

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени А. С. ПУШКИНА

# **ВЕСТНИК**

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

*Научный журнал*

**№ 2**

**Том 2. ФИЛОСОФИЯ**

Санкт-Петербург  
2014

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

***Научный журнал***

**№ 2 (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

<b>ИСТОРИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ.....</b>	<b>7</b>
<i>И. А. Протопопова, А. В. Гараджа</i> «Приятнейший вид игры»: λογοποικὴ τέχνη в диалоге Платона «Софист».....	7
<i>О. В. Любохонская</i> Энергичная оноματοлогия Дионисия Ареопагита .....	14
<i>Е. В. Фалёв</i> Герменевтика истории в философии М. Хайдеггера .....	23
<i>Э. В. Ким</i> Супервентизм ментальных каузаций в философии сознания Д. Кима.....	33
<i>И. В. Черепанов</i> В защиту аргумента китайской комнаты Д. Серла .....	41
<b>ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ .....</b>	<b>51</b>
<i>В. М. Камнев, Л. С. Камнева</i> «Легенда о Великом Инквизиторе» Ф. М. Достоевского и историософия социальных преобразований в России .....	51
<i>Ю. В. Балакшина</i> Достоевский в религиозно-философской интерпретации прот. Александра Шмемана.....	65
<i>Н. Н. Павлюченков</i> Проблема философии «всеединства» в трудах П. А. Флоренского .....	76
<b>ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ .....</b>	<b>86</b>
<i>О. Р. Демидова</i> Эсхатология индивидуальная и массовая: суицид в культуре .....	86
<i>О. В. Панкратьев</i> Скука и кризис созерцания .....	96
<i>Н. Х. Орлова, Е. А. Шалагина</i> Семейный портрет в интерьере итальянского кинематографа .....	105
<b>СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ .....</b>	<b>115</b>
<i>В. Ю. Быстров</i> Коллеж социологии во Франции 1937–1939 гг.: опыт социологии сакрального.....	115
<i>К. В. Преображенская, С. И. Шелонаев</i> Антропологические парадигмы взаимодействия социальных институтов .....	124

*А. К. Секацкий*

Новая идентификация пролетариата:  
ревизия экзистенциального проекта..... 136

*О. Л. Гнатюк*

Современные модели высшей школы  
*Часть 1. Высшая школа сегодня: методология исследования*..... 150

## **РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ..... 160**

*И. П. Давыдов*

Ритуал – магия – миф (к вопросу о первичности мифоритуала)..... 160

*А. С. Комаров*

Проблема свободы вероисповедания в раннехристианской мысли..... 173

*И. В. Кравцов*

Духовные поиски русских сектантов конца XIX – начала XX в.  
как проявление народного антиклерикализма..... 184

*А. Н. Данненберг*

Прочтение образа Девы Марии в религиозной культуре  
Латинской Америки (Мексика, Венесуэла, Куба)..... 193

## **ИСКУССТВОЗНАНИЕ ..... 202**

*К. И. Маслов*

О взглядах святителя Игнатия (Брянчанинова)  
на церковную живопись..... 202

*М. В. Асалханова*

Искусство орнамента в традиционном индонезийском батике..... 210

*К. Б. Косенкова*

Современные тенденции использования 3D-реконструкций памятников  
историко-культурного наследия ..... 218

## **НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ..... 226**

*И. Н. Мочалова, И. А. Протопопова*

«Платоновский контекст» научной жизни в России..... 226

*А. М. Прилуцкий*

Найроби до и после «day X» (заметки на полях) ..... 234

## **КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ ..... 242**

*А. Н. Муравьев*

Александр Ломоносов «Путь в Софию.  
Очерки феноменологии Русского Духа»..... 242

Сведения об авторах..... 247

## Contents

<b>HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY .....</b>	<b>7</b>
<i>I. A. Protopopova, A. V. Garadja</i> «The Most Enjoyable Kind of Game»: λογοπαικὴ τέχνη in Plato's «Sophist» .....	7
<i>O. V. Lubohonskaja</i> Dionisius the Areopagite's Energy Onomatology.....	14
<i>E. V. Falev</i> Hermeneutics of History in M. Heidegger's Philosophy .....	23
<i>E. V. Kim</i> Mental Causations Supervenience in D. Kim's Philosophy of Consciousness .....	33
<i>I. V. Cherepanov</i> In Defense of J. Searle's Chinese Room Argument .....	41
<b>HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY.....</b>	<b>51</b>
<i>V. M. Kamnev, L. S. Kamneva</i> F. M. Dostoevsky's 'Legend of the Great Inquisitor' and Russian Social Changes Historiosophy .....	51
<i>Ju. V. Balakshina</i> Dostoevsky in Rev. Alexander Shmeman's Religious and Philosophical Interpretation.....	65
<i>N. N. Pavluchenkov</i> «Pan-unity» Philosophy Problems in P. Florensky's Works .....	76
<b>PHILOSOPHY OF CULTURE, PHILOSOPHIC ANTHROPOLOGY .....</b>	<b>86</b>
<i>O. R. Demidova</i> On Individual and Mass Eschatology: Suicide in Culture .....	86
<i>O. V. Pankrat'ev</i> Boredom and the Contemplation Crisis .....	96
<i>N. H. Orlova, E. A. Shalagina</i> Family Portrait(s) in Italian Cinema Interior.....	105
<b>SOCIAL PHILOSOPHY: HISTORY AND MODERNITY.....</b>	<b>115</b>
<i>V. Ju. Bystrov</i> Sociology College in France in 1937–1939 as the Experience of Sociology of the Sacral .....	115
<i>K. V. Preobrazhenskaya, S. I. Shelonaev</i> Anthropological Paradigms of Social Institutions Cooperation.....	124

<i>A. K. Sekatsky</i> New Proletariat Identification: Revision of an Existential Project .....	136
<i>O. L. Gnatyuk</i> Modern Models of University Level System <i>Part I: University Level System Today: Research Methodology</i> .....	150
<b>RELIGIOUS STUDIES</b> .....	<b>160</b>
<i>I. P. Davidov</i> Ritual – Magic – Myth (On the Problem of Mythoritual Antecedency) .....	160
<i>A. S. Komarov</i> The Problem of Religious Freedom in Early Christian Thought .....	173
<i>I. V. Kravtsov</i> Russian Sectarians’ Late 19th – Early 20th Centuries Spiritual Quest as Grassroots Anticlericalism Evidence .....	184
<i>A. N. Dannenberg</i> The Image of Virgin Mary in Latin American Religious culture (Mexico, Venezuela, Cuba) .....	193
<b>ART STUDIES</b> .....	<b>202</b>
<i>K. I. Maslov</i> On St Ignatius Bryanchaninov’s Views on Church Paintings.....	202
<i>M. V. Asalhanova</i> Ornament Art in Traditional Indonesian Batik.....	210
<i>K. B. Kosenkova</i> Current Trends of 3D-Reconstructions of Historical and Cultural Heritage Monuments .....	218
<b>ACADEMIC LIFE</b> .....	<b>226</b>
<i>I. N. Mochalova, I. A. Protopopova</i> Plato's context of the scientific life in Russia.....	226
<i>Alex. M. Prilutskii</i> Nairobi before and after «day X» (notes in the margin) .....	234
<b>BOOK REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY</b> .....	<b>242</b>
<i>A. N. Murav'ev</i> Alexandr Lomonosov «The way to Sophia» Phenomenological studies of the Russian Spirit .....	242
<i>About the Authors</i> .....	247

---

## ИСТОРИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) (38)

*И. А. Протопопова, А. В. Гараджа*

### **«Приятнейший вид игры»: λογοποικῆ τέχνη в диалоге Платона «Софист»**

В статье рассматриваются примеры игры слов в диалоге Платона «Софист», показывающие, как в выборе лексики и словесных игровых приемах проявляется важное положение его философии о соответствии логоса и «вещи».

The article discusses examples of wordplay in Plato's dialogue «Sophist» showing how the important dialectical statement about the correspondence of Logos and “thing” is manifested in the choice of vocabulary and various word play techniques.

**Ключевые слова:** Платон, софистика, лексика, игра слов, диэреза, мимесис.

**Key words:** Plato, sophistry, vocabulary, word play, diairesis, dialectic.

### *Облики логоса в «Софисте»*

В первой трети диалога Платона «Софист» Чужеземец и Теэтет пытаются определить софиста посредством диэрез охотника, торговца и борца. Однако эти диэрезы являются, на наш взгляд, во многом пародийными, так как здесь показан способ рассуждения с помощью эмпирических обобщений – такая «аналитика» и такой «синтез» оказываются метафорическими определениями того, что нам уже дано в опыте. С помощью обрисованных диэрез мы не схватим саму суть софиста, поскольку и так знаем разные виды его деятельности: он охотится за богатыми юношами, торгует знания-

ми, занимается словесной борьбой. Диэрезы такого толка не открывают ничего нового, являются актами не мышления, но лишь систематики, да и то условной.

В последнем круге рассуждений первой части (Soph. 232–236c) вопрос ставится уже о том, кто же софист на самом деле, какова его суть, и собеседники постепенно приходят к выводу, что вся его деятельность – некоторого рода словесная игра: «Нам следует считать его неким чародеем (γόητα) и подражателем (μίμητήν)» (Soph. 235b7). Определяя софиста в этом направлении, Чужеземец спрашивает Теэтета: «Знаешь ли ты какой-нибудь более искусный и более приятный вид игры, чем подражание?» (Παιδιᾶς δὲ ἔχεις ἢ τι τεχνικώτερον ἢ καὶ χαριέστερον εἶδος ἢ τὸ μίμητικόν; Soph. 234b1–2). Оказывается, что «причастность» этому виду игры (τῶν τῆς παιδιᾶς μετεχόντων) и является главным в софисте.

Таким образом, в завершении первой трети диалога даётся предварительное обобщающее определение софиста: в отличие от предыдущих разнообразных наименований, соответствующих определенным диэрезам (охотник, торговец, борец) и исходивших из отдельных проявлений его деятельности, теперь показано, что основа всего, что софист говорит и делает, – подражание (μίμησις).

Мы полагаем, что изменяющиеся парадигмы диэрез в первой части диалога соответствуют характеру самого софиста – неуловимому и вечно меняющемуся, т. е. текст соответствует предмету в полном согласии с высказанным в «Тимее» положением, что образу и образцу должны соответствовать родственные им – и тем самым разные – логосы. Как пишет Платон, «...относительно изображения и первообраза надо принять вот какое различие: слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет»<sup>1</sup> (Pl. Tim. 29b3–5, пер. С. Аверинцева)<sup>2</sup>.

В 6-й книге «Государства» более развёрнуто выделяются сферы сущего со специфическими для них способами выражения (Resp. 509d-511e). Если средства выражения трех нижних сфер – образы искусства, мнения политики, аксиомы и теоремы математики – есть некие эксплицитные языки, то четвертая сфера, ноэтическая, принципиально вне-образна, являясь самым актом схватывающего свое собственное движение ума: нуса, а не дианойи, т. е. рассудка, пра-

<sup>1</sup> ὧδε οὖν περὶ τε εἰκόνοσ καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆσ διοριστέον, ὡσ ἄρα τοὺσ λόγουσ, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖσ ὄντασ (Pl. Tim. 29b3–5).

<sup>2</sup> Об этом см.: [1, с. 92–93].

вящего на аналитико-аксиоматическом уровне. Передать движение нуса через язык невозможно, так как любое опосредование, любой образ – это то, что уже выходит за пределы ноэтического.

В «Софисте» способ выражения, логос, меняется от одной части к другой. В первой части диалога речь идёт об эмпирике, о мире отражений и мнений (в координатах «линии» из «Государства» – это «мир видимого»; Resp. 509d–510b). Как уже было сказано, изменяющиеся парадигмы диэрез в первой части диалога как бы подражают характеру самого софиста, который определяется как подражатель.

Во второй части диалога, «ноэтической», где обсуждаются проблемы сущего и несущего, диалектика и взаимодействие пяти главных родов, лексика и способ устройства текста меняются. Здесь всё построено на *диалоге в диалоге*: собеседники инсценируют речи древних философов и современных софистов, тем самым полемизируя не с абстрактными рассуждениями, а с конкретными логосами, которые сами могут обличить своих «субъектов»<sup>1</sup>. Но кроме этого, диалог в диалоге позволяет дистанцироваться от своих собеседников, *явно* указывая на *маскарад*. В первой же части диалог в диалоге отсутствует, а автор как бы сливается с предметом, т. е. говорит о софисте методом самого софиста. Это похоже на то, например, что делает Сократ в «Федре», уподобляясь Лисию в своей первой речи. Но в «Федре» Платон делает это более-менее явно, в «Софисте» же на подражание софисту указывает сам *текст*.

В третьей части, как и в других диалогах, построенных по принципу фронтовой композиции<sup>2</sup>, с горних высот ноэсиса мы снова спускаемся в мир мнений и теней – и стиль меняется.

Рассмотрим некоторые лексические приёмы Платона и попытаемся проинтерпретировать их в свете высказанных выше положений.

<sup>1</sup> См. о «пытке» самого логоса: ὁ λόγος αὐτὸς ἂν δηλώσειε μέτρια βασανισθεῖς; Soph. 237b2.

<sup>2</sup> Фронтовая композиция – термин, введённый Х. Теслеффом для описания особенностей композиции некоторых диалогов Платона: «Под фронтовым расположением я понимаю такой порядок, когда в центре находятся наиболее важные вещи – как расположены фигуры на треугольном фронте греческого храма. Этот принцип может быть обнаружен в других жанрах греческой литературы, включая комедию (парабаса) и трагедию (перипетия)» [6, р.19]. Теслефф разбирает структуру «Пира», «Федра», «Федона», «Государства» и отчасти других диалогов («Теэтет», «Менон» и т. д.).

### *Игра слов и неологизмы в «Софисте»*

В «Софисте» можно найти разные типы «игры слов».

I. Во-первых, это игра, основанная на переключке разных лексических единиц, то или иное сопоставление которых может давать какое-либо приращение смысла (а может и не давать, оставаясь просто приятной забавой).

Приведём два примера.

1. Чужеземец, описывая действия рыболова с помощью сетей и прочих подобных средств, играет этимологически несвязанными словами εἶρω («затворять, запира́ть, удерживать») и ἔρκος (ограда, забор). Платон пишет: «Все, что затворяет (εἶρω) чему-то выход посредством окружения, похоже, стоит назвать заграждением (ἔρκος)» (220c1–2)<sup>1</sup>. Отметим, что в значении «сеть, силки» ἔρκος встречается в поэтических произведениях. А далее идёт описание того, что было сделано в разговоре *самими собеседниками*: мы «саму суть дела (τοῦ ἔργου) достаточно охватили рассуждением (τὸν λόγον)» (221b1–2); это напоминает ту часть рыболовства, которая была названа «заградительной». Дальше этот мотив сетей-логосов появится в 235a10–b3:

«Ну, тогда идём, теперь наше дело – не выпустить зверя: мы ведь почти охватили его словно некоей сетью нашим орудием, подходящим для этого, – речами (ἐν τοῖς λόγοις), так что ему теперь никак не ускользнуть от этого»<sup>2</sup>.

Это вписывается в рамки общей метафоры охоты – лейтмотива «Софиста», – где охотятся с помощью логосов.

2. В другом случае «парадигма рыболова» отслеживается уже на примере «ловли на удочку»: «...она включает и добычу, которую вытаскивают (ἀνασπάω), подсекши снизу вверх (ἄνω), от какого действия, по соответствию, и это имя: отсюда же название искомого ужения (ἀσπαλιευτική)» (221b7–c3)<sup>3</sup>. Чуть выше деятельность рыбака обозначалась привычным ἀλιευτική (Soph. 220b7, ср. Ion 538d4 etc.; этимологически восходит к ἄλις «море»), но предпочтение отдаётся слову ἀσπαλιευτική (Soph. 219d2, 221c2 = Stob. 4.18a6), которое подчёркнуто перекликается с ἀνασπάω (вытягивать, вытаскивать).

<sup>1</sup> Τὸ μὲν, ὅτι πᾶν ὅσον ἂν ἔνεκα κωλύσεως εἶρω τι περιέχον, ἔρκος εἰκὸς ὀνομάζειν.

<sup>2</sup> Ἄγε δὴ, νῦν ἡμέτερον ἔργον ἤδη τὸν θῆρα μηκέτ' ἀνεῖναι· σχεδὸν γὰρ αὐτὸν περιελήφαμεν ἐν ἀμφιβληστροῦ τινι τῶν ἐν τοῖς λόγοις περὶ τὰ τοιαῦτα ὀργάνων, ὥστε οὐκέτ' ἐκφεύξεται τόδε γε. Ср. в «Евтидеме»: «Я понял, что он сердился на меня, поскольку я разделял сказанное, а он хотел изловить меня, окружив именами (βουλόμενός με θηρεῦσαι τὰ ὀνόματα περιστήσας)» (Euth. 295d1–2).

<sup>3</sup> ...τούτου δὲ τὸ περὶ τὴν κάτωθεν ἄνω πληγὴν ἀνασπώμενην, ἀπ' αὐτῆς τῆς πράξεως ἀφομοιωθὲν τοῦνομα, ἢ νῦν ἀσπαλιευτική ζητηθεῖσα ἐπὶ κλην γέγονεν.

Неважно, что по Гесихию ἄσπαλος – афаманское обозначение рыбы: Платону нужна другая, «натянутая», этимология. Очевидно, что смещение от ἀλιευτική к ἀσπαλιευτική требуется для метафорического расширения значения «рыболовства» – так софист выуживает деньги у богатых юношей, о чём и пойдёт речь в следующем фрагменте («удильщик сродни софисту»; τὸν ἀσπαλιευτὴν τοῦ σοφιστοῦ (221d12)). Таким образом, лексические приёмы метафоризируют так называемую аргументацию, которая в первой части предстаёт образным описанием разных сторон деятельности софиста.

Отметим, что здесь Платон оказывается у истоков долгой и плодотворной истории метафоры: от евангельского образа «ловцов человеков» (Мф 4:19, Мк 1:17; будущие апостолы, впрочем, ловят *сетями*) до Короля-Рыболова (Roï pêcheur) артуровской легенды и игры amo/hamo в средневековой латинской литературе. Так, уже Исидор Севильский (Sent. I 14.14) рисует полную рыболовную метафору, где крюком представлена божественность Христа (hamus divinitatis), наживкой – плоть его, леской – «генеалогия, вычитываемая из Евангелия»<sup>1</sup>.

II. Во-вторых, словесная игра выливается в создание новых слов, из которых некоторые так и остались гапаксами, т. е. встречаются только в этих местах, а иные укоренились в греческом языке. Приведём примеры неологизмов из раздела той диэрезы, где речь идёт о софисте как торговце.

*«Чужеземец.* Говоря обо всем мусическом искусстве, которое покупают по случаю здесь и перевозят туда, из города в город для продажи (ἀγομένην [καὶ πηρασκομένην]), включая живопись, фокусничество (θαυματοποιικήν) и многое другое перевозимое и продаваемое (ἀχθέντα καὶ πωλούμενα) для души – что-то для развлечения, что-то для серьёзных целей – тому, кто перевозит и продаёт (τὸν ἄγοντα καὶ πωλοῦντα), даёт не меньше оснований по праву именоваться купцом, чем тому, кто продаёт пищу и питьё.

*Теэтет.* Совершенно верно.

