, например, вычленение любой детали кинотекста, превращение её в кадр-слово неминуемо ведёт если не к утрате пространственно-временных характеристик элемента, то, и это очевидно, к смене их семиотического статуса. Для очерчивания границ колебаний/подвижности семиотического статуса пространственно-временных координат вычлененного объекта кинонарратива предлагается следующая семиотическая формула-система координат: «от денотативной контекстности – к контекстности коннотативной». Отметим, что постановка кадра-слова в новый контекст повествования наделяет вычлененную деталь новыми характеристиками, в ряду которых оказываются и пространство, и время. Как мы уже отмечали выше, вплетение элемента кинотекста в различные смысловые синтагмы допускает деконструкцию естественной смежности и сочетаемости кадров, а это, в свою очередь, может увенчаться и изменением пространственно-временных характеристик элемента. Более того, возможность изменений становится безграничной, практически отсутствуют барьеры изменениям алогичной траектории, открываются перспективы формирования ещё одного вектора переосмысления семиотического статуса пространственно-временных характеристик детали. Таким образом, вторая предлагаемая нами семиотическая формула-система координат: «от денотативной кон-

текстности – к контекстности десигнативной». Если отслеживать судьбу пространственно-временных характеристик объекта, подвергнутого дискретному обособлению, то и здесь возможно столкновение с большим количеством изменений и неожиданных метаморфоз. Наделение объекта переносным значением метафорического, метонимического, любого иного характера ведет фактически к утрате этим элементом кинотекста пространственно-временных измерений, которые, в свою очередь, востребуют язык категорий. Подобный элемент текста свободно перемещается по всем контекстам кинонарратива, выходит в пространство метатекстуальности, везде обретая смысл, ибо касается предельных номинаций (антропологических, экзистенциальных, онтологических, любых иных). Таким образом, формируется новый вектор переосмысления семиотического статуса пространственно-временных характеристик элемента кинотекста: «от денотативной контекстности – к метаконтекстности».

Подведем итоги наших рассуждений, допуская следующую демаркацию выводов: а) тезисы, фиксирующие результаты семиотических изысканий Ю. М. Лотмана по проблеме «кадровости» кинематографа (в объеме, обозначенном в настоящей статье); б) суждения, рожденные в процессе обобщения, дополнения и развития положений «Проблемы кадра».

**А.** Представление мира действительности на экране «куском», кадром наделяет кинотекст, как считает Ю. М. Лотман, неотъемлемой характеристикой – дискретностью. Важное свойство кадра кроется в его самостоятельности, которая позволяет авторам фильма создавать «зримый художественный мир». Рождение этого художественного мира осуществляется на основе складывания нового смысла кадра, выходящего за рамки «естественной смежности и сочетаемости элементов» кинонарратива, инструменты, используемые в данном процессе рождения нового смысла – «вычленение любой детали», «дискретное обособление объекта», составление «многообразных комбинаций» кадров. Итак, первый вывод, к которому приходит Ю. М. Лотман, – известная самостоятельность кадра есть необходимое условие рождения художественного мира, его кинозначения; и второй – именно разделенность кинотекста на кадры ставит кинопространство и киновремя в отношения взаимобратимости.

**Б.** «Вычленение любой детали», «дискретное обособление объекта», «многообразные комбинации» кадров есть порожденные кадровостью кинотекста инструменты складывания кинозначения. На основе данного вывода автором настоящей статьи был поставлен

вопрос о функциональном соотношении выявленных Ю. М. Лотманом инструментов рождения кинозначения, о роли каждого из них в данном процессе. В результате сформулирован вывод о первостепенной, основополагающей семиотической роли самого простого инструмента – «вычленения любой детали». Именно возможность обособить фактически любую деталь кинонарратива фундирует обретение данной детали нового смысла. В силу этого сам механизм вычленения детали был рассмотрен нами как точка формирования вектора метаморфозы кинозначения. Таких векторов семиотических метаморфоз на данном этапе рассуждений мы выделили два: вектор «от вычлененной детали – к многообразию комбинаций кадров», допускающий возможность возвращения детали в первоначальный знаковый контекст; направление «от вычлененной детали – к дискретному обособлению», практически превращающее деталь в самостоятельную единицу кинонарратива, которая сама способна играть роль знаковой ситуации. Это – первое.

Второй вывод, фиксирующий определенные нами семиотические пространственно-временные метаморфозы, представляет собой следствие совмещения двух направлений размышлений Ю. М. Лотмана, выстроенных в условиях абсолютной демаркации: с одной стороны, следствия «кадровости» кинотекста, с другой – противоречивая коннотативность кадра в отношении времени и пространства. Данное сопоставление некогда самостоятельных направлений рассуждения автора «Семиотики...» позволило очертить круг вопросов, центр которого заняли «пространственно-временные характеристики следствий кадровости кинотекста». В результате мы определили два вектора семиотических пространственно-временных метаморфоз: первый – вычленение любой детали кинотекста из одного контекста, помещение ее в другую знаковую ситуацию ведет к изменению семиотического статуса пространственно-временных координат данного объекта (динамика статуса фиксируется формулами «от денотативной контекстности – к контекстности коннотативной», «от денотативной контекстности – к контекстности десигнативной»), второй вектор формируется при условии дискретного обособления объекта, наделения его переносным значением, помещения в пространство метатекстуальности (динамика статуса фиксируется формулой «от денотативной контекстности – к метаконтекстности»).

Исследование Ю. М. Лотмана «Семиотика кино и проблемы киноэстетики» содержит большое количество выводов, совокупность которых может стать как основой складывания семиотической

систематики киноязыка, так и методологией семиотического исследования кинотекстуальности. Мы убеждены в необходимости и возможности метатеоретических построений в отношении киноязыка, развивающих выводы семиотических работ Ю. М. Лотмана. На наш взгляд, выводы «Семиотики кино...», изложенные сорок лет назад, не потеряв своей актуальности, нуждаются в корректной систематизации, дополнении и развитии, что объясняется поступательностью современной культуры (укрепление позиций кинематографа, формирование новых траекторий развития кино), необходимостью развития семиотического знания, а также самим характером лотмановских рассуждений (произвольное определение аспектов характеристики киноэстетики, большое количество эмпирического материала, параллельное рассуждение о других видах искусства и др.).

#### **Литература**

Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман Ю.М. Об искусстве. – СПб.: Искусство – СПб, 2005. – С. 288–372.

---

УДК 130.2 : 791.43

*А. М. Михина*

**«Образ-переживание», «образ-действие», «образ-ментальность»  
в кинотекстах А. Хичкока (философско-антропологический анализ)**

В статье анализируется творчество А. Хичкока (1899–1980) как одного из представителей режиссёрской элиты интеллектуального кинематографа XX в. Рассматривается соотношение понятий «первостепенность», «второстепенность», «третьестепенность», введённых Ч. Пирсом, и понятий «образ-переживание», «образ-действие», «образ-ментальность», разработанных Делёзом в ходе семиотического анализа кинотекстов («Кино 1. Образ-движение» и «Кино 2. Образ-время»). Показывается продуктивность использования предложенной Ж. Делёзом методологии для философско-антропологического анализа кинотекстов Хичкока.

The article is devoted to one of the 20<sup>th</sup> century cinema intellectual directors A. Hitchcock (1899–1980). The author analyses the correlation of the notions ‘the firstness’, ‘the secondness’, ‘the thirdness’ introduced by Ch. Peirce and those of ‘the experience-image’, ‘the-action-image’, ‘the mentality-image’ worked out by J. Deleuze in his *Cinema-1. The Movement-Image* and *Cinema-2. The Time-Image* in which he presented semiotic analysis of cinema texts, showing that Deleuze’s methodology could be productive as a philosophic and antropological analyze of Hitchcock’s film texts.

**Ключевые слова:** А. Хичкок, Ж. Делёз, Ч. Пирс, «образ-переживание», «образ-действие», «образ-ментальность», «первостепенность», «второстепенность», «третьестепенность».

**Key words:** A. Hitchcock, J. Deleuze, Ch. Peirce, ‘the experience-image’, ‘the action-image’, ‘the mentality-image’, ‘the firstness’, ‘the secondness’, ‘the thirdness’.

В 1983–1985 гг. Жиль Делёз выпускает двухтомник «Кино», который становится знаковым для принципиально нового подхода к осмыслению кинотекстов. Эта работа знаменует собой начало эпохи концептуального анализа киноискусства. В своем труде Делёз опирается на логику и семиотику Чарльза Пирса как создателя наиболее полной классификации образов и знаков.

В «Началах прагматизма» Пирс, анализируя такие понятия, как «переживание», «действие», «ментальность», соотносит их с поня-

тиями «первостепенность» («firstness»), «второстепенность» («secondness»), «третьестепенность» («thirdness»)<sup>1</sup>. Используя результаты исследования Пирса, Делез предлагает собственную классификацию кинообразов – «образ-переживание», «образ-действие», «образ-ментальность», раскрывая их в ходе анализа кинообразов, созданных такими актерами, как Гарри Лэнгдон, творческим дуэтом Стен Лорел – Оливер Харди, братьями Маркс и Альфредом Хичкоком.

Анализируя «первостепенность», Делёз в своей работе описывает образы, созданные Гарри Ленгдоном<sup>2</sup>, о котором историк кино Ж. Садуль заметил: «Лэнгдон создал образ несравненного лунатика, робкого, закомплексованного, по-детски жестокого человека» [3, с. 264]. Герой Ленгдона не совершает активных действий, а является лишь «рефлектором» («отражателем») окружающей действительности. Так, например, в фильме «Длинные штаны» («Long Pants», реж. Ф. Капра, 1927) герой Лэнгдона репрезентует образ-переживание на протяжении всего повествования. Наиболее показательна сцена, в которой герой, не решаясь заговорить с понравившейся ему женщиной, кружит вокруг её автомобиля со всё большим ускорением, пытаясь привлечь её внимание; сцена попытки убийства героем своей невесты, но попытки настолько неуклюжей, что Присцилла (невеста, выбранная для него родителями) воспринимает это как игру; сцена, попытки отвлечения Гарри, полицейского манекена, от коробки, в которой прячется красавица Бебе, и т. д. Все действия героя Лэнгдона воспринимаются зрителем как абсурдные, не способные изменить фабулу фильма, но неизменно забавные и трогательные в своей непосредственности.

Отправной точкой в рассуждениях Пирса о «второстепенности» является выделение им двух миров, в которых живёт человек: «мира фактов» и «мира фантазий». В дальнейшем исследователь представляет «мир фактов» как «нечто внешнее», в то время как «мир фантазий» выступает «внутренним миром». Анализируя взаимоотношения этих двух миров, Пирс говорит о некоем механизме «защиты» внутреннего мира человека от «грубого вторжения извне», благодаря которому мир, окружающий человека, становится

---

<sup>1</sup> Русский перевод трех последних понятий Пирса как «первичность», «двоичность», «троичность», предложенный В. В. Кирющенко, М. В. Колопотиным, представляется не вполне корректным, так как основан на количественном критерии/факторе, тогда как Пирс имеет в виду порядковое значение.

<sup>2</sup> Гарри Лэнгдон (1884-1944) – американский комедиант и актёр. Начиная свою творческую деятельность еще с участия в водевилях, прославился благодаря съёмкам в немом кино. Среди фильмов с его участием можно выделить: «Силач» (1926), «Моя слабость» (1933), «Неверные мужья» (1940) и др.

для него «привычным и полным удобств». «Механизм защиты» представляется Пирсу как первая форма построения взаимоотношений выявленных миров. «Вторая категория, которую следует рассмотреть, – пишет далее автор, – есть элемент борьбы. <...> Под борьбой я имею в виду взаимодействия между двумя вещами, происходящие вне зависимости от любого рода третьего или посредника, в особенности способного управлять действием закона» [2, с. 24–25].

Феномен закона как второй формы построения взаимоотношений «мира фактов» и «мира фантазий», рассмотренный Пирсом как «элемент борьбы», логично анализировать в контексте рассуждений о «третьестепенности». Здесь, следуя пирсовской логике, вполне уместно вести речь об определённом алгоритме формирования опыта: внешнее изменение (не зависит от нас) детерминирует принуждение (мы не хотим изменять привычный уклад вещей), которое, в свою очередь, формирует сопротивление (результат нежелания принять какие-либо изменения), в итоге формируется опыт как конечный результат процесса. Таков алгоритм всех отношений, которые можно отнести к «второстепенности», причём эти отношения должны включать элементы усилия, переживания и борьбы.

Для иллюстрации феномена борьбы Делёз выбирает образы, созданные творческим дуэтом Стен Лорел – Оливер Харди<sup>1</sup>: «Вечный поединок с материей, со средой, с женщинами, с ближними <...> поединок растёт до бесконечности, а его следствия не смягчаются от усталости, а увеличиваются по нарастающей» [1, с. 229]. Например, в одном из ранних фильмов с участием упомянутого творческого дуэта «Ангорская любовь» («Angora Love», реж. Льюис Р. Фостер, 1929) всё начинается с пустяка – убежавшей из зоомагазина козы. Но в дальнейшем эта ситуация разрастается до абсурда: коза увязалась за героем Стэна Лорела, и ему с другом (Оливер Харди) пришлось взять её с собой в гостиницу, где они живут. С этого момента начинается явный «поединок» героев друг с другом, с козой, с домовладельцем, с соседом по гостинице и в конечном счёте с полицейским. Противостояние и собственно фильм заканчиваются тем, что полицейский забирает козу и домовладельца в участок, считая,

---

<sup>1</sup> Творческий дуэт Стен Лорел (1890–1965) – Оливер Харди (1892–1957). Американские комедианты и актёры. Сотрудничество Лорела и Харди началось со съёмок в фильмах «Скользкие жёны» (в Российском переводе «Ускользящие жёны», 1927) и «Утиный суп» (1927). Не путать с фильмом «Утиный суп» (1933) с участием братьев Маркс.

что животное украл именно он, а герои Лорела и Харди остаются одни в затопленном номере гостиницы.

«Третьестепенность» является квинтэссенцией отношений «первостепенности» и «второстепенности». Пирс «третьестепенностью» называет «мысль», или «ментальное», так как она основывается на отношении и взаимодействии «второстепенности» и «первостепенности». Исследователь полагает, что «третьестепенность» – это «три как таковое» и его нельзя свести к «второстепенности» или «первостепенности» самим по себе, но они являют триадичное отношение и могут репрезентировать в нем себя как самостоятельные явления, как части триадичности.

По мнению Ж. Делеза, так и действуют герои братьев Маркс<sup>1</sup>. Харпо – представитель образа-переживания («первостепенность»), Чико – представитель образа-действия («второстепенность»), Гручо – образа-ментальности («третьестепенность»). Все они образуют «третьестепенность», внутренние связи которой в равной степени выражены каждым из них. Участники трио взаимодополняют друг друга, и это в конечном счете является демонстрацией ментального образа, или третьестепенности отношений. Например, в музыкальной кинокомедии «Ночь в опере» («A Night At The Opera», реж. Сэм Вуд, 1935) мы видим довольно незамысловатый сюжет: артисты Миланского оперного театра отправляются на гастроли в Америку. Среди них – менеджер Отис Дрифтвуд в исполнении Гручо, предстающий виртуозным мастером умозаключений и аргументов, способный благодаря искрометному юмору «перевернуть» любую ситуацию так, что она лишается смысла – в фильме он является главным связующим героем, вокруг которого строится весь сюжет. В огромном сундуке Отиса, который едва умещается в его крохотной каюте, обнаруживаются три безбилетных пассажира: Фиорелло в исполнении Чико, который берёт на себя инициативу и процесс активного вербального взаимодействия с другими героями фильма – здесь играет роль «импресарио великого тенора»; Рикардо Барони – сам «великий тенор»; Томассо в исполнении Харпо, которого Делёз называет представителем не только «небесных» аффектов, но к тому же и inferнальных импульсов: прожорливости, сексуальности и деструктивности [1, с. 229]. Харпо в фильме играет роль молчаливо-

---

<sup>1</sup> Братья Маркс – популярный в США комедийный квинтет, специализировавшийся на «комедии абсурда», с набором драк, пощёчин, флирта и «метания тортов». Братьев Маркс ставят в один ряд с такими звёздами немых комедий, как Чарли Чаплин и Бастер Китон. Среди фильмографии братьев можно выделить следующие фильмы: «Ночь в опере» (1935), «День на скачках» (1937), «Счастливая любовь» (1949).

го паяца, которым управляют инстинкты, а не разум. Вся их поездка сопровождается совершенно безумными, бурлескными ситуациями, и в конце концов после множества приключений компания добирается до Нью-Йорка, но и там не остаётся места спокойной жизни: на премьере оперы «Трубадур» комедия абсурда достигает своего апогея. По мнению Делёза, «величие братьев Маркс во всех смыслах состоит в том, что они ввели в бурлеск ментальный образ» [1, с. 230].

Но не только братьям Маркс удалось ввести метаидею в кинотекст. С этим также блестяще справился и Альфред Хичкок. По справедливому мнению Делёза, режиссёр во многих своих фильмах представляет все «действия, переживания и перцепции – всё от начала и до конца интерпретацией» [5, р. 37]. Развивая данный тезис, можно уточнить: метаидея не только была внесена режиссёром, она была существенно развита и интерпретирована. Так, Хичкок показывает какое-то событие или действие, произошедшее или совершённое в определённый временной отрезок (прошлое, настоящее, будущее), и далее предлагает интерпретацию этого действия или события. Оно обрастает всё новыми отношениями развития сюжета и вследствие этого изменяется «субъект действия, характер, цель и т. д.» [1, с. 230].

Хичкока интересует не автор действия, а сам процесс изменения отношения. Так, действия «воровать» или «убивать» не являются просто действиями героев в фильмах режиссёра, но представляют собой ментальные образы, так как отношения внутри фабулы образуют «третьестепенность»: тот, кто замыслил преступление, предполагаемая жертва и непосредственный исполнитель. Например, в фильме «В случае убийства набирайте "М"» («Dial M for Murder», реж. А. Хичкок, 1954) очевидна чёткая «третьестепенность» отношений главных героев: Тони – бывший теннисист, женатый на богатой наследнице, предстаёт в «образе-действии»; его супруга Марго – в «образе-переживании»; а её сердечный друг Марк являет собой «ментальный образ». Хичкок достаточно убедительно демонстрирует изменение отношений между главными героями в процессе развёртывания кинотекста. С первых кадров фильма мы видим как будто семейную идиллию, но Тони, холодный, расчётливый «баловень судьбы», который привык к роскошной жизни, решил убить свою неверную жену и получить её наследство. Сначала всё идёт, как задумано: Тони находит потенциального убийцу – однокашника по колледжу, которого, используя шантаж, заставляет пойти на убийство. Но происходит решающий поворот в сюжете, и убитым оказывается убийца, а не Марго. Далее Тони необходимо

найти выход из сложившегося сложного положения, и он начинает придумывать новую историю, с помощью которой сможет «выйти сухим из воды». Он постоянно находится в состоянии напряжения, придумывая новый план, и лишь после того, как всё заново задумано, опять начинает действовать. Такое развитие событий позволяет признать Тони не только носителем «образа-действия», но и «образа-переживания» одновременно. Причем смысловая нагрузка образа этого героя непостоянна: сначала он являет собой только «образ-действие», потом «образ-переживание», а затем опять «образ-действие».

Вторая героиня фильма – Марго: смысловая нагрузка этого персонажа с течением фильма не меняется: с самого первого кадра и до последнего она воплощает на экране «образ-переживание».

Третий герой фильма, к которому приковано наше внимание – Марк, любовник Марго. Он представляет собой не только образ-ментальность, но и образ-действие. Марк – талантливый автор детективных романов – предстаёт перед нами мастером логических умозаключений и обоснованных аргументов. В этом качестве он становится ментальным образом, квинтэссенцией искусства интерпретации. Но после того как в убийстве обвиняют Марго, он превращается в носителя «образа-действия»: Марк активно противостоит замыслам Тони – если уж не убить, то отправить Марго в тюрьму – и добивается своего. Намерения Тони раскрыты, Марго отпускают из тюрьмы, а Тони туда препровождают. Таким образом, Марк как «образ-ментальность» противостоит всем «действиям», «переживаниям» и «перцепциям» других героев фильма, и Хичкок с его помощью доводит историю до логического завершения, так называемого голливудского happy end'a.

Акцентуация внимания зрителя на процессе «передачи» преступления от виновного к невиновному является одним из приёмов режиссёра, и Марк, по справедливому утверждению Делёза, выполнил функцию «передатчика» преступления:

«У Хичкока преступление не совершают: его возвращают, отдают или им обмениваются. <...> Имеются не только действие и его субъект, убийца и жертва; всегда есть некто третий, и не только случайный, или мнимый, каким можно назвать невинного подозреваемого, – но третий фундаментальный, который формируется самими отношениями убийцы, жертвы или действия с мнимым третьим. Это вечное утроение охватывает также объекты, перцепции и переживания» [1, с. 231].

Следующий фактор, заслуживающий внимания – пространственное решение нарратива: действие фильма происходит в основ-

ном в закрытом пространстве, в квартире Тони и Марго. Помещение действия в замкнутое пространство, что способствует созданию атмосферы напряжения и нагнетания сюжета, – ещё один из излюбленных приёмов Хичкока (используется в фильмах «Окно во двор» (1954), «Верёвка» (1948)). Единство места и действия позволяет воспринимать героев как носителей «первостепенности», «второстепенности» и «третьестепенности» и формирует намерение разобраться, какие герои воплощают тот или иной образ на экране, поскольку отношения «первостепенность», «второстепенность», «третьестепенность» не всегда остаются статичными на протяжении всего фильма: они динамичны, изменчивы, неустойчивы и имеют несколько вариантов. Например, в фильме «Головокружение» («Vertigo», реж. А. Хичкок, 1958) изначально представлены чёткие «второстепенные» отношения «образ-действие» – «образ-переживание»: Джон «Скотти» Фергюсон (полицейский в отставке) – Гэвин Элстер давний знакомый, нанявший Джона «Скотти» следить за женой; Джон «Скотти» Фергюсон – Джуди Бартон (изображающая жену Гэвина Элстера Мадлен Элстер) и Гэвин Элстер – Джуди Бартон. В силу того, что здесь действуют очевидные «второстепенные» отношения, возникает вопрос: где в фильме «ментальность» по Делёзу, или «третьестепенность» по Пирсу? Ответ на этот вопрос появляется в конце фильма, когда становится очевидным, что Джон «Скотти» Фергюсон был марионеткой в руках Гэвина Элстера, задумавшего убить свою жену Мадлен Элстер и подкупившего Джуди Бартон, – «второстепенность», которая была действующей функцией на протяжении всего фильма, завершилась логической «третьестепенностью» отношений между героями.

Ментальный образ основывается на отношениях между героями, действиями и смыслами и, таким образом, в процессе развёртывания киноповествования существует постоянная возможность изменения отношений. Анализ кинотекстов Хичкока, осуществлённый в рамках данной статьи («В случае убийства набирайте "М"», «Головокружение»), позволяет согласиться с мнением Делёза, усматривающего главную модель отношений в фильмах режиссёра как отношение «виновный – невинный». Свой вывод Делёз аргументирует тем, что находит в модели поведения героев фильмов Хичкока такие неустойчивые конструкции, как «потому что...», «хотя...», «поскольку...», «если...» и т. д.; это позволяет усилить нарративный эффект «балансирования на острие ножа» [1, с. 233]. Явным примером подобного «балансирования» можно назвать фильм «Ребекка» («Rebecca», реж. А. Хичкок, 1940) – экранизацию одно-

имённого романа английской писательницы Дафны Дюморье. Сюжет фильма достаточно тривиален: Максимилиан де Винтер (Лоуренс Оливье) – богатый вдовец, приезжает в Монте-Карло, знакомится там с молодой девушкой (Джоан Фонтейн) и, очарованный ею, делает ей предложение, которое она принимает. Новоиспечённый супруг привозит жену в своё имение Мандели, где всё напоминает о прежней хозяйке – красавице Ребекке, и там «вторая» миссис де Винтер знакомится с обитателями дома, в том числе и с миссис Денверс (Джудит Андерсон), которая очень враждебно приняла новую хозяйку. Условно, по временному основанию, фильм можно разделить на две части: во время просмотра первого часа фильма мы видим романтическую историю про неравный брак между мужчиной и женщиной и то, как они постепенно привыкают друг к другу, – это своего рода процесс знакомства зрителя с героями. Во время второго часа фильма мы наблюдаем неожиданные повороты сюжета: смена поведения героев («вторая» миссис де Винтер перестаёт чувствовать себя гостьей в Мандели и избавляется от вещей предшественницы, уговаривает Максимилиана устроить маскарад) и раскрытие новых, доселе неизвестных тайн (какими на самом деле были взаимоотношения Максимилиана и Ребекки, и как она умерла). Следуя логике повествования, мы можем выявить смысловые идентичности героев фильма Альфреда Хичкока «Ребекка»: мистер Максимилиан де Винтер предстаёт в «образе-переживании»; «вторая» миссис де Винтер – в «образе-ментальности»; а миссис Денверс – в «образе-действии»; смысловая нагрузка героев также изменчива.