*Чужеземец.* Так вот того, кто знания, купленные в одном городе, обменивает на деньги в другом, не назовёшь ли ты тем же именем?

*Теэтет.* Ну конечно же.

*Чужеземец.* Ну вот, в этой душеторговле (ψυχημπορικῆς) разве не по всей справедливости будет назвать одну часть искусством показа, другую же не менее забавно, чем “душеторговлю”, и поскольку она имеет дело с продажей знаний, необходимо назвать именем, чем-то родственным самому делу?» (224a1–b7).

<sup>1</sup> Ср. также у Андрея Капеллана (De amore I 3.1): «Название же любви от глагола любить (amo), каковой означает ловить или быть уловленным. Ибо любящий уловлен путями желания и стремится другого уловить на свой крючок (hamo)».

Конечно, «душеторговля», или «душеторг», первым делом напрашиваются для перевода ἡ ψυχεμπορικὴ (sc. τέχνη). Однако в этих сочетаниях слышится что-то фаустовское, а то и дориановское – уж точно ничего «забавного» (τὸ δὲ γελοῖον), на чём настаивает сам автор. Во-первых, речь идёт о торговле не душами, а товарами для души, или духовными (по точному определению Аста, *rerum ad animam pertinentium mercatus* [3, III S. 574]); во-вторых, ἐμπορία подразумевает прежде всего заморскую торговлю, связанную с перевозками; наконец, на что обращает внимание и Кэмпбелл [4, p. 36], «психэмпория» вызывает ассоциации с «психагогией» (ψυχαγωγία), но только в пейоративном контексте. Если считать, что в диэрезах всегда предполагается отбрасываемая, «теневая» часть<sup>1</sup>, то психагогия, «душеводство» и есть занятие философа, тогда как софисту выпадает психэмпория, «душевозительство», «душеизвоз».

*«Чужеземец.* Тогда часть этой наукопродажи (μαθηματοπωλικῆς), касающуюся знания всех остальных искусств, следует назвать одним именем, а касающуюся добродетели — другим.

*Теэтет.* Как же иначе?

*Чужеземец.* “Искусствопродажа” (τεχνοπωλικὸν) подойдёт к той части, которая имеет дело с остальным; тебе нужно попытаться дать имя другой.

*Теэтет.* Да какое же другое имя назвать, чтобы не совершить ошибку, кроме имени самого искомого нами сейчас рода – софистический?

*Чужеземец.* Никакое другое. Давай же соберём этот род вместе и скажем, что второй раз софистика появилась как искусство приобретения, обмен, торговля, крупная торговля, душеторговля по продаже учений (λόγους) и знания добродетели» (224b9–d3)

Зададимся вопросом: зачем нужны эти неуклюжие сложные слова? Полагаем, что это игра, связанная с темой диэрезы, разделения. Подтверждение этому, как нам кажется, можно обнаружить в книге Е. Глазов-Корриган и К. Корриган «Платоновская диалектика в игре: аргументация, структура и миф в *Пире*» [5, p. 80–82]. Авторы предлагают свою интерпретацию знаменитого образа андрогина из речи Аристофана: они считают, что разрезание андрогина – это пародийное образное отражение темы диалектики, как она описана во многих платоновских диалогах, т. е. разделение целого на части и новое собирание в единство. Добавим к догадке авторов: получается, что рассекание андрогина как «шара» определённым образом изоморфно разбиению сложного слова ἀνδρόγυνος на его составные части, ἀνήρ и γυνή, что как раз и есть разные роды, искомые диалек-

<sup>1</sup> Подробнее см. [2].

тической процедурой диэрезы, разделения. Обратный ход, воссоединение половинок, «жаждущих целостности», есть создание и сложного слова и единого мужеженского существа, что на языке диалектики называется «соединением», συναγωγή.

Этим подходом можно воспользоваться, на наш взгляд, и для интерпретации составных слов в «Софисте». Здесь «наукопродажа» (μαθηματοπωλική) и «искусствопродажный» (τεχνοπωλικός) так же легко распадаются на две части, причём одна из них вроде бы должна характеризовать ту часть диэрезы, в которой рассматривается софист, из всего извлекающий выгоду (продажа), другая – философ (наука, искусство). Тем не менее «наукопродажа» оказывается общим прибежищем и для софистов, торгующих искусством добродетели, и для тех, кто торгует остальными искусствами. Как и «душевозительство», новообразования, частью которых является «продажа», характеризуют в платоновском мире всё, что связано со сферой преходящего, эмпирического, нефилософского – и тем самым на уровне лексики подчёркивают пародийный характер диэрез, на крючок которых так просто попасться.

#### Список литературы

1. Протопопова И.А. «Государство» Платона – идеальный мимесис? // Логос. – 2011. – № 4 (83). – С. 89–100.
2. Протопопова И.А. Сократ и тень (к драматической интерпретации «Софиста») // Платоновский сб. – М.; СПб.: РГГУ-РХГА, 2013. Т. 1. С. 367–404.
3. Ast G.A.F. Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index. 3 Bände. Leipzig: Weidmann, 1835–1839.
4. Campbell L. The Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and English notes. Oxford: Clarendon Press, 1867.
5. Corrigan K., Glazov-Corrigan E. Plato's dialectic at play: argument, structure and myth in the Symposium. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2004.
6. Thesleff H. Looking for Clues: An Interpretation of Some Literary Aspects of Plato' "Two-Level Model" // Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations (ed. Gerald A. Press). Boston, 1993.

### Энергийная оноματοлогия Дионисия Ареопагита

В статье описываются онтологический и гносеологический аспекты оноματοлогии Дионисия Ареопагита, реконструируется историко-философский контекст теории имени в античной и византийской философии, анализируется взаимодействие имени и энергии. Автор приходит к выводу, что теория имени Дионисия носит не только иерархический, но и энергийно-символический характер, а само имя обладает промежуточной природой, являясь местом встречи тварной и нетварной божественной энергий.

The article describes ontological and epistemological aspects of Dionysius the Areopagite's onomatology, reconstructs historical and philosophical contexts of the theory of naming in Ancient and Byzantine philosophy, analyses the interrelation between name and energy. The author comes to the conclusion that Dionysius' theory of naming is not only hierarchical, but also symbolic, the name itself being the medium between created and non-created divine energy.

**Ключевые слова:** имя, энергия, энергема, символ, оноματοлогия, Дионисий Ареопагит.

**Key words:** name, energy, energema, symbol, onomatology, Dionysius the Areopagite.

#### *Предпосылки формирования энергийной теории имени*

Вопросы о том, что такое имя, каковы истоки именованной вещи, мы находим впервые в философии Платона. Он четко уловил «промежуточную природу имени как располагающуюся между именуемой вещью и знанием об этой вещи, феноменом и ноуменом, имманентным и трансцендентным» [6, с. 46]<sup>1</sup>. В диалогах «Кратил», «Федр», «Геэтет» и «Софист» Платон разрабатывает проблему связи имени с сущностью или бытием вещей и осмысляет, как возможно познание посредством имени. С учетом онтологического и гносеологического аспектов имени его можно уподобить «отпечатку», образованному в уме человека, который отражает Идеи и именуется, таким образом, мир вещей и мир самих же Идеи.

Вторым существенным открытием Платона является то, что имя не тождественно вещи, иначе оно сливалось бы с реальностью,

и их нельзя было бы различить [6, с. 21]. Имя лишь «улавливает» сущность вещи настолько, насколько она определяется тем или иным именем, давая нам при этом некое неполное знание об изменчивой вещи и в некотором роде определяя ее неизменное основание – идею. Платоновская теория имени разрабатывается в дальнейшем Платином<sup>1</sup> и Проклом, попадая в учения христианского Востока благодаря известному апологету Иустину Философу (II в. н. э.)<sup>2</sup>, Каппадокийским Отцам Церкви (IV в. н. э.), которые развивают ее в полемике с Евномием<sup>3</sup>, и через них – в Ареопагитический корпус. Таким образом, для нас важным является то, что средневековая мысль воспринимает три основных платоновских концепта в теории имени: 1) имена образуются в уме человека и являются отражением божественных идей; 2) это интеллигибельная сфера, находящаяся между миром имманентным и трансцендентным (или для средневековой мысли между сотворенным миром и Богом); 3) имя имеет связь с сущностью вещи и участвует в способности человека к познанию.

Существует и другая точка зрения в отношении имени, которая вошла в средневековую мысль наравне с платоновской. Она принадлежит Аристотелю и затрагивает гносеологический аспект имени. Последнее рассматривается Аристотелем как логический инструмент познающего. Имя обозначает либо сами объекты (человек, бык) и присущие им свойства общности и различия, либо указывает на их отношения (отец – сын, слуга – хозяин) и т. д.<sup>4</sup>. Каппадокийские Отцы активно использовали концепцию имени Аристотеля. В частности, Василий Великий в полемике с Евномием утверждал, что имена возникают благодаря «приложению слов к предметам, а не по сущности предметов» [4].

Таким образом, имя указывает на свойство вещи (предмета), а не на его сущность. Слова обладают, прежде всего, коммуникативной функцией, они не могут притязать на раскрытие сущностного бытия или выступать в качестве неотъемлемой части именуемого.

---

<sup>1</sup> Плотин впервые называет способность существования ума актуальной энергией мышления. См. [14, с. 118–119].

<sup>2</sup> См. [9, с. 351].

<sup>3</sup> Евномий (IV в. н. э.) – церковный деятель и мыслитель, приверженец арианства. Епископ Кизии. Был отлучен от церкви в 378 г. н. э. Основатель евномиянской общины, просуществовавшей до середины VII в. н. э. Главное (но не единственное) расхождение Евномия с ортодоксальной церковью заключалось в том, что доказывал тварность Христа и оспаривал единосущность Отца и Сына в Св. Троице. См. [1, с. 235–236]; [12, с. 71].

<sup>4</sup> См. [2, с. 53].

Василий Великий, продолжая мысль Аристотеля, говорит, что одна и та же сущность может иметь разные имена. Имя обусловлено существованием предмета, а не наоборот [4]. Безусловно, имена принадлежат человеческому уму, но Аристотель отрицает наличие платоновских идей как причины, способствующей образованию имен в уме человека. У Григория Нисского такой взгляд на природу имени приобретает еще больший антропологический крен. В «Опровержении Евномия» он пишет, что имена вещей созданы самими людьми, а не Богом. Источник их – это способность человеческого разума к мышлению (точнее, к промышлению). Эту творческую способность человека, некогда дарованную Богом Адаму, человек способен развивать. Мы обозначаем предметы именами, так как человек не может сообщать движение своего разума непосредственно (как это делают ангельские сущности). Поэтому он вынужден сообщать предметам имена и общаться опосредованно. Имя – это знак, наложенный на предмет, оно выражает не сущность вещей, сама предметная сфера действует на нас, способствуя образованию у человека представления или понятия о данной вещи [10, с. 83–85].

В эпоху ранней патристики происходит интересный поворот в понимании имени. Пожалуй, впервые мы находим взаимосвязь имени с ключевым для византийского богословия понятием энергии у Каппадокийских Отцов Церкви – Василия Великого, Григория Нисского, Григорий Богослова<sup>1</sup>. Они сходятся в том, что сущность Бога не выражаема ни одним именем, поэтому познать ее невозможно. Эта идея восходит к первой гипотезе платоновского «Парменида» и заимствуется у неоплатоников: «Первопринцип невозможно помыслить, поскольку он не принадлежит порядку мысли. Его невозможно выразить, поскольку он исключает саму возможность выражения, приводя к немоте и молчанию (*aphasia*). Относительно сущности первого начала значимость сохраняют лишь две рациональные процедуры: постулирование его необходимости и указание на возможность его неинтеллектуального схватывания» [16, с. 39]. Тогда, по словам Василия Великого, «мы познаем не по сущности, а по именам и по действиям (энергиям)» [4, II, 28]. Таким образом, впервые имя рассматривается в связи с понятием не только сущности, но и энергии. Дионисий Ареопагит осуществляет дальнейшее развитие энергийной теории имени.

---

<sup>1</sup> См. [5, с. 440].

*Дионисий Ареопагит об онтологическом аспекте имени:  
соотношение имени и энергии*

Креационистский взгляд на бинарную структуру бытия (мир нетварный, божественный и мир тварный, включающий в себя интеллигибельную и космическую сферы) способствовал соединению позиций Платона и Аристотеля по теории имени, привнеся, однако, и свои специфические черты. Прежде всего, христианских богословов интересовал вопрос о возникновении имен Бога. «Божественная оноματοлогия» возникла на стыке катафатического и апофатического богопознания. Активное познание ума направлено, прежде всего, в сторону трансцендентного, тогда как познание имманентного мира является пассивным процессом. Энергия тварной вещи (сущности) сама воздействует на ум человека и оставляет в нем «отпечаток». Энергии тварного мира вторичны, они лишь отражают нетварный божественный мир, поэтому истинные имена – это, прежде всего, имена Бога. Иными словами, имя есть граница встречи нетварной – божественной и тварной – вторичной энергий, место их неслиянного соития (выступления во взаимодействии). Эту встречу энергий можно обозначить как выходящую вовне (*ad extra*). Именно здесь, обозначая глубину взаимодействия энергий, проявляется промежуточная природа имени. Григорий Нисский пишет: «Бог получает наименования от действий (энергий), которые касаются нашей жизни» [15, кн. 12]. Но есть еще и выхождение вовнутрь (*ad intra*), отражение «внутреннего круговращения интеллигенции вокруг себя самой» [11, с. 103] в процессе осознания смысла, понимания, именования, когда имя, полагая себя-в-себе, очерчивает свои границы через внутреннее отражение энергии. Таким образом, имя само полагает свои пределы. Здесь мы имеем дело с живым именем, с постоянным движением и становлением сущности в имени, «с бытием в действии» [13, с. 29], а это и есть не что иное, как энергия. Дионисий Ареопагит фиксирует эту жизнь имени в удвоении имен Бога в Св. Писании, например: «Царь царей», «Господин господ», «Святое святых», «Бог богов» [7, 12. 3, с. 323].

Таким образом, в энергийной оноματοлогии Дионисия проявляется онтологическая система энергийного бытия, а именно соединение вертикального<sup>1</sup> и кругового движения энергий<sup>1</sup> с образованием

---

<sup>1</sup> См. [8, с. 116].

спиралевидного вида движения. Благодаря движению энергий происходит пересечение тварного и нетварного миров. «Божественная ономатология» Дионисия построена по схеме «горизонтальных» и «вертикальных» трансэнергийных взаимодействий с образованием онтогносеологического креста мироздания. Кроме того, здесь представлена превосходная степень Сверхсущественной сущности или Богобытия. Это катафатика, доведенная до сверхпредела и переходящая в безмолвность апофатики. По словам Ж.-Л. Мариона, Дионисий не «пытался устранить всякую речь о Боге ради сомнительной апофазы», а пытался переработать язык, чтобы «он более не входил в методологическое противоречие с тем, что он дерзает вещать» [13, с. 10]. Здесь заключен также смысл абсолютно-го единения всего сущего, ибо царями, богами, светами, господами могут называться как тварные интеллигибельные сущности, так и люди мира. Это единство Абсолюта и абсолютно Единое.

Ни одно имя Бога не способно выразить Его Сущности, поэтому их бесконечное множество, и основные из имен Бога запечатлены в Св. Писании. Он демонстрирует (раскрывает) Себя посредством имен миру. Имена Божьи являются отражением его действий (энергий). Дионисий Ареопагит пишет, что божественные имена приготавливаются «благодательными выступлениями богочалия во-вне» [7, 1,4, с. 21; 2,11, с. 73], т. е. энергиями. Отечественная исследовательница Е. Гурко в своей работе «Божественная ономатология» делает вывод о том, что Дионисий «уравнивает божественные энергии через посредство Священного Писания с божественными именами», называя такой ход шагом вперед в теории имени. Мы считаем, что этот вывод не совсем верен. Возникает вопрос, тождественны ли понятия энергии и имени у Дионисия Ареопагита или различны? Если эти понятия различны, то каково их взаимоотношение?

Имя – это в какой-то мере законченный процесс «схватывания», или «улавливания», сущности вещи посредством энергийного взаимодействия, в данном случае Бога и тварной интеллигибельной сущности, который можно вслед за Лосевым назвать энергемой<sup>2</sup>. Это неясный «отпечаток» или даруемый человеческому уму «архе-

---

<sup>1</sup> См. [7, с. 113].

<sup>2</sup> Термин «энергема» принадлежит А.Ф. Лосеву, который определяет ее как «явленность сущности в имени». См. [11, с. 68].

тип» [7, 4,1, с. 89]. В этом смысле имя, скорее, аристотелевская энтелехия, но не энергия в собственном смысле слова. Имя невозможно дать, не достигнув определенности понимания. Так как податели имен – энергии Бога – бесконечны, бесконечны и его наименования. Каждое имя Бога тем или иным образом выражает некие сущностные Его свойства, относясь к Нему целиком. Возможно мыслить Бога как безымянную сущность и говорить о Нем как о носителе (сообразном) всякого имени [10, с. 94]. Поскольку вещи есть явления Бога, постольку и мир – Его имя, и человек – его имя. «Адам – это имя Бога, как Его выступление, представление», демонстрация Себя, «и камень – тоже имя Бога, потому что и в камне Бог как бы выбрасывает Сам Себя в вещь для полноты, для очевидности, для полной роскоши Своего явления» [3, с. 214]. Именование определяет границу не только катафатического, но и апофатического богопознания, поскольку оно (имя) является не только собирателем сущности, но и разделителем ее. Дионисий Ареопагит показывает нам это на примере Св. Троицы, которая объединяет имена лиц Бога: Отца, Сына и Св. Духа. Те же, в свою очередь, разграничивают Его сущность на три Лица: «Он объединяется с ним, отличаясь, и отличается, объединяясь» [7, 2,4, с. 57]. Имя Св. Троицы становится точкой пересечения Лиц Св. Троицы.

Можно сделать вывод, что имя – это не просто знак вещи, это знак существования вещи (опосредованно и существования Бога) в ее действии (энергии) на человека. Мы именуем не сущность Бога или вещей, а их энергии. И в этом смысле у Дионисия Ареопагита нет отождествления понятия имени и энергии. Имя становится знаком не предмета, а энергии, т. е. знаменем существования. Однако это не конец процесса именованья. Дионисий Ареопагит делает новый шаг, он переходит от «модели, где говорящий овладевает смыслом», к модели, где человек принимает смысл, по сути, указывая на некую гомологию имени и энергии в процессе именованья, т. е. открывает нам сторону немислимого в имени [13, с. 174–175]. Получается, если рассматривать саму энергию как одно из имен Бога, то в этом смысле Он весь в ней тут, в этом непостижимом явлении Себя. Именно в этом понимании энергия и имя тождественны.

***Гносеологический аспект имени:  
энергично-символическая природа именованья***

Имя у Дионисия однозначно имеет божественное происхождение и даруется человеческому уму, как и все познаваемое, через прохождение иерархии бытия и благодаря способности ума к отражению. Ангельские умы (интеллигибельная сфера бытия) способны к отражению света богопознания, данного им самим Богом. Чем ближе предстоят чины в иерархии к Господу, тем более «чисто» и в большей степени они способны отражать и передавать благодатное познание о Боге, тем более Он для них открыт. То же самое происходит с «передачей» имен. Имена у Дионисия Ареопагита так же имеют иерархические ступени проявления. Как правило, богослов указывает нам на три ступени: духовную сторону содержания имен Бога, умопостигаемую и чувственно воспринимаемую стороны. Например, такое имя, как Добро, раскрывается Дионисием как Причина всего движения, которая оформляет (дает форму или вид всему сущему). В духовной сфере – это первый свет (свет как символ движения Духа). В интеллигибельной сфере – это умопостигаемый свет и Причина «небесных начал и пределов», «движение звездных чинов» (т. е. ангелов). В мире земном – это Причина возникновения «двух светил», звезд и круговых движений, смены месяцев и лет и т. д. [7, 4,4, с. 98–99]. Итак, Добро содержит в себе Причину всего, и заметим, что раскрытие имен Бога не обходится без употребления символики. В данном случае Дионисий Ареопагит использует символ света. Поэтому можно сказать, что его теория имени носит не только иерархический, но и энергично-символический характер.

Далее богослов указывает нам, что Добро «воспевается <...> и как Прекрасное, и как Красота, и как Любовь» [7, 4,7, с. 107]. Прекрасное и Красота, неразличимые в своей Причине, при взаимодействии с сущим разделяются как причастие и причастующее, т. е. Красоте причастно Прекрасное. Красота иерархически оказывается выше и, в свою очередь, причастна Причине ее красоты, при этом сама Причина всего есть Добро [7]. Приведем другой пример – с именем Эрос. Дионисий четко говорит, что есть несколько видов Эроса: божественный, ангельский, умственный, душевный, физический – и все они входят в единый Эрос [7, 4,15,16; с. 131]. Способствует такому собиранию Сила. Эрос переходит в «любовные силы», которыми повелевает «неудержимая Причина всякого эроса» – Любовь, которая, в свою очередь, – в Отце [7, 4,17; с. 133].

Таким образом, на этих примерах Дионисий выявляет самождественность идей при различии имен, а различив их, собирает в тождество при их энергичном движении нисхождения и восхождения.

Можно сказать, что имплицитно Бог содержит в себе «архетипы» всего сущего, или идеи. Дионисий пишет: «Если хочешь назвать начало живых, то это сама-по-себе-жизнь, подобных как подобных – само-по-себе-подобие, соединенных как соединенных – само-по-себе-единство» [7, 5,5; с. не указана] и т. д. Такое описание, безусловно, напоминает платоновские эйдосы, которые «полагают себя как себя» [11, с. 83], но чтобы существовать, все они должны быть причастны Бытию. Бытие же создал Бог, который Сам назвал Себя: «Я есть Сущий». Это и есть первое из применяемых к Богу имен [7, с. 201]. В этом именовании заключена и сущность всего, и то, что Бог является причиной всякого бытия и действующей энергией любого существования [7, 5,4; с. 196–197].

Дионисий Ареопагит часто раскрывает имя при помощи символов, а каждый символ, в свою очередь, тоже поименован. Символ, как и имя, имеет сторону открытости, познаваемости и в то же время – непознаваемой апофатической бездны, о которую разбивается любой символ и любое имя. А.Ф. Лосев пишет: «В вечно нарождающихся и вечно тающих его смысловых энергиях – вся сила и значимость символа и его понятность. Он уходит неудержимой энергией в бесконечную глубину непонятности, апофатизма, как равно и неотразимо возвращается оттуда на свет умного и чистого созерцания» [11, с. 106]. Внутренней содержательной стороной имени и символа остается энергия. Можно сказать, что в имени и в символе нам энергично явлена сущность. «Отсюда видно также и то, что всякая энергема, как и энергия, целиком в самом существе своем всегда символична, поскольку она есть уже не сущность просто, но сущность, соотнесенная с тем или другим видом инобытия и являющаяся, так или иначе, тем и другим видом инобытия» [11, с. 97].

Имя – это последняя граница постижимого, но и она ускользает от нас, похожая на мерцающий свет. То, во что невозможно проникнуть смыслом, нельзя схватить умом, нельзя и поименовать. Но чем сильнее мы стремимся к непостижимому Богу, тем больше смыслов находим в целых россыпях имен и символов, которые, открывая, одновременно и скрывают сокровенность истины.

### Список литературы

1. Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. I. – М.; СПб., 2009.
2. Аристотель. Категории: соч. Т. 2. – М., 1978.
3. Биbihин В.В. Энергия. – М., 2010.
4. Василий Великий. Опровержение Евномия. [Электр. ресурс]. – URL: <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=protivevn#niss192> (дата обращения: 10.04.2014).
5. Григорий Богослов. Слово 30 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т.1. – М., 1889.
6. Гурко Е. Божественная оноματοлогия. – Минск, 2006.
7. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. – СПб., 1994.
8. Дионисий Ареопагит. О Небесной иерархии. – СПб., 2006.
9. Иустин Философ. Апология II // Ранние Отцы Церкви. – Брюссель, 1998.
10. Лескин Д. прот. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. – СПб., 2008.
11. Лосев А.Ф. Философия имени // Самое само: соч. – М., 1999.
12. Лурье В.М. История византийской философии. – СПб., 2006.
13. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ № 56. – Париж; Москва, 2009.
14. Плотин в русских переводах: соч. – СПб., 1995.
15. Свт. Григорий Нисский Опровержения Евномия. [Электр. ресурс]. – URL: [http://golden-ship.ru/knigi/1/grigoriy\\_nisskiy\\_OE5-12.htm#\\_Тос224047328](http://golden-ship.ru/knigi/1/grigoriy_nisskiy_OE5-12.htm#_Тос224047328) (дата обращения: 07.03.2014).
16. Цыпина Л.В. Неоплатонический исток учения Николая Кузанского о сокрытом Боге // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Сер. Философия. – № 3. Т. 2. – 2009. – С. 39–44.

### Герменевтика истории в философии М. Хайдеггера

В статье разъясняется метод истолкования историчности присутствия в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и отношение этой историчности к истории как науке. Рассматривается проблема относительности исторического познания и её возможное решение в герменевтике Хайдеггера. Также даётся оценка ныне обсуждаемой в литературе трактовки исторической концепции Хайдеггера как «трансцендентальной истории».

The author tries to explain M. Heidegger's method of interpreting historicity of Dasein in his fundamental ontology as well as the relationship between this historicity and history as an academic field. The question of relativity of historical knowledge is also treated in the text, the author considering it in terms of Heidegger's conception of historicity; besides, an assessment of the currently discussed definition of Heidegger's historical conception as "transcendental history" is offered.

**Ключевые слова:** Хайдеггер, герменевтика, история, историография, историчность, трансцендентальная история, истолкование, апофансис.

**Key words:** Heidegger, hermeneutics, history, historiography, historicity, transcendental history, hermeneia, apophansis.

Когда мы говорим о Хайдеггере, нужно быть готовыми к тому, что привычные известные термины могут принимать в контексте его работ не совсем обычные значения. Поэтому необходимой вводной частью любого разговора о Хайдеггере должно быть разъяснение базовых терминов. Это верно и для темы «герменевтика истории», так как и «герменевтика», и «история» понимаются Хайдеггером в собственном, тщательно выверенном значении, которое мы и попытаемся прояснить.

#### *Hermeneia u apophansis*

Работая в 20-х гг. над трактатом Аристотеля «Об истолковании» (*Peri hermeneias*), Хайдеггер использовал аристотелевские понятия «истолкование» (*hermeneia*) и «высказывание» (*apophansis*) для обозначения того, что уже с 1919 г. он различал как «нетематический» и «тематический» способы высказывания [15]. *Logos*

*apophantikos*, «речь высказывающая», утверждающая есть, по Хайдеггеру, «тематический» способ говорения, в котором значение высказывания полностью определяется связью между субъектом и предикатом. *Hermeneia*, «истолкование» – это не просто высказывание, разъясняющее значение другого высказывания, но особый способ говорения, в котором для передачи значения связь между субъектом и предикатом не является определяющей. Самый простой пример нетематического сказывания – речь поэтическая, в которой значительная часть смысловой нагрузки возлагается на рифму, ритмичность, фонетический строй, не говоря уже об ассоциациях, метафорах, умолчаниях и прочих приёмах поэтического творчества. В русском языке ещё не так давно употреблялось слово, очень удачно соответствующее аристотелевскому *hermeneia* и хайдеггеровскому «истолкованию» – «изъяснение». «Изъяснить свою мысль» – не то же самое, что просто выразить уже имеющееся мысленное содержание вовне. Это подразумевает, что в процессе изъяснения человек сам может лучше понять и овладеть высказываемым. Мысль, равно как и чувство, *исполняется* в процессе изъяснения в слове и в смысле завершённости, и в смысле наполненности значением. Хайдеггеровский образ произрастания слова, как цветка, из почвы языка является хорошей иллюстрацией такого истолкования-изъяснения.

Основной линией развития хайдеггеровской философии от самого её начала было стремление показать недостаточность нашего привычного тематического способа высказывания о сущем и необходимость обратиться к лежащему в основании его забытому нетематическому сказыванию о бытии. Метод такого нетематического сказывания на протяжении всего творческого пути Хайдеггера обозначается термином «герменевтика».

Хайдеггер приходит к задаче истолкования-изъяснения истории, последовательно расширяя предметную область своего метода философской герменевтики: сначала он говорит об «истолковании действительности» (*Hermeneutik der Faktizität*, 1923), «аналитике человеческого присутствия (Dasein)» (*Sein und Zeit*, 1927), потом предметом герменевтического вопрошания стало «Ничто» (*Was ist Metaphysik*, 1929). После Поворота 1930-х гг. Хайдеггер посвящает свои размышления «бытийной истории» (*Geschichte des Seyns*, 1938–1940).

### *Проблема относительности истории*

Но что понимается под «историей», подлежащей изъяснению? Существует ли она как нечто объективное и общезначимое?

Осознание относительности и субъективности истории к началу XX в. уже стало чуть ли не общим местом не только для философов. В марксистско-ленинском историческом материализме «партийность» истории, её классово предвзятый характер, открыто признавалась и оправдывалась, тогда как буржуазная история, скрывающая свой классовый характер, осуждалась. «Так называемой “беспартийной” истории, равнозначной “нейтральной”, “свободной” науке, нет и не может быть до тех пор, пока общество остаётся классовым» [2, с. 12–13].

В 1919 г., когда Хайдеггер только начинал самостоятельное преподавание, вышла книга Теодора Лессинга «История как наделение смыслом бессмысленного» [13], в которой история сравнивается с мифом, создаваемым каждым народом для собственного оправдания.

Нельзя отрицать, что историография действительно не раз становилась и становится, по сути, мифологией, когда историки встают на службу национальных предрассудков, особенно если они основательно пропитаны страхом, ненавистью и завистью, тремя главными компонентами *ressentiment*, по Ницше. Даже определение «миф» будет для такой историографии комплиментом, так как миф в его высших проявлениях как раз и был нормальной и эффективной формой нетематического выражения бытийного опыта присутствия, тогда как историография, ставшая проекцией национального эгоизма, отрывается от реальной историчности человеческого присутствия и превращается в невротическую фантазию, насквозь пронизанную навязчивой идеей национальной исключительности. Хайдеггер в 30-е гг. XX в. был свидетелем создания очередного невротического мифа о национальной исключительности в Германии, так что его герменевтика истории может быть рассмотрена как попытка вернуть историографию на почву бытия, на почву реальности, которая не может принадлежать какому-то одному «избранному», «исключительному» или «превосходящему» народу.

### Уровни истории

Хайдеггер в «Бытии и времени» различает два уровня истории – *Historie* и *Geschichte*. Здесь перевод В. В. Бибихина – соответственно «историография» и «история» – не так удачен, поскольку «историография» как термин сегодня означает конкретную историческую дисциплину, изучение этапов развития и методов истории как науки, т. е. историография является метанаукой по отношению к истории. У Хайдеггера же, напротив, это два разных уровня понимания и осуществления истории в целом. Однако за неимением в русском языке более точного перевода мы будем пользоваться вариантом В. В. Бибихина. «Открытие традиции и размыкание того, что она “передаёт” и как она передаёт, может быть взято как самостоятельная задача» [8, с. 20]. Это и есть задача историографии. Иными словами, историография ставит задачу *изложения* истории, т. е. описания и оценки тех событий, которые признаны историческими. В терминологии ранних лекций Хайдеггера это полностью укладывается в рамки *logos apophantikos*, тематического и объективирующего способа высказывания, в котором предмет (историческое событие) предполагается объективно существующим и доступным объективному познанию. Именно этот тип истории с середины XIX в. и стал наиболее уязвимой целью для критики, поскольку претензии историков на «объективность» и строгость в том же смысле, в каком объективны строгие науки о природе, было невозможно оправдать в этот «век критики». Неудивительно, что итогом этой критики стало определение Т. Лессинга «история есть придание смысла бессмысленному», т. е. отрицание у истории собственного «объекта» и приравнивание её к мифотворчеству.

Но второй тип и уровень истории у Хайдеггера, *Geschichte*, есть нечто совершенно иное. Эта история есть развёртывание историчности самого присутствия:

«Историчность подразумевает бытийное устройство “события” присутствия как такового, на основе которого впервые возможно нечто подобное “мировой истории” <...> Присутствие в своём фактичном бытии есть всегда, “как” и что оно уже было. Явно или нет, оно *есть* своё прошлое» [8, с.20].

Иными словами, если историография означает «говорение об истории», то подлинная история означает «*бытие* историческим», значит «быть своим прошлым», «бывшествовать». Без подлинной истории историография была бы невозможной, так как факты историографии являются онтологически производными от событий подлинной истории.

История развёртывается во времени, которое у Хайдеггера само производно от способа экзистенции присутствия<sup>1</sup>. Присутствие экзистировать по способу наброска, а это значит – «экстатично». Эта экстатичность имеет три модуса, или «экстаза», временности: будущее (точнее, бытие-будущим, будуществование), прошлое (бытие-прошлым, бывшествование) и настоящее. Поэтому любая история возможна лишь потому и в той степени, в какой само присутствие исторично. И хотя присутствие не может не быть историчным, оно может быть им «собственным» и «несобственным» образом. К несобственным модусам присутствия относится, прежде всего, историографический объективирующий подход к историческим событиям как «данностям», подлежащим описанию и оценке. Собственный модус бытия-историческим состоит, напротив, в том, чтобы *быть причастным* свершающемуся событию истории и *изъяснять* его нетематически, тем самым открывая или облегчая другим доступ к этому событию.

Отношение между историографией и подлинной историей двояко. С одной стороны, историография конструирует «традицию», которая, будучи несобственной формой самоистолкования присутствия, «выкорчёвывает историчность присутствия» [8, с. 21]. Именно поэтому Хайдеггер ставит задачу «деструкции традиции» в онтологии. Но с другой стороны, историография экзистенциально укоренена в историчности присутствия, ибо её «исторические факты» производны от событий, сбывающихся в историчности присутствия. Процесс истолкования истории начинается с историографического накопления фактов – того, что позже Хайдеггер назовёт «происшествиями» (*Geschehen*) в противоположность «событиям» (*Ereignis*) подлинной истории. Изъяснение истории есть для присутствия форма самопознания, а оно движется от внешнего и производного к внутреннему и изначальному. Когда накопление и описание фактов становится самоцелью, историография отделяет

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. [5; 7].

себя от истории, замыкаясь в круге случайных происшествий. Но, возможно, сами того не ведая, историографы работают, «приуготовляя путь» для будущих историков, которые будут способны осмыслить накопленный исторический материал и *изъяснить* его. Ф. Ницше аналогичным образом оценивал значение работы филологов, собирающих материал для грядущих «великих»:

«Я хочу сказать, что филология имеет предпосылкой благородную веру – в то, что ради некоторых немногих, которые всегда “придут” и которых нет налицо, должно заведомо справиться с громадным количеством мучительной, даже неопрятной работы: всё это работа *in usum Delphinorum*»<sup>1</sup> [3, с. 577].

Но решает ли такое разделение уровней истории проблему её относительности и субъективности? Если историография замыкается на себе как тематическое описание исторических фактов как объективно существующих, то предвзятость и «партийность» истории остаётся неустранимой. Но если историография становится вспомогательной частью истории и включается в решение задачи изъяснения историчности самого присутствия, то история обретает свой реальный предмет в *событиях* этой историчности. До любого описания и апофатического высказывания присутствие существует исторично, а значит причастно событиям, о которых, тем не менее, может ничего или почти ничего не знать, так как «знать» и «быть» – вовсе не одно и то же. Изъяснение этих событий историками будет в каждом случае субъективно, но не беспредметно. Это не бóльшая субъективность, чем та, которую можно встретить в описаниях различными путешественниками одной и той же страны. Страна существует реально, и мы можем лучше понять её, сравнивая различные субъективные впечатления о ней. Также реальна историчность присутствия, стоящая за всеми её субъективными трактовками у разных историков. Если субъективность нельзя устранить из истории полностью, то её можно, во-первых, значительно ограничить, если сознательно воздерживаться от чрезмерно эмоциональных, осуждающих оценок и узких предрассудков; во-вторых, эту субъективность нужно ясно сознавать и признавать, тогда её влияние всегда можно будет учесть и сделать на это поправку.

На самом деле, по Хайдеггеру, одна и та же структура понимания лежит в основе всех видов познания, в том числе и в так называемых «строгих» науках, даже в математике, которая считается образцом такой строгости. Математики стремятся ограничить субъек-

---

<sup>1</sup> «Для употребления дофинов» (лат.), т. е. для немногих избранных.

ективность в рамках своей дисциплины, но не видят или не признают, что эту субъективность нельзя устранить полностью, а потому они не могут учесть её влияние и сделать на него поправку. Это даёт Хайдеггеру основание для суждения, которое многих ввело в замешательство: «Математика не строже историографии, а просто более узка в отношении круга релевантных для неё экзистенциальных оснований» [8, с. 153].

### *Обретение истории*

Поскольку подлинная история не есть просто собрание фактов, даже особенным образом осмысленных, но постоянно возобновляемое «бывшествование», или «существование по способу *бывшего*», т. е. продолжение или возобновление исторического события в экзистенции присутствия, то присутствие может *приобретать* историю и равным образом может её терять. Так, Христос в Новом завете объявил: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (*plērōsai*) (Мт.5:17). Тем самым он «приобрёл» для христианства всю историю иудаизма. Августин в работе «О христианской науке» завоёвывает для христианства историю античной философии, прежде всего платонической:

«Науки языческие заключают в себе не одни только пустые и суеверные вымыслы <...>, но содержат в себе и благородные познания, весьма благоприятные пользе истины, содержат и некоторые правила нравственные весьма благопотребные, и немалое число истин, относящихся к почитанию Единого Бога. Всё сие, лучшее в учениях язычников, есть как бы серебро и золото, не сотворённое ими самими, а только ископанное, так сказать, в рудниках Божественного, всеисполняющего Провидения...» [1, с. 153–154].

Аналогичным образом последователи буддийской йогачары, позднейшего из четырёх главных направлений буддизма, приобрели себе историю раннего буддизма при помощи концепции «целесообразной истины»<sup>1</sup>. Таково же в целом и отношение самого Хайдеггера к предшествующей ему традиции западноевропейской философии [6].

Очевидно, однако, что равным образом возможна и утрата присутствием собственной истории и погружение в «безвременье». Так, особенно церковные религии, иудаизм, христианство и ислам стремились стереть из памяти народов так называемое языческое про-

---

<sup>1</sup>Подробнее см. [4].