В начале фильма Максимилиан де Винтер демонстрирует «образ-переживание», в конце фильма он являет собой «образ-действие» (принимает активное участие в «расследовании» гибели Ребекки). «Новая» миссис де Винтер в первой части фильма предстаёт перед зрителем в «образе-переживании» (юная, застенчивая девушка, которая пытается освоиться в непривычных для неё условиях), а во второй части становится «ментальным образом», который не только связывает множество «образов-действий» и «образов-переживаний», но и помогает главному герою «образо-переживания» воплотиться в «образ-действие». Миссис Денверс мы начинаем воспринимать в «образе-переживании» с самых первых кадров, где происходит взаимодействие со «второй» миссис де Винтер. Скупая на эмоции и движения экономка, тем не менее, активно противостоит утверждению «новой» миссис де Винтер в качестве хозяйки Мандели. Она рассказывает про расписание дня Ребекки,

бывшей хозяйки Мандели, предполагая, что оно останется неизменным и после её смерти; хранит все вещи Ребекки; советует «второй» м-с де Винтер сшить такое же платье на бал-маскарад, какое было у Ребекки, и т. д. К счастью, козни миссис Денверс не удались, и фильм закончился классическим happy end'ом.

В разговоре с Франсуа Трюффо Альфред Хичкок называет этот фильм «романчиком», «архаичной историей, относящейся к дамской литературе», историей, которой «не хватает юмора» [4, с. 67]. Да, действительно, фильм «Ребекка» – это не классический «хичковский» фильм, но в нём есть чётко выстроенный сюжет, интрига и неожиданная развязка, т. е. всё то, что присуще и другим фильмам режиссёра.

Исследование кинотекстов режиссёра в силу своей природы естественным образом требует усмотрения знакового контекста отношений героев, обосновывающих их непосредственные действия; контекста, представляющего собой единое пространство смысловой идентичности. Ментальный образ, выступающий в роли квинтэссенции отношений героев, действий и смыслов, заложил основы поиска Хичкоком собственных нарративных инструментов, одним из которых выступает выстраивание череды непрекращающихся метаморфоз отношений «переживания – действия – ментальности».

### Фильмография

1. Жилец [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: А. Новелло, Джун, М. Олт, А. Чесни, М. Кин; Gainsborough Pictures, Carlyle Blackwell Productions. – Фильм вышел на экраны в 1927 г.

2. Длинные штаны [Видеозапись] / реж. Ф. Капра; в ролях: Г. Лэнгдон, Г. Брокуэлл, А. Роско; Columbia Pictures Industries. – Фильм вышел на экраны в 1927 г.

3. Ангорская любовь [Видеозапись] / реж. Льюис Р. Фостер; в ролях: С. Лорел, О. Харди, Г. Бернанд, Ч. Холл; Hal Roach Studios Inc. – Фильм вышел на экраны в 1929 г.

4. Ночь в опере [Видеозапись] / реж. Сэм Вуд; в ролях: Г. Маркс, Ч. Маркс, Х. Маркс, К. Карлайл, А. Джонс; MGM. – Фильм вышел на экраны в 1935 г.

5. В случае убийства набирайте «М» [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: Р. Милланд, Г. Келли, Р. Каммингс, Д. Уильямс; Warner Bros. Pictures. – Фильм вышел на экраны в 1954 г.

6. Головокружение [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: Д. Стюарт, К. Новак, Т. Хэлмор; Paramount Pictures. – Фильм вышел на экраны в 1958 г.

7. Ребекка [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: Л. Оливье, Д. Фонтейн, Д. Андерсон, Д. Сандерс; Selznick International Pictures. – Фильм вышел на экраны в 1940 г.

### Список литературы

1. Делёз Ж. Кино-1. Образ-движение. Кино-2. Образ-время. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. – 560 с.
2. Пирс Ч. Начала прагматизма / пер. с англ., предисл. В.В. Кирюшенко, М.В. Колопотина – СПб.: Лаб. метафиз. исслед. филос. ф-та СПбГУ; Алетейя, 2000. – 352 с.
3. Садуль Ж. Всеобщая история кино. Т.4 (Второй полутом): Голливуд и конец немого кино 1919-1929 / пер. с фр. – М.: Искусство, 1982. – 557 с.
4. Трюффо Ф. Кинематограф по Хичкоку. – М.: Эйзенштейн-центр, 1996. – 224 с.
5. Narboni Jean «Visages d'Hitchcock», in Cahiers du cinema, hors-serie 8: Hitchcock Alfred. – Paris, 1980.

УДК130.2 : 791.43

*А. Ф. Бусыгина*

### **Образ города в кинофильмах Цзя Чжанкэ**

Автор статьи в рамках предлагаемой периодизации творчества Цзя Чжанкэ анализирует эволюцию его видения образа города, выступающего репрезентантом социокультурных трансформаций современного Китая.

The author offers Jiǎ Zhāngkē's works periodization to analyze the evolution of his vision of a city image that represents modern China's socio-cultural transformations.

**Ключевые слова:** современный китайский кинематограф, Цзя Чжанкэ, город, традиционные ценности, западный образ жизни, глобализация, урбанизация, культурная трансформация, отчуждение.

**Key words:** Modern Chinese cinema, Jiǎ Zhāngkē, city, traditional values, Western way of life, globalization, urbanization, cultural transformation, alienation.

Вступление Китая на путь модернизации и рыночных отношений, вхождение в единую глобальную экономическую систему сделали возможным проникновение в страну не только товаров западного производства, но и западных ценностей. Начиная с 80-х годов прошлого века традиционные ценности старшего поколения, основанные на коллективизме, сменяются ценностями западного индивидуализма, охотно воспринимаемыми юным поколением<sup>1</sup>. Эти процессы находят свое отражение в области искусства, в том числе и в кинематографе. Отметим, что искусству кино и особенно современному китайскому кино в российской философской литературе, к сожалению, уделяется недостаточно внимания.

Как и в других странах, основную долю кинорынка КНР составляет продукция массмедиа. Вместе с тем сегодня можно выделить ряд режиссеров, в работах которых зачастую поднимаются социально-культурные проблемы современного Китая (конфликт поколений, отчуждение молодежи, утверждение ценностей индивидуализма, расширение пространства массовой культуры, трансфор-

---

© Бусыгина А. Ф., 2014

<sup>1</sup> Вопросы трансформации современного Китая исследуются в работах А.П. Шиловой [5, с. 134–190], А.Л. Верченко [1], А.А. Киреева [2, с. 5–42], Пчелинцева В.С. [4] и др.

мация традиций и др.). Этот круг проблем находит отражение и в работах Цзя Чжанкэ<sup>1</sup>.

Основную тему творчества режиссера можно определить как противопоставление коллективизма (традиционные для Китая ценности) индивидуализму (ценности западной культуры). Мотив противоречивого соотношения ценностей традиционных и привносимых, западных, в творчестве режиссера тесно связан с образом города. В процессе исследования кинематографической проблемы города, выработанной Цзя Чжанке, нами была зафиксирована эволюция его взглядов и оценок, которая становится очевидной при условии выделения двух творческих периодов: к первому относим фильмы 1997–2004 гг., такие как «Карманник», «Платформа», «Неизвестные удовольствия» и «Мир»; ко второму – работы 2005–2010 гг., такие как «Натюрморт», «Useless», «Город 24» и «Легенды города над морем (Ах, если бы знать)».

В фильмах первого периода Цзя Чжанкэ обращает внимание на следующий круг проблем: утверждение ценностей индивидуализма, углубление разрыва между индивидом и обществом, одиночество человека, живущего в современном Китае, и др. Повествуя о судьбах людей – героях своих фильмов, автор сосредотачивает внимание на личностных переживаниях персонажей. Постепенно акцент смещается: предметом осмысления становятся социокультурные тенденции, формирующие контекст жизни целого поколения, проблемы культурной трансформации Китая.

Тема отчуждения появляется уже в первой полнометражной ленте «Карманник» (2007), однако здесь режиссером еще не ставится вопрос влияния на жизнь страны непосредственно ценностей западной культуры. События, разворачивающиеся на экране, невозможно воспринимать вне контекста развития рыночных отношений, урбанизации, аксиологической трансформации. Цзя Чжанкэ конструирует полярную модель социальных отношений: коллективизм / индивидуализм, репрезентируя каждый полюс специфическим пространством. Город, рыночные отношения и бизнес, судьбы бывших друзей главного персонажа символизируют индивидуализм, деревня и семья – традиционный коллективизм. Главный персонаж Сяо У «застрял» между этими мирами. С одной стороны, он вышел за пределы традиций и уже не может туда вернуться; с дру-

---

<sup>1</sup> Цзя Чжанкэ – яркий представитель современного кинематографа КНР (наиболее известные киноработы «Натюрморт», 2006; «Город 24», 2008).

гой – попытки приспособиться к новой жизни оказываются безрезультатными, неудачными: «Я не так умен. Для бизнеса нужна хватка. Сейчас век спекуляции».

Режиссер предлагает трактовать отчуждение как неспособность человека стать частью одного из обозначенных пространственных миров, социальных сообществ. Создается впечатление, что человек вновь почувствует себя частью коллектива, лишь адаптируясь к рыночным отношениям. Другими словами, одиночество преподносится как явление преодолимое, оно еще не рассматривается через аксиологическую призму индивидуализма.

В следующем фильме Цзя Чжанкэ «Платформа» (2000) мы замечаем динамику взглядов режиссера на происходящее в стране, на жизнь современных китайцев: даже тех, кто смог приспособиться к новым условиям, ждет разочарование. В фильме присутствуют два противоположных по смысловому наполнению пространства – два типа города: маленький, родной для персонажей город Фэньян и более крупный город. Фэньян – традиционный китайский городок, в котором практически ничего не меняется; в этой связи исследовательское внимание приковывают к себе «зрительные рифмы»<sup>1</sup> – траншеи, витрины, улицы и т. д. Образ Фэньяна иллюстрирует жизнь традиционного Китая. Второй тип города символизирует «большой мир» и ориентацию на западные ценности, модернизацию и рыночную экономику. Рассказывая о жизни в большом городе, режиссер акцентирует внимание на рынке товаров массового спроса, на появлении видеотек с фильмами сомнительного содержания, танцевальных клубов с неоновой подсветкой. Однако если Фэньян представлен как целостное пространство и в первой части фильма картины города встречается в кадре достаточно часто, то пространство второго города в кинотексте выглядит иначе. Оно редко попадает в кадр, а будучи введенным в границы кадра, не наделяется большой протяженностью. При восприятии города у зрителя не создается ощущение его целостности, городская среда нередко дезориентирует зрителя своей фрагментарностью. Противопоставляя друг другу два городских пространства, режиссер границу между ними видит подвижной. Динамика перемен, сложность взаимоотношений традиционного и нового города передаются в фильме

---

<sup>1</sup> Это одно из ключевых понятий киносемантики Ю.М. Лотмана, главный инструмент нарративности кинематографа [3].

сквозь призму изменений моды на внешний вид людей и музыку, что отражает как чужеродность, так и поверхностность перенимаемых западных стандартов.

Если в «Платформе» влияние западной культуры режиссер фиксирует главным образом в вещах, городском ландшафте, то в следующей киноленте «Неизведанные удовольствия» (2002) сфера поиска доказательств данного воздействия расширяется. Западные ценности прочно входят в жизнь молодых китайцев, укореняются в их сознании, деформируют систему ценностей. В оригинале фильм имеет название «Свободные от всех ограничений», режиссер изначально отсылает исследователей к ценностям даосизма, к проблемам, поднятым в трактате «Чжуанцзы». Кинокартина акцентирует внимание зрителей на проблеме внутренних ограничений, мешающих достичь свободы, свободы как духовного просветления, постижения Пустоты. Поколение двадцатилетних, родившихся в период контроля рождаемости и впитавших образы американских фильмов (например, картина «Криминальное чтиво»), сближает идею свободы с идеей гедонизма, тем самым подвергая ее смысл существенной трансформации. Чао Чао, героиня фильма, рассуждая о свободе, актуализирует образ течения реки («свободный, как течение реки»), что дает ей возможность принять в качестве верного следующий жизненный регулятив: «не откладывай на потом то, что хочешь сделать». Другой герой – Бин Бин так рассуждает об одном из своих знакомых: «У него ни отца, ни матери, ни начальства. Свобода!». Повествуя о своих героях, режиссер к этим внешним ограничениям добавляет главный инструмент попрания свободы и основную ценность современного общества – деньги. Так, Сяо Цзы (друг Бин Бина) говорит: «Жаль, что я родился в городе Датун. Вот бы родиться в Америке, там повсюду деньги!».

Режиссер показывает существенные изменения в отношении юного поколения к своим родителям: традиционное почитание как основа китайской культуры сменилось неуважением и пренебрежением. Изменилось отношение к работе: молодежь стремится к «легким» деньгам, и в этом нельзя не прочесть влияния ценностей образа жизни, популяризируемого продукцией западных массмедиа (навязчивая идея ограбления банка почерпнута из американских фильмов). Фраза Сяо Цзы – «Ему повезло, не умер в лапах старости» – показывает, что и ценность жизни недоступна их пониманию.

В фильме подчеркивается полярность традиционных ценностей Китая (даосизм как явление именно китайской культуры и конфуцианская этика) и Запада (в данном случае речь идет о голливудских образах – деньги, слава, внешний лоск и т. д.). Ложный выбор ценностей сначала усиливает отчужденность и внутренний конфликт молодых людей – героев фильма, а затем приводит к необдуманным действиям и печальным результатам. В этой работе все внимание режиссера направлено на юное поколение. Город же, хоть и присутствует (мы впервые видим кадры большого, достаточно современного города), но лишь как необходимое условие.

В фильме «Мир» (2004) снова присутствует разделение пространства на два противоположных типа: пространство парка (внутреннее пространство) и внешний мир (остальной Китай). Парк – это сфера шоу-бизнеса, порождение американского образа жизни. Он представляет собой мир подделок, искусственное место, заполненное копиями символов достижений культуры внешнего мира (по отношению к Китаю), не обладающими действительной ценностью. Вместе с тем парк символизирует молодое поколение, жизнь которого протекает внутри данного замкнутого пространства мнимых ценностей, покинуть которое они не могут.

Рассмотрев полнометражные ленты режиссера, отнесенные нами к первому периоду творчества, можно с уверенностью говорить о том, что Цзя Чжанкэ уделяет особое внимание такой онтологической категории, как пространство. В его фильмах оно соответствует внутреннему состоянию героев. Вместе с тем город как целостное протяженное представление в ранних работах режиссера еще только формируется и, скорее, соответствует «ландшафту», необходимому условию бытия персонажей. Однако нельзя не отметить некоторой динамики в изображении пространства: от маленьких комнат и отсутствия панорам в «Карманнике» режиссер приходит к мини-городу и панорамам окружающего мира с большой высоты в фильме «Мир».

Во втором периоде творчества режиссер прибегает к типизации персонажей, позволяющей режиссеру несколько отстраниться от личностных переживаний индивида и максимально акцентировать внимание на проблеме социокультурной трансформации всего Китая.

В фильме «Натюрморт» (2006) появляется яркий художественный образ разрушения, который станет широко используемым режиссером в последующем творчестве. Надо отметить, что истоки

образа вновь возвращают к предыдущим фильмам, однако именно в данной работе он получает действительную масштабность, выходит на первый план, приобретает особый эстетизм, становится темой фильма и затмевает собой персонажей. Вместе с тем, разделение пространства просматривается и здесь. Старый, традиционный Китай представлен городком Фэнцзэ, который вскоре будет затоплен, шахтером по имени Хань Саньмин и жителями города. Образом противоположного пространства, символизирующего современный Китай, является плотина, для постройки которой необходимо затопить множество городков и деревень, включая территории археологических раскопок. Репрезентантом нового Китая можно считать и женский персонаж Шень Хун, которая символизирует жизнь в большом современном городе (речь идет о Шанхае). В этом фильме режиссер создает картины полного разрушения старого Китая, что свидетельствует о фактически уже произошедшей смене традиционных ценностей западными. Безысходность и смирение местных жителей, для которых традиционные ценности еще что-то значат, противопоставляются равнодушию персонажей, символизирующих новую жизнь и новые достижения.

В полнометражном документальном фильме «Useless» (2007) рассказывается о современном модельере Ма Ке. И здесь в повествовании режиссер прибегает к противопоставлению двух пространств. Запад представлен индустрией моды, именно западной моды, шикарными бутиками (Прада, Луи Витон и т. д.) в небоскребах из стекла и стали, показом коллекции Ма Ке в Париже и т. д. Образ старого, традиционного Китая замечен в первую очередь в кустарных промыслах жителей маленьких городов, составляющих большую часть страны, в картинах повседневной жизни этих людей. Различия между двумя мирами столь существенны, а их художественные образы, мастерски созданные режиссером, столь выразительны и ярки, что повествование киноленты, скорее, напоминает крик.

Мы видим здесь изменения духовной культуры: традиционные ценности не приносят капиталов и, следовательно, преподносятся как мнимые, неактуальные. Зритель становится свидетелем роста потребления, ориентации жизни на западные ценности, увеличения не только социального разрыва, но и разрыва между мегаполисами и остальными населенными пунктами. Центрами этих перемен, бесспорно, являются города. Чем больше город, тем ярче выражены

изменения. Фильм «Город 24» (2008) объединяет мотив разрушения с темой кардинальных перемен. Здесь старшее поколение символизирует традиционные ценности (коллективизм), среднее поколение – движение и переход, младшее поколение – новации, с одной стороны, и западные ценности – с другой (индивидуализм).

В фильме старшее поколение изображается как общность, коллектив, живущий одной большой семьей. Обращают на себя внимание многочисленные и выразительные образы пенсионеров, играющих в маджонг, поющих хором на официальных собраниях, в Домах культуры. Старшее поколение китайцев живет в едином пространстве, работает на одном предприятии, вместе проводит досуг. Сопутствующим им элементом городской среды и в реальности, и в фильме выступает тесная малоэтажная застройка; основной их транспорт – велосипед, мопед, автобусы; в музыке предпочитают традиционные оперы, песни в характерной китайской манере исполнения, патриотические песни; их одежда и жилье скромны; общение отличают непосредственность и искренность; они привычно живут на одном месте, а дальние поездки совершают лишь в исключительных случаях.

Среднее поколение живет по традиционным нормам, но здесь уже зарождается импульс дальнейших изменений. К примеру, Гу Миньхуа после многих лет работы на заводе занялась мелким предпринимательством; девушка Сон Вэй Дона, для которой он стал «не пара», начала носить челку, как в японском фильме. Основу поколения восьмидесятых в Китае составляют свидетели и участники событий на площади Тяньаньмэнь 1989 г.<sup>1</sup>, приветствующие перемены в стране. В фильме «Город 24» среднее поколение еще не оторвано от старшего, картины его быта практически те же (совместная работа, досуг, национальные костюмы, посещение оперы и др.). В этой части фильма городское пространство расширяется, выходит за пределы заводской территории, зритель видит типовые многоэтажки, достаточно старые и безликие, магистрали. Изменения городской среды, попавшей в пространство кадра, нельзя признать существенными. Одежда персонажей, главным образом китайского производства, достаточно скромна.

---

<sup>1</sup> Серия студенческих демонстраций на главной площади Пекина, закончившаяся разгоном участников с применением вооруженных сил КНР.

Третья группа относится к поколению современной молодежи, главной отличительной чертой которого становится индивидуализм как противоположность традиционного для Китая коллективизма. Так, Чжао Гань, попав во «внешний мир» (студенчество далеко за пределами родных мест), уже не в силах вернуться к старому образу жизни, он сбегает от заводской среды, «оставив все вещи». Су На готова жить с мужчинами в разных квартирах, лишь бы не возвращаться домой, в родительскую среду, и не иметь ничего общего с заводом. Интервью с Су На, самым юным персонажем, завершает фильм, наиболее ярко выражая внутренний мир молодого поколения. Она ценит свободу, деньги, дорогую одежду западных брендов и машины западного производства. Су На, не перерабатывая, обеспечивает себя, оказывая посреднические услуги богатым бизнес-леди («легкие деньги»); род ее деятельности в любой момент может измениться. Девушка разбирается в моде, хорошо одевается, она общительна, легко знакомится с мужчинами, но, в то же время она одинока. Индивидуализм Су На проявляется также и в закрытости от окружающего мира: общение происходит по телефону, за рулем, непосредственные контакты с окружающими людьми сводятся к необходимости соблюдения внешних приличий. Она всегда отгорожена от мира пространством машины, даже для портретной съемки. Пространство, соответствующее третьей возрастной группе, представляет бескрайний город, небоскребы, здания в стиле техно со стеклянными стенами, сверкающие чистотой и новизной, современный западный дизайн интерьеров, длинные коридоры, в которых редко удастся встретить людей. Музыкальный ряд нарративности пополняется эмбиентом и ритмами большого города.

В этой работе распределение каждой детали повествования (по ее смысловому наполнению) в ту или иную группу достигает максимальных значений. Даже персонажи здесь разведены по разным группам в зависимости от возрастных и гендерных характеристик. То есть количество персонажей в каждой группе и порядок их появления в повествовании строго заданы. Это не только подчеркивает типизацию самих персонажей, символизирующих ту или иную сторону, но и особую значимость центральной проблемы противопоставления ценностей, основанных на традиционном коллективизме, ценностям индивидуализма. Кроме того, строгая система демаркации элементов кинотекста столь гармонично разделяет все пополам, что невольно возникает ассоциация с принципом взаимодействия

инь-ян. Если вспомнить, что тема Великого Предела уже возникала в предыдущих работах (по крайней мере, в работе «Неизведанные удовольствия»), то понимание режиссером основного противопоставления получает новое прочтение. Несмотря на действительно скорбную картину умирания старого традиционного образа мышления, с одной стороны, и разрастания новых идей и ценностей, несущих с собой множество проблем, с другой, это всего лишь очередной цикл вечного движения. Таким образом, появление именно в этом фильме промежуточного звена (среднее поколение), символизирующего движение и переход, получает дополнительное обоснование.

Противопоставление двух разных систем ценностей, как можно заметить, является главной темой на протяжении всего творчества Цзя Чжанкэ. Мы проследили в общих чертах зарождение этой проблемы, ее яркое эмоциональное развитие и теперь обнаружили стадию смирения. Точнее, в фильме «Город 24» еще нет окончательного смирения, только поворот в этом направлении. Действительное примирение с неизбежным гораздо ярче выражено в следующей киноленте «Легенды города над морем (Ах, если бы знать)» (2010), посвященной Шанхаю. Исследуемое противопоставление присутствует и здесь (визуальные образы старого и нового Шанхая; европейского и китайского; тематика интервью; дух старого Китая в виде льва и нового молодого города в виде безмолвной девушки и др.), однако в этой работе нет такой напряженности в противопоставлении, которая была свойственна предыдущим работам. Здесь выражен мотив объединения противоположностей, того, что раньше казалось невозможным. В этом смысле выбор именно Шанхая, города, который называют главными воротами проникновения западной культуры, можно рассматривать как завершение цикла, возврат к истокам.

Таким образом, во втором периоде творчества режиссера город перестает быть только средой обитания (т. е. внешней формой), он осмысливается как пространство символическое. Город превращается в символ поколений, ценностных установок, типов культур и становится выражением тех изменений, которые претерпевает Китай на пути модернизации. Соединяя физическое пространство и человека, Цзя Чжанкэ придает городу качество трансцендентного, он объединяет в себе все три составляющие мироустройства – Небо, Землю и Человека (в традиционном мировоззрении Китая). Такое

осмысление городского пространства само по себе достаточно традиционно для китайской культуры. Тот факт, что режиссер постепенно шел к подобному мироощущению, явно свидетельствует как о значительности перемен в культуре современного Китая, так и важности сохранения национальных корней.

### Список литературы

1. Верченко А.Л. Проникновение атрибутов материальной культуры Запада в жизнь китайцев в начале XX века // Общество и государство в Китае: ХLI науч. конф. / Ин-т востоковедения РАН. – М.: Вост. лит., 2011. – С. 18–189.
2. Киреев А.А. Социально-экономическое развитие КНР // Современный Китай: Социально-экономическое развитие, национальная политика, этнопсихология. – М.: КРАСАНД, 2013. – С. 5–42.
3. Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман Ю.М. Об искусстве. – СПб.: «Искусство – СПб.», 2005. – С. 288–372.
4. Пчелинцев В.С. Урбанизация в азиатском регионе на рубеже веков: от мегаполисов к «мировым» городам // Мегаполисы в условиях глобализации: сб. обзоров рефератов / РАН. ИНИОН. Центр науч.-информ. исслед. глобал. и регион. пробл. Отд. глобал. пробл. – М., 2008. – С. 87–114.
5. Шилов А.П. Конец древности. О духовном кризисе современного китайского общества и поиске новых ценностей. – М.: ИДВ РАН, 2009. – С. 134–190.

### Фильмография

1. «Город 24» (2008);
2. «Карманник» (1997);
3. «Легенды города над морем (Ах, если бы знать)» (2010);
4. «Мир» (2004);
5. «Натюрморт» (2006);
6. «Неизведанные удовольствия» (2002);
7. «Платформа» (2000);
8. «Useless» (2007).

---

## МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

УДК 130.2 : 001

*М. И. Микешин*

### Наука как метафора

В статье анализируется состояние постсоветской философии, выделяются ее характерные черты. Дается оценка постсоветской официальной (институализированной) философии как «метафизической метанауки». В качестве примера такой философии рассматриваются тексты о науке В.С. Степина, философские метафоры, лежащие в основании системы Степина, и философские операции, которые он считает «само собой осуществимыми».

The paper analyses post-Soviet philosophy and describes its characteristic features. Post-Soviet official (institutionalized) philosophy is qualified as “metaphysical meta-science”. Academician V. Stepin’s texts on science, his philosophical metaphors and “evident” operations are studied as an example of such philosophy.

**Ключевые слова:** постсоветская философия, наука, метафизика, метанаука, рациональность, В.С. Степин, философские метафоры, философские операции.

**Key words:** post-Soviet philosophy, science, metaphysics, meta-science, rationality, V.S. Stepin, philosophical metaphors, philosophical operations.