шлое, чтобы полностью владеть не только умами и душами, но и историчностью верующих, их экзистенцией. Хайдеггеровская герменевтика истории может быть действенным оружием в борьбе за обретение многими народами собственной историчности, и русским народом – не в последнюю очередь.

### **Понятие «трансцендентальной истории» и «трансцендентальный Хайдеггер»**

Дж. Капуто в своей статье «Демифологизация Хайдеггера: Алетейя и история бытия» [10] выделяет у Хайдеггера два смысловых уровня историчности: первый – повествовательный, к которому он относит и описание событий «бытийной истории», прежде всего, «забвение бытия»; второй – история априорных структур, которые делают эти факты возможными. Этот второй пласт исторического дискурса Хайдеггера он обозначает термином «трансцендентальная история».

После этого не так давно в Стэнфорде был издан целый сборник статей под названием *Transcendental Heidegger*, «Трансцендентальный Хайдеггер», в котором авторы рассматривали различные аспекты хайдеггеровской философии через призму понятий «трансценденция» и «трансцендентальное» [11]. Сам Хайдеггер, как известно, после «поворота» 30-х гг. открыто отвергал понятие «трансцендентального». Правда, в «Бытии и времени» на 38 странице феноменология называется *veritas transcendentalis*, «трансцендентальная истина», но при внимательном прочтении ясно (и это подтверждают авторские пометки на полях), что здесь понятие «трансцендентальное» упомянуто исключительно для того, чтобы дистанцироваться от так называемой «трансцендентальной философии», к которой принадлежали и Кант, и Гуссерль. Исследователи, стремящиеся «демифологизировать» Хайдеггера, заявляют, что мы не обязаны всегда следовать самоинтерпретации философа и имеем право использовать в интерпретации термины, самим философом отвергнутые. С этим, в принципе, можно согласиться, но с одной важной оговоркой: в результате не должна страдать «основная мысль», главная интенция философа. Соблюдается ли это требование, когда мы говорим о «трансцендентальном Хайдеггере» и, в частности, о «трансцендентальной истории» у Хайдеггера?

Слово «трансцендентальное» имеет у самого Канта в «Критике чистого разума» два значения. Одно – в «Трансцендентальной эстетике», отражающей во многом докритические его взгляды, и дру-

гое – в аналитике и диалектике. В первом значении «трансцендентальное» – то, что имеет отношение к трансценденции и к трансцендентному, т. е. к вещи в себе. Во втором значении – это то, что является необходимым априорным условием всякого возможного опыта. «Трансцендентальная философия» Канта, неокантианцев и Гуссерля называется так на основании второго значения термина и, соответственно, относится целиком к области *гносеологии*, ибо проблема априорных условий возможного опыта, т. е. познания опыта, есть проблема гносеологическая. Хайдеггер в начале своего философского пути действительно находился под сильным влиянием этой трансцендентальной линии философии и в лице Гуссерля, и в лице неокантианца Наторпа, а также синтезирующего эти две линии Эмиля Ласка. Но с самых первых самостоятельных лекций 1919 г. Хайдеггер *отталкивается* от этой линии трансцендентальной философии, поскольку ставит задачу от гносеологии – и на её основе – перейти к *онтологии*. И упомянутое место в «Бытии и времени» является именно свидетельством отталкивания от трансцендентального метода феноменологии и неокантианства и его переосмысления. Поэтому применять к хайдеггеровскому пониманию истории определение «трансцендентальное» и трактовать «бытийную историю» как историю априорных структур возможного познания, на мой взгляд, является существенным ограничением и искажением позиции Хайдеггера, основной интенции его философии, состоящей в том, чтобы от чисто *познавательной* установки в отношении опыта и тематического способа сказывания перейти к изначальному постижению бытия и его нетематическому изъяснению. Поэтому говорить о «трансцендентальной истории» во втором значении понятия «трансцендентальное» неправомерно.

Но есть другое, первое значение этого термина, правда, гораздо менее употребительное и известное преимущественно историкам философии, – трансцендентальное как имеющее отношение к трансцендентному или к трансценденции. «Трансценденция» буквально – «выход за пределы», «превосхождение». Эти термины в схоластике применялись для философского определения Божественного. Также, скажем, у Ясперса «Трансценденция» – обозначение Бога его «философской веры». Сама Трансценденция, по определению, – вне времени и вне истории, именно поскольку она трансцендентна, т. е. «запредельна». Но способы трансцензуса, преодоления человеком всех определений сущего с тем, чтобы достичь самого бытия, действительно могут отличаться в различные эпохи, более того, эти различия и конституируют соответствующие им

эпохи. Если «трансцендентальную историю» понимать в этом смысле как историю способов трансцензуса от сущего к бытию, такое обозначение имело бы смысл. Остаётся лишь вопрос целесообразности: породит ли такое определение хайдеггеровской концепции истории больше понимания, чем недоразумений? Весьма сомнительно, так как для этого требовалось бы постоянно оговаривать особое значение термина «трансцендентальное», отличное от общепринятого. Опасностей, напротив, гораздо больше, так как введение этого термина может использоваться и уже используется не просто для выявления преемственности Хайдеггера по отношению к предшествующей трансцендентальной линии в философии, но, главным образом, для нивелирования основного революционного мотива его философской герменевтики по переходу от гносеологии к онтологии и от *apophansis* к *hermeneia*.

#### Список литературы

1. Августин Блаж. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. – СПб.: Аксион эстин, 2004. – 365 с.
2. Быковский С.Н. Методика исторического исследования. – Л.: ГАИМК, 1931. – 205 с.
3. Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1996. – 829 с.
4. Фалёв Е.В. Учение о целесообразной истине в "Комментарии" Дхармакирти // Философские науки. – 2012. – № 3. – С. 77–84.
5. Фалёв Е.В. Проблематизация времени в феноменологии Э. Гуссерля и раннего Хайдеггера // Философские науки. – 2014. – № 2. – С. 132–143.
6. Фалёв Е.В. Хайдеггер и философская традиция – повторение и возобновление // Вопр. философии. – 2013. – № 1. – С. 146–154.
7. Фалёв Е.В. Экзистенциальная дедукция времени в работах М. Хайдеггера периода «Бытия и времени» // Философские науки. – 2014. – № 3. – С. 84–99.
8. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
9. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
10. Caputo J. D. "Demythologizing Heidegger: Alētheia and the History of Being" // Review of Metaphysics. – 1988. – 41. – P. 519–546.
11. Crowell S., Malpas J., ed. Transcendental Heidegger. – Stanford, Stanford University Press, 2007.
12. Heidegger M. Gesamtausgabe. III. Abteilung. Bd.69. Die Geschichte des Seyns. Fr.a.M., 1998.
13. Lessing Th. Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. München, 1919.
14. Rosemann Ph. W. Heidegger's Transcendental History // Journal of the History of Philosophy. – 2002. – vol. 40, no. 4. – P. 501–523.
15. Sheehan Th. Hermeneia and Apophansis: The early Heidegger on Aristotle // In: Franco Volpi et al., Heidegger et idée de la phenomenology – Dordrecht: Kluwer, 1988, P. 67–80.

---

УДК 1 (091) (73) «20» : 130.3

*Э. В. Ким*

### **Супервентизм ментальных каузаций в философии сознания Д. Кима**

В статье дан анализ психофизиологической проблемы как ключевой проблемы современной философии сознания. Рассматривается концепция супервентности и ее роль в философии сознания. Дается обзор предлагаемых в рамках философии сознания решений психофизиологической проблемы, специально анализируется критика нередуктивного физикализма, предпринятая Д. Кимом.

The author analyses a psychophysiological problem as the key one in modern philosophy of consciousness, addressing the concept of supervenience and its role in the said philosophy, reviewing the existing ways and methods of solving the said problem and paying special attention to the criticism of non-reductive physicalism offered by D. Kim.

**Ключевые слова:** супервентность, эмерджентность, редукция, метафизика, психические свойства, проблема сознания, зависимость ментального от физического.

**Key words:** supervenience, emergence, realization, reduction, metaphysics, mental properties, problem of consciousness, mind-body dependence.

В XX в. было предложено множество решений психофизической проблемы. Среди таких подходов, как логический бихевиоризм, функционализм, монистическое материалистическое истолкование психических феноменов, в качестве наиболее влиятельной можно назвать теорию тождества, редуцирующую сознание к мозгу. К концу XX в. редукционизм стал все чаще подвергаться серьезной критике. Внутри физикализма, допускающего существование только одного вида причинно-следственных связей, а именно тех, которые могут быть предметом изучения физики, где феномены «высокого уровня», а именно ментальные состояния, в конечном счете понимаются как тождественные определенным физико-химическим состояниям «низкого уровня», вырастает так называемый нередуктивный физикализм. В отличие от своих предшественников представители нередуктивного физикализма полагают, что ментальные феномены не тождественны нейрофизиологическим процессам и составляют отдельный класс. Но при этом нередуктив-

ные физикалисты, оставаясь все же на позиции физикализма, отстаивают наличие зависимости, или производности, ментального от физического. Основным принципом новой формы физикализма выступает принцип производности ментального от физического, что означает невозможность изменения ментального без изменения физического.

Весомой фигурой и критиком нередуктивного физикализма в современной философии сознания является Джегвон Ким – американский философ корейского происхождения, работающий в США в университете Брауна. Согласно Киму, психофизическая проблема (*mind-body problem*) для современных физикалистов представляется двумя отдельными, но между собой связанными вопросами: проблемой ментальных каузаций и проблемой сознания.

Проблема ментальных каузаций имеет разнообразные формы, но наиболее известная заключается в вопросе: «Каким образом ментальное проявление со своей каузальной силой может входить в каузальные отношения с физическими событиями или с другими ментальными событиями в каузально закрытом физическом мире?» Проблему сознания (*problem of consciousness*) Д. Ким сформулировал следующим образом: «Почему и как здесь, в физическом мире, может быть такая вещь, как мозг или сознание?» Отвечая на эти вопросы, Д. Ким обосновывает концепцию супервентности<sup>1</sup> и говорит о необходимости редукции в физикалистской концепции сознания: «Если ментальность действительно имеет влияние в физической сфере <...>, она должна быть физически редуцируемой» [5, p. 161].

Супервентность является более слабым утверждением, нежели редукция, поскольку в этом случае нет сведения конкретных ментальных событий к нементальным процессам. Она получила «сильное» и «слабое» толкование в зависимости от ответа на главный вопрос о том, какой характер связи имеется в виду, когда говорят об отношении супервентности: является ли она логической, физической, необходимой, законосообразной и т. д. Философы сознания термин «супервентность» стали использовать для объяснения особого типа психофизической связи, когда психическое является следствием физического, но не сводится к тем или иным конкретным процессам мозга.

---

<sup>1</sup> Супервентность – термин философии сознания, начал использоваться Дж. Муром [6]. Обозначает отношение между физическим и психическим в виде особого типа следования второго за первым (англ. *supervenience* имеет лат. корни и означает действие, возникающее как следствие чего-то др., следование за чем-то, дополнение прежнего чем-то новым).

Нередуктивный физикализм – это антикартезианская теория; положение о несводимости ментальных феноменов к физическим фактически подчеркивает уникальность ментального и делает нередуктивный физикализм похожим на какую-то особую форму дуализма. Именно это положение сталкивает нередуктивный физикализм с серьезной проблемой. Пытаясь решить проблему ментальной каузации без обращения к теории тождества, нередуктивный физикализм все же вынужден говорить о необходимом характере производности ментального от физического. Ведь головной мозг человека как нейробиологическая совокупность данных, выполняющая функции управления телом и сознательным поведением, подчиняется физическим законам строгого, причинно закрытого мира. Для этой формы физикализма, как и для теории тождества, важно сохранить необходимость связи ментального и физического, которая подобна связи света и электромагнитных колебаний: свет тождествен с необходимостью электромагнитного колебания, это значит, что свет и есть электромагнитное колебание. То же самое справедливо, по мнению теоретиков тождества, для ментального и физического, сознания и мозга.

Такое объяснение ставится под сомнение критиками физикализма. Одна из позиций, с которой критикуется физикализм, получила название «аномальный монизм», одним из её приверженцев является американский аналитический философ Д. Дэвидсон. Согласно его подходу, который может быть назван нередуктивным супервентным натурализмом, существует лишь одна субстанция или одна реальность (материальная), тем не менее сознание связано с набором нередуцируемых к материальной реальности свойств, которые эмерджентно порождаются на основе материальных систем (мозга).

Таким образом, супервентность сопрягается с идеями эмерджентной эволюции и многоуровневым строением мира. Однако эмерджентизм не объясняет механизм зарождения сознания, он лишь в самом общем виде описывает условия, при которых система обретает ментальные свойства. Есть основания считать, что прогресс кибернетики, нейрофизиологии и фундаментальной физики позволит эти условия конкретизировать и эмпирически обнаружить численные критерии систем, способных обладать ментальностью.

По мнению Кима, супервентность не является панацеей для решения mind-body problem, она лишь устанавливает ковариации отношений между психическим и физическим [3, p. 14]. Супервентность ничего не говорит о характере их зависимости, что могло бы

объяснить, почему сознание супервентно мозгу. Супервентность сталкивается с множеством других классических для этой проблемы задач, включая дуализм свойств. Возникают вопросы: почему головной мозг человека со всей очевидностью для нас выступает источником сознания? И почему в ответ на восприятие окружающей действительности в головном мозге формируется субъективно окрашенный опыт воспринятого, опыт само-осведомлённости о воспринятом?

«“Ментальный аномализм” Дэвидсона говорит об отношении ментального и физического не более того, как если бы звучало утверждение, что все объекты с цветом имеют форму, и при этом говорить о взаимоотношении между цветами и формами. <...> Я думаю, мы хотим, чтобы наша теория сознания как точная история говорила нам больше о том, как ментальные и физические свойства взаимодействуют, и надеюсь, она также объяснит, почему они таким образом взаимодействуют» [2, p. 209].

Ким видит неспособность нередуктивного физикализма разумно представить, каким образом ментальные события могут вступать в каузальные отношения с физическими событиями или с другими ментальными событиями. Такой физикализм вынужден апеллировать к «аргументу каузального исключения». Следуя мнению Кима, если приписывать ментальным свойствам действенность, то они должны находиться в каузальных цепях физического, т. е. быть редуцируемыми. Если же принять «ментальный реализм», то логика заставит признать, что наряду с физической существует и ментальная каузация. А последняя предполагает «каузацию сверху вниз», от ментального к физическому. Идея кажется неудачной, поскольку введение наряду с каузацией «снизу-вверх» еще и каузации «сверху вниз» привело бы к столкновению разнонаправленных каузаций. Таким образом, полагает Дж. Ким, в случае вывода ментальной каузации за пределы причинных связей физического «базисная теория мира будет смешанной, комбинированной физико-менталистской теорией, какой она могла бы быть и под эгидой картезианского интеракционизма» [4, p. 209].

Позиция Кима близка точке зрения Дэвида Чалмерса, обоснованной им в работе «Сознающий ум: в поисках фундаментальной теории» [1]. Чалмерс пишет о том, что интенциональные свойства (верования, желания, воспоминания, перцепции) физически редуцируемы, а феноменальные (боль, жажда, визуальный опыт, тактильное ощущение) – нет. Однако Чалмерс, в отличие от Кима, не побоялся назвать свою позицию «дуализмом свойств». Чалмерс полагает, что нередуктивная теория сознания вскрывает главную

трудность, а именно существование феноменальных суждений, которые доказывают, что само сознание не может быть редуktivно объяснено. Но так как феноменальные суждения относятся к области психологии, то в принципе должны быть редуktivно объяснимы обычными методами когнитивной науки. Ким, доказывая свою точку зрения относительно квалиативных состояний и их несводимости, приводит в качестве примера восприятие красноты в случае со спелым помидором. Первичный интенционал, термин, обозначающий содержание понятия, а именно совокупность мыслимых признаков, обозначаемых понятием предмета или явления, связанных с краснотой, требует в качестве критерия красноты вещи ее способность вызывать переживание красного при надлежащих условиях. Поэтому в своем первичном интенционале краснота не является логически супервентной на физическом уровне, хотя она и супервентна, если не принимать во внимание вклада, привносимого сознательным опытом. Однако, если взять ее вторичный интенционал, то он почти наверняка супервентен. Если оказывается, что в актуальном мире переживание красного является следствием определенной отражательной способности поверхности, то объекты с такой отражательной способностью будут красными даже в мирах, где нет сознательных существ, которые могли бы их увидеть. Краснота апостериори отождествляется с этой отражательной способностью, логически супервентной на одном лишь физическом уровне.

Должно существовать физическое или функциональное объяснение, к примеру, того, почему мы предрасположены высказываться о сознании так, как мы это делаем, а также того, каким образом мы выносим суждения о сознательном опыте. А из этого следует, что наши высказывания и суждения о сознании могут быть объяснены в терминах, совершенно независимых от сознания. И даже более того: дело выглядит так, будто сознание объяснительно нерелевантно для наших высказываний и суждений о нем. Можно было бы утверждать, что объяснительно нерелевантным является такое психологическое свойство, как память, так как можно дать такие нейрофизиологические объяснения действий, при которых вообще не упоминается память; можно даже было бы попытаться показать объяснительную нерелевантность температуры в физике, так как объяснительные ссылки на температуру могут быть в принципе заменены объяснением на молекулярном уровне. Ким называет это проблемой объяснительного исключения. Это означает, что сознание в плане своей объяснительной нерелевантности не отличается от любых других высокоуровневых свойств.

Таким образом, Ким приходит к выводу, что, поскольку квалиа, т. е. свойства чувственного опыта, не могут быть сведены к функциональным состояниям мозга, их следует отнести в разряд аномалий или считать эпифеноменами. Данная концепция напоминает мысль Декарта о том, что человеческое поведение объяснимо только механическими законами. Однако если интеракционизм Декарта представлял ментальные свойства казуально состоятельными, то Ким и Чалмерс рассматривают сознание как квалиативно значимое, но каузально инертное.

В 2005 г. Джэгвон Ким выпустил книгу «Физикализм, или что-то вроде этого» [5]. Неудовлетворенный предшествующими вариантами критики картезианской концепции, он попытался доказать неприемлемость каузальной взаимосвязи между субстанциями различной природы. Его аргументация сосредоточена вокруг проблемы каузальной парности (the causal pairing problem). Отношения парности – это те отношения, в силу которых определенная вещь, а не какая-либо другая, вызывает определенное следствие. Иными словами, в ситуации, когда две одинаковые вещи с равной вероятностью могут быть причиной какого-то следствия, именно отношения парности объясняют, какая из этих вещей является подлинной причиной этого следствия. Необходимым условием существования отношений парности является их пространственный характер: ни одна нематериальная субстанция не может находиться в этих отношениях. На доказательство данного тезиса и нацелена вся аргументация Кима, которую он начинает с рассмотрения каузальных связей, существующих между находящимися в пространстве физическими объектами. Для более четкого понимания исходных посылок своего подхода Ким приводит следующую историю. Допустим, два пистолета *A* и *B* выстреливают одновременно, и выстрел из пистолета *A* приводит к смерти человека по имени Адам, а выстрел из пистолета *B* – к смерти человека по имени Боб. Почему произошло именно так, а не наоборот? Почему выстрелом из пистолета *A* был убит именно Адам, а не Боб? А все благодаря определенным отношениям, в которых находились все участники происшествия, а именно благодаря пространственным отношениям. Так, в момент выстрела двух пистолетов пистолет *A* был расположен на соответствующем расстоянии и в соответствующем направлении по отношению к Адаму, а пистолет *B* в свою очередь – по отношению к Бобу.