Если долго не заниматься неким ремеслом, а вместо него – чем-то другим, хоть и называя свое занятие по-прежнему, то ремесленные навыки в данной области пропадают и заменяются какими-то другими. В постсоветской философии почти невозможно встретить людей, действительно обладающих навыками философствования. Этим навыкам просто не у кого научиться. Постсоветская институционализированная философия стыдится называть себя «марксистской» или «марксистско-ленинской». Однако существенные черты понимания философии, ее задач и методов, выработанные в совет-

ское время, прекрасно сохранились и продолжают существовать и сегодня.

Одной из таких черт является явно выраженное стремление опираться на некоторые незыблемые положения, не подлежащие обсуждению. Вернее сказать, на положения, которые не желают обсуждать ни в коем случае. Сами эти положения совсем не обязательно носят марксистский характер, они могут, например, быть заимствованы из религии. Однако обсуждать их, выражать сомнение в полезности или целесообразности опоры на них запрещено, и любая попытка хотя бы поварьировать их встречает резкий отпор, выражающийся полным спектром реакций на нарушение табу – от полного игнорирования до яростного осуждения. Отказ – да и потеря умения – обсуждать свои основания маркирует постсоветскую философию как вид метафизики и, более того, часто вообще выводит ее из современного мирового философского поля.

Второй важнейшей чертой, которая особенно ярко проявляется в «официальной» философии, т. е. у большинства философов, которые официально занимают должности научных сотрудников или преподавателей философии, является «опора на научность». Такая опора имеет несколько аспектов. Отмечу некоторые из них. Постсоветские философы видят свою деятельность в том, чтобы комментировать и анализировать науки и их историю. Замечу, кстати, что лишь немногие пытаются это делать, большинство же пользуются для своей работы вторичными, «третичными» и «четвертичными» источниками. Многие постсоветские философы – кто явно, а кто в глубине души – считают свои подходы к делу научными. Это выражается либо в их опоре на марксизм или гегельянство, либо в приверженности к позитивизму. Они стремятся использовать современную научную или околонучную терминологию, пытаются откликаться на самые модные тенденции мировой мысли «про науку».

Постсоветские «казенные философы» рассматривают мировой философский опыт XX в. как своего рода проявление болезненного состояния «Запада». Некоторые видят симптомы этой болезни еще в Ницше или даже раньше, оставляя безусловно здоровыми «светилами» Гегеля и Маркса, а также позитивизм как итог XIX в. Советское отношение к «Западу» как «загнивающему» вроде бы со смехом исчезло, но отношение к современному философствованию пересматривать не стали. Видимо, это одна из серьезных причин нежелания учиться у «западных» мыслителей. Да и какие бы доктрины мы ни пытались у них перенять, индивидуальное философ-

ствование все равно остается выражением личного социально-психологического состояния. В результате постсоветские философы либо создают системы, либо (вслед за своими советскими предками) комментируют, уточняют и пытаются расширять системы уже существующие. Системность придает рассуждениям еще более научный вид.

Поскольку у подавляющего большинства постсоветских философов нет никаких «непосредственных выходов» на науку, нет оригинальных, спорных, развивающихся методов ее философского исследования, то представления этих философов о науке часто не имеют никакого отношения к современным наукам и воспроизводят представления Куна, Фейерабенда и Поппера или даже образы столетней давности, поскольку именно сто лет назад один из основоположников явных советских и неявных постсоветских ценностей В.И. Ленин произвел последнее на российской почве «философское вскрытие» естественных наук.

В результате постсоветская философия представляет собой весьма своеобразную деятельность, плохо или совсем не переводимую на иностранные языки. Термин «философия науки» сбивает с толку. Я бы назвал это занятие «метафизической метанаукой», буквализируя смысл старого понятия «метафизика» как деятельность *над* или *за* наукой. Эта деятельность продуцирует огромное количество текстов, ценность которых очень трудно определить, поскольку система эта замкнута сама в себе, обслуживает саму себя. Она не выходит на науку, поскольку у нее нет способов такого выхода, она не выходит в мировую философию, поскольку не желает обсуждать свои основания.

Эта постсоветская «метанаука» прекрасно соответствует российской бюрократической конструкции, более того, она была выработана при непосредственном воздействии этой конструкции и является ее важной составляющей, ее подсистемой. Основные черты постсоветской «метанауки» прямо соотносятся с чертами любой развитой бюрократической системы – это вера в незыблемость своих оснований, отказ от их обсуждения, замкнутость, самообеспечение деятельностью наряду с необходимостью паразитирования на других и невозможностью прокормить себя. Для постсоветской «метанауки» нет места в классификациях наук, она прочно заняла место философии, и ее труды всегда в России проходят по ведомству философии (так же как бюрократическая система называется «государственной»).

Именно к «метанауке» относятся, например, «классификация видов рациональности», описания различных «научных картин мира», рассуждения о «тенденциях мировой науки». Если к «объектам паразитизма» добавить мировую политику и политическую мысль, то получим «глобалистику», «стратегическое мышление», «экологическую рациональность», «ноосферу» и т. д. Если добавить религию, то получим «соборность», «православность культуры» и т. д. Можно добавить историю и получить разные варианты постсоветской историософии. Как и бюрократия, такая «метанаука» может паразитировать на всем – на «всемирном потеплении», «мировом кризисе», «реформе образования», «этнических конфликтах» и т. д. и т. п.

Небольшое количество исключений, как всегда, подтверждают правило. «Неформальные» постсоветские философы часто строят свои философствования на отрицании и презрении «научнообразности» философии «официальной», однако жестко держатся «главного постсоветского философско-бюрократического правила»: не обсуждать своих оснований.

\* \* \*

Рассмотрим важнейший пример «метафизической метанауки» – тексты о науке, порожденные академиком В.С. Степиным. Каковы те философские метафоры, которые лежат в основании системы Степина, и какие философские операции он считает «само собой осуществимыми»? Рассмотрим метафорику Степина подробнее, в основном на примере двух его программных статей в журнале «Вопросы философии»: «Наука и философия» [3] и «Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция» [4].

Что такое, по Степину, наука? Наука – это форма познавательной деятельности и в этом качестве – специфический компонент культуры. Проблема в том, чтобы осуществить демаркацию, определить особенности науки. Сначала надо определить культуру – «как сложную исторически развивающуюся систему надбиологических программ человеческой активности – деятельности, поведения и общения» [3], а специфика науки будет состоять в том, как наука программирует деятельность. Есть люди – субъекты. Есть объекты, существующие по своим законам. Субъекты вступают в отношение с объектами. Это отношение называется «деятельность». Всякая разная человеческая деятельность называется «культура». «Наука» же – специфическая часть культуры, определенная форма познава-

тельной деятельности. Предметы преобразуются в деятельности не произвольно, а в соответствии с законами их функционирования и развития. Только действуя в согласии с этими законами, мы можем достичь поставленных целей. Эту функцию познания законов преобразования объектов и выполняет наука. Субъектную структуру деятельности наука тоже изучает, но как особый объект. А там, где наука не может сконструировать предмет и представить его «естественную жизнь», определяемую его сущностными связями, там и кончаются ее притязания [3].

Таким образом, мы не можем определить науку, если не считаем, что существуют «сущности» и «объективные законы». Степин описывает науку языком, заимствованным у самой науки, точнее, у ее классического самоописания. Раз есть объекты и есть объективные законы их существования, и эти законы мы можем познать и использовать, то ясно уже, как может быть сформулирована цель науки: «Цель науки заключается в том, чтобы предвидеть возможные будущие изменения объектов» [3]. Мы имеем здесь стандартную (ленинскую) теорию отражения конца XIX в. с ее наивным реализмом: в объективной реальности существуют объекты, законы, структуры, единство, сложность – и все это мы можем познать. Реализм наивный, потому что мировая теория и практика философствования XX в. (а Канта не будем даже упоминать) для него не существует или не имеет последствий.

Итак, науку, по Степину, характеризуют две основные познавательные установки: 1) на предметно-объектное исследование мира, 2) на изучение объектов, выходящих за рамки уже сложившихся массовых практик того или иного конкретного этапа развития цивилизации. Из этих двух особенностей вытекают все остальные специфические характеристики научного познания: особенности его средств, методов, результатов; специфика субъекта научной деятельности и ее этических регулятивов.

Степин определяет науку в противопоставлении к обыденности и приписывает науке особую функцию выхода за обыденное, освоенное, повседневное. Отличия науки от религии, мифологии, искусства и других «форм общественного сознания» не обсуждаются, однако отделить науку от здравого смысла оказывается очень важным. Почему это так? Я думаю, что объяснение здесь лежит не в теории, а в социальной ситуации.

Во-первых, обыденное сознание не понимает, что такое наука и как к ней надо относиться. Школьное и обычное университетское образование не дает устойчивого представления о том, что такое

наука, кто и как в ней работает, а научная журналистика и популяризация науки у нас совсем не развиты. С одной стороны, все уповают на достижения науки, с другой – ученые и «доценты с кандидатами» выглядят в нашем обществе довольно жалко и не внушают никакого доверия.

Во-вторых, финансирование науки и вообще экспертов определяется сегодня на уровне здравого смысла и повседневных планов тех, кто принимает решения о финансировании. Поэтому этим людям надо объяснить, что наука – дело непростое, что решения о ее жизни и развитии надо поручать экспертам. Видимо, отсюда и стремление сделать акцент на специфическом «научном методе», на необходимости особой подготовки тех, кто в каком-либо смысле занимается наукой.

«Стремление науки к исследованию объектов относительно независимо от их освоения в наличных формах производства и обыденного опыта предполагает специфические характеристики субъекта научной деятельности. Занятия наукой требуют особой подготовки познающего субъекта» [3].

Речь идет, конечно, об интеллигенции и ее месте в российском обществе. Модель науки Степина прекрасно согласуется с самоопределением интеллигенции, с ее ненавистью к мещанству, с ее стремлением быть полезной власти и получать от нее «кормовые» и т. д. И здесь Степин ставит на первое место «интеллигентский» аргумент. Наука, в первую очередь, важна не потому, что полезна, и общество должно ее поддерживать не потому, что наука без поддержки общества не проживет (как раз о формах общественной поддержки речь совсем не идет). Наука прекрасна и требует уважения потому, что настоящие ученые – высокоморальные люди:

«Две основные установки науки – самоценность истины и ценность новизны. Эти ценности образуют базис научного этоса. Им соответствуют два внутринаучных этических запрета. Во-первых, на умышленное искажение истины. <...> Во-вторых, запрет на плагиат» [3].

Эти ценности не связываются Степиным ни с какой «социологией», эти этические установки характеризуют не отношения в некотором сообществе, а саму науку как особую практику – как ее характеризуют установки познавательные.

«Материалистическое понимание» науки у Степина опирается на признание уникальной роли философии и ее способности генерировать новые идеи. Схема выстраивается следующим образом. В своей деятельности «наука периодически сталкивается с проблемами понимания исследуемых объектов и включения знаний о них в

культуру соответствующей исторической эпохи» [3]. Философия ставит проблемы, обнаруживает границы прежних категориальных смыслов, генерирует в эскизном, предварительном варианте новые смыслы категорий. И эти эскизные элементы будущей категориальной матрицы конкретизируются в специально-научном поиске. В свою очередь это приводит к новому обогащению категорий и развитию их содержания. Однако для фиксации этого нового содержания опять-таки нужна философская рефлексия над наукой [3]. Однако в этом случае закономерно возникает вопрос: а как возможна сама философия?

Для ответа на него В.С. Степин постулирует понимание культуры как некоей целостности, а именно – совокупности социокодов.

«Системообразующими факторами, которые определяют эту целостность, выступают особые категориальные структуры, образующие основания культуры. Их называют по-разному: категориями культуры, концептами, идеями. Я [Степин] называю их мировоззренческими универсалиями. <...> Смыслы универсалий предстают как базисные ценности культуры. Они функционируют как своеобразные гены социальных организмов» [3].

Обратим внимание на эту последнюю «биологическую» метафору Степина. Она помогает нам представить культуру как живой организм или систему, которая существует «объективно» и которую мы должны «препарировать», обнаружив в ней гены-универсалии. Эти гены имеют «три пласта смыслов. Первый из них включает общечеловеческие смыслы как инварианты варьируемого многообразия культур». Конкретизации в разных культурах образуют второй слой смыслов – «эти особенности еще раз конкретизируются в многообразии социально-групповых и индивидуальных мировосприятий и миропереживаний» [3].

Есть некое «мировоззренческое рацио», некое «пространство рациональных сущностей», порождаемое людьми (см. множество вариантов, начиная с «мира идей» Платона). Это пространство иерархично в своей рациональности. В ней есть элементы более общие, определяющие структуру, этого пространства, и менее общие. Это пространство (и его структура) – общее для всего человечества. Более того, это пространство «смыслов мировоззренческих универсалий выступает условием воспроизводства социальной жизни, ее основных процессов и подсистем. Что же касается кардинальных перемен жизни общества, то они предполагают изменение смыслов мировоззренческих универсалий, критику прежних базисных ценностей и их замену новыми» [3]. Здесь уже не «теория от-

ражения», здесь «пространство смыслов» выступает «скелетом» всей социальной жизни.

Разберемся, сколько здесь уровней существования. Существуют универсалии культуры. Существуют категории философии. Существуют термины, обозначающие те и другие. Видимо, универсалии культуры существуют «объективно» в культуре, т. е. в социуме; категории философии их «отражают» и существуют в «пространстве рации»; при этом и для тех, и для других, как это часто бывает, используются одни и те же «языковые ярлыки» – термины. Философия «выступает рефлексией над мировоззренческими универсалиями, базисными ценностями культуры» [3], а значит – понимает то, что происходит в социальной жизни. Степин уверен, что если в обществе и головах хаос, то выход можно найти рациональным путем, в «пространстве рациональных сущностей», каким-то специальным философским методом «осмысления, анализа и формирования»<sup>1</sup>. Итак, «универсалии культуры» уже существуют, философия их только «выявляет». А потом философия свободно «играет в бисер» таких идеальных конструкторов, «заготавливая идеи, которые адресованы будущим социальным переменам» [3]. Философское познание способно генерировать новые мировоззренческие идеи и тем самым вносить мутации в культуру, подготавливая кардинальные изменения социальной жизни. Генерируя теоретическое ядро нового мировоззрения, философия тем самым вводит новые представления о желательном образе жизни, который предлагает человечеству [3]. Так с высот философской абстракции новые категориальные смыслы погружаются в основания культуры. Они обрастают эмоциональным содержанием и переплавляются в мировоззренческие универсалии. Философия выступает особым самосознанием культуры. Она активно воздействует на ее развитие и подготавливает становление новых форм социальной жизни [3].

Вместе с тем полученные в ходе этого поиска фундаментальные знания должны быть приняты культурой, включены в поток культурной трансляции. Их состыковку с господствующими в культуре мировоззренческими установками опять-таки обеспечивает философское обоснование [3]. Вот схема работы «машины» философии.

---

<sup>1</sup> Все нынешние российские учебники философии убеждают нас, что рациональное познание – главная цель, основная задача и особенность человека. См., например, у В.А. Канке: «Что такое человек? Существо, познающее мир в концептах – философских категориях, логико-математических конструктах, понятиях естествознания, ценностях гуманистики, – постоянно проектирующее свое благоприятное будущее и стремящееся к его практическому воплощению» [2, с. 11].

Эта схема удивительно напоминает распространенные историко-философские представления о роли интеллигенции в России. Интеллигенция «ощущает», что нужно народу, она проникает в его глубину. Сам же народ не может осмыслить свои проблемы и нужды. Интеллигенция же их выявляет, осознает, формулирует и отправляет обратно в народ, воздействуя на него, становясь его «самосознанием». Для оправдания философии используется та же схема, что и для оправдания интеллигенции. Культура – народ, наука – администраторы и технари народа, философия – его интеллигенция. Кстати, по такой же схеме, видимо, должно было бы работать и идеальное государство – то, о котором мечталось и мечтается интеллигенции. Так что вполне можно заключить, что доктрина Степина рациональна «по-русски»: она объясняет и оправдывает как существование интеллигенции, так и необходимость «административно рационального» государства. Этатизм – одна из самых характерных черт российской социально-политической и философской мысли.

Наука как существенная часть культуры также не может двигаться вперед без философии. Степин уверен, что чем «обобщеннее», чем «абстрактнее» – тем более фундаментально, тем крепче. При этом процедура «обобщения» не анализируется, считается понятной, логической и не зависит от конкретной ситуации. Все должно стоять и строиться на принципах, как здание на фундаменте. А чтобы построить настоящее здание, нужно сначала выстроить его «в идеях», в чертежах, в расчетах. Это метафора математики, классической механики, классического конструирования. Строгая выводная логика отождествляется с крепостью выстроенной системы. В основе этой метафоры – статика неживых конструкций. «Отражая» в процессе абстрагирования и обобщения, человек сводит культуру к «каркасу», к схеме, к основным структурным принципам. У Степина нет сомнений, что мы это можем и что «истинная» структура – одна, и она «соответствует реальности».

Двигая науку вперед, философия последовательно предлагает три исторических типа философских оснований науки. Каждый из них выступает особым аспектом и характеристикой типа научной рациональности – классической, неклассической и постнеклассической» [3]. Это такой вариант кумулятивности, но с качественными скачками. Марксистская метафизика. Старые схемы не выкидываются, а «снимаются», сохраняются в новых в виде крайних, «вырожденных» случаев: «Возникновение каждого нового типа рациональности не приводит к исчезновению предшествующих ти-

пов, а лишь ограничивает сферу их действия» [4]. Обеспечивается «наследственность» и «гладкость» движения по времени, «волнистое» развитие. «При решении ряда исследовательских задач постнеклассика может быть избыточной, и исследователь может ориентироваться на традиционные классические или неклассические образцы» [3]. Степин сам указывает, что понимание это ведет происхождение через Маркса от Гегеля. Он не сомневается в годности гегелевской схемы, поскольку ее аппарат «выражал целый ряд важных структурных особенностей саморазвивающихся систем» [3]. Интересно, что в доктрину, развернутую на основе естественных наук, без всякого сомнения «вставляется» интерпретация развития, заимствованная из концепции целиком гуманитарной. Вероятно, отсюда и уверенность Степина в «упреждающих» возможностях философии. Правда, если Степин видит разворачивание гегелевской схемы, то это не говорит ни о чем, кроме как об устройстве его видения. Следующим шагом после Гегеля в теориях развития сразу идет синергетика. Странно, что нет никаких воспоминаний о Дарвине – вообще никаких следов дарвинизма в понимании проблем развития<sup>1</sup>.

Вера в «единую рациональность мира» позволяет Степину легко и без проблем сравнивать различные языки и культуры. Степин сначала утверждает, что некие категории есть во всех культурах, а потом сравнивает их интерпретации в разных языках и культурах. Интересно, откуда получено первое утверждение, если не через анализ понятий в разных языках? Степин опять объявляет некие философские процедуры, совершенно не интересуясь, как их можно выполнить.

В ходе конструирования «типов рациональности» Степиным используется традиционная метафорика XIX в.: «объективно истинное объяснение и описание»; «приращение нового знания»; «эпохи»; абстрактные сущности, меняющиеся, разворачивающиеся со временем, «перетекающие» одна в другую. Эти абстрактные сущности имеют дело с «внешним», «объективно существующим» миром, который «изучают». Сущности эти – или их «этапы», «типы» – отличаются своими формальными структурами. Нет никакой «социологии» – ни людей, ни сообществ. Различия наблюдаются не по

---

<sup>1</sup> Это особая тема – судьба философских интерпретаций научной мысли Декарта, Ньютона и Дарвина в России. Мы не будем ее здесь касаться. Однако создается впечатление, что в России вообще практически не проводят философского отличия Декарта от Ньютона, а Дарвин фактически не повлиял на российскую философскую мысль – она по-прежнему строит модели развития «через идеи», как Степин.

«пространству людей», не по «людской массе», а только по времени. И «наблюдаются» эти различия неизвестно кем, т. е. самим исследователем – автором – метафизиком, который потому и метафизик, что твердо верит в существование такой «точки наблюдения» и в то, что он может там «поместиться».

Таким образом, бросается в глаза серьезное противоречие: по классификации самого же Степина его собственная исследовательская позиция должна бы относиться к третьему типу («постнеклассика»), но метафорика его явно происходит из первого типа («классика»). Степин практически не использует в своем конструировании метафор, во множестве порожденных наукой, философией и культурой XX в., что, кстати, характерно для большинства «постсоветских постмарксистов».

Интересно, что Степин, занимая как автор своей теории «внешнюю позицию», исключает тем самым себя из «нормальных» познающих субъектов. «Познающий субъект предстает не как изначально данный, а как конструируемый и воспроизводимый в определенных социальных институтах» [3], – утверждает он. Тогда и познающий субъект «Степин» сконструирован в социальных институтах современной российской постсоветской философии. Эти институты характеризуются 1) всепроникающей административностью и бюрократической рациональностью; 2) этатизмом; 3) самоуверенной дидактичностью. Диалогичность отсутствует и не предполагается ни в малейшей степени. Наоборот, текст Степина излучает железную уверенность в том, что он знает. Степин демонстрирует позицию эксперта, а не философа. Вернее, образ философа для него – это образ эксперта-метафизика в философии. Он не отличает эксперта (ученого) от философа. Эксперты склонны считать, что знают больше, чем действительно знают, следовательно, они предпочитают не знать, что чего-то не знают. Они выражают гораздо большую уверенность, чем могут гарантировать. Им, как ни странно, не хватает мета-знания. Мета-знание можно определить как отсутствие высокомерия, как интеллектуальное смирение [7]. В сегодняшнем мире, характеризующимся большой степенью неопределенности, необходимо ценить не только то, что знаешь, но и то, что не знаешь. В этом мире успешными становятся те, кто обладает высоким уровнем скептицизма и интеллектуальной скромностью, – они лучше ориентируются в быстро меняющейся среде и открыты идеям, отличным от их собственных.

Степин во всех своих трудах, как сугубо профессиональных, так и в учебных, широко использует классический прием: абстракт-

ные общие понятия начинают у него жить и действовать, как люди. Речь все время идет о «науке» и «человеке». Здесь это, конечно, общие понятия. Но общие понятия «хороши» тем, что могут использоваться так, будто это некие «единичные сущности», и вызывать соответствующие метафорические образы и картины. Именно таким образом «наука» и «человек» обрастают чертами и действиями, которые обычно приписывают единичным одушевленным субъектам. Троп олицетворения используется без всяких сомнений и комментариев. Возможно, это лишь манера кратко выражаться, но неотрефлексированная, она становится сплошным метафорическим описанием того, что происходит в «рациональном пространстве». «Наука программирует», «наука выделяет и рассматривает», «наука исследует», «наука может», «наука движется интересами», «наука стремится», «наука сталкивается», «наука осваивает», «наука обращается к философии» – вот так и возникает «образ науки». Тот же язык используется и по отношению к философии. Что означают все эти метафоры? Они могут означать, например, что можно привести случаи, когда некоторые (или многие) люди, которых некоторые другие люди считают (или которые сами себя называют) учеными, что-то делают. Но они могут означать и операцию обобщения типа «все люди, являющиеся учеными, всегда должны делать это». Разница существенная. Поскольку смысл метафоры не уточняется, она выходит за пределы того поля, где мы можем что-то подтвердить или опровергнуть.

Апофеозом олицетворения, превращения абстрактных понятий в «действующих лиц» является введение «Предмет философии науки» к учебнику В.С. Степина «Философия науки. Общие проблемы» [5]<sup>1</sup>. Читая его, аспиранты и все, «кто интересуется философскими и социальными проблемами науки и ее перспективами» [5], знакомятся с существом, именуемым «наука». Это именно существо, потому что наука «играет особую роль», «революционизирует», «оказывает влияние», «регулирует», «перестраивает», опять «оказывает огромное влияние», «создает особый тип человеческого сознания», «взаимодействует», «обретает мировоззренческие функции», «активно воздействует», «получает применение», «становится производительной силой общества», «активно проникает», «соединяется с властью» и т. д. Более того, наука имеет «самосознание», в качестве которого и выступает философия науки.

<sup>1</sup> В том же стиле и в тех же метафорах написано и введение «Предмет философии науки» в учебнике В.С. Степина, В.Г. Горохова и М.А. Розова «Философия науки и техники» [6].

Предмет исследования философа науки – «научное знание, его динамика, методы исследовательской деятельности, взятые в их историческом развитии» [5]. Однако мы не найдем в указанном учебнике обсуждения того, что такое «научное знание», кроме того, что «научное знание и его динамика являются не природным, а социальным процессом, феноменом человеческой культуры» [5]. То есть и в этом моменте Степин действует не как философ, а как ученый-«классик» – он не анализирует фундаментальные понятия своей теории, а считает их само собой понятными. Так же свободно Степин обращается с историей науки. Для него история – это как раз история таких «сущностей», как «наука» и «философия». В истории можно найти примеры, подтверждающие или опровергающие любую историческую концепцию. Но в данном случае опять нельзя ничего подтвердить или опровергнуть, поскольку обозначенные «сущности» совершенно неопределенны – ни в историческом, ни в теоретическом смысле. Значит, обращение к истории здесь — не более чем риторический прием для внедрения выстроенной схемы. К истории философии и истории науки Степин относится как к наборам известных фактов и истин, откуда легко брать примеры. Я думаю, что при построении своей системы Степин часто рассматривал такие примеры. То есть это означает, что он опирался на расхожие, «учебниковые» интерпретации истории науки и философии. Его система согласована именно с ними. Дидактически это замечательно – никаких противоречий.

Система Степина – это именно теория (науки и соотношений науки, философии и культуры), а не философия. Или, если точнее, метафизика науки. Следуя его собственному подходу, можно сказать, что он описывает науку, философию, культуру как если бы они были объектами, рассматриваемыми извне, а целью его работы является ответ на вопрос, как это все на самом деле устроено? Если автор метафизического построения уверен, что он может оставаться в «сфере чистой мысли», работать в гносеологических абстракциях, отвлекаясь от социальных моментов или считая их «довесками», несущественными дополнениями, то он не замечает сам, как его метафизическое построение копирует, фотографирует систему представлений и ценностей сообщества, в котором он работает.

Главная роль системы Степина – дидактическая. В чем убедительность таких построений? В принадлежности к традиции, во всеобщности построения, в директивном и уверенном тоне. «Сила» этой дидактики в том, что она – явно и неявно – утверждает, что она излагает все, «как оно есть на самом деле». Как и всякая дидактиче-

ская система, она не допускает «дыр» и сомнений в своей основной конструкции и не собирается их обсуждать, особенно с учащимися. И такая дидактическая система необходима для образования, имеющего главной целью встроить учащегося в общество, идеология которого основана на образе всепроникающего бюрократического государства<sup>1</sup>. Создается впечатление, что Степин работает в некоем «слое», или «облаке», в некоем пространстве, которое можно назвать «philosophia officiosa» или «philosophia didactica». Он нам вещает. И какие бы фантастические конструкции из идей и категорий он ни возводил, каким бы идеальным сущностям ни приписывал существование, философское воображение его устроено совершенно «постноклассически».

### Список литературы

1. Артемьева Т.В., Микешин М.И. Христиан Вольф и русское вольфианство // Философские науки. – 1990. – № 1. – С. 64–74.
2. Канке В.А. Философия: Исторический и систематический курс. – 5-е изд. – М., 2005.
3. Степин В.С. Наука и философия // Вопр. философии. – 2010. – № 8. – С. 58–75. URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=187&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=187&Itemid=52).
4. Степин В.С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Вопр. философии. – 2012. – № 5. – С. 18–25. – URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=525&Itemid=44](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=525&Itemid=44).
5. Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. – М.: Гардарики, 2006. – 384 с.
6. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники: учеб. пособие. – М.: Изд-во: Гардарики, 1999. 400 с.
7. Mansharamani V. Keep Experts on Tap, Not on Top // Harvard Business Review. HBR Blog Network, 2012. July 23. – URL: [http://blogs.hbr.org/cs/2012/07/keep\\_experts\\_on\\_tap\\_not\\_on\\_top.html?awid=8847095492293821786-3271](http://blogs.hbr.org/cs/2012/07/keep_experts_on_tap_not_on_top.html?awid=8847095492293821786-3271)

---

<sup>1</sup> См. об этом: Артемьева Т.В., Микешин М.И. Христиан Вольф и русское вольфианство [1].

УДК 130.2 : 001

*В. И. Жилин*

**Метафора как методологическая «соломинка» синергетики  
(полемиические заметки)**

В статье вскрываются особенности синергетической метафоры. С точки зрения автора, синергетическая метафора даёт ничем не сдерживаемый простор произвольным ассоциациям, которые, будучи уместными в художественных текстах, являются неприемлемыми для научного познания.

The article reveals specific features of synergetic metaphors. From the point of view of the author, a synergetic metaphor leads to limitless arbitrary associations relevant in literary texts but unacceptable for scientific knowledge.

**Ключевые слова:** метафора, синергетика, произвольные ассоциации, методология, мировоззрение.

**Key words:** metaphor, synergetics, random associations, methodology, philosophy.

Представители синергетического течения, не решив классическими методологическими средствами проблему транс- и междисциплинарности, переключились на другие формы и методы отстаивания своих позиций. Многие методологические приёмы синергистов, основанные, прежде всего, на деформации и подмене понятий, на агитации и пропаганде, уже описаны<sup>1</sup>. Однако, понимая зыбкость такого рода аргументации, синергисты обратили свои взоры на метафору, которая, по их мнению, служит начальным пунктом трансдисциплинарного научного исследования, выполняя роль «параметра порядка», что приводит «к установлению всё большего количества параллелей и, наконец, к открытию внутренней изоморфии» [12, с. 103]. В результате, по мнению Е.Н. Князевой [12], перенос синергетических моделей вверх по эволюционной лестнице оказывается вполне обоснованным.

В этой связи есть смысл рассмотреть успехи синергетизации знания и познания, которые возможны (или уже состоялись) с использованием методологии метафоризации.

Известно, что метафора является одной из форм выражения философских идей, выполняя различные функции: от этико-эмоциональной до объяснительной и методологической. В интересующем нас гносеологическом аспекте метафора, как отмечает Л.Д. Гудков, «является представлением, соединяющим одно семантическое образование с системой значений другого, подлежащего предикации, идентификации и оценке» [4, с. 181].

«Классическое» использование метафоры происходило и происходит на основании сходства, аналогии или системы *общепринятых ассоциаций*. В этом случае метафора-образ (метафора-образец) переносит на незнакомые предметы и явления свойства известных или привычную их оценку. Так, например, Л.С. Выготский, описывая связь мысли и слова, также использует метафоры. «Сознание отображает себя в слове, как солнце в малой капле воды, – призывает Л.С. Выготский наше воображение и делает дальнейшие пояснения, – слово относится к сознанию, как малый мир к большому, как живая клетка к организму, как атом к космосу. Оно и есть малый мир сознания. Осмысленное слово есть микрокосм человеческого сознания» [2, с. 361]. И мы понимаем, о чём хочет сказать автор. Он не запутывает нас в произвольных ассоциациях.

Однако постмодернистский крен современной культуры с её крайним релятивизмом даёт повод и основание адептам субъективизма отказаться от метафор на основе общепринятых ассоциаций и ввести в философский дискурс метафоры, которые формируются на основе *свободных ассоциаций*. С их точки зрения<sup>1</sup>, метафора, построенная на свободных ассоциациях, ведёт к ломке стереотипов и позволяет взглянуть на мир через многовариантность субъективного. В этом случае метафора предстаёт как результат сдвигов существующих смысловых систем, понятий и вызывает появление возможности образования новых смыслов, не сводимых к понятиям, которые образует метафорическое выражение. Здесь, правда, необходимо признать, что метафоры, дающие простор свободным ассоциациям, вполне уместное явление в литературно-художественном жанре (о чём, собственно, и говорит Ж. Делёз). Но синергисты идут дальше и полагают, что использование метафор на основе свободных (а на практике произвольных) ассоциаций позволит сделать фундаментальные научные открытия.

Основные гносеологические характеристики «постнеклассической» метафоры определяются её ассоциативной гибкостью. «Ан-

---

<sup>1</sup> См., например, работы Ж. Делёза, в частности, «Логику смысла» [6].

тропоморфируя» социальную и физическую реальность, метафора, по мнению сторонников синергетизации всего, помогает человеку «встроиться» в мир, тем самым нагружая себя и мировоззренческой функцией. Хорошая, можно даже сказать, дидактически благородная нагрузка на метафору – превратить «обездушенное» знание об «обездушенных» объектах в «одушевлённый», «очеловеченный» компонент мировоззрения. Следует заметить, что увлечённость «антропоморфизацией» социальной и физической реальности уводит сторонников широкого использования метафор в качестве методологического средства познания в субъективизм. Л.Д. Гудков, отмечая субъективизм метафор, указывает на необходимость его преодоления в научных текстах: «Метафорические структуры являются основными механизмами субъективной организации реальности, обеспечивая согласование субъективных представлений отдельного исследователя с общегрупповыми стандартами знания, фиксирующими условия и характеристики, функциональный смысл экзистенциального» [4, с. 184]. При этом, выполнив своё первоначальное вспомогательное методологическое предназначение, метафора (если она не стала общезначимой) должна «раствориться», устранив свои индивидуальные следы. Но синергисты-метафоризаторы игнорируют такого рода методологические требования. В этой связи хорошо бы им помнить, что Дж. Беркли значительно ранее синергистов уже предлагал возможность «одушевления» всего мира, утверждая, что «непосредственно ничего не существует, кроме личностей, т. е. разумных вещей, все же другие вещи являются не столько самостоятельно существующими, сколько способами существования личностей» [1, с. 41]. И тогда становится очевидным, что метафоризаторы-постмодернисты ничего нового не добавляют в эпистемологию субъективного идеализма, и антропоморфизм не изжил себя с победой коперниканской революции. Но из истории естествознания хорошо известны методологические успехи схоластики. И сегодня мы вынуждены эту историю повторять.

В.Я. Далин, обсуждая методологические проблемы биологического познания, констатирует, что «биология, встав на путь антропоморфизма, с неизбежностью должна была прийти к концептуально-теоретическому кризису» [5, с. 144]. Среди причин антропоморфизма биологического познания В.Я. Далин обращает внимание именно на использование метафор. «Согласно транслетивной концепции, – поясняет В.Я. Далин свою мысль, – высшей стадией развитого мышления является оперирование понятиями, ре-

гулируемое понятиями же, в отличие от оперирования образами в аутистическом мышлении. Ведь образы есть нечто личное. Использовать же слова (понятия) можно только тогда, когда их смысл понимают все, т.е. понимание возможно лишь в том случае, если *для всех* владеющих данным языком *слово означает одно и то же*. Субъективная ограниченность мысли преодолевается только при переходе к понятийному мышлению. Отсюда вывод: понятия – злейший враг антропоморфизма, и не случайно последний рядится в форму метафор и образов» [5, с. 151]. По мнению В.Я. Далина, использование метафорического языка в научном познании если и возможно, то лишь чрезвычайно ограничено, без придания им статуса научных терминов. Однако синергисты, увлечённые методологической «эффективностью» метафорического языка, не ограничиваются общепринятыми ассоциациями. Они идут дальше, преодолевая даже ассоциации свободные, которые уместны для литературно-художественного дискурса. Фундамент их метафорического «органо́на» – произвольные ассоциации.

Встретившись с критическим отношением к своему «трансдисциплинарному» творчеству, синергисты стали более сдержанными в своих сциентических амбициях. Так, например, Г.А. Глотова отмечает: «Разумеется, в педагогике и психологии речь не идёт о применении во всём объёме математического аппарата синергетики. Имеется в виду лишь использование своего рода мировоззренческой «синергетической метафоры» при исследовании различных саморазвивающихся объектов» [3, с. 28]. При этом автор, определяя уровень, на котором могут быть с пользой для психологии использованы идеи синергетики, замечает: «Любой психологический феномен, действие или деятельность могут изучаться как на макроскопическом уровне, что активно осуществляется разными психологическими школами, так и на уровне микроскопическом, для изучения которого могут использоваться идеи синергетики» [11, с. 28].

Посмотрим, как конкретно Г.А. Глотова, опираясь на «синергетическую метафору», решает проблемы педагогической психологии. Демонстрируя эффективность выбранной методологии, Г.А. Глотова предлагает модель «для анализа разворачивающегося во времени процесса изменения и развития различных системных объектов» [3, с. 28], которая доказывает свою действенность в процессе развития системы научных представлений (СНП). Изначально, по мнению автора модели, система научных представлений педагога закрыта. Он (педагог-исследователь) доволен своими зна-

ниями, удовлетворён от осознания собственной правоты и профессиональной состоятельности. «На этой стадии, – отмечает Г.А. Глотова, – актуальность проблемы, необходимость найти её решение приводят к тому, что педагог попадает в зону действия некоторого "аттрактора", представляющего собой такое изменение его СНП, которое делает возможным решение данной проблемы. Под влиянием "аттрактора" запускается сложный исследовательский процесс, результатом которого должно стать решение проблемы» [3, с. 28]. Комментируя это высказывание, следует отметить, что изменение системы научных представлений (СНП) не может быть аттрактором, так как под аттракторами (устойчивыми предельными циклами) в традиционной физике понимают математические образы периодических автоколебаний, т. е. незатухающих колебаний, которые поддерживаются внешним источником энергии в нелинейной диссипативной системе, вид и свойства которых определяются самой системой (подробнее см. В.И. Жилин [11]). Более того, педагог не может попасть в зону действия «аттрактора», равно как и «аттрактор» не может запустить сложный исследовательский процесс – у аттрактора нет таких сил и «полномочий», аттрактор – это всего лишь математический образ периодических автоколебаний. Зачем такая метафора? Что она даёт для понимания сути процесса развития системы научных представлений? Куда более понятно и методологически обоснованно было бы использование традиционных для этой области понятий «потребность» и «цель» (см. в этой связи [9]).

Следующий «синергетический» шаг в развитии системы научных представлений педагога в рамках предложенной Г.А. Глотовой модели начинается с перехода СНП в «открытое» состояние. Чтение научной литературы, общение с коллегами на конференциях и семинарах позволяет исследователю «открыться» значительному числу разнообразных точек зрения. Это «открывание», как поясняет Г.А. Глотова, болезненно и ужасающе. Поразительно, но, преодолевая боль и ужас «открывания», многие педагоги продолжают читать научную литературу и с большим интересом участвовать в научных конференциях и семинарах. С чего бы это?!

Но далее этот «открытый» миру исследователь-мазохист переходит вместе со своей СНП «в самую болезненную стадию» – в «неравновесное» состояние. В этой связи интересно задать себе и читателю вопрос: как выглядит исследователь в самой болезненной стадии познания, перейдя в неравновесное состояние? Метафора должна ведь дать подсказку – она для этого и предназначена, по

мнению синергистов-метафористов. И Г.А. Глотова уточняет первоначально предложенную синергетическую метафору: «Согласно положениям синергетики, пребывание системы (в данном случае СНП) в неравновесном состоянии характеризуется нарастающим дисбалансом между "входом" (мощным потоком иных, малопонятных, часто противоречащих друг другу взглядов, который возникает при общении и чтении специальной литературы) и "выходом" (тоненьким ручейком собственных здравых, полезных, имеющих хоть какой-то исследовательский смысл мыслей). На данной стадии интеллектуальный компонент СНП педагога утрачивает цельность и логическую упорядоченность, становится аморфным, распадается на плохо согласующиеся между собой фрагменты, что сильно отражается на аффективной составляющей СНП» [3, с. 29].

Вероятно, Г.А. Глотова полагает, что метафора «неравновесное состояние» вполне становится доходчивой (и превращается в эффективное методологическое средство познания), если её объяснить через «мощный поток» и «тоненький ручейк». Но у человека, знакомого с основами физики, эти новые метафоры вызывают вопрос о скорости «потока» и «ручейка», ведь для несжимаемой жидкости справедлив закон неразрывности струи. А что скажет человек, знакомый с основами психиатрии, прочитав фрагмент «об утрате цельности и логической упорядоченности», «аморфности» и «распаде» СНП педагога-исследователя на плохо согласующиеся между собой фрагменты? Г.А. Глотова в этой связи вполне откровенна: «С аффективной точки зрения пребывание на этой стадии характеризуется растерянностью, потерей "точки опоры", появлением чувства собственной некомпетентности и несостоятельности как педагога-исследователя, утрачивается вера в свои силы, нередко возникает чувство отчаяния» [10, с. 29]. Из этих откровений Г.А. Глотовой мы видим, как разрушаются стереотипы. Один и тот же текст, одна и та же метафора предоставляют возможность читателю проявить своё творческое воображение и фантазию и в результате сформировать «новый взгляд на мир», взгляд, понятный только ему одному. Но тогда это – уже не поиск общего, а следовательно, и не наука.

Как-то и зачем-то, пережив стадию «открытости», с характерной «утратой цельности и логической упорядоченности» педагог-исследователь и его СНП, по мнению Г.А. Глотовой, переходят в состояние «нелинейности», где уже появляются положительные эмоции, и даже «иногда дух захватывает от открывшихся перспектив в научно-профессиональном плане» [3, с. 29]. Это оказывается возможным в связи с тем, что «благодаря соприкосновению с новы-

ми взглядами и представлениями, собственная СНП педагога получает возможности для изменения и развития в разных направлениях» [3, с. 29]. И опять «головокружительная» метафора – «развитие в разных направлениях»!

Далее, испытав радость от состояния «нелинейности», педагог-исследователь переходит на пятую стадию – «стадию детерминированного хаоса». «Это специфическая стадия, – поясняет Г.А. Глотова, – на которой, по мере перенапряжения в процессе размышления, чтения и профессионального общения как в интеллектуальной, так и, особенно, в аффективной составляющих СНП педагога, начинается лавинообразный процесс рождения новых и новых структур-зародышей научных представлений, могущих потенциально стать основой кардинальной трансформации СНП» [3, с. 29]. При этом педагог-исследователь, испытывая значительные эмоциональные и интеллектуальные перегрузки, не может контролировать появление структур-зародышей, он может лишь «сознательно и целенаправленно стремиться зафиксировать, опредметить все эти структуры-зародыши (используя компьютер, записывая на диктофон и т. д., причем полностью отключив, как при "мозговом штурме", всякую критику таких структур-зародышей новых представлений)» [3, с. 30]. Другими словами, следуя рекомендациям Г.А. Глотовой, необходимо все мысли-зародыши быстро-быстро записывать, чтобы они не потерялись, выстраиваясь в логическую цепочку под действием самокритики. Полагаем, что для цепочки произвольных метафор-ассоциаций в частности и для «синергетических текстов» вообще это необходимое (и достаточное!) условие. В качестве примера такого рода «текста-зародыша» приведем высказывание О.А. Музыка и В.В. Попова, в котором они дают пояснение процедуре синергетического анализа. С их точки зрения, «анализ сложных самоорганизующихся систем, естественно, предполагает не просто некоторую причинно-следственную зависимость как переход от одной системы к другой, а в большей мере исследование выводит нас в сферу различных уровней исследования» [13, с. 47]. Полагаем, что не только для сторонника классической рациональности, привыкшего к тому, что анализ представляет собой мысленное или реальное разделение, расчленение целого на части, но даже и неклассической, но рациональности, трудно понять, о чём идёт речь в приведённой выше цитате.

Шестая стадия развития СНП педагога-исследователя – «стохастичность». Однако не надо думать, что эта «синергетическая метафора» должна вызвать у читателя образ случайного процесса.

Произвольная метафора-ассоциация призвана разрушить стереотипы. Так, с одной стороны, нечто похожее на стохастику можно заметить в пояснениях автора, когда он говорит, что на стадии «детерминированного хаоса» (это до стадии «стохастичности») произошло переполнение СНП множеством новых разрозненных и непроработанных идей и представлений, которые обладают разной вероятностью в отношении их возможного использования для решения проблемы. Однако, с другой стороны, характеризуя аффективный компонент непосредственно «стохастической» стадии развития СНП педагога-исследователя, Г.А. Глотова рисует другой образ. С её точки зрения, на этой стадии человек перестаёт искать истину, успокаивается на том, что «можно думать так, а можно иначе», становится толерантным, перестаёт критически воспринимать разные встретившиеся позиции и начинает исповедовать идеи плюрализма. «Это даёт ему ощущение мудрого спокойствия и отсутствия стремления по поводу и без повода бросаться "в бой за правое дело"» [3, с. 30], – заканчивает свою характеристику «стохастической» стадии Г.А. Глотова. «Можно думать так, а можно иначе» – это характерная позиция синергистов. Так, говоря о самоорганизации, они утверждают, что «истинная самоорганизация предполагает управление коллективом», и тут же: «в синергетике возникновение порядка, нового состояния системы возможно только благодаря внутренним тенденциям и свойствам, без воздействия извне – со стороны внешнего "организатора"». В синергетике возможно всё. Одновременно допускается сосуществование  $A$  и  $не-A$ .

Далее педагога-исследователя поджидает другая, придуманная Г.А. Глотовой стадия – стадия «неустойчивости». Эта стадия, хотя и следует за «стохастичностью», тем не менее, была подготовлена «детерминированным хаосом». На этой стадии «систематически нарастают количественные характеристики ассимилированной в СНП информации, тогда как степень её упорядоченности, структурированности систематически снижается» [3, с. 30]. Аффективный компонент СНП проявляется амбивалентными и отрицательными эмоциями, так как «собственные научные представления начинают напоминать заполненный без разбору "мешок старьевщика"» [3, с. 30]. Интересная, напоминающая оксюморон фраза – «степень упорядоченности систематически снижается». Более того, степень упорядоченности информации снижается при систематическом нарастании её количественных характеристик. О чём говорит автор? Какие ассоциации она хочет вызвать у читателя? Ведь человек, знакомый с азами информационной терминологии, знает, что увеличе-

ние количества информации связано с уменьшением энтропии, т. е. с увеличением «степени упорядоченности» (см., например, Г. Хакен [14]), что в корне противоречит «метафорическим» утверждениям Г.А. Глотовой.

На следующем этапе у разрываемого амбивалентными эмоциями педагога-исследователя возникает желание избавиться от дискомфорта стадии неустойчивости. В результате взаимодействия и взаимопроникновения в СНП интеллектуальных и аффективных составляющих, которые характерны для стадий «стохастичности» и «неустойчивости», а также под усиливающимся давлением «аттрактора» в процессе дальнейшей работы с литературой подводят педагога-исследователя к точке бифуркации с чрезвычайно обострённой чувствительностью, когда «минимальное случайное воздействие может вызвать бурный необратимый процесс, именуемый в синергетике "катастрофой"» [3, с. 30]. Под действием «вспорхнувшей бабочки» у педагога-исследователя наступает прозрение, он непосредственно усматривает истину, и наступает «переживание яркой эмоциональной разрядки, вспышки восторга, радости и последующего приятного расслабления и успокоения» [3, с. 30]. Но это ещё не конец. Хотя по-человечески жаль. Но горн синергетической метафоры трубит подъём! Узнал сам – поделись с товарищем! И пусть твоё открытие ассимилирует профессиональное сообщество. «Поэтому, – поясняет Г.А. Глотова, – имеет место ещё одна стадия в развитии СНП педагога-исследователя – стадия "аттрактора". В этом случае дальнейшая работа направлена на то, чтобы придать новой СНП приемлемое социокультурное оформление: отточить формулировки, найти дополнительные аргументы, сделать необходимые ссылки, т. е. породить текст, соответствующий аттрактору, выход на который в точке бифуркации произошел под влиянием некоего минимального случайного фактора» [3, с. 30]. Хорошая метафора. Одновременно и понятная (породить текст, соответствующий аттрактору), и предоставляющая читателю простор для произвольных ассоциаций (если предположить, что читатель понимает «аттрактор» метафорически), особенно с учётом того, что детерминированный хаос описывается странным аттрактором.

Говоря без юмора об использовании «синергетической метафоры» в педагогической психологии, следует отметить, что эффекты самоорганизации, обнаруженные в физике открытых нелинейных диссипативных систем, не проходят в своём генезисе тех стадий, «развёртка» которых «с позиций синергетики» представлена Г.А. Глотовой для СНП педагога-исследователя. **Этих стадий нет.**

Система может быть (или не быть) открытой и диссипативной, а также описываться (или не описываться) «нелинейными» и «стохастическими» математическими моделями, но она не проходит тех стадий, которые ей предписала (пусть и метафорически) Г.А. Глотова.

Заканчивая рассмотрение методологической эффективности использования метафор синергистами, следует признать, что метафора, бесспорно, представляет собой одну из форм выражения философских идей, позволяя гибко вербализовывать мир. Метафора «не останавливает движение мысли» и допускает соединение универсальности высказывания с возможностями персональной интерпретации. Однако, отдавая должное постмодерновым «реалиям» современной культуры со всеми постнеклассическими «причудами» типа «деконструкции», «симулякра», «ризомы», «хаосмоса», свободой языка от «объективной» логики и пр., необходимо не только отличать научный способ освоения мира от художественного, но также научиться различать «свободные ассоциации» (на которых строятся метафоры в литературно-художественных текстах постмодернистов) от «произвольных ассоциаций» (в текстах апологетов синергетики), переходящих в «шизофренический дискурс».

И самое существенное недоразумение в методологическом использовании «синергетических метафор» заключается, с нашей точки зрения, в том, что «материал» метафоры должен быть простым и понятным метафоризатору так, чтобы именно этот метафорический образ позволил ему или его слушателям (читателям) понять и тот материал, который мало или совсем непонятен (без привлечения метафор). При использовании «синергетических метафор» всё происходит наоборот: устоявшиеся в предметных областях термины заменяются «глубокими» и «широкими» метафорами из физико-математической области, в которой сами метафоризаторы ничего не понимают.

### Список литературы

1. Беркли Дж. Сочинения. – М.: Мысль, 1978. – 556 с.
2. Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 2. Проблемы общей психологии. – М.: Педагогика, 1982. – 504 с.
3. Глотова Г.А. «Синергетическая метафора» в педагогической психологии // *Alma mater. Вестн. высш. шк.* – 2011. – №8. – С. 28–32.
4. Гудков Л.Д. Метафора как способ переноса знаний и как форма выражения содержательной рациональности в науке. Науки и их взаимосвязи. История. Теория. Практика. – М.: Наука, 1988. С. 172–193.

5. Далин В.Я. Критика антропоморфизма в биологии / Система. Симметрия. Гармония. – М.: Мысль, 1988. – С. 144–156.
6. Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Академ. Проект, 2011. – 472 с.
7. Жилин В.И. О «нелинейном мышлении» в педагогике // Высшее образование в России. – 2010. – № 6. – С. 85–87.
8. Жилин В.И. Подмена научных понятий – методологический приём синергетики // European Social Science Journal (Европ. журн. социальных наук). – 2011. – №3. – С. 42–49.
9. Жилин В.И. Полемические заметки об использовании понятия «аттрактор» в педагогике // Изв. Волгогр. ГПУ. – 2011. – №4 (58). – С. 14–18.
10. Жилин В.И. Синергетический сциентизм: Критический анализ философско-методологических оснований. – М.: КРАСАНД, 2011. – 192 с.
11. Жилин В.И. Телеологическая мистика аттракторов в синергетике и физические причины устойчивости движения // Теория и практика общественного развития. – 2011. – № 6. – С. 32–37.
12. Князева Е.Н. Саморефлективная синергетика // Вопр. философии. – 2001. – № 10. – С. 99–113.
13. Музыка О.А., Попов В.В. Время и социальная синергетика. – Ростов н/Д.: Изд-во ЮФУ, 2007. – 256 с.
14. Хакен Г. Информация и самоорганизация. Макроскопический подход к сложным системам. – М.: КомКнига, 2005.