Но совершенно иначе дело обстоит, когда в отношения с физическими объектами вступают «картезианские» души. Предположим, душа *A* и душа *B* одновременно совершают некий ментальный акт, в результате которого происходит изменение в материальной субстанции *M*. Но даже если мы возьмем на себя смелость утверждать, что именно душа *A* вызвала изменения в *M*, мы не сможем это доказать. Являясь нематериальными субстанциями, души не могут находиться в физическом пространстве и вступать в пространственные отношения. Так, душа *A* не может находиться ближе к материальному объекту *M*, чем душа *B*. С аналогичными проблемами мы сталкиваемся, когда говорим о взаимном влиянии двух душ *A* и *B* на две другие души *A1* и *B1*. Допустим, души *A* и *B* одновременно совершают определенное действие, следствиями которого являются изменения в душах *A1* и *B1*. Как связать каждое отдельное действие с каждым отдельным изменением? По уже выясненным причинам апелляция к пространственным отношениям должна быть исключена, и единственным оставшимся выходом из положения является обращение к психологическим отношениям. Однако объяснить, каким образом происходит процесс выбора и почему душа *A* «выбирает» именно душу *A1*, а не душу *B1*, даже если представить, что душа *A* «смотрит» на души *A1* и *B1* и «выбирает» именно душу *A1* как объект своих действий, мы вновь не сможем, поскольку психологические отношения также не свободны от каузальности. Действительно, для того чтобы обосновать выбор одних душ другими, нам пришлось бы постулировать некие каузальные отношения между ними, что, однако, представляется невозможным вследствие нематериальности душ.

По мнению Кима, последний шанс решить проблему давала бы попытка сконструировать такую систему нефизических координат, которая расположила бы каждую ментальную субстанцию и каждое событие в отведенном для них месте и времени, что позволило бы указанным субстанциям вступать в определенные каузальные отношения. Однако совершенно непонятно, каким образом можно построить подобную систему. Проблема не будет решена даже тогда, когда мы попробуем «поместить» душу в физический носитель, например в шишковидную железу (как это сделал сам Декарт), поскольку это вызовет множество новых вопросов. Так, нам недостаточно будет объяснить причину, по которой мы «поместили» душу именно в этой, а не в иной части тела. Придётся ответить и на более общий вопрос: почему душа локализована именно в теле, ведь души как субстанции нематериальные, можно было бы локализовать,

скажем, в таком физическом предмете, как карандашница. Если подвести итог, то окажется, что душа в силу ее сущностной нематериальности не может вступать в отношения каузальной парности ни с материальными, ни с подобными ей нематериальными субстанциями, из чего следует, что картезианский дуализм ложен.

Хотя аргумент Кима против дуализма Декарта выглядит вполне убедительным, в отношении натуралистического дуализма Чалмерса он утрачивает свою силу. Более того, в конце своей книги поначалу производивший впечатление убежденного физикалиста, Ким начинает рассуждать о квалиа и приходит к выводу о том, что они функционально несводимы к физическим свойствам и не являются каузально эффективными. Фактически позицию Кима уже нельзя назвать «чем-то вроде физикализма». Признав эпифеноменальность квалиа, он оказался «кем-то вроде дуалиста».

Подводя итог, можно сказать, что, как показал Ким, концепция супервентности имеет существенные недостатки и не позволяет в полной мере раскрыть физиологические механизмы психических процессов. Понимая это, большинство ученых предпочитают концепции супервентности привычный редукционизм.

#### Список литературы

1. Чалмерс Д. Сознательный ум: в поисках фундаментальной теории. – М.: URSS-Editorial, 2013. – 512 с.
2. Kim J. Philosophy of Mind and Psychology // Donald Davidson / ed. by L. Kirk. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – P. 113–136.
3. Kim J. Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body problem and Mental Causation. – Cambridge: MIT Press, 1998.
4. Kim J. Physicalism, or Something Near Enough. – Princeton, 2005.
5. Kim J. The non-reductivist's troubles with mental causation // Mental Causation. 2009.
6. Moore G. E. The Nature of Moral Philosophy. L., 1922.

---

УДК 130.3 : 159.9.016.5

*И. В. Черепанов*

### **В защиту аргумента китайской комнаты Д. Серла**

В статье анализируется аргумент китайской комнаты Д. Серла. Рассматриваются основные философские возражения против аргумента китайской комнаты и показывается их логическая несостоятельность. Опровергается концепция сильного искусственного интеллекта и доказывается нередуцируемость сознания к процессам физического свойства.

**Ключевые слова:** аргумент китайской комнаты, сознание, функционализм, элиминативизм, концепция сильного искусственного интеллекта.

This article is devoted to the analysis of J. Searle's Chinese room argument. The author focuses on the main philosophical objections to the said argument making their logical inconsistency evident, disproving the concept of strong artificial intelligence and manifesting the impossibility of reducing consciousness to physical processes.

**Key words:** Chinese room argument, consciousness, functionalism, eliminativism, the concept of strong artificial intelligence.

Аргумент китайской комнаты, придуманный Д. Серлом в 1980 г. и остающийся по сей день предметом неутихающих споров, доказывает, что мышление человека во всей своей полноте ни при каких условиях не может воспроизводиться кибернетическим механизмом и что последний опять-таки ни при каких условиях не может обладать сознанием, подобным сознанию человека. Другими словами, аргумент китайской комнаты направлен против концепции сильного искусственного интеллекта и вместе с тем против таких философских концепций сознания, как функционализм, элиминативизм, теория тождества, логический и эмпирический бихевиоризм.

Суть этого аргумента сводится к тому, что если мы не владеем китайским языком, но знаем программу, благодаря которой можем общаться с носителями китайского языка, то такое знание еще не позволяет нам понимать смысл общения, а следовательно, робот, наделенный искусственным разумом, каким бы совершенным он ни был, принципиально не способен понимать и осознавать так, как это характерно для человека. Действительно, человек может выучить

программу, которая одним китайским иероглифам ставит в соответствие другие китайские иероглифы таким образом, что в итоге получается синтаксически правильно структурированная коммуникация, имеющая к тому же еще и смысл для носителя китайского языка. Однако Д. Серл утверждает, что в подобном мысленном эксперименте человек, владеющий программой для разговора на китайском языке, будет общаться на нем неосознанно, механически, не понимая действительного смысла общения [4]. А следовательно, знание программы еще не дает понимания того, что именно эта программа делает. И значит, мышление человека принципиально отличается от мышления робота, ибо робот лишь реализует определенные программы и алгоритмы, но не осознает собственных действий, осуществляемых в соответствии с этими программами и алгоритмами, тогда как человек в отличие от робота и осознает собственные действия, и понимает их смысл. Так, например, робот может говорить на разных языках мира, но при этом он не будет понимать эти языки подобно тому, как их понимают люди, являющиеся носителями данных языков, ибо будет говорить на них неосознанно и механически. И поэтому коммуникация робота носит чисто синтаксический характер, тогда как в коммуникации человека присутствует также еще и семантическая составляющая, т. е. робот лишь оперирует знаками, в то время как человек наполняет эти знаки определенного рода смыслом, который сам по себе не может быть редуцирован к простой знаковой структуре, поскольку знак – это конвенционально принятый формальный указатель на другие знаки, а смысл – это его содержательное наполнение, которое как таковое, со своей стороны, уже не имеет никакой знаковой функции, ибо ни на что другое, кроме себя самого, не указывает. Можно сказать, что знак сам по себе интенционален и внутренне пуст, в то время как смысл имеет внутреннее содержание, которое раскрывается имманентно самому этому смыслу.

Поэтому для опровержения аргумента китайской комнаты Д. Серла следует доказать либо то, что семантическое содержание может быть полностью редуцировано к формально-синтаксическим структурам языка, либо то, что семантическая составляющая языка с необходимостью порождается его определенной синтаксической активностью. Первый путь опровержения назовем негативным, второй – позитивным. И соответственно на сегодняшний день из наиболее известных опровержений аргумента китайской комнаты можно выделить два негативных контраргумента – функционалистский и операционалистский, а также два позитивных контраргумента –

та – системный и генеративный. Далее рассмотрим каждый из них в отдельности и вскроем как их сильные, так и слабые стороны.

Начнем с функционалистского контраргумента. Суть его сводится к тому, что работа человеческого мозга подобна работе компьютера, и в этом отношении можно провести параллели, с одной стороны, между органическим составом мозга и техническим устройством компьютера, а, с другой – между психическими способностями мозга (такими, например, как мышление, восприятие и память) и программным обеспечением компьютера. Компьютер не порождает никакой семантики, а просто реализует определенную функцию (например, функцию счета), и по аналогии с этим всякая психическая способность человека также представляет собой определенную функцию, которая, вообще говоря, может быть реализована и на неорганическом носителе, откуда, в частности, следует истинность концепции сильного искусственного интеллекта, в соответствии с которой при определенном уровне научно-технического прогресса компьютер может обладать всеми психическими способностями, присущими человеку. Таким образом, смысл какого-то знака редуцируется к его лингвистической функции, и никакого смыслового содержания как именно некой наполненности, обладающей бытием независимо от того, как она может быть использована в языковой среде, не существует. А следовательно, у человека, как и у робота, нет и не может быть никакого понимания в том смысле, в каком это слово используется в рамках аргумента китайской комнаты, что и доказывает его ложность.

Поэтому сильной стороной функционалистского контраргумента является то, что действительно очень сложно найти логическое отличие психических способностей человека от функциональных возможностей компьютера, поскольку всякая психическая способность (будь то, например, мышление, восприятие или память) может быть непротиворечивым образом, по крайней мере теоретически, представлена в виде определенной программы или функции. Слабой же стороной такого контраргумента является то, что нам интуитивно ясно, что мы не просто говорим на родном языке, а именно понимаем его и что при этом осознанное понимание принципиально отличается от бессознательной реализации какой-то программы или функции.

Однако в любом случае, если развивать функционалистский контраргумент последовательно и логически, то необходимо признать, что сознания как онтологической сущности не существует, поскольку в противном случае оно должно быть противопоставлено

бессознательному, а это с неизбежностью приводит к логическому противоречию. Действительно, с одной стороны, все бессознательное есть функциональное, ибо функционалистский подход редуцирует все психическое к программам и функциям, а, с другой стороны, все функциональное есть бессознательное, ибо любая функция, как и любая программа, реализуется автоматически, и даже если предположить, что существует функция самого сознания или программа, отвечающая за сознательный опыт, то реализация такой функции или осуществление такой программы также будет протекать автоматически, т. е. бессознательно. Но говорить о бессознательном сознании в логическом отношении настолько же бессмысленно, насколько и говорить, скажем, о нематериальной материи. И, таким образом, в итоге мы с необходимостью приходим к концепции элиминативизма (развиваемой, например, Д. Деннетом [2] и С. Пристом [3]), согласно которой сознания как именно противоположности бессознательному вообще не существует. Однако элиминативистская точка зрения, во-первых, противоречит здравому смыслу, ибо каждый человек может с уверенностью констатировать тот факт, что он, по крайней мере, в определенное время осознает свои действия и происходящие с ним события, а во-вторых, приводит к абсурдной ситуации, когда сам опыт осознания признается бессознательным опытом.

Операционалистский контраргумент основывается на том, что смысл какого-то знака – это алгоритм его использования во взаимоотношении с другими знаками. Действительно, смысл какого-то слова мы узнаем либо с помощью логического определения, заглядывая в справочник или получая знаковую информацию из какого-то другого источника, либо с помощью остенсивного определения, когда нам показывают сам объект, обозначаемый данным словом.

В первом случае дефиниция слова, раскрывающая его смысл, сводится к сопоставлению этого слова с упорядоченным набором других слов, т. е. фактически к алгоритму перевода одного знака в последовательность других знаков. И если мы захотим дать такую же логическую дефиницию тем знакам, которые входят в последовательность, определяющую исходный знак, то получим новые последовательности знаков. И так будет продолжаться, пока мы либо упрямся в знаки, которые будут определяться уже не логически, а остенсивно, либо логический круг замкнется и некоторые знаки будут определяться друг через друга, образуя скрытую или явную тавтологию.

Во втором случае дефиниция слова, раскрывающая его смысл, сводится к сопоставлению этого слова с каким-то чувственным образом, представленным в определенной модальности (например, визуальной, аудиальной или кинестетической), т. е. с каким-то упорядоченным набором сенсорных данных. Однако каждое сенсорное данное, со своей стороны, также представляет собой некий знак, который в совокупности с другими знаками того же логического порядка (т.е. с другими сенсорными данными) образует синтаксическую структуру, нуждающуюся в прояснении собственного смысла, который может быть раскрыт опять-таки либо посредством сопоставления целостного образа (совокупности сенсорных данных, обладающих предметным единством) и какого-то слова (или последовательности слов), либо за счет отсылки к другому целостному образу, смысл которого уже известен. Но как в первом, так и во втором случае мы снова имеем дело с сопоставлением одного знака (целостного образа) с последовательностью других знаков (соответственно, слов или других целостных образов).

В конечном итоге последовательность дефиниций логического или остенсивного характера с необходимостью замыкается в скрытую или явную тавтологию, которая сводится либо к взаимному определению слов, либо к взаимному определению образов, либо к взаимному определению слов через образы, а образов – через слова.

И значит, никакого смысла как некоего содержания, которое приплюсовывается к знаку, не существует, а под смыслом некоего знака следует понимать лишь алгоритм перевода этого знака в последовательность других знаков – либо гомогенных ему в логическом отношении (т. е. принадлежащих тому же самому, что и сам осмысляемый знак, логическому уровню бытия), либо гетерогенных (т. е. соответственно принадлежащих иному логическому уровню бытия, нежели сам осмысляемый знак).

Сильной стороной операционалистского контраргумента является то, что, действительно, операция означивания как логического, так и остенсивного характера с необходимостью не заключает в себе ничего такого, что выходило бы за рамки самой формальной процедуры сопоставления знаков и представляло бы собой некое неформальное смысловое содержание. Слабой же стороной такого контраргумента является то, что он исключает возможность внеязыкового сознания, ибо вообще любое осознание чего-то предполагает обозначение этого чего-то посредством определенного логического алгоритма. А следовательно, сознание неотделимо от мышления, в то время как мышление отделимо от сознания, ибо очевидным обра-

зом можно говорить о бессознательном мышлении. И тогда, в частности, разоблачаются все восточные медитативные практики, направленные, с одной стороны, на элиминацию мышления (как абстрактного, так и образного), а с другой – на усиление сознания, что в результате должно привести к схватыванию реальности как таковой без искажающего воздействия репрезентативных конструкций ума, ибо, как оказывается, сознание неотделимо от мышления и является формой его психической активности.

В конечном итоге неотделимость сознания от мышления и его редукция к мыслительной активности делает его формой существования бессознательного, т. е. сознание в своей онтологической основе оказывается бессознательным. И поэтому, если в рамках предыдущего контраргумента мы приходим к логическому тождеству сознательного и бессознательного, то здесь мы устанавливаем их онтологическое тождество, т. е. фактически принимаем философскую теорию тождества (развиваемую, например, Ю. Плейсом, Д. Смартом и Д. Армстронгом [3, с. 127–130]), согласно которой ментальное есть физическое, а сознательное есть бессознательное. Однако тождество ментального и физического означает также и тождество субъективного и объективного, причем речь здесь идет не о диалектическом тождестве, когда субъект отражает объект, а объект отражается в субъекте, но о полном совпадении ментального и физического т. е. о том, что ментальное и есть физическое, а значит, субъективное и есть объективное. Но субъективное, очевидно, не есть объективное, а ментальное, очевидно, не есть физическое, поскольку ментальный образ как именно образ не тождественен сопровождающим его нейрофизиологическим процессам (если, например, человеку снится голубое небо, то сколько бы мы при этом ни сканировали его мозг на физическом уровне, не обнаружим никакого голубого неба).

Таким образом, если мы не признаем ни элиминативизм, ни теорию тождества, то мы, как следствие, должны отказаться в рамках опровержения аргумента китайской комнаты и от негативно построенных контраргументов, основанных на том, что семантическое содержание психических актов может быть полностью редуцировано к формально-синтаксическим структурам языка.

Теперь рассмотрим основные контраргументы (системный и генеративный) позитивного характера, которые основываются на том, что смысловое содержание не редуцируется к последовательности формальных знаков, но порождается синтаксическими структурами языка.

Системный контраргумент заключается в том, что тест Тьюринга (т. е. тест на наличие человеческой психики) выдерживает не сам человек, запертый в китайской комнате, а целостная система, состоящая из: 1) комнаты как специфической среды, открывающей определенные возможности взаимодействия с окружающим миром; 2) запертого в ней человека; 3) набора алгоритмов, в соответствии с которыми человек общается на китайском языке. Другими словами, целостная система, состоящая из комнаты, человека и списка алгоритмов, является разумной и, в частности, понимает китайский язык.

Однако в данном мысленном эксперименте можно заменить живого человека бездушным роботом, который с не меньшим успехом, подобно человеку, будет следовать набору определенных алгоритмов, отвечающих за общение на китайском языке. Но тогда сама комната в целом вместе с действующим внутри нее роботом и списком алгоритмов может быть представлена как единое кибернетическое устройство, знающее китайский язык. А следовательно, разумным оказывается бездушный автомат, который, как мы видели при рассмотрении функционалистского контраргумента, сознанием не обладает и никакие смыслы не продуцирует, а лишь исполняет функции и реализует программы. В итоге от позитивного контраргумента мы с необходимостью приходим к его негативной форме, что означает либо то, что системный контраргумент сводится в своей сущности к функционалистскому, либо то, что системный контраргумент заключает в себе самом внутреннее логическое противоречие.

Поэтому сильные стороны системного контраргумента принадлежат рассмотренному выше функционалистскому контраргументу, а слабые стороны вскрываются сразу же, как только мы пытаемся сохранить за ним статус позитивного, т. е. не элиминирующего смысловое содержание в качестве иллюзорного эффекта активности синтаксических структур языка.

И наконец, генеративный контраргумент, который является, пожалуй, наиболее сильным среди прочих контраргументов, опровергающих аргумент китайской комнаты, сводится к тому, что знание алгоритма китайского языка автоматически влечет за собой и его осознанное понимание. Действительно, представим себе, что китаец, участвующий в тесте Тьюринга, демонстрирует мобильный телефон и спрашивает, что это такое. Если испытуемый, не знающий китайского языка и проходящий тест Тьюринга, сам непосредственно видит демонстрируемый предмет, а затем, следуя

алгоритму, выдает необходимый иероглиф, то в этом случае он уже начинает обучаться китайскому языку на сознательном уровне, ибо легко может сопоставить найденный иероглиф с его вещественно-предметным значением. Если же испытуемый не видит демонстрируемого предмета, в то время как последний сканируется с помощью телекамер специальным китайским роботом, который оказывает соответствующее воздействие на список алгоритмов, ведущих к поиску нужного иероглифа, то тогда, дабы аргумент китайской комнаты сохранил свою логическую силу, испытуемому в дополнение к вышеупомянутому списку алгоритмов должны быть известны еще и все программы, посредством которых управляется сам китайский робот. А отсюда, как заявляют сторонники генеративного контраргумента, с необходимостью вытекает и то, что знание этих программ автоматически приведет и к пониманию китайского языка, ибо эти программы будут сопоставлять конкретный визуальный образ с конкретным иероглифом, благодаря чему значение иероглифа будет проясняться остенсивным способом. В частности, В.В. Васильев в своей статье «Кока-кола и секрет Китайской комнаты» утверждает, что если испытуемый, запертый в китайской комнате, «знал бы всю программу или совокупность программ, позволяющих эмулировать осмысленную китайскую речь, он начал бы понимать по-китайски» [1, с. 90].