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 101.1 : 316

*К. В. Преображенская, С. В. Котина*

### **Идеал духовного единства как имманентный принцип государственной идеологии: исторические формы обоснования русской социальной практики**

Концептуальное обоснование общественного идеала в России связано с осознанием глубокой взаимосвязи социальных функций церкви и государственной власти. В статье дается анализ причин сращивания светского и духовного начал русского общества.

Conceptual justification of Russian social ideal is based on understanding of the close interrelation between church and state authorities. The article analyzes the reasons for merging the secular and spiritual principles of Russian society.

**Ключевые слова:** соборность, всеединство, единство, социальный идеал, русская идея, духовность.

**Key words:** Catholicity (“sobornost”), omni-unity, unity, social ideal, Russian idea, spirituality.

В истории русской мысли система представлений о реализации христианского идеала в общественной жизни имеет два противоположных направления развития: идея государственно-церковного единения, неразрывно связывающая концепцию социально-политического устройства с религиозной жизнью, и духовная практика «нестяжания», т. е. отказ смешивать религиозную истину с организацией социального бытия. Вопрос о том, насколько оправданным и возможным может быть использование религиозных идей в социальной и государственной практике, является значимым до настоящего момента.

Проблема концептуального обоснования национального единства не имеет простых решений, но, тем не менее, требует хотя бы отсылки к исторически обоснованным идеям. Выводы современных

политологов и философов в области концептуализации государственной идеологии приводят к неопровержимым положениям: историческая основа национальной целостности русского народа имеет вполне конкретные религиозные очертания. Однако идея православной церкви современными россиянами переживается в большой степени как культурно-историческое наследие, а призывы «государственников» к осознанию духовного единства – как набор пропагандистских приемов. В дискуссиях по этому вопросу все чаще можно встретить заявления о наступлении «постхристианской эры» [2], эпохи, в которую духовные истоки общественного единства не имеют реальной социально-политической силы, уступая место демократическим идеалам и религиозному плюрализму<sup>1</sup>. Результатом таких общественных настроений, как правило, становятся реальные угрозы национальной целостности, что можно наблюдать в современной политической ситуации государств, имеющих с Россией общее историческое и духовно-культурное прошлое.

Движение к актуализации истоков государственного единства в современных исследованиях может принимать форму синтеза православной идеологии с философско-религиозными концепциями нехристианских конфессий, исторически взаимодействующих в пространстве Евразии. В работах известного политолога и общественного деятеля Александра Дугина, призывающего вернуть религиозные основания в государственную идеологию, можно увидеть тяготение к синкретическому соединению элементов христианских, исламских и даже буддистских религиозно-философских доктрин. Эта позиция, характерная для взглядов классического «евразийства», изначально находилась в напряженных отношениях с русской православной мыслью.

В настоящее время тенденции «евразийского соблазна», от которых предостерегал Г. Флоровский в начале XX в., возможно, становятся еще более актуальными. Сегодня русское общество не готово четко сформулировать собственную систему нравственных и социальных требований в ситуации неизбежного взаимодействия с конфессиями, имеющими совершенно определенные религиозно-этические представления. Это также требует от России готовности к межкультурному и межконфессиональному диалогу с собственной обоснованной позицией по вопросу о соотношении христианской истины и общественной жизни.

---

<sup>1</sup> Анализ современных дискуссиях о самосознании русской истории и культуры см., например, в статье В.К. Кантора «Понимать Россию умом (к проблеме самосознания русской мысли)» [6].

Возвращаясь к историческим основаниям взаимосвязи между государственной и религиозной жизнью в России, нужно в первую очередь отметить, что, выбрав греческое вероисповедание в качестве религиозного идеала, Киевская Русь действительно обрела необходимую основу для общественного единства. Идея «вселенского царства», «священной империи», напрямую связанная с византийским истолкованием взаимосвязи человеческой истории и христианских начал, стала одной из первых осознанных государственно-политических доктрин. С точки зрения политических интересов Византии, государство, обратившееся в христианскую веру, становилось частью империи, попадающей под юрисдикцию императора и вселенского патриарха. Несмотря на то, что влияние византийского императора на Руси носило формальный характер, в русском национальном сознании оно постепенно трансформировалось в осознанное чувство принадлежности к священной христианской империи.

Идея «христианского универсализма», восприятие Римской империи «как земной, государственной рамки для вселенской священной истории» [1, с. 213], целиком унаследованная от византийского общественного сознания, стала одной из мощных доминант государственно-политического и одновременно религиозного сознания в России. Соответственно этому универсализму развивались дальнейшие представления о земном мироустройстве и человеческой истории в русском государственном сознании. Вместе с первыми религиозными переживаниями «русские усвоили тот взгляд, что культурно, политически и религиозно они являются частью более широкой, вселенской общности» [7, с. 516], поэтому идея «вселенского» гораздо больше вдохновляет русские умы и души, чем значение и роль «местного». Осознание значимости единства христианской цивилизации и чистоты сохранения духовных оснований преобразило византийскую идею о вселенской империи в тему «Третьего Рима», сакрального пространства преобразования идеального в практическое.

Так тема *сакрализации государственной власти* стала отличительной чертой национального общественного идеала. В XV в. она оказывается тесно переплетенной с еkkлeзиастическими идеями. По мысли преподобного Иосифа Волоцкого, «Царь, по своей природе, подобен всякому человеку, а по своей должности и власти подобен Всевышнему Богу» [4, с. 49]. Обращаясь к теме российского «цезарепапизма», В.В. Зеньковский отмечает глубокую духовную взаимосвязь двух уровней христианской практики – жизни церкви и жизни общества (в лице монарха): монарх, согласно логике Иосифа

Волоцкого, «ответственен перед Богом не только за себя лично, но и за всякого человека в его царстве <...>. Царская власть, хотя и имеет отношение к земной жизни людей, является в этой идеологии фактом внутрицерковного порядка» [4, с. 49].

Иной подход к вопросу взаимосвязи религиозного идеала и государственной власти можно встретить в духовном идеале Нила Сорского. Стремление «заволжских старцев» к аскетическому разрыву с социальной жизнью, отягощенной политической и экономической проблематикой, также является неотъемлемой частью восточно-христианской монашеской традиции. В России это направление религиозных исканий стало не только отражением византизма, как считал Г. Флоровский, но и «живым и органическим продолжением духовного и созерцательного движения, которое охватывает весь греческий и юго-славянский мир в XIV веке» [11, с. 36].

Таким образом, и традиция священного союза государства и власти, и традиция «нестяжания» в духовной деятельности одинаково укоренены в структурах русского национального сознания. Есть ли это диссонанс самого «восточно-христианского менталитета» [12], как пишет С.С. Хоружий? Он, в частности, считает, что с того момента, как христианство становится государственной религией, «в состав Восточнохристианского дискурса входит также другая религиозная и мировоззренческая парадигма – парадигма сакрализации, имевшая не столько христианские, сколько языческие корни» [12]. Сложный путь формирования древнерусской духовной традиции Г. Флоровский описывал как «кризис Византийской культуры в русском духе» [11, с. 13], так как Русь унаследовала от Византии не только святоотеческое предание, но и внутренние противоречия, свойственные истории византийской цивилизации. «Парадигма сакрализации» государственной власти является частью византийского наследия и входит в русский менталитет, заведомо находясь в оппозиции к монашеской мистико-аскетической практике.

Здесь можно сделать небольшое отступление. Наличие мировоззренчески значимых противоречий в культурной и социальной жизни – явление вовсе не новое и не специфически российское. Вспомним хотя бы анализ греческой античной культуры, произведенный Ф. Ницше («Рождение трагедии из духа музыки»), во многом перекликающийся с указаниями на противоречивость эллинской культуры эпохи романтизма (Ф. Шлейермахер); наконец, сама философия истории Г.В.Ф. Гегеля немислима без наличия противоречия как источника развития.

Специфически русским в этом контексте может оказаться ярко выраженная двойственность в понимании социального христианского идеала. Символична и исчерпывающа формула Св. Серафима Саровского «Стяжи Дух Свят, и вокруг тебя спасутся тысячи». Столь же символично настроение известных работ В.С. Соловьева «Об упадке средневекового созерцания» и Н.А. Бердяева «Два понимания христианства», в которой «аскетическое отшельничество» показано в контексте социальной пассивности. Можно предположить, что противоречивость российских социальных тенденций – конфликт не столько христианского и языческого в культуре, сколько двух интерпретаций чистоты духовной жизни. Именно он ярко проявил себя в противостоянии иосифлян и нестяжателей, в русском расколе (прекрасный анализ идеологии раскола дает В.В. Зеньковской) и в более поздние исторические эпохи. Даже в «Философических письмах» П.Я. Чаадаева тема соотношения духовного опыта и социальной практики занимает одно из центральных мест.

О построении христианской культуры (так формулирует русская философская мысль начала XX в. тему социального действия) пишет И.А. Ильин:

«Тот, кто хочет творить христианскую культуру, должен принять христианство, ввести его дыхание в самую глубину своей души и обратиться к миру из этой новой *цельности* и *свободы*. Выражаясь философским языком, можно сказать, что он призван осуществить *религиозный акт христианства* и из него начать работу над преобразованием мира в новом духе» [5, с. 307].

Известная «онтологичность» русской религиозной мысли заставляет мыслить преобразование мира универсальным, субъекты этого преобразования – совпадающими с социальными институтами. В работе «Русская идея» Владимир Соловьев даже уподобляет Святой Троице триаду действующих социальных субъектов: Церковь, государство, общество. Здесь вспоминаются яркие образы государя из сочинений Св. Иосифа Волоцкого (канонизированного, как и Преподобный Нил Сорский), «ответственного перед Богом не только за себя лично, но и за всякого человека в его царстве». Тема соборности, столь характерная для русской традиции, глубоко связывает персоналии власти (духовной и светской) с самим обществом. Тема Всеединства, открытая В.С. Соловьевым и поддержанная сначала братьями Трубецкими, зафиксировала тему соборности в идее вселенской личности, которая стала одной из магистральных идей евразийства.

«Евразийский проект» возник в научной среде русского зарубежья как результат соавторства многих известных философов, историков культуры, филологов, политологов, объединенных общей идеей. Первоначальным объектом их критики стал процесс европеизации человечества, убеждение западной культуры в безусловности собственных критериев прогресса и развития. Провозглашая протест против «романо-германского шовинизма» [9, с. 56], пытающегося выдать приоритеты собственной культуры за общечеловеческие, Н.С. Трубецкой и П.С. Савицкий выдвигают концепцию противостояния цивилизаций. Европейская система ценностей не абсолютна, каждая культура имеет собственный смысл развития, но реальную силу в противодействии тотальной экспансии Европы представляет только Россия в самом широком географическом толковании – как мир, отличный и от Европы, и от Азии. Особые качества русского духовного строя евразийцы пытаются объяснить широкой температурной амплитудой нашего климата:

«Не служит ли отличием российско-евразийской души некоторое сочетание такой душевной темноты и низости с такой напряженностью просветления и порыва, которое недоступно европейской душе и неизвестно в европейской культуре, уравновешенной и законченной в своей, относительно узкой духовной амплитуде?» [8, с. 50].

Связывая понятия политической идеологии и религиозной веры, евразийцы предупреждают возможную критику, которая сопровождала сочинения их предшественника в истолковании византийского наследия К. Леонтьева. Но большинство предубеждений против соединения политики и веры связаны, по их мнению, с тем, что «многие даже верующие люди еще не доросли до сознания единства веры и деятельности», которое предписано православием как «спасение души – усовершенствование ее путем жизнедеятельности» [8, с. 26]. В этом они продолжают линию необходимости социального и исторического раскрытия христианской истины, которая близка Чаадаеву и Соловьеву.

Новая идеология, которая утверждается евразийцами в программном сборнике «Евразийство. Опыт систематического изложения», должна сменить ту, которая привела Европу к материалистическо-социалистическому и позитивистскому мировоззрению. Крах европейского мышления, связанный евразийцами с *индивидуализмом*, должен вести человечество к осознанию «понятия личности как живого и органического единства многообразия» [8, с. 21]. Необходимый принцип, который евразийцы обнаружива-

ют в мировоззрении наступающей эпохи и который, по их мнению, составляет ключ к *православной идеологии*, – «Личность – единство множества и множество единства» [8, с. 21]. Различные социальные общности, включая народы и культуры, представляются «симфоническими», «соборными» личностями, имеющими в концепции евразийцев некоторый перевес над индивидуальной личностью.

Толкуя «*соборность*» как одно из существенных понятий православия, как то, что составляет внутреннюю природу Церкви, дающей полноту всякой личности, евразийцы рассуждают в русле традиционной для России религиозно-философской мысли. Практическая деятельность верующего, в понимании евразийцев, является неразрывной с религиозно-нравственной идеей как осуществление православного идеала земной жизни, как путь к «*обожению*» («*theosis*»). Но в сравнении с восточно-христианскими канонами антропологический идеал евразийцев предполагает такую общественную активность человека, которая чрезмерна в эсхатологической перспективе. «*Обожение*» в соответствии с наследием греческой церкви происходит на уровне личности, а не на коллективном эмпирическом уровне. Говорить о социальном целом как о «симфонической культурно-личности», приписывая ей те же свойства, что и отдельной человеческой жизни, едва ли допустимо в рамках христианской традиции. Выступая против индивидуализма, мысль евразийцев приближается к другой крайности: наделяя конкретные социально-исторические единицы смыслом личного бытия, они растворяют конкретную личность в *коллективном единстве*.

Параллель личности и «симфонической культурно-личности» приводит евразийцев к такому построению: как конкретная человеческая личность в своем эмпирическом проявлении греховна, неполна вне церковного бытия, обретает единство в соборном сознании, так и «симфоническая культурно-личность» должна становиться «*совершенной, действительной личностью, т. е. Церковью, особой индивидуацией Соборной Вселенской Церкви*» [8, с. 47]. Наряду с Церковью как истинной формой личного бытия культуры (народа и т. д.), возникает и другая, производная, или вторичная форма личного бытия той же культуры. Ее-то евразийцы и называют государством, а ее сферу и бытие государственностью, понимая под «*государственным*» или «*политическим*» направленную к духовной целостности или единству культуру (или народ).

Понимание русской культуры как становящейся Церкви встретило возражение со стороны известных богословов: «*Церковь не создается и не осуществляется в процессе мирского культурного*

строительства», а «воцерковление людей и еще более народов всегда остается незаконченным» [10, с. 262]. Эмпирическая ограниченность конкретного исторического бытия не позволяет отождествлять Церковь и какое-либо государство, так как вхождение в Церковь осуществляется не народами, которые являются принадлежностью этого мира.

Обосновывая единство Церкви и государства, которое «должно становиться и становится Церковью», евразийцы признают, что государство, организуя свою деятельность в мирской жизни, будет использовать метод силы. В этом как раз и заключается неразрешимый дуализм Церкви и государства, так как свобода нравственного выбора, данная человеку Богом как собственный отказ от зла в пользу добра, может ограничиваться принуждением к такому выбору со стороны государства. Это, конечно, не говорит о невозможности сосуществования Церкви и государства, но, по мнению Бердяева, является вечным соблазном христианского мира в построении социальных утопий:

«Принципиальный дуализм двух порядков – Церкви и государства, Царства Божьего и царства кесаря, который останется до конца мира и до преобразования мира, не признается, стирается, как это много раз уже делалось в истории христианства» [3, с. 302].

Слабость «*утопического этатизма*» как раз и заключается в том, чтобы относиться к государству как становящейся Церкви в эмпирическом проявлении, наделяя его полномочиями земного воплощения истины.

«Совершенное государство, объемлющее все стороны жизни, есть ложная утопия, подмена христианского искания и ожидания Царства Божьего», поскольку «совершенство есть преодоление и отмена государства» [3, с. 302].

В связи с оценкой евразийского движения Флоровский указывал на то, что «соблазн» евразийцев был причастен стремлению модернизировать православное мировоззрение, включить его в *новый исторический контекст, новую философскую парадигму*. Естественно, на этом пути творцов модернизированного религиозного сознания подстерегало множество искажений исходного содержания – от незначительных вариаций до глубоких и существенных преобразований. В своих программных произведениях идеологи евразийства декларировали строго конфессиональный подход к религиозной идее: «Православие – высшее, единственное по своей полноте и непорочности исповедание христианства» [8, с. 27]. Но в

своей эволюции евразийская мысль, столь нетерпимая к католикам и протестантам, имела явное расположение к язычеству. В результате обнаруживалось, что среднеазиатское язычество родственно православию и в перспективе должно создать «формы и аспекты Православия» [8, с. 28]. Такой же благодатной почвой для православия почитался и буддизм, так как это родство обусловлено идеей преобразования мира, мистической созерцательностью. Евразийцы верили, что идеи православия являются «центром тяготения» для всего культурного пространства Евразии невзирая на то, что это – спорная и неоднозначная позиция: либо общий принцип должен лежать вне религиозного сознания, либо идея православия должна быть принята всеми народами без исключения, либо должна возникнуть новая синтетическая религиозная концепция, учитывающая особенности других религий.

Эта трудноразрешимая проблема, до сих пор не утратившая своего идеологического значения в контексте идеи русской государственности, связывалась Г. Флоровским с верой евразийцев в непогрешимость истории. Неизбывное стремление увидеть в исторических процессах непосредственное раскрытие истинной идеи совпадает с исконно русским ожиданием воцарения «Царства справедливости». Христианская же трактовка не позволяет исторической необходимости быть мерилom нравственности и истинности, так как «в действительности воплощается не одна только истинная идея», а события могут развиваться в «бездну отпадения» [10, с. 240]. «Мудрость исторического сверхличного бытия» [10, с. 245], выдвигаемая евразийцами как безусловная истина, делает относительными понятия добра и зла. Их внимание в большей степени сосредоточено на поиске культурного своеобразия, которое они с одинаковым энтузиазмом находят и в географических особенностях, и в религиозной идее. «*Месторазвитие*», которое, по их мнению, определяет культурную самобытность народа, делает подлинным субъектом истории не народ, а территорию, среду обитания. Таким образом, даже религиозная идея имеет право преломляться в местном своеобразии. Приоритет самобытности естественным образом превращает многообразные религиозные проявления «месторазвитий» в интерпретацию единого религиозного принципа, что, по мнению Флоровского, является религиозным релятивизмом.

Подход к человеческой истории и к народной самобытности как результату органического процесса проявляется у многих русских философов. Отношение к народу как к «живому организму», замкнутому культурно-историческому типу, развивающемуся в соот-

ветствии со своими морфологическими особенностями, всегда предполагает культ народного своеобразия. Такая историософия, по мысли Флоровского, противоречит христианской философии истории, так как делает народы заложниками собственных морфологических задатков. В этом смысле и византизм К. Леонтьева, и евразийская философия истории продолжают эту традицию, подразумевая невозможность нравственных оценок, так как абсолютом выступает многообразие проявлений.

В чем же заключается евразийский «Исход к Востоку» с точки зрения его религиозной позиции? По мнению Флоровского, евразийцы слишком расплывчато представляют восточную границу России-Евразии, поскольку «в пределы Евразии вводится слишком много Азии». Возникает справедливый вопрос, не может ли уклон к Азии точно так же вредить культурной идентичности России, как европеизация? Тем более что азиатские культуры не раз проявляли открытую враждебность православию, которое провозглашается евразийцами в качестве основной идеи и России, и евразийского мира.

Излагая свою теорию «Потенциального Православия» в программном манифесте «Евразийство. Опыт систематического изложения», они подводят под него религиозно-мистическое основание. Эта позиция, требующая оправдания своеобразия, смотрит на любую религию как на культурно-бытовую подробность, в том числе и на православие. Опасность такого подхода к судьбе России как к «наследию Чингисхана» – в полном отпадении ее от христианского мира. Соблазн «Евразийского проекта» в том, что идея «симфонического многообразия в единстве» в религиозной сфере, увлекаясь различиями, забывает следующее: «Весь смысл и ценность не в том, что разное, но в том, что едино» [10, с. 262]. «Государственный максимализм» и «универсализм», безусловно, присутствуют в русской идее, но лишённые духовной основы, искажают ее византийскую принадлежность. Как таковой, «византизм» неразрывно связан с идеей всеобщего христианского просвещения, объединяющий народы наднациональной духовной истиной, а сама по себе идея имперского многонационального единения имеет дохристианскую историю.

Что касается аспекта развития идей «византизма» как основания для построения национальной идеологии, то необходимо помнить, что «универсализм» и «вселенский характер» духовных истин, вдохновивших Россию на осуществление собственного идеала «Священного царства», не предполагает толковать эти идеи как культурную самобытность. Идеи государственно-духовного един-

ства, соразмерные в восточном христианстве со значением личного нравственного усилия, в России исторически проявляются и осуществляются по-новому, но их изначальный посыл – миссионерский и просветительский. Миссия духовного просвещения, гораздо более созвучная идее русской культуры, чем идея вселенской империи, является ее самой сильной и востребованной чертой в мировой культуре, несмотря на присущие ей внутренние противоречия.

Возможно, стремление к фиксации внутренних противоречий дает русской идее необходимую энергию развития. Как показывает обращение к философскому опыту византийской мудрости, способной удержать единственно возможную точку баланса между непримиримыми антиномиями истины, именно этого равновесия так катастрофически не хватает русскому сознанию, разрывающемуся между противоположными убеждениями. И сегодня стремление к сохранению духовных антиномий является не менее насущной проблемой, учитывая сложность сосуществования в современном мире вековых ценностей и поиска новых горизонтов.

#### Список литературы

1. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. – 1988. – № 7.
2. Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в современной России. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks).
3. Бердяев Н.А. Утопический этатизм евразийцев // Россия между Европой и Азией: Антология. – М.: Наука, 1993.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. – Париж: IMKA-PRESS, 1989–1991.
5. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Собр. соч.: в 10 т. – М.: Рус. кн., 1993.
6. Кантор В.К. Понимать Россию умом (к проблеме самосознания русской мысли) // Вестн. русской христианской гуманитарной академии. 2011. – Т. 12. – Вып. 3. – С. 117–131.
7. Мейендорф И. Византия и Московская Русь. Изд-во Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та, 2003.
8. Савицкий П.С. Континент Евразия. – М.: Аграф, 1997.
9. Трубецкой Н.С. Европа и человечество // История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995.
10. Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Антология. – М.: Наука, 1993.
11. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – М.: Ин-т рус. цивилизации, 2009.
12. Хоружий С.С. Рождение русского философского гуманизма: спор славянофилов и западников [Электронный ресурс]. – URL: <http://antropolog.ru>.

---

УДК 101.1 : 316

*В. Е. Кемеров*

### **Проблема парадигмы современного обществознания (методологический аспект)**

В статье дан анализ методологии современного обществознания. Анализируя историю ее формирования, автор раскрывает особенности трех методологических парадигм, показывает их обусловленность развитием науки, философии и социальных практик.

The article is devoted to the analysis of the methodology of contemporary social sciences. Analysing the history of its development, the author argues that its three specific methodological paradigms are caused by the development of science, philosophy and social practices.

**Ключевые слова:** социальные науки, гуманитарное знание, методологический дуализм, теория систем, редукционизм, антиредукционизм, полисубъектность.

**Key words:** social sciences, humanitarian knowledge, methodological dualism, theory of systems, reductionism, antireductionism, multiple subjectivity.

**Проблема методологии обществознания.** Существует взгляд, что есть некая современная парадигма (парадигма познания, парадигма философии). Ее нужно определить и далее ей по возможности соответствовать. Но можно рассудить иначе: парадигмы меняются, и сейчас мы присутствуем при появлении совершенно новой парадигмы. Черты ее не очень ясны. Ясно одно: предшествующие парадигмы предстают как череда черт, зависящих от ряда условий. От каких? Это и формирует задачу определения типов методологии. Современная социальная философия предлагает ряд предпосылок. «Нелинейная» логика этих предпосылок довольно сложна. Определяя черты парадигмы обществознания, мы тем самым касаемся вопроса о типе современного познания, более того, – о типе современного мировоззрения. А обзревая эти вопросы, мы уточняем наши представления об установках современного обществознания. Тем не менее попытка подобного рода представляется весьма полезной. Ее мы и предпримем в этой статье. Конечно, это эскиз, но эскиз, достаточный для того, чтобы почувствовать изменение образного строя и динамики современного обществознания, и косвенным образом определить и влияние этой динамики на другие аспекты деятельности людей.

Итак, основные характеристики парадигмы обществознания определяются его отношениями к а) философии; б) естествознанию; в) обыденному опыту; г) формам разделения и связи дисциплин обществознания; д) доминирующей методологии.

Представляем схему трех парадигм обществознания, сменявших друг друга за последние 150 лет.

*Основные понятия и их связи*

Парадигма I	Парадигма II	Парадигма III
Классическая философия	Классическая наука	Взаимодействие различных познавательных форм
Образцы	Объектность	Взаимодействие разных форм человеческого опыта
Универсалии		
Идеологическая общность дисциплин	Интеграция дополнительности	Проблемное взаимодействие
Философский редукционизм	Научный редукционизм	Антиредукционизм

**Парадигма философская.** Философская методология исследования общества, человека, истории, культуры, природы задается «в общем виде». Образцы и модели, используемые в классической философии, «накладываются» на описание конкретной жизни и деятельности людей. Это во многих случаях делает излишним исследование социальной, культурной, исторической конкретики. Естествознание работает в согласии с классическими образцами философской методологии. Философская методология мало обращает внимания на обыденный опыт людей; ее больше интересуют абстрактные субъекты, их мыслительные и познавательные формы.

Классические образцы (истории, человека, культуры) некоторое время выполняют интегрирующую роль в методологии зарождающегося научного обществознания. Однако к середине XIX столетия противоречия научного и философского компонентов в методологии формирующихся дисциплин обществознания начинают сказываться. Философия абстрактно-общих характеристик и научный редукционизм, идущий из классической механики, приходят в противоречие. Завершается период методологического господства абстракций.

**Парадигмы научная: неклассический тип.** Формирование второй парадигмы связано с кризисом философской классики и становлением научного обществознания. Позицию философии занимает «классика» научного обществознания. В плане философском на первое место выходит позитивизм (О. Конт). Возникает проблема

общезначимости, объективности и абстрактности стандартов деятельности. Намечается проблема «неклассических» ситуаций и объектов. Сначала она выглядит довольно тривиально, но к концу XIX в. становится определяющей в методологическом смысле.

«Экстравагантные» объекты – поля, волны, частицы – смещают внимание с объектов классики, т. е. вещей, делают сомнительным тезис о «логике вещей» и призыв изучать отношения людей, как изучали отношение вещей. Поскольку объект далее не трактуется только как вещь, постольку и субъект становится важен не как аппарат отражения объекта, но как создатель средств освоения объектов, в том числе и «неклассических».

Другим важным мотивом второй парадигмы оказывается попытка опровергнуть тезис о единстве знания. Этот тезис фактически постулировался, так как не базировался на научных исследованиях. После кризиса классической философии в середине XIX в. претензию на его обоснование взяло естествознание, в частности, классическая механика. Ее методология распространялась на все познание. Однако в конце столетия появились направления, отрицающие значение этой методологии в исследованиях общества, культуры, истории и человеческой личности. Так возникла основа для разделения методологии на два вида и, соответственно, для обоснования двух видов познания.

В явной форме эта тенденция проявилась в методологическом дуализме В. Дильтея: произошло разделение на науки о природе и науки о духе. В еще более жесткой форме этот дуализм проявился в методологии Г. Риккерта: науки были разделены на номотетические и идиографические, т. е. на обобщающие и индивидуализирующие. Далее это разделение прошло уже внутри обществознания: произошло довольно жесткое разделение социальных наук и гуманитарного знания; в XX в. оно привело к методологическому плюрализму. Получил распространение методологический дуализм обществознания: социальные науки и гуманитарное познание; методологический редукционизм и проблема логики индивидуального. Восторжествовали принципы разделения труда на основе логики взаимоисключающего дополнения дисциплин. Дополнительность признавалась, но она не вела к интеграции.

Завершая этот краткий очерк второй парадигмы, отметим две главные черты: 1) появление, а затем и доминирование «неклассических» объектов; 2) утрата методологического монизма и его философского обоснования; торжество методологического дуализма (а в перспективе – методологического плюрализма).

**Парадигма постклассическая: проблемная.** Примерно со второй четверти XX столетия в методологию познания возвращаются философские вопросы о субъекте, объекте, о развитии обществ, о социальном значении личностного опыта людей. Правда, возвращаются они не в традиционной классической форме, а в формах, продиктованных усложняющейся практикой XX в. Методология познания сталкивается с незаместимостью субъекта, поскольку работа со сложными объектами указывает на решающую роль усилий субъекта, его теоретической и аппаратной оснащенности в самом выявлении таких объектов, а затем и в их исследовании.

Конечно, в этой ситуации вопрос о субъекте выходит за рамки психологии и гносеологии, рассматривается в плане включенности субъекта в организацию и в плане социального конструирования самого субъекта, создания «многоместного» субъекта, его технической оснащенности. Сложившаяся традиция противопоставляет естествознание, с одной стороны, как знание объектное и обществознание – с другой как знание неизбежно субъектное оказывается чрезмерным упрощением. Чем сложнее проблема, тем явственней усилия субъекта, средства его деятельности, его социальные установки, независимо от того, исследуется ли элементарная частица, экологическая система или взаимодействие между культурами.

Понятие объекта возвращается в методологию познания в новой роли; это уже не объект-вещь, представляющий «логику вещей», а объект-система, соразмерный субъекту, а возможно, и превосходящий его по сложности. Этот объект обладает специфическими формами существования и вынуждает субъекта выстраивать логику взаимодействия с ним. Традиция, разводящая методологию обществознания как установку на изучение особого и конкретного, и методологию естествознания как установку на исследование общего и абстрактного становится анахронизмом.

В этой ситуации вырабатывается методология, которая может быть охарактеризована как антиредукционистская. Она ориентирована на взаимодействие со сложными системами и их познание, на исследование особых форм их становления, воспроизведения, изменения. Такая методология задает и современную онтологию, представляющую бытие как процесс развития и взаимодействия различных систем, учитывающую представление бытия как совокупности вещей лишь в качестве одного из возможных его отображений. В стилистике такой онтологии по-новому выглядит вопрос о разделении и связи наук. Предметное разделение наук оказывается необходимым как возможность описывать бытие и отдельные его

системы с разных позиций, с разных точек зрения, с использованием разных познавательных инструментов и средств. Четкое понимание этого выводит объекты из-под влияния предметно-дисциплинарной зависимости. Человек не остается только носителем разума, стоимости, классовых интересов, все это может быть ему присуще, но реализуется лишь в контексте его субъектных взаимодействий с другими людьми, в его совместной и разделенной деятельности с ними. Природная система не остается только физическим пространством, вмещающим ресурсы, плацдармом для развития хозяйства, все эти аспекты ее взаимодействия с другими системами (как и другие, пока не раскрытые) не исчерпывают ее собственных форм воспроизведения и изменения.

Таким образом, речь идет о новой парадигме, которую можно назвать проблемной или системной, имея в виду, что интеграция наук образуется не на основе гносеологических постулатов и не в ходе стихийно развившегося разделения труда, а в процессе постановки и решения проблем, требующих системного видения бытия и соразмерного этому видению интегрирования различных познавательных инструментов и знаниевых средств.

В период, когда оживленно обсуждалась предложенная Т. Куном концепция парадигмы, одним из принципиальных был вопрос: а возможно ли применение понятия парадигмы в обществознании, правильным ли будет рассмотрение совокупности современного обществознания и естествознания как единой системы знания. Тогда (в 70–80-е гг.) большинство склонялось к тому, что концепция парадигмы применима лишь к естествознанию, где есть четко выраженный лидер, фокусирующий методологические ориентации других наук. Теперь ситуация выглядит иначе. Очевидна зависимость различных регионов познания и знания от глобальных практических проблем, от постиндустриальных тенденций, ориентирующих знание и практику на выработку качественных взаимодействий между людьми, между социальными и природными системами. Даже если учитывать традиционные подходы к определению единства знания, тема эта выглядит многоаспектной, не исчерпываемой одной точкой зрения, одним определением, одним «измерением». Она характеризуется сходством методологической стилистики разных областей познания, общими онтологическими представлениями о процессности и полисистемности бытия при неизбежном и необходимом разнообразии дисциплинарных предметов, воплощающих традиционные установки различных наук, именно различиями своими поддерживающих возможность

многомерных и многогранных онтологических представлений. Тем более что на первый план выходит связь этой проблемы с глубинными проблемами социального воспроизводства.

Научное познание фиксирует возросшую плотность контактов и конфликтов в социальном мире. Разные регионы повседневности пересекаются и перекрывают друг друга. Их прежняя жизнь в тени Больших структур и Больших теорий заканчивается трансформацией последних. Прежние границы перестают выполнять привычные функции разделения и связывания. Социальная структура более не вещь, а социальное взаимодействие – не заранее определенная форма. Задача науки в этой ситуации, во-первых, прояснить различия между регионами повседневности. Отсюда вторая задача: проектирование и выстраивание форм, делающих возможным взаимообусловленное существование различных социальных субъектов, систем, форм деятельности. Это – задача конструирования норм, ориентиров, стандартов, обладающих некими общезначимыми («межсубъектными», «межсистемными») свойствами и вместе с тем задача экспертного анализа их возможностей и границ. Эта ситуация требует пересмотра представлений о социальности и самого методологического режима развития этих представлений<sup>1</sup>.

Наше рассмотрение методологии обществознания начинает переходить свои границы, превышать свои возможности. Стало быть, пора остановить изложение темы и подвести некоторые итоги. Однако достойно специального внимания, что это превышение методологией обществознания своих, казалось бы естественноограниченных, возможностей, проекции его в сферы общей теории познания, методологии науки, новейшего естествознания открывают некоторые новые ориентиры человеческой деятельности и новые «пространства» ее приложения. И это не случайно. Обществознание, обратившись к динамике своей методологии, проявляет повышенную чуткость ко всем сдвигам человеческой деятельности, ко всякой работе над ее формами, ко всякому переосмыслению теоретической и практической позиции человека в мире. И некоторые из этих сдвигов как раз под углом зрения методологии обществознания более отчетливо проявляют свой социально-человеческий смысл, ставятся им в определенную связь, обнаруживают общую стилистику.

---

<sup>1</sup> Подробнее см. [1; 2].

Что является доминантой этой стилистики? Неотложность творческого усилия. Его нельзя отделить от решения конкретных социальных и личностных, научных и культурных проблем. Его нельзя сдвинуть за пределы исследования, работы, жизни. Только конкретное познание объекта, конкретное дело, доводимое до продуктивного результата, индивидуальная жизнь, ставшая развитием человеческих способностей, могут воплотить это творческое усилие, сделать его общественным фактом. В наше время упование на культурную традицию или общенаучный стандарт – недостаточное подспорье в деле. В мире постоянно меняющихся работ, профессий, знаний, типов объектов и коммуникаций от человека требуется вполне самостоятельная способность к осмысленному выбору и обоснованному решению. Социальный и научный догматизм не спасет в критических ситуациях, не примет на себя ответственности за бездействие, не заменит живой культуры творческого усилия человека. Реальность требует нестандартных подходов. Вызов реальности подчеркивает объективную значимость самоизменения человека и развития методологических форм. Отход от стереотипов, общих схем и абстрактных решений – это приближение к реальности, ее укрупненное видение, подробное знание, конкретное понимание.

Неоднородность и фрагментарность мира, в котором живет современный человек, делает методологичность естественным свойством его сознания. Принять мир таким, каким он предстает в восприятии, затруднительно: слишком многое остается «за кадром». Понять мир таким, каков он есть, – значит усилием своего сознания воспроизвести социальные и предметные связи, окружающие и пронизывающие твое бытие. Это – не научно-методологическая роскошь, а жизненно-практическая необходимость. На ней основано понимание человеческих связей как связей между деятельностью и их результатами. В прежние времена такое видение мира было уделом немногих. Теперь – вопрос: станет ли оно потребностью для большинства? От этого зависит полноценное понимание социального процесса со всеми его глобальными проблемами, сложностями, опасностями, стимулами и перспективами. Такова ориентация методологии обществознания. Но это и пунктирное начертание контуров современной культуры, путей сохранения и развития общества.

#### Список литературы

1. Кемеров В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // *Вопр. философии.* – 2006. – №2.
2. Кемеров В.Е. *Общество, социальность, субъектность.* – М., 2012.

**«Травма» памяти: стратегии конструирования  
в современном политическом дискурсе**

В статье рассматривается понятие «травмы» памяти в контексте политической борьбы в постсоветском пространстве. Автор использует постструктуралистскую методологию П. Нора и теорию культурной памяти Я. Ассмана для обоснования конструктивистского характера современных «травм» памяти, демонстрируя это на примере трансформации понятия «татаро-монгольское иго» в национальных историях.

The article deals with the concept 'memory trauma' in the context of post-Soviet political struggle. The author uses P. Nora's post-Structuralist methodology and Ja. Assman's theory of cultural memory to prove the constructivist nature of modern «memory traumas» illustrating it by the transformation of the concept «Mongol-Tatar Yoke» in national histories.

**Ключевые слова:** политика памяти, «травма» памяти, культурная память, политическая борьба, конструирование, национальная история.

**Key words:** policy of memory, 'memory trauma', cultural memory, political struggle, designing, national history.

В конце 80-х годов произошел мощный всплеск национального самосознания на всем постсоветском пространстве. С одной стороны, он являлся закономерным следствием и развитием того процесса национального строительства, который был развернут в Советском Союзе. С другой – имел свою качественную специфику, поскольку в условиях политической децентрализации и конкуренции региональных элит национальные истории стали мощным ресурсом политической легитимации. В условиях заметного ослабления административных и идеологических рычагов управления становление альтернативных политических элит привело к возникновению исторической политики. Можно согласиться с А. Миллером, что «об исторической политике в строгом смысле слова следует говорить только применительно к обществам демократическим или, по крайней мере, более или менее плюралистическим – тем, которые демонстрируют приверженность – хотя бы частичную – демократическим ценностям, в том числе свободе сло-

ва» [10, с. 9]. На постсоветском пространстве не только в 90-е гг., но и в 2000-е гг., отметившиеся отчетливо выраженным стремлением выстраивания «вертикали власти» как по топологическим, так и по хронологическим координатам, существовало определенное разнообразие политических акторов, предлагавших альтернативные политические стратегии интерпретации прошлого и его использования в качестве символического ресурса власти.

Особенно ярко это проявилось в отношении независимых государств, образовавшихся на постсоветском пространстве, например, Украины или прибалтийских республик. Но даже в составе возникшей Российской Федерации подобные тенденции достаточно очевидны. Общими чертами национальных историй оказалось стремление к пролонгированию существования политически независимых образований, а также обоснование претензий на автохтонность, т. е. изначальное пребывание на занимаемой в данный момент территории. Институциональным следствием отказа от официальной советской истории стала профанация историописания, а также переключение значительной части региональной партийной элиты на провозглашение и обоснование значимости национальных историй. Создание национальных историй стало попыткой ответа на вопрос, почему политическая независимость только что образовавшихся государств является не случайным следствием развала империи, а вполне закономерным (и давно ожидаемым) результатом формирования национальной и политической идентичности. С одной стороны, в этом процессе оказались задействованы профессиональные историки, предлагавшие новые интерпретации уже известных фактов и выстраивавшие концепции развития национального самосознания, а с другой – происходило конструирование исторической памяти посредством образовательных институтов, средств массовой информации и бурно развивающихся коммеморативных практик.

По мнению А. Капеллера, важное значение для формирования национальных образов прошлого на постсоветском пространстве имели следующие факторы:

- 1) продолжительность принадлежности к России;
- 2) традиция сопротивления;
- 3) традиционные образы врагов;
- 4) проблема отношения к негативным элементам советского прошлого («сталинский террор»);
- 5) этнический состав образовавшихся национальных республик.

б) социально-экономический уровень развития регионов [5, с. 13–15].

Естественно, что становление национальных способов исторического описания отразилось в первую очередь на символическом переименовании определенных исторических событий, смене их оценок в контексте современности. Эта смена привела к тому, что многие события стали рассматриваться как имеющие «травматический» характер. Сама проблематика «травм» памяти с необходимостью отсылает к психоанализу, напоминая о том, что болезненный опыт подвергается вытеснению в сферу бессознательного. Применительно к исторической памяти психоаналитическая трактовка «травмы» означает устранение тех исторических фактов и событий, восприятие которых оказывается слишком болезненным и неудобным для общества в целом либо для каких-то страт этого общества. А. Капеллер приводит в качестве примера такого «неудобного» опыта депортацию северокавказских народов во время Великой Отечественной войны [5, с. 15]. Воспоминания об перенесенных бедствиях оказались чересчур тяжелыми для их непосредственных участников, особенно в контексте отсутствия официальной амнистии, поэтому в советское время такие воспоминания практически не транслировались. Эта память оставалась в сознании непосредственных участников и очевидцев, но не считалась обязательной для сохранения последующими поколениями. После краха Советского Союза ситуация изменилась, но теперь эти же события оказались «травматическими» для другой стороны – для тех, кто сам непосредственно участвовал в организации депортации или имел к ней косвенное отношение.

«Травмы» памяти носят потенциально конфликтогенный характер, в силу этого их устранение является насущной проблемой любого сообщества, особенно того, которое имеет гетерогенный состав. При этом устранение «травматических» воспоминаний зачастую происходит путем публичного примирения, как пишет П. Рикер.

«Понятие утраченного объекта находит прямое применение в трактовке “утрат”, которые касаются власти, территории, населения, образующих субстанцию государства, поведение скорби, охватывающее диапазон от выражения печали и до полного примирения с утраченным объектом, сразу же иллюстрируется великими траурными церемониями, вокруг которых спланивается весь народ» [13, с. 74].

Английский исследователь П. Коннертон, рассматривая различные виды забывания, указывает, что особым видом устранения негативных воспоминаний является «забвение как оскорбленная

тишина». Природа такого забвения кроется, по его мнению, в психологической потребности устранения той информации, которая обладает деструктивным воздействием на психику человека и структуры общественного сознания [1, с. 3–7]. Можно констатировать, что под «травмой» памяти обычно понимаются те события, которые имеют деструктивное значение как для личной, так и социальной (в том числе и национальной) идентичности, но при этом обычно не придается значение тому, какая память имеется в виду.

Немецкий историк Я. Ассман вводит различие между двумя основными типами коллективной памяти: коммуникативной и культурной [2, с. 52–53]. Коммуникативная память – память очевидцев, того поколения, которое непосредственно принимало участие или являлось свидетелем определенных исторических событий. Такой тип является достаточно подробным и эмоционально насыщенным, поскольку воссоздаваемое в устных или письменных воспоминаниях прошлое еще не является отстраненным предметом исторической науки, а предстает в качестве неотъемлемого элемента индивидуальной биографии. Продолжительность коммуникативной памяти, по Я. Ассману, восемьдесят лет, хотя стоит отметить, что, несмотря на некоторые общие закономерности, встречающиеся в различных культурах древности, эта продолжительность обладает определенной вариативностью, поскольку непосредственно коррелирует со средней продолжительностью жизни представителей данного сообщества.

Рубежным представляется немецкому исследователю срок в 40 лет, поскольку именно в этот момент происходит окончательная смена социально активных поколений, в силу чего представители поколения, уходящего «на покой», начинают формулировать тот набор воспоминаний, который становится необходимым для передачи последующим поколениям. В этот момент из коллективной памяти устраняются индивидуализирующие и эмоциональные воспоминания, в результате чего и происходит кодификация того исторического канона, который служит легитимирующим основанием социальной идентичности. Коммуникативная память становится культурной памятью, переходя в сферу ведения профессионального исторического сообщества или других социальных групп, берущих на себя роль хранения исторического наследия и поддержания исторической преемственности (в обществах древности, прежде всего, жрецы). Но следует отметить, что социальные институты обработки и актуализации культурной памяти имеют дело уже не с отдельными

ми воспоминаниями, а с абстрактными фактами, эмоциональная окраска которых производится уже *post factum*. Иначе говоря, «травматический» характер подобных воспоминаний, в отношении которых уже «истек срок давности», является не личностным переживанием исторических перипетий, а сознательно конструируемым в новом социальном или политическом контексте образом, суггестивный эффект которого заранее задан интересами использующих его политических субъектов.

Отмеченную тенденцию социального и политического конструирования «травм» памяти можно проследить на примере понятия «татаро-монгольское иго», выступавшего на протяжении длительного периода устойчивой характеристикой значительного этапа развития Российского государства и составляющих его национальных республик. Особое внимание стоит обратить на национальные республики Поволжья (Чувашия, Татарстан, Башкирия, Мордовия) в силу их пространственного расположения, которое сделало возможным активное манипулирование образом «татаро-монгольского ига» с целью достижения определенных политических целей.

Впервые термин «иго» применительно к отношениям зависимости русских княжеств от Монгольской империи применил в начале XVI в. польский историк Матвей Меховский. Говоря об освобождении Московской Руси от «татарского ига», он тем самым обозначал пребывание под властью татар в качестве фактора, обусловившего отставание восточных русских земель от тех русских княжеств, которые продолжали развиваться в рамках Литовского государства [9, с. 24]. Более привычная нам формулировка появилась в начале XIX в., когда немецкий ученый Христофор Крузе издал хронологические таблицы по европейской истории, впервые соединив в рамках единого термина этнонимы «татары» и «монголы» и получив в результате термин «монголо-татарское нашествие» [7, с. 20]. Сформулированный М. Меховским аргумент об иге как причине торможения развития Русского государства впоследствии неоднократно использовался как европейскими, так и отечественными историками, впрочем, с некоторыми оговорками. Так, Н.М. Карамзин признавал деструктивное воздействие татаро-монгольского ига на развитие российской государственности и культуры, признавая, однако, положительную роль монгольской модели государственного устройства в становлении Московской Руси [6, с. 214]. Но даже с учетом периодически звучавших отговорок «татаро-монгольское иго» стало в государственной российской историографии XIX в. ос-

новным аргументом, объясняющим отставание России от ведущих европейских держав. То есть, по сути, разработка этого понятия имела в большей степени внешнеполитическую ориентацию, хотя и осуществлялась в рамках внутрirosсийской культурной политики.

Коренной переворот в отношении к этому периоду русской истории был сделан историками-евразийцами в 20-е гг. XX в. Н.С. Трубецкой и Г.В. Вернадский, а впоследствии и Л.Н. Гумилев выстраивают линию политической преемственности Российской империи не в меньшей степени от Золотой Орды, нежели от Киевской Руси. В контексте освоения евразийского пространства Российская империя, по их мнению, не просто заняла те земли, которые до этого объединялись под властью золотоордынских ханов, но и сознательно использовала те способы подчинения и легитимации, которые делали ее правопреемницей Орды. В одной из своих научно-популярных работ Л.Н. Гумилев провозглашает отказ от концепции «татаро-монгольского ига», предпочитая отныне говорить о симбиозе русского и татарского народов в рамках единого политического субъекта – Золотой Орды [3, с. 120–132].

В этом смысле показательной является сама тенденция переосмысления понятия «татаро-монгольское иго» в отечественной историографии. Будучи первоначально ориентированным на «экспорт» и призванным оправдать те обвинения в замедленном развитии, которые выдвигались европейскими историками, постепенно это понятие оказалось переориентировано на «внутренний рынок», где достаточно быстро продемонстрировало свой низкий потенциал в контексте налаживания межнациональных отношений на евразийском пространстве. Впрочем, подобное переориентирование представляется вполне закономерным, поскольку любая дискуссия национальных школ истории волей-неволей сводится не к попытке переубедить оппонентов, а к подбору убедительных аргументов в глазах собственного населения. Как саркастически замечает А. Миллер, «по сути, воспроизводится характерная черта советской пропаганды, когда главным методом ответа на “идеологические происки врага” становилась усиленная промывка мозгов собственного населения» [10, с. 21].

В постсоветской России идея татаро-монгольского ига также достаточно быстро стала подвергаться определенным трансформациям. Если федеральные учебники по истории при всей разноплановости оценок истории XX в. сохранили в определенной мере устойчивые контуры восприятия ранних исторических периодов, то

в формирующихся национальных стратегиях памяти место для этого понятия оказалось весьма ограниченным.

В первую очередь необходимо обратить внимание на тот тип национальной истории, который стал разрабатываться в Татарстане. Это объясняется тем, что политическая значимость и активность местной элиты, предложившей альтернативную концепцию исторического прошлого не только своей республики, но и всего Поволжья в целом, вызвала к жизни потребность и других национальных республик в своих конфигурациях исторической памяти. Д. Исхаков, анализируя ситуацию еще 90-х гг. XX в., осторожно отмечал, что «в перспективе государственный национализм в Татарстане при сохранении своего базового принципа паритетности может отклониться в сторону увеличения внимания к проблемам татар с целью установления и сохранения отсутствующего в настоящий момент баланса» [4, с. 120]. Как показала практика последующих лет, Татарстан склоняется в своей национальной истории к кардинальному пересмотру тех исторических традиций, которые были выработаны в рамках советской историографии.

Проблема «татаро-монгольского ига» в национальной истории Татарстана заключается в том, что эта тема тесно переплетена с вопросом об этногенезе татар, в частности, с вопросом об их происхождении от волжских булгар, занимавших нынешнюю территорию Татарстана в XI–XIII вв. Если коротко обозначить базовые пункты того этапа национальной истории Татарстана, который посвящен эпохе существования Золотой Орды, то можно констатировать, что, сохраняя устоявшуюся версию об этническом происхождении современных татар от жителей Волжской Булгарии, современная татарская историография проводит непрерывную линию не только *этнической*, но и *политической преемственности* нынешнего Татарстана от государства волжских булгар. Особенно подчеркивается этническое единство жителей Волжской Булгарии, соответственно, претензии на происхождение современных татар от них позволяют обосновывать изначальный характер их государственности во всем Среднем Поволжье. При этом подчеркивается системообразующий характер Булгара и окружающей его территории в структуре золотоордынского государства, что позволяет смягчить категоричность оценок этого периода и, в принципе, отказаться от понятия «татаро-монгольское иго» [14, с. 112–116]. Пребывая в составе Золотой Орды, Булгар, как считают авторы учебников по татарской истории, стал первым местом чеканки монеты и точкой пересечения основных евразийских торговых путей. Иначе говоря, эпоха существова-

ния золотоордынского государства не просто не повлияла отрицательно на развитие болгарско-татарской государственности, но, по сути, подготовила новый всплеск ее развития в виде существования Казанского ханства. Особенно характерным представляется в этом контексте уравнивание положения болгарских правителей в системе золотоордынских вассальных связей с положением русских князей, что недвусмысленно символически маркирует современные политические претензии региональной элиты Татарстана.