Но все оказывается не столь однозначным, если поставить следующий вопрос: каким образом китайский робот распознает конкретную вещь, попадающую в фокус телекамер? И здесь, прежде всего, необходимо заметить, что робот воспринимает окружающий мир в виде распределения пикселей различного цвета. Причем каждый цвет закодирован в виде определенной последовательности цифр. Можно сказать, что робот, в действительности, не видит никаких цветов, а оперирует с цифрами, которые этим цветам соответствуют. В памяти робота хранятся определенные соотношения между распределенными в пространстве пикселями, и если одно из таких соотношений с определенной погрешностью соответствует цифровому соотношению, полученному в результате обработки телеметрической информации, то это считается достаточным, чтобы отождествить воспринимаемую вещь с помощью телекамер и некую другую вещь, извлеченную из памяти робота в виде, опять-таки, определенной последовательности цифр и соответствующую в силу вышеописанной процедуры той вещи, которая воспринимается. А значит, робот на самом деле ничего не воспринимает постольку, поскольку у него отсутствуют какие бы то ни было ментальные обра-

зы. Он лишь оперирует последовательностью цифр, которым мы, существа, имеющие ментальный опыт, ставим в соответствие определенные цвета. И знание кода, с помощью которого передается информация об определенном цвете, еще вовсе не дает знания о восприятии самого этого цвета, ибо в рамках восприятия цвет есть феномен психического, а не физического порядка. Действительно, если даже сопоставить каждому психически воспринимаемому цвету определенную частоту физически существующей электромагнитной волны, то сам цвет как именно психический образ к этой волне не редуцируется хотя бы уже потому, что может быть получен нефизическим способом, когда, например, наложение двух цветных кругов дает восприятие третьего, отсутствующего физически цвета.

Поэтому если даже испытуемый, запертый в китайской комнате, будет знать программу, посредством которой управляется распознающий предметы китайский робот, то это, тем не менее, ему никак не позволит понять, на что именно направлены телекамеры. Основная ошибка генеративного контраргумента, который утверждает, что знание развернутой программы китайского языка сразу же дает и его автоматическое понимание, если задействуются сущности неиероглифического характера (например, физические вещи), заключается в допущении, что китайский робот воспринимает окружающий мир с помощью телекамер точно так же, как его воспринимает обладающий сознанием человек с помощью глаз и мозга. Но такое допущение фактически тождественно допущению, что телекамеры получают предметный образ окружающего мира, тогда как в действительности они никакого предметного образа не получают, а получают лишь закодированную информацию, для расшифровки которой в виде ментального опыта уже недостаточно никаких функционально-технических средств, а требуется присутствие сознания. Робот может лишь имплицировать одну последовательность цифр посредством другой последовательности цифр, которые существуют в виде определенных физических процессов (например, в виде наличия или отсутствия электрического сигнала), тогда как ментальный опыт предполагает нечто нефизическое и нецифровое, т. е. нечто такое, что, с одной стороны, не существует как энергия (т. е. как реальная вещь), а с другой – не существует и как информация (т. е. как функциональный код).

И поэтому в самой китайской комнате никакого понимания не существует, но оно может присутствовать в ментальном опыте того, кто о ней думает. Другими словами, робот, совершая определенные

мыслительные операции, ничего не понимает, но человек, интерпретирующий действия робота, может спроецировать на него собственное понимание, которое в действительности роботу не присуще. По аналогии с этим мы проецируем на животных собственные эмоции и приписываем им, например, радость, печаль, тоску, злорадство или ревность, в то время как соответствующие этим эмоциям поведенческие реакции еще не свидетельствуют с необходимостью об их ментальном бытии. К тому же, животные не обладают способностью вербального отчета о своем внутреннем ментальном состоянии, чтобы подтвердить или опровергнуть наши косвенные догадки. Но даже и наличие такого вербального отчета, строго говоря, еще не дает нам право с уверенностью заявлять о существовании предполагаемых эмоций, поскольку вербальный отчет может оказаться со стороны самого отчитывающегося существа чисто механической и семантически пустой процедурой. Таким образом, следует проводить четкую демаркационную линию между понимающим сознанием человека и непонимающей бессознательностью робота при демонстрации схожих паттернов поведения, что, в частности, указывает на невозможность создания сильного искусственного интеллекта.

#### Список литературы

1. Васильев В. Кока-кола и секрет Китайской комнаты // Философия сознания. Классика и современность: Вторые Грязновские чт. – М., 2007. – С. 480.
2. Деннет Д. Виды психики. М.: Идея-Пресс, 2004. – 184 с.
3. Прист С. Теории сознания. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 288 с.
4. Серл Д. Открывая сознание заново. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) (47) «1846/1881»

*В. М. Камнев, Л. С. Камнева*

### **«Легенда о Великом Инквизиторе» Ф. М. Достоевского и историософия социальных преобразований в России**

В статье рассматриваются историософские воззрения Ф. М. Достоевского, выраженные в «Легенде о Великом Инквизиторе». Дана оценка критическому отношению Достоевского к концепциям рационального преобразования человеческого общества. Сделан вывод о двойственном отношении писателя к идее социализма.

The article treats F.M. Dostoevsky's historiosophic views expressed in his «Legend of the Great Inquisitor», the author estimating Dostoevsky's critical attitude towards concepts of rational transformation of human society and coming to the conclusion of his ambivalent view of the idea of socialism.

**Ключевые слова:** история, религия, утопия, свобода, социализм.

**Key words:** history, religion, utopia, liberty, socialism.

Темы утопии и конца истории постоянно занимают внимание Достоевского и вторгаются почти в каждое его произведение. «Записки из подполья» и «Зимние заметки о летних впечатлениях», «Преступление и наказание» и «Подросток», «Сон смешного человека» пронизаны утопическими и эсхатологическими видениями, и, наконец, в «Братьях Карамазовых» эти темы разворачиваются в «Легенде о Великом Инквизиторе».

«Раз человечество отречется поголовно от бога (а я верю, что этот период – параллель геологическим периодам – совершится), то само собою, без антропофагии, падет все прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность, и наступит все новое. Люди совоюются, чтобы взять от жизни все, что она может дать, но непременно для счастья и радости в одном только здешнем мире. Человек возвеличится духом божь-

ской, титанической гордости и явится человекобог. Ежечасно побеждая уже без границ природу, волею своею и наукой, человек тем самым ежечасно будет ощущать наслаждение столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных. Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как бог. Он из гордости поймет, что ему нечего роптать за то, что жизнь есть мгновение, и возлюбит брата своего уже безо всякой мзды. Любовь будет удовлетворять лишь мгновению жизни, но одно уже сознание ее мгновенности усилит огонь ее настолько, насколько прежде расплывалась она в упованиях на любовь загробную и бесконечную» [6, с. 83].

Так говорит чёрт Ивану Карамазову, вернее, цитирует Ивану его собственные мысли. Так размышляет и сам Достоевский. Герои Достоевского живут в раннехристианской атмосфере ожидания апокалиптических событий, которые вот-вот наступят.

Эти темы, сгущенные в «Легенде...», в разрозненном виде повторяются в других романах, от лица других персонажей, они неотъемлемы от «своеобразной скороговорки» языка Достоевского-романиста. Эти темы – «отречение человечества от бога», «всемирное единение людей», «явление человекобога» – основные историко-философские мотивы писателя. Исполнением этих видений и ожиданий чревато для него будущее, и он стремится развеять их воздействие силою своего убеждающего слова, понимая одновременно «геологическую» неотвратимость совершающегося. Эти темы раскрываются в гуманистическом сострадании и религиозном нетерпении. И все они взаимосвязаны.

В ходе духовной эволюции Достоевского ранний социалистический утопизм перевоплощается в христианский эсхатологизм. Утопия является объектом постоянной борьбы и преодоления, но ее притягательная сила продолжает свое воздействие на весь строй мысли писателя. Психологической основой этого развития является сострадание, а основным замыслом – устранение «несовершенства истории», преображение исторической реальности в «Царство Божие на земле». Есть определенная хронология в этой эволюции от утопии к эсхатологии. Период утопических надежд связан с ранним, «докаторжным периодом» сострадания «маленьким людям», «униженным и оскорбленным». Протест Белинского против принесения индивида в жертву Абсолютному Духу в сознании Достоевского обретает благодатную почву. У Гоголя попытка «маленького человека» вписаться в мировую историю оканчивается безумием: «Я знаю, кто испанский король!» («Записки сумасшедшего»). У Достоевского «униженность и оскорбленность» «маленького человека», нашедшая в предельной уединенности «подполья» выход из

мировой истории, не заканчивается карикатурным сумасшествием. Значимость мировой истории подвешивается в восклицании: «Пусть мир провалится, а мне чаю пить!» («Записки из подполья»). Бунт против мировой истории ведет к попыткам стать либо вне ее (идиотизм, самоубийство, святость), либо над ней (человекобог, преступление, утопия). Отсюда стремление героев Достоевского полагать новое начало истории, писать новые скрижали закона, морали и религии. Однако отъединенность и подавленность мировой историей, бунт против нее имеют исход в сострадании к «еще меньшим», к почти бессловесным существам, которые не делают, даже не могут сделать попытки освободиться от подавленности мировой необходимостью – детям, идиотам, животным, ко всем тем, кто не только беспомощен, но и невменяем с точки зрения «просвещенческого разума». Сострадание не останавливает действия всеобщего, но оно высвечивает лицо – страдающее, не способное к бунту. Достоевский постоянно рассказывает реальные и вымышленные слезоточивые истории о том, как мучают и убивают детей и животных. «В чем виноваты дети?» – таков центральный вопрос теодицеи Достоевского. В аффективном напряжении, стоящем за этим вопросом, безусловно, можно искать подсознательные корни, связанные с собственными детскими травмами, что и делает Фрейд в работе «Достоевский и отцеубийство». Однако важны пути исхода из невыносимости этого вопроса в историческом плане.

Если признать случайность истории, то страдание бессмысленно, и нужно лишь подчинить историю сознательному плану объединенного человечества, чтобы искоренить страдание и его причины. Необходимо замкнуть человеческое бытие в рамках земных целей и не рассеивать энергию и любовь человека, направленную на трансцендентные сущности. Если история имеет безличный план, подобный всеобщему закону, то его, конечно, необходимо изучать, чтобы использовать на благо человечества. Нужно набраться стоического спокойствия и с холодным рассудком принять бытие человечества как природоподобное, как преходящее бытие муравейника. Страдание и в этом случае оказывается бессмысленным. Но если история подчинена провиденциальному плану, то корни страдания сокрыты в какой-то бездне, в предвечной виновности человека, и когда-то в результате «последних событий», «конца истории» все должно чудесным образом разъясниться. А до тех пор... Этот последний случай еще труднее для понимания Достоевского. В интерпретации Достоевского путь «блаженного идиотизма», «просветленности»,

основанной на психологическом опыте выхода «за пределы времени», вполне адекватен бессмысленности страдания. Этот путь проясняется и дезавуируется фигурой князя Мышкина, отчасти – в видении Версилова, героя романа «Подросток». Уход из линии исторического времени в точку экзистенциального измерения возможен не только через экстаз, блаженное все примиряющее состояние, растворение личности и угасание жизненных сил, но и через самоубийство. История – это каторга, в которой страдание бессмысленно. Но можно обмануть разум-надсмотрщик, говорящий о незыблемости мировых законов и необходимости им подчиняться, можно сбежать в сумасшествие, как князь Мышкин. Но можно поднять бунт против законов разума. Бунт является одним из ключевых символов отношения к сущему и Абсолюту. Этим словом названа даже одна из глав «Братьев Карамазовых». Именно в этой главе произносятся знаменитые слова Ивана Карамазова о «слезинке ребенка», не стоящей «мировой гармонии». Под «мировой гармонией» мыслится у Достоевского финальное состояние исторического процесса. В понимании этого финального состояния «синтезируется» христианская апокалиптика, хилястическая ересь «тысячелетнего Царства Божия на земле» и представление о бесконечном совершенстве как результате развития человечества. Герой Достоевского риторически вопрошает: «...представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище, вот того самого ребеночка...» [5, с. 224]. Этот вопрос по своему эмоциональному настрою даже по лексике повторяет вопрос Белинского, обращенный к гегелевскому Духу истории, требующему самопожертвования единичности ради торжества всеобщего. Вопрос Достоевского, вернее, одного из его героев, – это вопрос об оправданности этих жертв, приносимых в виде индивидуальных судеб на алтарь конечного разумного и всеобщего устройства человечества, т. е. это вопрос об оправдании истории. Но одновременно это и вопрос о теодицее, об оправдании Бога. Ведь как в классической христианской доктрине, где речь идет о промысле Божиим, так и в гегелевской онто-тео-логии именно на Абсолюте лежит конечное оправдание индивидуальных судеб, образующих в своей равнодействующей силе стройное здание всеобщего. Иван Карамазов признает провидение судеб и разумный смысл истории, но внутренне не может смириться с «ценой» благополучного завершения исто-

рии и возвращает «билет» Богу. То есть бунт в его метафизическом измерении состоит не столько в неприятии наличной действительности, сколько в неприятии «цены» реализации замысла, всей «логики истории», а может быть, и самого идеала «конечной гармонии». Однако Иван Карамазов с его состраданием и вопросом о цене истории («не стоит слезинки ребенка») не может осуществить окончательный нигилизм. Быть может, история не имеет никакого человеческого смысла? Так неужели нам покончить жизнь самоубийством, чтобы хотя бы этим актом создать видимость логичности? Может быть, не так уж и неправ великий инквизитор, когда освобождает людей от бремени свободы, которая проявляется, прежде всего, в свободомыслии, в свободном движении самой мысли в мире неясного и нерешенного. Даже гениальный акт сомнения, возведенный в «метод» Декартом, не простирается на мораль, религию и самосознание. Но чем нам гарантировано, что наш разум не есть безумие? Не есть ли его последовательность, ясность и отчетливость, логичность и связность, не есть ли все это – ясное, отчетливое, логичное и связное безумие, как, скажем, разговор Ивана с чёртом.

Царство великого инквизитора основано на лжи. Обращаясь к Христу, герой Достоевского говорит о себе, что он «примкнул к сонму тех, которые исправили подвиг твой» [5, с. 237]. За этим благообразным эвфемизмом скрывается предательство и дьявольская игра, в чем великий инквизитор только Иисусу и может признаться: «Мы не с тобой, а с ним, уже восемь веков. Ровно восемь веков назад, как мы взяли от него то, что ты с негодованием отверг, тот последний дар, который он предлагал тебе, показав тебе все царства земные: мы взяли от него Рим и меч кесаря и объявили себя царями земными, царями едиными...» [5, с. 234]. Фальсификация Христа освещается его же именем («и солжем, что во имя твое» [5, с. 231]).

В основе философии великого инквизитора лежит хорошо знакомая арифметика сильного меньшинства и немого большинства. Люди в своей массе представляются великому инквизитору «жалкими созданиями», «малосильными, порочными, ничтожными и бунтовщиками», но бунтовщиками слабосильными, «собственного бунта своего не выдерживающими» [5, с. 231, 233]. Он бросает Христу упрек в том, что тот судил о людях «слишком высоко». Горькая правда о человеке в устах великого инквизитора по воле Достоевского-художника имеет отчетливые признаки грубой софистики, потому что это только полуправда, не вся правда о человеке. И лю-

бовь у него к человеку нетребовательная, сострадательная, но не уважительная – полулюбовь. Полнота любви, «солнце любви» истекает из Иисуса Христа, и именно она зажигает сердца людей «ответною любовью» [5, с. 227]. Любовь оказывается несовместимой с пренебрежительным, неуважительным отношением к человеческому достоинству. А как раз эти, казалось бы, несовместимые крайности сочетает в себе герой Достоевского. Создается впечатление, что встреча великого инквизитора с Иисусом Христом в тюремной камере зарифмована по контрасту с кошмаром Ивана Карамазова, когда ему явился чёрт. В одном случае видение мотивируется кошмаром, в другом – «бредом... девяностолетнего старика перед смертью» [5, с. 228]. И почему, в самом деле, если однажды явился дьявол, не мог явиться и Бог? Тем более что, в сущности, речь идет об одном и том же лице; ведь автором поэмы «Великий инквизитор» является не кто-нибудь, а сам Иван Карамазов. И то, как он изобразил Христа в своей поэме, подтверждает правоту его слов о том, что он не Бога не принимает, а только мира Божьего.

Христос на протяжении всей сцены, всего монолога великого инквизитора молчит, не выдавая того, что с ним происходит, ни жестом, ни мимикой. Его как будто и вовсе нет здесь, хотя именно здесь-то он и находится. И может быть, в Христе материализовалась совесть старого кардинала, давившая на него молчаливым укором все долгие годы его жизни? Такое соображение можно принять только в контексте более широкого взгляда на молчание Иисуса Христа. Как в самой поэме, так и в комментариях Ивана оно объяснено просто: Христос молчит, потому что уже все сказал. Но можно усмотреть в молчании Христа художественный прием, который замечателен не только своей эффектностью, но и своей философской эффективностью. Молчание Иисуса оказывается красноречивее, убедительнее и сильнее изощренных философских аргументов его оппонента. Потому что молчание – это язык, на котором говорит с человеком нечто неизмеримо большее, чем он, но частью чего он является: вселенная, космос, «миры иные». И никакому красноречию не дано взять верх в этом поединке с молчанием.

Монолог великого инквизитора представляет собой, по существу, диалог, потому что построен в характерной для Достоевского манере предвосхищения контраргументов воображаемого оппонента и ответов на них. Вовлекаясь в диалогическую стихию, идеи великого инквизитора утрачивают непреложность истин в последней инстанции и как бы релятивируются до дискуссионных тезисов. Пе-

ред лицом молчащего Христа его собеседник не может не чувствовать шаткости своих аргументов, что дает о себе знать в некоторой нервозности и главным образом в некорректности и софистичности его аргументов. Последнее просматривается в следующей тираде великого инквизитора:

«И если за тобой во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые будут не в силах пренебречь хлебом земным для небесного? Иль тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих тебя, должны послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые» [5, с. 231].

Адресуя Христу упрек в элитарности его учения, инквизитор имеет в виду те черты христианской морали, которые часто не желают в ней замечать. По этому поводу Н. А. Бердяев пишет следующее:

«Христианская мораль есть в духовном смысле аристократическая, а не рабья мораль, мораль сильных духом, а не слабых. Именно христианство призывает идти по линии наибольшего сопротивления миру и требует героических усилий. Именно христианство против рабьей психологии обиды и противопоставило ей благодатную психологию вины. Христианство есть величайшая сила сопротивления власти мира <...> Христианская добродетель совсем не есть долженствование и норма, а мощь, сила. Ницше понял христианскую мораль слишком в духе категорического императива Канта» [1, с. 109].