Другие национальные истории Поволжья вынуждены в той или иной степени апеллировать к татарской версии возникновения их государственности, оспаривая отдельные моменты их историософских построений. При этом, как ни парадоксально, роль «татаро-монгольского ига» также подвергается символическому перемаркированию, хоть и основание для этого в каждом конкретном случае оказывается особым.

Специфика создания национальной истории в Башкирии обусловлена полиэтническим характером населения республики, в котором представлены приблизительно в равных долях башкиры, русские и татары [15, с. 123]. По этой причине в башкирских учебниках истории осуществляется активная полемика с панболгарской версией происхождения татарского этноса, в частности, подвергается сомнению возможность отождествления населения Волжской Булгарии исключительно с предками современных татар. Любопытным является тот факт, что стремление конкурировать с представленной в татарских учебниках точкой зрения о логичном продолжении истории Волжской Булгарии в условиях золотордынского владычества приводит авторов башкирских национальных историй к стремлению отрицать негативное влияние Золотой Орды на историю Среднего Поволжья. Н.А. Мажитов и А.Н. Султанова утверждают, что «обстановка, когда в науке престижным считалось огульное отрицание вклада Золотой орды в мировую культуру, послужила одной из главных причин широкого распространения среди историков Татарстана мнения о том, что современные поволжские, следовательно, и приуральские татары, являются прямыми потомками волжских татар домонгольского времени» [8, с. 397]. В качестве культурного значения возникновения Золотой Орды конкретно для башкирского этноса авторы учебника видят активное проникновение ислама на территорию Поволжья и Приуралья.

Вместе с тем, нельзя не отметить и общие для большинства национальных историй Поволжья черты, например, стремление

уравнять по политическому статусу в золотоордынской системе власти вождей башкирского народа с русскими князьями.

Интересная трактовка этого периода дана в чувашских учебниках, где также отчетливо проявляется конкурирование с болгарской версией происхождения татарского этноса. По мнению В.В. Николаева, равное право на происхождение от протобулгар имеют и чувашаи, что можно подтвердить сходством языков и территории проживания [11, с. 384–385.]. Попытки закрепить претензии чувашского этноса на автохтонность приводят к необходимости отрицания влияния монголов на население Поволжья, что заставляет автора критически оценивать возможность характеристики этого этапа в развитии Поволжья как «татаро-монгольского ига».

Таким образом, можно констатировать, что в современном политическом и культурном пространстве Российской Федерации происходит постепенный отказ от тех исторических событий, которые могут трактоваться в национальных историях отдельных народов как «травмы» памяти. В связи с этим становится неостребованной трактовка периода существования на значительной части Евразии Золотой Орды как «татаро-монгольского ига», поскольку это понятие рассматривается как элемент конфликтогенности между этносами Среднего Поволжья. Вместе с тем следует обратить внимание на то, что развитие национальных историй, в рамках которых было подвергнуто ревизии само понятие «татаро-монгольское иго», демонстрирует зачастую не просто национальный, а националистический характер, который не способствует налаживанию межкультурного диалога, а приводит к перекосу в обратную сторону. Вместо имперского дискурса происходит формирование национальных типов памяти, подогреваемых политическими амбициями региональных элит. В этом смысле показательным является создание новой концепции преподавания истории. В рамках данной концепции, с одной стороны, происходит отказ от использования понятия «татаро-монгольское иго» как не способствующего укреплению межкультурного и межнационального диалога между титульным этносом Российской Федерации и народами Среднего Поволжья, с другой стороны, подтверждается недопустимость подмены истории российской государственности националистическими трактовками отдельных исторических периодов.

### Список литературы

1. Аникин Д.А. Феномен забывания и диалог культур в глобализирующемся социуме: российский опыт // Изв. Саратовского ун-та. Новая серия. Сер. Философия. Психология. Педагогика. – 2013. – Т. 13. – С. 3–7.
2. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
3. Гумилев Л.Н. От Руси до России. – М.: Айрис-пресс, 2008. – 320 с.
4. Исхаков Д. М. Модель Татарстана и национализм татар // Национализм в поздне- и посткоммунистической Европе. Т. 3. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 100–122.
5. Капеллер А. Субнационализм наций без государства // Национализм в поздне- и посткоммунистической Европе. – Т. 3. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 10–22.
6. Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. II. – М.: Наука, 1989. – Т. V. – 602 с.
7. Крузе Х., Крузе Ф. Атлас и таблицы для обозрения истории всех Европейских земель и государств от первого их народонаселения до наших времен. – СПб., 1845. – 36 с.
8. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана. Древность. Средневековье. – Уфа: Китап, 2010. – 496 с.
9. Меховский М. Трактат о двух сарматиях. – М.; Л.: Наука, 1936. – 182 с.
10. Миллер А. Историческая политика в Восточной Европе начала XXI в. // Историческая политика в XXI веке. – М.: Нов. лит. обозрение, 2012. – С. 7–32.
11. Николаев В.В. История предков чувашей (XXX в до н.э. – XV в. н.э.) Чебоксары, 2005. – 408 с.
12. Ордынский В. Фальсификация прошлого в учебниках по истории Татарстана и татарского народа: проявления, масштаб, последствия [Электронный ресурс]. – URL: [http://ruskline.ru/analitika/2012/05/17/falsifikaciya\\_proshlogo\\_v\\_uchebnikah\\_po\\_istorii\\_tatarstana\\_i\\_tatarskogo\\_naroda\\_proyavleniya\\_masshtab\\_posledstviya](http://ruskline.ru/analitika/2012/05/17/falsifikaciya_proshlogo_v_uchebnikah_po_istorii_tatarstana_i_tatarskogo_naroda_proyavleniya_masshtab_posledstviya) (дата обращения: 12.11.2013).
13. Рикер П. Память, история, забвение. – М.: Канон, 2005. – 510 с.
14. Сабирова Д. К., Шарапов Я. Ш. История Татарстана с древнейших времен до наших дней: учеб. для вузов. – М.: КНОРУС, 2009. – 350 с.
15. Сафин Ф. Современный башкирский национализм // Национализм в поздне- и посткоммунистической Европе. Т. 3. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 122–146.

## ОПЕРАТИВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЯ И ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ

УДК 101. 1 : 316 : 378 : 37

*В. Г. Зарубин, В. А. Макаридина*

### Региональная структура высшего государственного профессионального педагогического образования России: опыт социологического анализа

В статье раскрываются тенденции модернизации высшего государственного профессионального педагогического образования в Российской Федерации. На основании сравнительного анализа региональной структуры образовательных учреждений и направлений подготовки делается вывод о том, что сформировался рынок педагогического труда.

The article reveals the trends of modernization of state higher professional pedagogical education in the Russian Federation. The authors argue that the pedagogical market has been formed, basing their argument on comparative analysis of regional structure of educational institutions and training areas.

**Ключевые слова:** социология, рынок педагогического труда, высшее педагогическое образования, федеральный округ.

**Key words:** sociology, pedagogical market, higher pedagogical education, Federal district.

В процессе модернизации российского образования особое внимание уделяется совершенствованию педагогических кадров и педагогического образования, что связано с изменением ожиданий общества от системы образования и функций педагога в современных условиях, появлением новых типов педагогической занятости и трансформацией рынка педагогического труда. Согласно ФЗ-273 «Об образовании в Российской Федерации», к системе образования относятся не только образовательные организации, но и федеральные государственные образовательные стандарты, образовательные

программы различных видов, уровней и (или) направленности, педагогические работники и обучающиеся, органы управления образованием и др. [2, гл. 2, ст. 10, п. 1].

Вопрос о необходимости реформирования педагогического образования связан с итогами проведенного Министерством образования и науки РФ в 2012 г. мониторинга деятельности государственных вузов и их филиалов, который показал, что 30 из 42 педагогических вузов (71,43 %) и 29 из 37 их филиалов (78,38 %) признаны имеющими признаки неэффективности [1]. Результаты мониторинга являются аргументом в пользу реорганизации системы педагогического образования.

Исследование, проведенное нами<sup>1</sup>, показывает, что только среди вузов подготовкой кадров по педагогическим направлениям занимаются федеральные и национальные университеты, различные отраслевые и региональные университеты, академии, институты. И прежде чем обсуждать вопросы институциональных изменений в системе педагогического образования, в том числе и вопросы создания региональных сетей, необходимо проанализировать ее регионально-территориальную структуру (образовательных учреждений и направлений подготовки).

Сегодня подготовка педагогических кадров в Российской Федерации в системе высшего профессионального образования осуществляется в структуре государственного и негосударственного образования. В структуре государственного высшего профессионального образования выделяются четыре группы вузов. Первая – федеральные университеты. Вторая – региональные университеты (классические, технические, аграрные и технологические университеты, университеты культуры, физической культуры и др.). Третья – педагогические вузы (университеты и институты). Четвертая – иные вузы (академии и институты).

В настоящее время подготовка педагогических кадров по образовательным программам бакалавриата по направлениям

---

<sup>1</sup> Каналы сбора данных: информационный портал Министерства образования и науки РФ [Электронный ресурс]. URL: (<http://xn--80abucjibhv9a.xn--plai/>); сайты министерств и ведомств образования и науки республик, краев, областей и автономных округов РФ, сайты вузов и сайты, носители справочной информации: федеральный портал «Российское образование» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.edu.ru/abitur/act.3/ds.1/isn.630/index.php>; электронный справочник Edenetwork [Электронный ресурс]. URL: <http://vuz.edunetwork.ru/>; портал Мое образование [Электронный ресурс]. URL: <http://www.moeobrazovanie.ru/tgpi/>; сайт Национальный рейтинг университетов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.univer-rating.ru/college.asp?id=43>.

050100 Педагогическое образование, 050400 Психолого-педагогическое образование, 050700 Специальное (дефектологическое) образование, 051000 Профессиональное обучение ведется в 228 государственных вузах Российской Федерации. Среди них девять федеральных университетов и МГУ им. М.В. Ломоносова, 106 региональных университетов, 56 педагогических университетов и институтов, а также 56 других вузов. Эти вузы располагаются на территории восьми федеральных округов: Центрального, Южного, Северо-Западного, Дальневосточного, Сибирского, Уральского, Приволжского и Северо-Кавказского.

Наблюдается зависимость между территориальной структурой Российской Федерации и распределением вузов, осуществляющих подготовку педагогических кадров. Анализ статистической информации выявил ряд тенденций формирования педагогических кадров (табл. 1).

Таблица 1

*Распределение вузов, осуществляющих подготовку педагогических кадров по образовательным программам бакалавриата на территориях федеральных округов РФ*

№	Федеральные округа Российской Федерации	Количество субъектов РФ	Количество вузов	Государственные вузы			
				Федеральные университеты	Университеты	Педагогические вузы	Другие вузы
1	Центральный	18	55	1	18	12	24
2	Южный	6	23	1	10	5	7
3	Северо-Западный	11	22	2	12	4	4
4	Дальневосточный	9	13	2	8	3	0
5	Сибирский	12	33	1	18	7	7
6	Уральский	6	24	1	10	8	5
7	Приволжский	14	42	1	21	13	7
8	Северо-Кавказский	7	16	1	9	4	2
ВСЕГО		83	228	10	108	56	56

*Первая тенденция.* На территории каждого из федеральных округов РФ сформировалась группа вузов, которая ведет подготовку педагогических кадров по программам бакалавриата. В Центральном округе эта группа состоит из 55 вузов, в Южном – из 23, в Северо-Западном – из 22, в Дальневосточном – из 13, в Сибирском – из 33, в Уральском – из 24, в Приволжском – из 42, и в Северо-Кавказском – из 16 вузов. Каждая группа состоит из разнородных вузов. Это привело к формированию неконтролируемого рынка пе-

дагогического труда в Российской Федерации. Особенно острая ситуация сложилась в Центральном и Дальневосточном федеральных округах.

*Вторая тенденция.* Во всех девяти федеральных университетах и в МГУ им М.В. Ломоносова осуществляется подготовка педагогических кадров по программе бакалавриата. Поиск вариантов эффективного взаимодействия между педагогическими вузами и федеральными университетами приведет в перспективе к повышению фундаментальных основ и качества подготовки педагогических кадров.

*Третья тенденция.* К позитивным моментам современного рынка труда относится то, что на территории каждого федерального округа функционирует ведущий педагогический вуз, который осуществляет уровневую подготовку педагогических кадров – по программам бакалавриата и магистратуры. В Центральном федеральном округе – это Московский педагогический государственный университет, в Южном – Волгоградский государственный социально-педагогический университет, в Северо-Западном – Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, в Дальневосточном – Благовещенский государственный педагогический университет, в Сибирском – Красноярский государственный педагогический университет и Новосибирский государственный педагогический университет, в Уральском – Российский государственный профессионально-педагогический университет (Екатеринбург) и Челябинский государственный педагогический университет, в Приволжском – Нижегородский государственный педагогический университет и Ульяновский государственный педагогический университет и в Северо-Кавказском – Дагестанский государственный педагогический университет. В перспективе данные педагогические вузы могут координировать методическую, исследовательскую и организационную деятельность вузов, осуществляющих подготовку педагогических кадров на территории Федеральных округов.

Педагогические вузы составляют только  $\frac{1}{4}$  часть (24,6 %) от числа участников педагогического рынка труда. Наибольший сегмент рынка составляют федеральные и региональные университеты – в совокупности 50,8 %. Активную конкуренцию

педагогическим вузам составляют другие вузы – 24,6 %. Уровень конкуренции на рынке педагогического труда по образовательным программам бакалавриата на территории федеральных округов различен. Первую группу составляют федеральные округа, где доля педагогических вузов достаточно высока и колеблется от 25,5 до 32,8 %. К числу таких территориальных образований относятся Уральский федеральный округ (доля педагогических вузов составляет 32,8 %, доля федеральных и региональных университетов – 46,2 % и доля других вузов – 21,0 %) и Приволжский федеральный округ (доля педагогических вузов – 30,9 %, доля федеральных и региональных университетов – 52,4 %, и доля других вузов – 16,7 %).

Вторую группу составляют федеральные округа, где доля педагогических вузов находится на среднем уровне и колеблется от 23,0 до 25,5 %. К числу таких территориальных образований относятся Северо-Кавказский федеральный округ (доля педагогических вузов составляет 25,5 %, федеральных и региональных университетов – 55,8 %, и доля других вузов – 12,5 %) и Дальневосточный федеральный округ (доля педагогических вузов – 23,0 %, доля федеральных и региональных университетов – 77,0 %, другие вузы на рынке педагогического труда отсутствуют).

Третью группу составляют федеральные округа, где доля педагогических вузов является низкой и колеблется от 16,4 до 21,9 %. К числу таких территориальных образований относятся Центральный федеральный округ (доля педагогических вузов составляет 21,9 %, доля федеральных и региональных университетов – 34,5 % и доля других вузов – 43,6 %), Южный федеральный округ (доля педагогических вузов составляет 21,8 %, доля федеральных и региональных университетов – 47,8 % и доля других вузов – 30,4 %), Сибирский федеральный округ (доля педагогических вузов – 21,2 %, федеральных и региональных университетов – 57,6 % и других вузов – 21,2 %) и Северо-Западный федеральный округ (доля педагогических вузов – 16,4 %, федеральных и региональных университетов – 67,2 %, и доля других вузов – 16,4 %).

Соотношение доли вузов, которые осуществляют подготовку педагогических кадров по программе магистратуры, так же, как и в ситуации с бакалавриатом, способствует выявлению уровня конку-

ренции на рынке педагогического труда. Но здесь складывается иная ситуация (табл. 2).

Таблица 2

*Распределение вузов, осуществляющих подготовку педагогических кадров по образовательным программам магистратуры на территориях федеральных округов РФ*

№	Федеральные округа Российской Федерации	Количество субъектов РФ	Количество вузов	Государственные вузы			
				Федеральные университеты	Университеты	Педагогические вузы	Другие вузы
1	Центральный	18	18	0	9	9	0
2	Южный	6	4	0	3	1	0
3	Северо-Западный	11	7	2	2	3	0
4	Дальневосточный	9	6	1	2	3	0
5	Сибирский	12	11	1	4	6	0
6	Уральский	6	7	0	2	5	0
7	Приволжский	14	13	1	7	5	0
8	Северо-Кавказский	7	6	1	2	2	1
ВСЕГО		83	72	6	31	34	1

Острая конкурентная борьба разворачивается между федеральными и региональными университетами (доля составляет 60,4 %), с одной стороны, и педагогическими вузами (доля – 38,3 %) – с другой. Категория «другие вузы» в данном сегменте образовательных программ представлена фрагментарно (1,3 %).

Конкуренция в процессе подготовки педагогических кадров по образовательным программам магистратуры на территории федеральных округов имеет свою специфику.

Первую группу составляют федеральные округа, где педагогические вузы доминируют на рынке педагогических услуг, и их доля колеблется от 42,8 до 71,4 %. К числу таких территориальных образований относятся: Уральский федеральный округ (доля педагогических вузов составляет 71,4 %, региональных университетов – 28,6 %), Сибирский федеральный округ (доля педагогических вузов – 54,5 %, федеральных университетов – 9,1 %, доля региональных университетов – 36,4 %), Дальневосточный федеральный округ (доля педагогических вузов 49,9 %, федеральных университетов – 16,7 %, региональных университетов – 33,4 %), Северо-Западный федеральный округ (доля педагогических вузов – 42,8 %, федеральных и региональных университетов – по 28,6 %).

Вторую группу составляют федеральные округа, где на рынке образовательных услуг между педагогическими вузами и университетами устанавливаются паритетные отношения. К числу таких территориальных образований относятся: Центральный федеральный округ (доля педагогических вузов и доля региональных университетов составляет по 50 %) и Северо-Кавказский федеральный округ (доля педагогических вузов и доля региональных университетов составляет по 33,3 % соответственно, доля федеральных университетов и других вузов по 16,7 %).

Третью группу составляют федеральные округа, где на рынке педагогических услуг доминируют региональные университеты, и их доля колеблется от 53,8 до 75,0 %. К числу таких территориальных образований относятся Южный федеральный округ (доля педагогических вузов составляет 25,0 %, а региональных университетов – 75,0 %) и Приволжский федеральный округ (доля педагогических вузов – 38,5 %, федеральных университетов – 7,7 % и региональных университетов – 53,8 %).

Таким образом, анализ функционирования высшего профессионального педагогического образования в Российской Федерации выявил, что возник современный рынок воспроизводства педагогического труда. Рынок педагогического труда – это система социально-экономических и юридических отношений в обществе, норм и институтов, призванных обеспечить нормальный непрерывный процесс воспроизводства рабочей силы и эффективное использование труда в сфере образования. Современный российский рынок педагогического труда представляет собой хаотичное взаимодействие вузов. Педагогические университеты и институты испытывают острую конкуренцию со стороны государственных (федеральные и региональные университеты и вузы различного профиля), а также негосударственных образовательных учреждений (университетов, академий и институтов).

Любая модернизация, в том числе институциональные изменения в системе педагогического образования, должна соотноситься с задачами данного вида деятельности в общей структуре профессионального образования и учитывать специфику территориального деления страны. Только подробное исследование регионально-территориальной структуры образования позволит выявить особенности формирования рынка педагогического труда.

---

### Список литературы

1. Мониторинг деятельности федеральных образовательных учреждений высшего профессионального образования. Министерство образования и науки Российской Федерации. – М., 2012. [Электронный ресурс]. – URL: <http://xn--80abucjiibhv9a.xn--p1ai/12.10.31-pdf>. (дата обращения: 15.03.2014).

2. Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 № 273-ФЗ» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.rg.ru/2012/12/30/obrazovanie-dok.html>/Российская газета от 29 дек. 2012 г. (дата обращения: 15.03.2014).

**Системный и институциональный аспекты  
высшего негосударственного педагогического образования России:  
опыт социологического анализа**

В статье раскрываются тенденции модернизации высшего негосударственного профессионального педагогического образования в Российской Федерации. Исследованы системное и институциональное основания высшего негосударственного педагогического образования. Сравнительный анализ региональной структуры образовательных учреждений и направлений подготовки позволяет сделать вывод о том, что сформировался хаотичный педагогический рынок.

The trends of modernization of non-state higher pedagogical education in the Russian Federation are discussed in the article, with systemic and institutional grounds of non-state higher pedagogical education as target phenomenae. Comparative analysis of regional structure of educational institutions and training areas leads to the conclusion that a chaotic pedagogical market has been formed.

**Ключевые слова:** социология, педагогический рынок, негосударственное образовательное учреждение, высшее педагогическое образование, федеральный округ.

**Key words:** sociology, pedagogical market, non-state educational institution, higher pedagogical education, Federal district.

Переход к рыночной экономике и радикальной трансформации российского общества стали основой формирования негосударственного высшего образования, а применение инновационных образовательных технологий оказалось условием развития негосударственного сектора высшего образования. Поэтому подготовка педагогических кадров в Российской Федерации ведется не только в государственных, но и в негосударственных образовательных учреждениях высшего профессионального образования.

Негосударственное высшее образование – это система, предоставляющая образовательные и другие научно-информационные услуги. Сравнительно-социологическое исследование позволило выявить ряд противоречий, присущих системе современного негосударственного высшего образования.

сударственного высшего образования в России. Во-первых, это противоречия, сформировавшиеся в законодательно-правовом обеспечении. К ним относятся как проблемы институционализации негосударственного высшего образования как такового, так и проблемы правового регулирования его внутренней структуры. Во-вторых, особую группу противоречий составляют экономические проблемы негосударственного высшего образования. К ним следует отнести слабое развитие материально-технической базы, а следовательно, необходимость аренды помещений и учебных корпусов; организацию госбюджетных заказов на подготовку востребованных народным хозяйством специалистов; преодоление недостатков в налогообложении. Третью группу составляют проблемы обеспечения качества образования в негосударственных вузах: организация внешнего и внутреннего контроля качества подготовки специалистов, в том числе эффективность применения различного рода инновационных образовательных технологий; уровень учебно-методического обеспечения образовательного процесса. Кроме того, к данной группе относятся противоречия, вызванные поиском оптимального соотношения между штатными работниками и совместителями, а также требованиями к необходимости привлечения к преподаванию специалистов высокой научной квалификации (докторов и кандидатов наук). Отдельную группу составляют проблемы, обусловленные стратификационными характеристиками контингента обучающихся. К ним относятся степень доступности образования для абитуриентов из различных социальных слоев и имущественное расслоение между студентами. И, наконец, пятая группа противоречий связана с включением негосударственного образования в общую систему высшего образования и подготовки профессиональных кадров. Наиболее ярко данное противоречие проявляется при переходе на многоуровневую модель высшего образования.

Высшее негосударственное образовательное учреждение – это социальный институт, действующий на основании самоуправления и самофинансирования с применением правового, экономического и другого государственного регулирования, создающий элементы гражданского общества в образовательной сфере российского общества. В структуре негосударственного высшего профессионального образования выделяются три группы вузов: первая – университеты, вторая – академии и третья – институты.

Первый аспект институционального анализа связан с поиском оценочных показателей деятельности негосударственных вузов. Тенденции, раскрывающие институциональные изменения в системе высшего профессионального образования, раскрыты в работах В.Г. Зарубина, А.М. Осипова, В.В. Тумалева [1; 5; 6]. Исследование показало, что одним из основных способов регулирования развитием негосударственного высшего образования выступает процедура лицензирования, аттестации и аккредитации. Под регулированием в данном случае понимается способ управления, предполагающий не жесткий, а более мягкий (гибкий) опосредованный способ административного воздействия. При этом одной из главных проблем выступает оптимальный набор показателей аккредитации и иерархия их взаимодействия. Например, федеральные органы выделяют в качестве таковых количество реализуемых профилей и групп направлений подготовки (специальностей), выполнение фундаментальных и прикладных научных исследований, качественные характеристики профессорско-преподавательского состава, количество изданных монографий, учебных пособий. Наше исследование показало, что к числу ключевых характеристик оценки рейтинга высшего учебного заведения следует отнести качественный состав преподавателей, материально-техническое оснащение, трудоустройство выпускников по специальности и учебно-методическое обеспечение. Именно эти показатели выделили преподаватели, участвующие в опросе [2]. Социологические процедуры изучения образовательных процессов раскрыты в работах В.Г. Зарубина и В.А. Макаридиной [3], а также А.Г. Ключарева [4].

Другой аспект институционального анализа связан с исследованием региональной структуры высшего негосударственного педагогического образования. В стране насчитывается 60 негосударственных вузов, которые осуществляют подготовку педагогических кадров. Среди них 11 университетов, 11 академий и 38 институтов (табл. 1).

Таблица 1

*Распределение негосударственных вузов, осуществляющих подготовку педагогических кадров по образовательным программам бакалавриата на территориях федеральных округов РФ*

№	Федеральные округа Российской Федерации	Количество субъектов РФ	Количество вузов	Негосударственные вузы		
				Университеты	Академии	Институты
1	Центральный	18	37	8	6	23
2	Южный	6	2	0	0	2
3	Северо-Западный	11	4	1	1	2
4	Дальневосточный	9	1	0	0	1
5	Сибирский	12	3	1	2	0
6	Уральский	6	0	0	0	0
7	Приволжский	14	6	1	2	3
8	Северо-Кавказский	7	7	0	0	7
ВСЕГО		83	60	11	11	38

Это вузы различного профиля (гуманитарные, экономические, юридические и др.). В то же время профильные педагогические вузы отсутствуют. Подготовка педагогических кадров ведется по образовательным программам бакалавриата по направлениям: 050100 Педагогическое образование, 050400 Психолого-педагогическое образование, 050700 Специальное (дефектологическое) образование, 051000 Профессиональное обучение. Негосударственные вузы, которые осуществляют подготовку педагогических кадров, располагаются на территории семи федеральных округов Российской Федерации. В Уральском федеральном округе негосударственные вузы, ориентированные на подготовку педагогов, отсутствуют<sup>1</sup>.