И еще один выразительный пример:

«Имеешь ли ты право возвестить нам хоть одну из тайн того мира, из которого ты пришел? – спрашивает его мой старик и сам отвечает ему за него, – нет, не имеешь, чтобы не прибавлять к тому, что уже было прежде сказано, и чтобы не отнять у людей свободы, за которую ты так стоял, когда был на земле. Все, что ты вновь возвестишь, посягнет на свободу веры людей, ибо явится как чудо...» [5, с. 229].

Здесь инкриминирует Христу грех «чуда» тот, кто основал на нем свое господство над людьми. И тем более великого инквизитора не волнует свобода, которую он считает для человека непосильным бременем, «ибо ничего и никогда не было для человека и человеческого общества невыносимее свободы!» [5, с. 230]. Во-первых, потому, что свобода ставит человека перед выбором, а выбор – дело тяжелое, «нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее» [5, с. 232]. А если он и сделает свой выбор, то это будет выбор слабого, выбор хлеба земного, счастья теплого хлеба и сытой кормушки. Во-вторых, свобода заве-

дет людей в «такие дебри» и поставит «пред такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: “...спасите нас от себя самих”» [5, с. 235]. Приползут, однако, не так быстро и не так охотно, как это может показаться на первый взгляд. «Пятнадцать веков мучились мы с этою свободой, – признается старец, – но теперь это кончено, и кончено крепко» [5, с. 229]. Таким образом, по логике великого инквизитора, человек чувствует себя по-настоящему счастливым, только отказавшись от бремени свободы. Счастье – удел слабых – оказывается несовместимым со свободой, вынести бремя которой по плечу только сильным людям.

Все коренные вопросы жизни замыкаются у Достоевского на проблеме свободы. «В сущности, для Достоевского, – пишет А. З. Штейнберг, – вопрос о свободе, как вопрос о гордости и смирении, о Боге и о Дьяволе, есть лишь иное определение вопроса о власти, ее соблазнах и ее жертвах» [10, с. 127]. Человек тяготеет свободой так, что, оставшись наедине со своей свободой, хочет тут же избавиться от нее, жаждет «всемирного соединения» в «беспорный общий и согласный муравейник» [5, с. 235]. Тем не менее в нем сохраняется нечто, на чем могут споткнуться любые претенденты на его водительство. Великий инквизитор уверен: «Овладеет свободой людей лишь тот, кто успокоит их совесть» [5, с. 231], ведь «тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить. Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется жить на земле, хотя бы кругом его все были хлебы». Подвластна же совесть человеческая, с точки зрения великого инквизитора, только трем силам: «чуду», «тайне», «авторитету» [5, с. 232].

Только Иисус Христос смог выдержать искушение этими силами. Покоряющая и порабошающая власть «чуда» над человеком состоит в том, что оно совершается сразу, вдруг, устраняется всякая дистанция между волей, желанием и их осуществлением. В «Святом благовествовании от Иоанна», или «Апокалипсисе», обращает на себя внимание чрезвычайная скоротечность событий. Суд над вавилонской блудницей, например, совершается «в один час», гибнет она тоже «в один час». Обычно в справочной литературе дается суммарное объяснение Апокалипсиса как мистического пророчества о «конце света». Между тем Откровение Иоанна представляет собой многоактную мистерию. В первом акте разыгрывается все-

ленская социальная катастрофа, сопровождающаяся возмущением природных, космических стихий (что послужило источником бесчисленных поэтических аналогий и сравнений социальных потрясений – революций, войн – с природными катаклизмами). Во втором вершится суд над грешниками и воздается праведникам. Завершается мистерия обновлением неба и земли. Ритм событий здесь не эволюционный, а революционный. Апокалипсис – это прамодель революции. Неслучайно же все революции – от Мюнстерской коммуны до Октябрьской революции – сопровождались подъемом эсхатологических настроений, чаяниями мгновенного преобразования мира. Апокалипсис – это также и прамодель утопии. Тысячелетнее царство в готовности, – так сказать, «под ключ», – спускается с небес вдруг и сразу. В последующих утопиях сохранилась эта особенность прамодели: они являлись готовыми из ничего, из ниоткуда. Упование на чудо изначально присуще человеку. На ранних стадиях развития человеческого общества оно проявляло себя в магии, пронизывавшей практически все сферы жизнедеятельности (хозяйственная, белая, черная магия и т. д.). Но издревле же стремление совершить чудесный скачок из теснин необходимости в царство свободы считалось уделом сверхчеловеческим, дьявольским наваждением. И все искатели «мировой души», «философского камня», все Фаусты, их предшественники и потомки неизменно объявлялись слугами сатаны. Находились такие и среди многочисленных поколений революционеров, дерзавших в одночасье перевернуть весь мир и немедленно воздвигнуть Новый Иерусалим на глазах у изумленного народа и – увы! – иногда и на его костях.

В записной книжке 1875–1876 гг. Достоевского есть такие слова: «Новая поэма. Две великие идеи бунта и смирения, оба требуют подвига...» [7, с. 147]. Его героев нетрудно различить по приверженности одной из этих идей. И хотя сам писатель отдает свои симпатии подвижникам духовного жизнестроительства, бунтарей в его книгах куда больше. Все они словно запрограммированы на один поступок, разрешающийся катастрофой, соответствующей в масштабах микрокосма Апокалипсису. Эти герои подвержены соблазну решить все проблемы «сразу». Раскольникову нужен «сразу весь капитал». Подростка восхищает Джеймс Ротшильд, сумевший в «один миг» загрести несколько миллионов. Дьявольский соблазн решения всех проблем здесь и сейчас нередко увлекает их на путь убийства или самоубийства. Кстати, слово «сразу» с его синонимами («разом», «сейчас же», «мигом», «в один миг» и т. д.) существенно дополняют апокалипсическую семантику Достоевского.

Апокалипсис – это не просто тема творчества Достоевского, пусть даже одна из самых главных. Достоевский апокалиптичен не только потому, что «подошли сроки», а еще и потому, что в его художественном мышлении преломился опыт национальной истории. Катастрофические потрясения – верстовые столбы российской истории: татаро-монгольское нашествие, реформы Петра, революция 1917 г., события наших дней, когда самым brutальным образом рывались связи с историческим и культурным прошлым. Маятник российской истории раскачивался почти до горизонтали, чтобы затем обрушиться всей своей тяжестью в противоположном направлении. И несомненно, есть резон в словах Н. А. Бердяева о том, что «Мы, русские, апокалиптики и нигилисты. Мы апокалиптики и нигилисты потому, что устремлены к концу и плохо понимаем ступенчатость исторического процесса...» [2, с. 87]. В поэме «Великий инквизитор» в роли «исправителя» учения Христа выступает католический священнослужитель, и, следовательно, грех фальсификации ложится на католичество. В комментариях к роману «Братья Карамазовы» из «Полного собрания сочинений» высказывается предположение, что сужение проблемы исходит не столько от Достоевского, сколько от М. Н. Каткова. Действительно, сужать проблемы – не в духе Достоевского. Но не следует забывать о том, что писатель был постоянным оппонентом западных форм христианства – католичества и протестантства – и связывал свои надежды на возрождение христианства исключительно с православием. У Достоевского речь идет об искажении христианского учения католической церковью.

Великий инквизитор – сложный образ. А. Л. Волынский назвал его «настоящим Антихристом, обаятельным своей нравственной чистотой, своим подвижничеством», «человеколюбивым Антихристом» [4, с. 228–229]. Эти определения тавтологичны, но тавтологичность образа великого инквизитора задана самим Достоевским. Она предельно заостряется в сцене, когда Иисус Христос запечатлевает на устах старого кардинала поцелуй. Иван дает очень лаконичный и очень точный комментарий к этой сцене: «Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее» [5, с. 239]. Что означает этот загадочный поцелуй? Выражает ли он христианскую мораль всепрощения или есть воздаяние за человеколюбие? Великий инквизитор относится к человеку так же, как, например, Сатана из ветхозаветной книги Иова или как Мефистофель у Гете. В «Прологе на небесах» Мефистофель выражает жалостливое участие

и сострадание роду человеческому, которому дары бога тоже впрок не пошли:

Я вижу лишь одни мученья человека.  
 Смешной божок земли, всегда, во всех веках  
 Чудак такой же он, как был в начале века!  
 Ему намного лучше бы жилось,  
 Когда б ему владеть не довелось  
 Тем отблеском божественного света,  
 Что разумом зовет он; свойство это  
 Он на одно лишь смог употребить –  
 Чтоб из скотов скотиной быть  
 Нет, что ни говори, а плох наш белый свет!  
 Бедняга человек! Он жалок так в страданьи.  
 Что мучить бедняка и я не в состояньи.

Явившись Фаусту, Мефистофель говорит о себе знаменитые, ставшие крылатыми слова:

Часть вечной силы я,  
 Всегда желавшей зла, творившей лишь благое.

Достоевский-диалектик, разумеется, не мог пройти мимо этих слов. В «Кроткой» Мефистофелем рекомендуется закладчик: «Я – есмь часть той части целого, которая хочет делать зло, а творит добро...» [7, с. 8]. Чёрт Ивана Карамазова хочет скорректировать смысл этих слов: «Мефистофель, явившись к Фаусту, засвидетельствовал о себе, что он хочет зла, а делает лишь добро. Ну, это как ему угодно. Я же совершенно напротив. Я, может быть, единственный человек в природе, который любит истину и искренно желает добра» [6, с. 82]. Получается смысловая инверсия фразы гетевского Мефистофеля и причем совсем не невинная, – ведь дьявол утрачивает свою злую сущность. Но почему? Задавшись этим вопросом, мы обратим внимание в словах черта на то, как он себя рекомендует: «Я... единственный человек в природе» и т. д. Он говорит «человек»! И это – не оговорка.

В черновых набросках к «Дневнику писателя» за 1877 год Достоевский делает следующую запись:

«Какая разница между демоном и человеком? Мефистофель у Гете говорит на вопрос Фауста: „Кто он такой” – „Я часть той части целого, которая хочет зла, а творит добро”. Увы! человек мог бы отвечать, говоря о себе совершенно обратное: „Я часть той части целого, которая вечно хочет, жаждет, алчет добра”, а в результате его деяний – одно лишь злое» [7, с. 287–288].

В данном случае у Достоевского очеловеченный чёрт и сверхчеловечный, демонизированный человек – это одно и то же лицо. Иван Карамазов и именно его благие намерения имеют следствием торжество зла. Так мог бы сказать о себе и великий инквизитор, но из того, что он говорит, нетрудно уловить противоречие добрых намерений и дурных дел:

«Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они созданы. О, мы убедим их наконец не гордиться, ибо ты вознес их и тем научил гордиться, докажем им, что они слабосильны, что они только жалкие дети, но что детское счастье слаще всякого... Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим их жизнь как детскую игру... О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. И возьмем на себя, а нас они будут обожать как благодетелей, понесших на себе их грехи пред богом» [5, с. 236].

В знаменитой фразе Мефистофеля для Достоевского скрывалась еще одна чрезвычайно важная проблема его творчества – проблема цели и средств. Одним из первых, кто обратил внимание на эту проблему у Достоевского, был В. В. Розанов. В своей книге «Легенда о Великом инквизиторе» он, в частности, пишет: «В нормальном процессе всякого развития благоденствие самого развивающегося существа есть цель; так, дерево растет, чтобы осуществлять полноту своих форм <...> Из всех этих процессов есть только один, в котором этот закон нарушен, – это процесс истории. В истории человек является целью истории только „в идее“, в действительности он есть лишь средство...» [9, с. 67]. В этом факте, с точки зрения В.В. Розанова, заключается «коренное зло истории».

На первый взгляд в царстве великого инквизитора человек, его счастье есть цель истории. Но такое впечатление обманчиво. На самом деле речь идет о господстве таких, как великий инквизитор, для которых все «осчастливленные» являются лишь средством для осуществления этого господства. Для Христа софизм такого счастья не может не быть очевидным. Нельзя ли в таком случае предположить, что Христос целует своего врага? «В практике дурных средств все объявляется дозволенным в отношении врага, которого перестают считать человеком. И образуется безвыходный магический круг. Смысл слов Христа о любви к врагам выводит из этого магического круга, круга ненависти» [3, с. 273].

В «Легенде о великом инквизиторе» у Достоевского и в «Прологе на небесах» у Гете сталкиваются два противоположных воззрения на человека: как на существо всемогущее и как на существо ничтожное. К тому же из сопоставления этих текстов становится очевидно, что поцелуй Христа ни как символ соединившихся крайностей, ни как узнавание друг в друге частей единого первоначала истолковать нельзя. Отсутствие результата – тоже результат. С позиций обычной или «эвклидовой» логики этот жест Иисуса Христа, пожалуй, и вовсе непостижим. Остается попробовать разве только логику «двойных мыслей», о которой размышляет в романе «Идиот» князь Мышкин, где истинными являются противоречивые утверждения (например, Келлер исповедовался из высоких потребностей души и мелкого меркантильного интереса – одновременно). «Двойные мысли» Мышкина опираются, как утверждает И. И. Лапшин, на «догму двойной истины», провозглашенной в Средние века. Смысл ее заключается в двойственности истины: то, что истинно в области знания, может быть ложно в области веры, и наоборот [8, с. 132].

Однако есть еще одна аналогия – в творчестве самого Достоевского. Это отношение хриstopодобного князя Мышкина к Рогожину, особенно после убийства Настасьи Филипповны, в котором нет и тени осуждения совершенного злодеяния. Да и само братание «положительно прекрасного человека» с демоническим Рогожиным, по меньшей мере, странно с точки зрения общепринятых норм морали. Н. А. Бердяев говорит в этой связи о «евангельской морали» и о «морали законнически-фарисейской» и делает следующие выводы:

«Христианство не знает застывших типов злодеев или застывших типов праведников. Злодей может превратиться в праведника, и праведник – в злодея... Поэтому Христос и учит нас: не судите да не судимы будете <...> Поэтому христианство иначе относится к „злодеям“, чем этика мира сего, оно не допускает резкого деления людей на две расы, на расу „добрых“ и на расу „злых“, которым так дорожат этические учения» [1, с. 103–104].

Главное в христианской морали – любовь к ближнему. Достоевский со своими героями часто размышлял о любви к ближнему и всегда вынужден был признавать, что в некоем идеальном выражении она невозможна, ибо «закон личности связывает, Я препятствует». В финальной сцене с Рогожиным князь Мышкин как будто достигает полноты любви к ближнему, но его Я находится уже в процессе распада, оно погружается в хаос. И только в человекобожеском Я Иисуса Христа снимается парадокс любви к ближнему. И она получает свое выражение в поцелуе Христа.

Но в этом жесте, как представляется, задан и еще один смысл, в зависимости от того, как истолковывать христианскую заповедь любви к ближнему.

«У Достоевского было сложное отношение к злу, которое многим может показаться соблазном. С одной стороны, зло есть зло, должно быть обличено и должно сгореть. Но, с другой стороны, зло есть духовный опыт человека, путь человека. В своем пути человек может быть обогащен опытом зла. Но нужно это как следует понять. Обогащает не само зло, обогащает та духовная сила, которая пробуждается для преодоления зла» [1, с. 104].

Царство великого инквизитора есть Царство Зла. В этой антиутопии Достоевский акцентирует те же самые черты, которыми он определял сущность социализма: отрицание личности, свободы и духовности. Но было бы ошибкой видеть в этом одностороннем отрицании богоборческого социализма лейтмотив историософии самого Достоевского. Свое социалистическое кредо писатель передал в очень известных словах:

«Я никогда не мог понять мысли, что лишь одна десятая доля людей должна получать высшее развитие, а остальные девять десятых должны лишь послужить к тому материалом и средством, а сами оставаться во мраке. Я не хочу мыслить и жить иначе, как с верой, что все наши девяносто миллионов русских <...> будут все когда-нибудь образованы, очеловечены и счастливы» [7, с. 116–117].

### Список литературы

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993.
2. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопр. философии. – №2. – 1990.
3. Бердяев Н.А. Судьба России. – М., 1990.
4. Волынский А.Л. Достоевский. – СПб., 1906.
5. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. – М., 1976.
6. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 15. – М., 1976.
7. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 24. – М., 1982.
8. Лапшин И.И. Как сложилась легенда о Великом инквизиторе // О Достоевском. – Прага, 1929.
9. Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе // Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. – М., 1990.
10. Штейнберг А.З. Система свободы у Достоевского. – Берлин, 1923.

---

УДК 1 (091) (47) «1973/1983» : 2

*Ю. В. Балакшина*

**Достоевский в религиозно-философской интерпретации  
прот. Александра Шмемана**

В статье рассмотрена интерпретация творчества Ф.М. Достоевского представителем младшего поколения первой русской эмиграции, литургистом, богословом прот. Александром Шмеманом. На страницах «Дневников» Шмемана разворачивается внутренний диалог-спор между писателем и богословом, затрагивающий темы пророческого призвания, красоты и смысла страдания. В работе проанализирован вопрос о том, какое место в самосознании Шмемана занимали как отдельные образы из романов Достоевского, так и описанные русским классиком типы религиозных переживаний.

The article is devoted to the interpretation of Dostoevsky's writings by the representative of the younger generation of Russian first wave emigration – liturgist, theologian Rev. Alexander Shmeman. Shmeman's "Diaries" present a sort of inner argument between the writer and the theologian on the topics of prophetic mission, beauty and the meaning of suffering. The author analyses the role Dostoyevsky's characters and types of religious emotional experience described by the Russian classic played in Shmeman's consciousness.

**Ключевые слова:** прот. Александр Шмеман, Ф.М. Достоевский, дневник, диалог, религиозный опыт, культурная память.

**Key words:** Rev. Alexander Shmeman, F. Dostoevsky, diary, dialogue, religious experience, cultural memory.

Особое место в ряду создателей оригинальных религиозно-философских интерпретаций творчества Достоевского принадлежит известному литургисту и богослову XX в. прот. Александру Шмеману. Отец Александр родился в 1921 г. в Эстонии в семье эмигрантов из России, получил образование в русском кадетском корпусе в Версале, во французском лицее в Париже и Свято-Сергиевском богословском институте, а в тридцатилетнем возрасте переехал в Соединенные Штаты Америки, где стал преподавателем, а позднее – ректором Свято-Владимирской духовной семинарии в Крествуде. Будучи человеком многосторонне образованным, открытым культуре, отец Александр читал лекции о русских писателях для семинаристов, прихожан американских православных приходов, слушателей радио «Свобода». Подготовительным материалом для

этих лекций служили «Дневники», которые Шмеман вел в последние 10 лет своей жизни (1973–1983). Сложное, полифункциональное пространство «Дневников» представляет особый интерес для выявления особенностей рецепции творчества русских классиков русско-европейско-американским богословом конца XX в. Внутренний диалог с тем или иным писателем, предстающий в лекциях в форме завершенных мыслей и отточенных формулировок, в «Дневниках» являет себя как динамический процесс, включающий множество сложно сплетенных интенций. Произведения современной и классической литературы оказываются значимы не только для интеллектуальной жизни отца Александра, но и для его экзистенциального, а значит, и религиозного опыта.