Статистический анализ показывает, что негосударственные вузы функционируют в густонаселенных и промышленно развитых субъектах Российской Федерации. Их размещение носит «очаго-

<sup>1</sup> Каналы сбора данных: информационный портал Министерства образования и науки РФ [Электронный ресурс]. URL: (<http://xn--80abucjiibhv9a.xn--p1ai/>); сайты министерств и ведомств образования и науки республик, краев, областей и автономных округов РФ, сайты вузов и сайты, носители справочной информации: федеральный портал «Российское образование» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.edu.ru/abitur/act.3/ds.1/isn.630/index.php>; Электронный справочник Edenetwork [Электронный ресурс]. URL: <http://vuz.edunetwork.ru/>; портал Мое образование [Электронный ресурс]. URL: <http://www.moeobrazovanie.ru/tgpi/>; сайт Национальный рейтинг университетов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.univer-rating.ru/college.asp?id=43>.

вый» характер. Ведущим центром подготовки педагогических кадров является Москва (подготовку осуществляют 25 вузов, из них шесть университетов, пять академий и 14 институтов). К числу крупных центров подготовки педагогических кадров относятся: Московская область (подготовку осуществляют восемь вузов, из них: один университет, одна академия и шесть институтов), Республика Дагестан (шесть институтов), Санкт-Петербург (четыре вуза, из них: один университет, одна академия и два института), Республика Татарстан (четыре вуза, из них: один университет, одна академия и два института). К числу центров подготовки педагогических кадров относятся: Тульская область (два института), Краснодарский край (два института) и Новосибирская область (один университет и одна академия).

Следовательно, на рынке образовательных услуг по подготовке бакалавров в области педагогического образования доминируют институты, их доля составляет 66,0 %. Университеты и академии находятся на периферии рынка. Их доля – по 17,0 %.

Теперь обратимся к статистическому анализу подготовки педагогических кадров в магистратуре (табл. 2).

Таблица 2

*Распределение негосударственных вузов, осуществляющих подготовку педагогических кадров по образовательным программам магистратуры на территориях федеральных округов РФ*

№	Федеральные округа Российской Федерации	Количество вузов	Негосударственные вузы		
			Университеты	Академии	Институты
1	Центральный	2	1	0	1
2	Южный	1	0	0	1
3	Северо-Западный	2	0	1	1
4	Дальневосточный	0	0	0	0
5	Сибирский	2	1	1	0
6	Уральский	0	0	0	0
7	Приволжский	2	0	1	1
8	Северо-Кавказский	1	0	0	1
ВСЕГО		10	2	3	5

Подготовка педагогических кадров по образовательным программам магистратуры ведется в 10 негосударственных вузах Российской Федерации. Среди них два университета, три академии и пять институтов (в Центральном, Южном, Северо-Западном, Сибирском, Приволжском, Северо-Кавказском федеральных округах).

Как и в ситуации с реализацией образовательных программ бакалавриата – это вузы различного профиля (гуманитарные, экономические, юридические). В то же время отсутствуют профильные педагогические вузы. Ведущими участником рынка образовательных услуг по программе магистратуры являются институты, их доля составляет 50,0 %. Доля академий и университетов – 30,0 и 20,0 %, соответственно.

Таким образом, современный российский рынок педагогического труда, сформированный негосударственными высшими профессиональными образовательными учреждениями, представляет собой хаотичное взаимодействие вузов. Негосударственные вузы, ведущие подготовку педагогических кадров, испытывают острую конкуренцию со стороны государственных вузов (федеральных, региональных и педагогических университетов, также вузов социогуманитарного профиля).

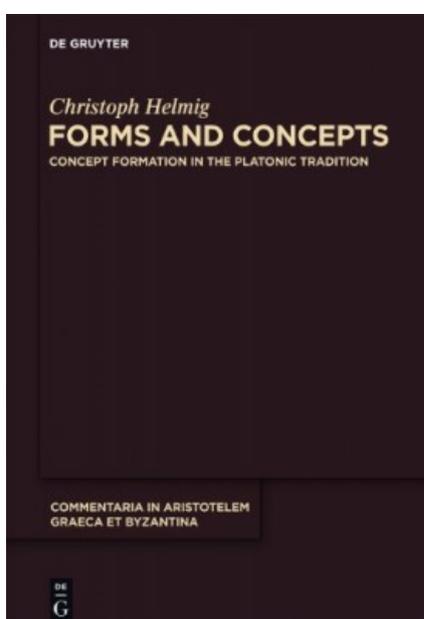
#### Список литературы

1. Зарубин В.Г., Осипов А.М. Социологическое исследование как инструмент конструирования университетской профессии // Социология образования. – 2011. – № 1.
2. Зарубин В.Г., Начкин А.И. Эффективный контракт научно-педагогических работников: нормативное и ценностное измерение // Учен. зап. Забайкальского гос. гуманитарно-педагогического ун-та им. Н.Г. Чернышевского. – 2013. – № 4.
3. Зарубин В.Г., Макаридина В.А. Оперативная социология: методологическое основание и технология // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2013. – № 1. – Т. 2.
4. Ключарев А.Г. Человеческий капитал и проблема неравенства в модернизирующемся образовании // Вестн. ин-та социологии. Науч. электр. журн. – 2011. – № 3. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.vestnik.isras.ru/summary.html?jid=135>.
5. Осипов А.М., Зарубин В.Г., Тумалев В.В. Участие институтов гражданского общества в выработке и реализации образовательной политики // Социологические исследования. – 2008. – № 11.
6. Осипов А.М., Зарубин В.Г., Тумалев В.В. Партнерство в сфере профессионального образования: анализ социальных практик // Вестн. высш. образ. в России. – 2008. – № 4.

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

*Д. С. Бирюков*

**Christof Helmig. Forms and Concepts – Concept Formation  
in the Platonic Tradition. A study on Proclus and his Predecessors.  
De Gruyter, 2012**



Автор рецензируемой книги Кристофер Хелмиг – профессор университета Гумбольдта, содиректор образовательного направления по античной философии в этом университете. Выход в свет книги, посвященной проблеме универсалий и формированию концептов, не стал неожиданностью, учитывая давний интерес автора к этой проблематике, выразившийся в связанной с ней серии его публикаций.

Книга К. Хелмига **«Формы и концепты – формирование концептов в платонической традиции. О Прокле и его предшественниках»** состоит из семи глав, раскрывающих проблематику обретения знания и тематику универсальных концептов в контексте платонической традиции. Данная книга, по сути, является «проклоцентричной»; она нацелена на раскрытие учения Прокла о приобретении и природе знания. Можно сказать, что книга является развернутым комментарием к соответствующему учению Прокла.

В начале книги автор перечисляет греческие термины (около двадцати), которые могут рассматриваться в связи с понятием концепта (p. 14–15). Из них он выделяет важнейшие, такие как *ennoia* (*koinai ennoiai*), *logos* и *katholou*.

Само понятие «концепт» К. Хелмиг понимает как внутриментальную и внутриспсихическую реальность, обладающую чертами постоянства, устойчивости, объективности, возможности быть разделяемой многими и универсальности. Именно черты постоянства и универсальности, согласно автору, позволяют отличить концепты от

других психических феноменов, таких как ощущение, воображение и воспоминания (р. 15); от веры же концепты, по Хелмигу, отличаются своим более устойчивым характером. При этом в своей книге Хелмиг ориентируется на *универсальные* концепты, где «универсальность» понимается в аристотелевском смысле, а именно как то, что может сказываться о нескольких вещах. Далее Хелмиг предлагает более детальные критерии, исходя из которых он использует понятие «концепт» в книге. Он дает развернутое описание каждому критерию. Помимо вышеуказанных основных отличительных черт концептов, здесь идет речь о следующих их характеристиках. Концепты должны быть связаны с реальностью. Они могут быть несовершенными или совершенными (т. е. несовершенно или совершенно представлять вещи) и могут различаться в степени совершенства, что предполагает возможность научения, делающего концепты более совершенными и универсальными. Концепты могут быть классифицированы согласно их происхождению, содержанию и функциям. Формирование концептов должно включать возможность ошибки (р. 16–23). В своей книге К. Хелмиг хочет продемонстрировать применимость понимаемых так концептов к эпистемологическим спорам в античности и показать, что значительное число феноменов, о которых шла речь в платонической философской традиции, отсылает к понятию «концепт» (р. 28).

Концепция исторического развития темы приобретения знания в рамках античной философии, которую предлагает К. Хелмиг, имеет важную особенность по сравнению с многими предыдущими исследователями. Хелмиг оспаривает то широко распространенное мнение, согласно которому неоплатоники гармонизировали Платона и Аристотеля в отношении теории формирования концептов и принимали аристотелевский эмпирический способ обретения концептов в качестве первой стадии процесса (в отношении средних платоников отрицание справедливости этого положения распространяется автором также на Алкиноя) (р. 23–24, 33–35, 336 и др.).

Хелмиг выделяет две главнейших модели понимания механизма обретения концептов (*concept attainment*) в античной философии. Одна модель отсылает к эмпирической теории Аристотеля, перипатетиков (таких как Теофраст и Александр Афродисийский), стоиков и эпикурейцев, предполагающей чувственное восприятие в качестве источника обретения концептов, другая – платоническая – предполагает обретение концептов посредством внутреннего знания (припоминания). В рамках первой модели различается позиция, согласно которой теория приобретения концептов основывается только на

эмпиризме (стоики, эпикурейцы), и позиция, согласно которой ключевую роль в приобретении концептов играет ум (Аристотель, Александр Афродисийский). В рамках второй модели чувственное восприятие понимается как триггер для процесса припоминания. Говоря об эмпирической теории приобретения концептов в античной философии, Хелмиг выделяет три его способа: отвлечение (*aphairesis*), индукцию (*epagōgē / epagein*) и собирание; последние два способа близки, но не тождественны. Говоря об отвлечении, Хелмиг различает отвлечение от материи (отвлечение<sup>М</sup>) и отвлечение от формы (отвлечение<sup>Ф</sup>), отмечая, что последнее восходит не к Аристотелю, как это иногда утверждается, но к Александру Афродисийскому (р. 29–31, ср. р. 155–156). Затем Хелмиг разбирает платоническое понятие припоминания (р. 29–34).

В главе, посвященной Платону (р. 39–86), Хелмиг исследует тему припоминания и его пределов у Платона, а также вопрос ошибочного знания и концептов, которые трудно или невозможно припомнить.

В главе, посвященной Аристотелю (р. 87–140), исследуется понятие абстракции у Аристотеля, особенно в связи с математическими и геометрическими объектами, а также понятие индукции.

В качестве предшественников поздненеоплатонической (т. е. развиваемой Сирианом и Проклом) теории обретения концептов К. Хелмиг рассматривает Алкиноя, Александра Афродисийского, Порфирия и Плотина. Рассматривая учение Алкиноя (р. 141–154), Хелмиг опровергает представление о последнем как комбинировавшем линии Платона и Аристотеля в его учении о приобретении концептов. Заявляя о своем намерении переоткрыть дискуссию о теории познания Алкиноя, Хелмиг делает акцент на его эпистемологическом учении, согласно которому душа содержит принципы (*archai*) всех вещей. Хелмиг рассматривает понятие *doxastikos logos* в 4-й главе «Учебника» Алкиноя, использовавшееся в качестве критерия для познания схождения (*athroismata*) чувственных качеств и, опираясь на трактовку Матиаса Балтеса, показывает его связь с темой припоминания и вписанность в платоническую традицию. В этом отношении Хелмиг полемизирует с трактовкой учения Алкиноя Дэвида Сэдли, рассматривавшего это понятие у Алкиноя как отсылающее к чисто эмпирическому способу восприятия (р. 147). Приводя аргументы против понимания формирования *doxastikos logos* в эмпирическом ключе, Хелмиг указывает, что, тем не менее, и эмпирическая трактовка этого понятия не может быть исключена (р. 151). При этом, имея в виду наблюдение Сэдли о том, что Алки-

ной в своей эпистемологии опирался на диалоги «Геэтет» и «Тимей» Платона, Хелмиг, аргументирует в пользу того, что в случае учения Алкиноя об обретении концептов не может идти речь о совмещении Платона и Аристотеля, но, скорее, «Платона и Платона» (p. 152). Рассматривая теорию критериев у Алкиноя, Хелмиг связывает ее с понятием внутреннего знания (*phusikē ennoia*) (p. 153–154).

Говоря об Александре Афродисийском и Порфирии (p. 154–184), Хелмиг отталкивается от позиции Я. Мюллера, не соглашаясь с ней, согласно которой они суть абстракционисты, т. е. философы, считающие, что универсалии есть абстракции в человеческом уме.

Относительно Александра Афродисийского Хелмиг признает, что тот действительно часто говорит о том, что универсалии в уме и после единичностей, но при этом у него можно найти и пассажи, на основании которых можно думать, что универсалии (*koina*), согласно Александру, в некотором смысле до единичных вещей. Хелмиг указывает на места из трактатов *De anima* и *De intellectu* Александра, где идет речь об отвлечении<sup>Ф</sup> и где Александр, опираясь на Аристотеля, утверждает, что универсалии – потенциально (*dunamei*) в вещах и актуализируются умом. Хелмиг отмечает, что возможны два прочтения этого учения Александра: согласно первому универсалии в вещах существуют потенциально наподобие того, как статуя Гермеса потенциально присутствует в дереве, согласно же второму, более обоснованному прочтению, эта потенциальность универсалий состоит в потенциальности быть помысленными, и универсалии присутствуют в единичных вещах. В этом случае универсалии фактически могут исполнять все функции, присущие формам. Если следовать этому второму прочтению, то единичным вещам, согласно Александру, присущи индивидуальные формы, которые становятся универсальными концептами при их отвлечении от материи (p. 156–157). Здесь можно добавить, что позже из подобной позиции будет исходить в своих философских и теологических сочинениях Иоанн Филопон.

Рассматривая неоплатонические трактовки учения Александра об универсалиях, Хелмиг приходит к выводу о неверном *изложении* неоплатониками его взглядов и обсуждает вопрос о том, можно ли говорить, что неоплатоники неверно *понимали* его. Неоплатоники излагали позицию Александра так, что универсалии суть после единичного в том смысле, что если единичные вещи перестанут существовать, то и универсалий также не будет. Однако сохранилась пара текстов Александра (на греческом и арабском), в которых идет речь о том, что общность – в некотором смысле до чувственных

единичных вещей, в том плане, что если они исчезнут, то исчезнут и сами вещи. По Хелмигу, когда Александр говорит об общности до вещей, он имеет в виду аристотелевское положение о вечности видов (p. 163). В итоге Хелмиг приходит к выводу, что хотя неоплатоники упрощали позицию Александра, нельзя говорить о неверном понимании ими Александра в этом отношении (p. 164).

Ведя речь о Порфирии, Хелмиг полемизирует с пониманием его эпистемологии как о соединяющей Платона и Аристотеля (p. 171), а также с изображением его как концептуалиста/абстракциониста. Обращая внимание, что порфириевские трактаты «Исагога» и «Короткий комментарий на Категории Аристотеля», на основании которых иногда делают такой вывод, носят экзегетический характер и не выражают собственных взглядов Порфирия, Хелмиг обращается к его комментарию на «Гармонику» Птолемея и показывает, что Порфирий разделяет учение о двойной функции логоса – онтологической и эпистемологической, где логос выступает одновременно как внутреннее знание и каузальный принцип, что соответствует как платонической традиции, так и позднему неоплатоническому пониманию. Кроме этого, у Порфирия обнаруживается платоническая онтология, а именно различаются формы в материи, формы в душе и трансцендентные формы.

В разделе, посвященном Плотину (p. 184–204), К. Хелмиг опирается на работу Эмилссона о чувственном восприятии у Плотина, который показывает связь его учения о чувственном восприятии с темой логосов всех вещей, содержащихся в душе. Хелмиг рассматривает доктрину Плотина, в рамках которой логосы имеют двойной характер: эпистемологический и онтологический. Он анализирует платиновское учение о чувственном восприятии как суждении (*kriseis*) и доказывает, что это рациональные суждения. Хелмиг обсуждает вопрос о близости учений Плотина и Прокла о логосах и о расхождении между теорией логосов у неоплатоников и стоической доктриной *logoi spermatikoi*. В этом отношении Хелмиг замечает, что у стоиков, в отличие от платоников, семенные логосы понимались как несовершенные. Неоплатоники же, в отличие от стоиков, рассматривали логосы как составляющую сложной иерархии форм на различных уровнях реальности. Наконец, Хелмиг рассматривает платиновское учение о припоминании, внутреннем знании и осознании этого знания.

Ведя речь о критике Проклом и Сирианом аристотелевского учения об универсалиях (p. 205ff.), Хелмиг говорит об ошибочности традиционного различения трех видов универсалий, согласно

неоплатоникам: до вещей, в вещах и после вещей, и связывания их, соответственно, с трансцендентными формами, формами в материи и абстрагируемыми универсалиями в душе. Он указывает, что собственно универсалии, согласно неоплатоникам, есть формы в душе и природе (p. 209). Трансцендентные формы же, будучи простыми и неопределяемыми, есть, скорее, причины универсалий (p. 210). Поэтому уместней говорить не о трех видах универсалий, но о трех уровнях проявления платонических форм: их трансцендентном, психическом и внутриматериальном аспекте. Хелмиг указывает, что для неоплатоников, критиковавших способ получения универсалий через абстрагирование, универсалии в душе, достигаемые при помощи припоминания, представляют собой не универсалии после вещей, но, скорее, универсалии до вещей, поскольку они же являются и причинами единичного.

Хелмиг рассматривает учение Прокла о внутреннем знании (p. 263–299). Он отмечает, что Прокл первый среди неоплатоников различил *doxastikos logoi* и логосы разума (*dianoia*), которые он называет также *logoi ousiōdeis*, поскольку они конституируют сущность души, составляя ее внутреннее знание. Исследуя вопрос, одно ли и то же, согласно Проклу, логосы в душе и общие понятия (*koinai ennoiai*), Хелмиг приходит к выводу, что Прокл использует их взаимозаменяемо. Он показывает, что Прокл различает между *ennoiai* и *koinai ennoiai*, где *ennoiai* понимаются в смысле пред-понятий (*preconception*), каковые необходимо развивать и артикулировать, т. е. извлекать внутреннее знание души. Далее Хелмиг обсуждает значение триады припоминания (забывание – артикуляция – продвижение (*probolē*)) в связи с эпистемологией Прокла, рассматривая подробно источники Прокла в отношении артикуляции, а именно Платона, Аристотеля, стоиков и средних платоников.

Особое внимание Хелмиг уделяет анонимному комментарию на «Теэтет» Платона как одному из важнейших возможных источников для темы артикуляции в рамках неоплатонического учения о приобретении знания. Далее Хелмиг рассматривает понятие *probolē* у неоплатоников, которое, в отличие от средних платоников, использовалось неоплатониками как следующий после артикуляции элемент в процессе припоминания (p. 289). Затем Хелмиг рассматривает ключевой аспект темы припоминания у Прокла, повлиявший на Дамаския, Симпликия и Олимпиодора, а именно интенциональное движение души к самой себе. Он разбирает стадии припоминания, согласно Проклу, выделяя три стадии: приобретение «послерожденных» (*later born*) универсалий на основании общих

элементов в чувственных сущих, продвижение *logoi ousiōdeis* в душе и припоминание трансцендентных форм (p. 306).

Понятие «послерожденного» в приложении к универсалиям, понимавшееся неоплатониками в смысле отвлечения<sup>Ф</sup> и связываемое иногда с аристотелевским *husteron* (De Anima A1, 402b7-8), т. е. *husterogenes*<sup>A</sup>, критиковалось Проклом и Сирианом, но тем не менее у Гермия, Сириана и Прокла это понятие использовалось и в позитивном смысле как отсылающий к реальности припоминаемый концепт (*husterogenes*<sup>П</sup>) (неоплатоники основывались на экзегезе «Федра» 249b-c). Поэтому использование Проклом этого понятия, утверждает Хелмиг, не означает принятие им отвлечения<sup>Ф</sup> в смысле Аристотеля, а также того, что Прокл комбинирует Платона и Аристотеля в своей теории формирования концептов. Хелмиг различает типы концептов у Прокла, соответствующие различным стадиям припоминания (p. 310ff.). Это, во-первых, *logoi ousiōdeis*, логосы в душе, представляющие внутреннее знание души, обретение которого открывает доступ к знанию всех вещей и самого себя; они же являются и принципами всех вещей. Эти логосы не идентичны формам, но представляют собой развернутые формы. Логосы припоминаются посредством *dianoia*; формы же ухватываются умом. Во-вторых, это припоминаемые концепты, представляющие собой послерожденные универсалии (в смысле *husterogenes*<sup>П</sup>) и характеризуются как образ логосов в душе и объект веры. Они позволяют нам распознать чувственные вещи. Наконец, третий тип – это пре-концепты (*ennoia*), которыми мы обладаем всегда и не нуждаемся в их припоминании, но которыми мы владеем постольку, поскольку обладаем логосами.

В отношении недостатков данного исследования можно указать на слишком ограниченный круг авторов и текстов, рассматриваемых К. Хелмигом. Так, фактически упущенным оказался такой важнейший неоплатонический философ, как Ямвлих; не рассмотренными или упомянутыми вскользь остались некоторые важные тексты Порфирия, как например, «Подступы к умопостигаемому».

В целом же книга является ценным исследованием по проблематике приобретения знаний и проблеме универсалий в античной философии, которое позволяет, как проследить развитие теории познания в платонической традиции, так и представляет собой важный вклад в изучение теории познания и проблематики универсалий в рамках конкретно позднееоплатонической мысли, а именно Прокла и Сириана.

### Сведения об авторах

**Аникин Даниил Александрович** – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского; e-mail: dandee@list.ru

**Бирюков Дмитрий Сергеевич** – кандидат философских наук, научный руководитель Научно-образовательного центра проблем философии, религии, культуры, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения; e-mail: dbirjuk@gmail.com

**Бусыгина Алла Федоровна** – соискатель кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: a.busygina@gmail.com

**Быстров Владимир Юрьевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: vyb83@yandex.ru

**Жилин Владимир Ильич** – доктор философских наук, доцент, филиал Омского государственного педагогического университета в г. Таре; e-mail: ZhilinVI@yandex.ru

**Зарубин Валерий Григорьевич** – доктор социологических наук, заведующий кафедрой прикладной социологии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: vg\_zarubin@mail.ru

**Иваненко Антон Александрович** – кандидат философских наук, доцент, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: antonivanenko@mail.ru

**Кемеров Вячеслав Евгеньевич** – доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии, Уральский Федеральный университет им. Первого Президента России Б.Н. Ельцина (г. Екатеринбург); e-mail: kemerov1444@yandex.ru.

**Котина Светлана Владимировна** – аспирант кафедры философской антропологии и истории философии факультета философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: cveta2004@yandex.ru

**Кошко Мария Владимировна** – аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: kosmari@yandex.ru.

**Кравцов Илья Васильевич** – магистр религиоведения, старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича; e-mail: ilya@kravtsov.spb.ru

**Макаридина Вера Андреевна** – кандидат физико-математических наук, доцент кафедры высшей математики, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: vg\_zarubin@mail.ru

**Микешин Михаил Игоревич** – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, профессор, Национальный минерально-сырьевой университет «Горный»; e-mail: mic@spmi.ru

**Михина Анастасия Михайловна** – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: a.davydova89@gmail.com

**Начкин Александр Иванович** – кандидат военных наук, доцент кафедры социального менеджмента, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

**Очеретяный Константин Алексеевич** – аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: ocherk.on@yandex.ru

**Петров Антон Валерьевич** – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: ant1597@yandex.ru

**Преображенская Кира Владиславовна** – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой связей с общественностью и рекламы Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: kira459@list.ru

**Прилуцкий Александр Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: alpril@mail.ru

**Пронина Татьяна Сергеевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина; e-mail: tania\_pronina@mail.ru

**Протопопов Иван Алексеевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения; e-mail: stiff72@mail.ru

---

**Сильян Михаил Сергеевич** – аспирант кафедры истории философии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: carminid@gmail.com

**Смирнов Михаил Юрьевич** – доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: mirsnov@yandex.ru

**Усачева Ольга Трофимовна** – аспирант кафедры внешнецерковных связей, Общецерковная аспирантура и докторантура им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия РПЦ Московского патриархата; e-mail: lektorij@mail.ru

**Фуртай Франциска** – доктор искусствоведения, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: ira\_oza@msn.com

**Шатова Елена Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: komascha@mail.ru

**Янишевская Ирина Валентиновна** – магистр религиоведения, старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича; e-mail: yan3769@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, религиоведения, культурологии и искусствоведения.

• Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

• Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

### **Требования к оформлению материалов**

Материал должен быть представлен тремя файлами:

#### **1. Статья**

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

#### **2. Автореферат**

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 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, каб. 501.

- отправить по электронной почте: *E-mail*: [vestnik\\_lgu@list.ru](mailto:vestnik_lgu@list.ru) или [mochalova@yandex.ru](mailto: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) 476-90-36

*E-mail*: [vestnik\\_lgu@list.ru](mailto:vestnik_lgu@list.ru)

*Научный журнал*

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

**№ 1**

**Том 2. Философия**

Редактор *В.Л. Фуриштатова*  
Технический редактор *Н.В. Чернышева*  
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 20.03.2014  
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16  
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 16  
Тираж 500 экз.  
Заказ 1031