Среди любимых русских писателей Шмемана – А.С. Пушкин, Л.Н. Толстой, А.П. Чехов. Достоевский в «Дневниках» Шмемана оказывается своего рода антиподом Чехову. Если диалог с Чеховым строится по принципу притяжения, узнавания «своего», то Достоевский воспринимается как «чужой», неблизкий: «Достоевский начинает с "взрослости" и нестерпим» [8, с. 26]; «Достоевского прочел, но за исключением "Братьев Карамазовых" не перечитывал, не тянуло никогда» [8, с. 189]; «И не перечитываю (без нужды) всех "громовержцев" – Достоевского, Вернаос'а и т. д. Может быть, это инстинктивная боязнь "глубины"? Самосохранение? Или чувство, подспудное, что там именно педаль нажата, и нажата, в конечном итоге, *гордыней* (страдание от гордыни)» [8, с. 272]. В «Дневниках» Шмемана «онтологическая скромность христианства» [8, с. 539], явленная Чеховым, противопоставлена «нажатой педали» и особого рода гордыне, которую отец Александр обнаруживает у Достоевского. Если внутренняя близость художественного мира Чехова вызывает у Шмемана интерес к личности писателя (читает его переписку, размышляет о судьбе и характере), то жизнь и личность Достоевского не становятся предметом особых размышлений отца Александра. В дневниках несколько раз упоминаются лекции о Достоевском, прочитанные Шмеманом в различных приходах Америки [8, с. 263, 621], но, как правило, такие записи не сопровождаются рефлексией отца Александра по поводу темы готовящейся или уже прочитанной лекции.

Поскольку тексты произведений Достоевского не входят в актуальную память прот. Александра Шмемана, в дневниках практически нет прямых и очень немного косвенных цитат из них. Так, образ вечернего города, в котором идет «мокрый снег», в сочетании с мотивом «потерянности», «заблудшести» («Падает мокрый снег.

Огни города. Наконец попадаю на ту конференцию» [8, с.313]), возможно, ассоциативно связан с повестью Достоевского «Записки из подполья», одна из частей которой называется «По поводу мокрого снега». Запись от 27 сентября 1977 г. включает в себя упоминание о прочитанном Шмеманом «курсе о Божьей Матери в православном богослужении» и пейзажную зарисовку: «Первое солнечное утро за много дней. Косой утренний луч в моем семинарском кабинете. Напоминание, призыв, радость» [8, с. 386]. Косые лучи солнца в непосредственной близости от темы Божьей Матери воспроизводят образно-смысловой комплекс из романа «Братья Карамазовы», связанный с центральным детским воспоминанием Алеши: «Он запомнил один вечер, летний, тихий, отворенное окно, косые лучи заходящего солнца (косые-то лучи и запомнились всего более), в комнате в углу образ, пред ним зажженную лампадку, а перед образом на коленях <...> мать свою, схватившую его в обе руки, обнявшую его крепко до боли и молящую за него Богородицу...» [4, с. 21–22]. Наконец, в одной из записей, передавая свое духовно-душевное состояние, отец Александр использует цитату из поучений старца Зосимы «О любви, о молитве и о соприкосновении мирам иным» [4, с. 357]: «В пятницу днем, сидя с мамой вдвоем дома, ставил ей пластинку Christmas carols: "Joy to the World", "O Little Town of Bethlehem" и др. Почему всякий раз, что слушаю это, – почти слезы? Сентиментальность, эмоции или же один из тех push buttons, через которые совершаются "прикосновения мирам иным"?» [8, с. 224–225].

Можно предположить, что слова «прикосновение», «касание», чрезвычайно любимые Шмеманом и используемые им для передачи своего основного мистического опыта, вошли в его язык как своего рода диалогический отклик на творчество Достоевского, и в особенности на роман «Братья Карамазовы»: «Прикосновение к душе "мира и радости в Духе Святом"» [8, с. 94]; «И какая это радость: прикосновение к вечности» [8, с. 166]; «Прикосновение Святого Духа – Его красоты, чистоты, любви, опыт любви Божьей» [8, с. 217]. Отметим, что в дневниках Шмемана слово Достоевского видоизменяется, утрачивая приставку «со-», имеющую значение взаимонаправленности. Соответственно, меняются и грамматические возможности существительного: если форма «соприкосновение» дает возможность для употребления дательного падежа без предлога («мирам иным»), то «прикосновение» сочетается с родительным падежом («мира и радости», «вечности», «Духа Святого») и с дательным падежом с предлогом *к* («к тайне Церкви», «к таинственному

блаженству», «к вечности»). Иначе говоря, мистический опыт описан в романе Достоевского как двусторонний процесс, «тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим» [8, с. 360], тогда как в дневниках Шмемана движение души навстречу горнему миру («прикосновение к чему-то») и откровение иного бытия в сердце человека («прикосновение чего-то») существуют как два не всегда напрямую связанных друг с другом процесса. В сцене таинственного «посещения» Алеши Достоевский, развивая тему связи души с иными мирами, употребляет деепричастие «соприкасаясь», обозначающее длящееся действие: «Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, "соприкасаясь мирам иным"» [4, с. 405–406]. Шмеман же в своих дневниках всегда использует существительное, подчеркивая скорее одномоментность происходящего, как бы укол иного бытия.

Таким образом, внешне «чуждый» Шмеману Достоевский оказывается писателем, в творчестве которого отец Александр опознает свой самый глубинный духовный опыт – чувство соприкосновения своего таинственным мира иным, двуплановость бытия.

Описанный Достоевским религиозный опыт, связанный с переживанием имманентного пребывания в мире, в человеке иного бытия, получил особую актуальность в новоевропейскую эпоху. Образами старца Зосимы и идущего в мир Алеши Карамазова писатель отвечает на вопрос о том, на что опереться в вере современному человеку, не имеющему возможности для длительных молитвенных стояний, живущему в раздробленном времени, постоянно соприкасающемся с людьми, не знающими Бога. Ответ Достоевского, воспринятый русской религиозно-философской мыслью и по-разному преломившийся, например, в персонализме Бердяева или софиологии прот. Сергия Булгакова, – переживание Божественного присутствия в мире, в человеке, смещение акцентов с трансцендентного на имманентное: «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мира иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе» [4, с. 360].

Этот ответ был воспринят и усвоен также и прот. Александром Шмеманом с той, однако, разницей, что в условиях нарастающей к концу XX в. общей дискретности времени мистический опыт, который был для героев Достоевского опытом со-пребывания, связи, длящегося потока, в личном духовном опыте Шмемана распадается

на отдельные «наполненные вечностью» мгновения, касания, как будто случайные дары, которые требуют собирания в сокровищнице сердца.

Безусловно, это проникновение Достоевского в глубину лично близкого ему религиозного опыта стало моментом сознания и само-сознания в дневниках Шмемана, хотя пишет он об этом часто вскользь, в скобках, ставя Достоевского в некоторый сравнительный ряд. Так, размышляя о Солженицыне, отец Александр отмечает: «...он и не Достоевский (нет той философски-космической глубины в подвалы человека и вверх ко Христу)» [8, с. 77]; Варшавского называет «Толстым, "воспринявшим" Достоевского (его "вертикаль")» [8, с. 425]; в Набокове видит «наибольшее отталкивание от Достоевского, самого из всех "метафизического"» [8, с. 431]. Именно человеческой глубине, открытой Достоевским для всей мировой литературы, посвящен фрагмент письма Поля Мориака, выписку из которого делает Шмеман в дневниковой записи от 15 сентября 1981 г. [8, с. 583]<sup>1</sup>.

В личную память прот. Александра Шмемана вошел целый ряд собирательных образов из романа «Братья Карамазовы»: «русские мальчики», «великий инквизитор», «Ферапонт», «Смердяков», «слезинка ребенка» [2, с. 9–27]. Шмемана как человека, особенно остро воспринимающего символическую природу слова, привлекает емкость художественных символов Достоевского, их способность выражать сложные, многоплановые реальности: «Гениальный символ Достоевского: "слезинка ребенка". Это никогда не входит в "музыку правого" и, может быть, породило "музыку левого"...» [8, с. 420]. Большая часть из упоминаемых Шмеманом образов Достоевского, вошедших в общее пространство мировой культуры, служит для определения того или иного религиозного типа.

Чаще других Шмеман использует выражение «русские мальчики»<sup>2</sup> и его варианты: «советские мальчики» [8, с. 61], «эмигрантские мальчики» [8, с. 138]. В интерпретации Шмемана тип «русского мальчика» включает в себя, с одной стороны, «порыв, чистоту, идеализм» [8, с. 54], с другой – беспочвенность, оторванность от жизни,

<sup>1</sup> Выписка сделана по-французски. Приводим русский перевод: «...я только что закончил "Униженные и оскорбленные" Достоевского, и закончил с ощущением унижения нашей литературы. Существенное ее качество – поверхностность. Французский классицизм – изучение внешнего человека, и выходит, что Мольер плосок, зауряден!» (с. 69, июнь 1914, письмо Р. Валери-Радо). [Изд-во Грассе, 1981] (фр.).

<sup>2</sup> О словосочетании «русские мальчики» в языке Достоевского см. [7]. О типе «русских мальчиков» у Достоевского см., например, [6].

самонадеянность – «плод подполья, необходимости годами и в одиночестве, в некоем безвоздушном пространстве, вынашивать идеи» [8, с. 54]. Прот. Александр относит к типу «эмигрантских мальчиков» самого себя и своих ближайших друзей. Размышляя о сборнике, в котором «мы ответили бы и "Из-под глыб", и "Континенту"», Шмеман задумывает его как «свидетельство "эмигрантских мальчиков" в ответ на такое же – "мальчиков советских"» [8, с. 138–139]. Он радуется, что «в эмиграции выросли все же такие "русские мальчишки"» [8, с. 30], как Митя Поспеловский, и беспокоится, узнавая черты «советского мальчика» в Мише Меерсоне: «...беспокоит этот умственный и эмоциональный *Sturm und Drang*. Все идеи, идеи, идеи. Снова эта "интеллигентская беспочвенность", эта вера в кружки, надрывные разговоры, журнальные статейки. Впечатление такое, что неспособны они на медленный труд, а только на какой-то фейерверк» [8, с. 61].

Однако «русские мальчишки» у Шмемана тип не только национальный, культурно-исторический, психологический, но и религиозный, в своих истоках восходящий к образу Христа: «Христос *не* "мужчина" (поскольку "мужчина" есть имя павшего человека). Он "Отрок Мой" (мальчик), "Сын Единородный", "Сын Марии". В нем нет главного "ударения" и главного "идола" мужчины – "автономии" ("я сам с усам"). Икона Христа-младенца на руках у Марии – это не просто икона Боговоплощения. Это прежде всего икона сущности Христа» [8, с. 543]. Поэтому неслучайно, что отец Александр доверяет своим отроческим интуициям и вносит в дневник фрагменты юношеского дневника, предваряя их цитатой из Бернаноса: «Итак, прав Bernanos: "J'ai toujours ete l'enfant de 12 ans que je fus..."»<sup>1</sup> [8, с. 68].

Остальные созданные Достоевским религиозные типы – Великий инквизитор, Ферапонт, Смердяков – используются в дневниках Шмемана для символического обозначения явлений современной церковной жизни: «Всюду "инквизитор", только не великий, как у Достоевского, а маленький, самолюбивый, нервный, завистливый. Какое море недоверия, окапывание в "своем"» [8, с. 419]; «Даже наши "интеллигенты" если обращаются, то обращаются обычно именно в это Православие, в загадочно привлекательную "ферапонтовщину"» [8, с. 517]; «Всякий "микрокосм" (например, семинария) соткан из тех же страстишек, амбиций, зависти, страха, что и "мак-

---

<sup>1</sup> «Я всегда оставался тем двенадцатилетним мальчиком, которым был когда-то» (фр.).

рокосм" – то есть человеческое общество в целом. Во всяком есть – потенциально – и аятолла Хомейни, и Сталин, и Смердяков и т. д. "Развитие" их ограничено только одним: отсутствием у них *власти*» [8, с. 551].

Интерес Шмемана к «ферапонтовщине» как к хорошо знакомому ему религиозному явлению располагается, по-видимому, также в смысловом поле внутреннего размышления об основном религиозном опыте современного человека. Один полюс этого опыта являет собой старец Зосима с его «соприкосновением мирам иным», а другой – монах Ферапонт, «великий постник и молчальник», считающий старчество, как и вообще разворот христианства к миру, «вредным и легкомысленным новшеством» [8, с. 186]. В своем диалоге с Достоевским Шмеман воспроизводит одну из основных смысловых и сюжетных оппозиций романа «Братья Карамазовы»: Зосима (религия любви и свободы) – Ферапонт (религия страха и правил). Если Достоевский предчувствует и предсказывает неизбежность поляризации внутри религиозного опыта, то Шмеман живет в ситуации, когда эта поляризация уже произошла: «Православные "церковники", в сущности, выбрали и, что еще хуже, возлюбили – Ферапонта. Он им по душе, с ним все ясно. Главное, ясно то, что все, что выше, непонятнее, сложнее, – все это соблазн, все это нужно сокрушать» [8, с. 18–19]. Шмеман вслед за Достоевским показывает, как эти два типа духовности взаимно обуславливают друг друга: христианство, не выдерживающее дара свободы, неизбежно держится за форму; человек, не способный прорваться к глубине актуальности, в фокусе «здесь-и-теперь» и «вот-бытия», обречен на овнешненное существование: «Давно пора понять, что на свете существует очень сильное, очень могучее явление: религия без Бога, религия как средоточие всех идолов, владеющих падшим человеческим "нутром", как оправдание этих идолов. Тут глубочайший соблазн» [8, с. 19]. Наричательным именем этого соблазна становится для Шмемана имя героя Достоевского.

Оппозиция «Зосима – Ферапонт» разворачивается в дневниках Шмемана как оппозиция эсхатологического и апокалиптического христианства. В последней дневниковой тетради, размышляя о постоянно возникающих в Церкви «темных, одержимых *максимализмах*» [8, с. 642], отец Александр передает их сущность при помощи ряда однородных членов: «апокалиптика, страхование, "ферапонты" всех мастей и оттенков» и указывает, что их появление «по-видимому, сопряжено христианству (а может быть, и "религии")

вообще)» [8, с. 642]. Апокалиптической «ферапонтовщине» он противопоставляет христианскую эсхатологию, которая одна способна разрешить историческую антиномию христианства: «"Так возлюбил Бог мир..." – с одной стороны, "не любите мира, ни того, что в мире..." – с другой» [8, с. 642]. Постоянный в дневниках мотив имманентного присутствия в мире Неотмирного Царства, связанный с проблематикой и поэтикой последнего романа Достоевского, можно назвать своего рода откликом Шмемана на вопрос, поставленный перед ним, перед церковью и культурой великим русским писателем. Ответ на этот вопрос для отца Александра заключается «в распознании здесь и сейчас – "посреди нас" – грядущего Царства в радости о Христе, воснесшемся на небо и "никакоже отлучающагося, а пребывающаго неизменно...", а в ней и через нее "тайнообразующего" преобразование мира и твари» [8, с. 642].

Самой сложной и болезненной «темой Достоевского» в дневниках прот. Александра Шмемана становится тема пророчества. Отец Александр вслед за богатой традицией русской порубежной и эмигрантской критики<sup>1</sup> признает в Достоевском наличие пророческого дара: «Сегодня думал (после разговора с Л. о росте цен, налогах и т. д.) о том действительно поразительном пророчестве, что находим у русских. Достоевский не только предсказал, но подлинно явил суть "бесов", завладевших западной душой» [8, с. 23]. Однако уже в этой записи чувствуется расхождение Шмемана с предшествующей традицией: он видит пророчество Достоевского в обличении не бесов русской революции, а «"бесов", завладевших западной душой», не в метафизических откровениях, а в прозе экономической жизни (цены, налоги). В другой записи, говоря о «подлинном "пророчестве"» [8, с. 488] Достоевского, отец Александр берет слово «пророчество» в кавычки, что у него почти всегда обозначает позицию внутреннего сомнения, вопроса об адекватности, оправданности выбранного слова. Сомнение, однако, при внимательном рассмотрении оказывается направлено не на самого Достоевского, а на А.И. Солженицына, творческая судьба которого все время как бы выверяется по общей модели – Гоголь пишет нравственное руководство "тамбовской губернаторше", Толстой создает религию. И

---

<sup>1</sup> О пророческом даре Достоевского см., например, работу Арсеньева Н.С. «Из жизни духа», изданную в 1935 г. в Варшаве [1]; изданный в Праге в 1923 г. труд Н.А. Бердяева Н.А. «Миросозерцание Достоевского» [3]; работу Зернова Н.М. «Три русских пророка: Хомяков. Достоевский. Соловьев», впервые вышедшую в Лондоне в 1944 г. [5] и др.

даже Достоевский свое подлинное "пророчество" начинает путать с поучениями и проповедью (включая сюда и Пушкинскую речь, насквозь пропитанную пророческой риторикой). Теперь, по всей видимости, на этот путь вступил и Солженицын» [8, с. 488–489].

В Солженицыне, а через него в Достоевском, Шмеман узнает тот пророческий зов, который есть и в нем самом. Неслучайно он снова и снова возвращается к размышлениям о природе «пророчества» [8, с. 82, 84, 370]; соотносит со своей жизнью евангельскую фразу «нет пророка в своем отечестве». Безусловно, то новое видение церкви и евхаристии, которое внес прот. Александр Шмеман в православную традицию, обладало многими качествами именно «пророческой» вести.

Однако отношения отца Александра к пророческому голосу в себе самом складываются очень непросто: он боится или не решается принять его: «Мучительный вопрос: нужно ли это постоянное участие в усилиях, от которых, знаю, не придет "обновление" – а оно одно только и нужно. Что сейчас – время пророчества и "кризиса" или же смиренного "приятя" и бесконечного терпения? Можно ли в старые меха влить новое вино? И нужно ли?» [8, с. 45]. Отец Александр явно примеряет на себя роль «пророка», но останавливается, понимая, как легко «пророчество» превращается в позу, в риторику, в гордыню, если оно не оплачено содержанием всей жизни: «Отсюда вечный вопрос – что делать? Оставаясь, как теперь говорят, "в системе", волей-неволей принимаешь ее и ее методы. "Уходя" – вставая в позу "пророка" и "обличителя", – скользишь в гордыню. Мучение от этой вечной разорванности» [8, с. 19].

В понимании Шмемана, основная опасность для пророчества – это его застывание в формах учительства, превращение в идеологию. Именно этот процесс он наблюдает в Солженицыне, считая его родовым наследием русских писателей. Причины перерождения пророчества в идеологию прот. Александр видит, во-первых, во внутренних подменах, когда «высшей истиной или правдой» становится не пророчество о Христе, а «мессианское призвание России в истории у Достоевского» [8, с. 191]; во-вторых, в наличии разрыва между словом и делом, словом и жизнью пророка. Если первая опасность осознается им как проблема Гоголя, Достоевского, Толстого, Солженицына, то вторая ощущается в первую очередь как собственный выбор: «И только *пророчество* и неизбежно связанное с ним "мученичество" (отвержение, одиночество, осуждение) могут, должны эту шизофрению исцелить. А этого никому (мне, во всяком случае) ужасно не хочется» [8, с. 208].

Прот. Александру Шмеману, выстраивавшему свою идентичность на пересечении как минимум трех культур, не понятна страстная любовь Достоевского или Солженицына к России. Отношение к России становится точкой самого большого непонимания собеседников в очном или заочном диалогах: «И Достоевский, и Толстой исключения, подтверждающие правило: оба "всемирны" в ту меру, в какую свободны от России, и "ограничены" в ту меру, в какую направляют себя к "России" как к теме...» [8, с. 337]; «Кто в русской истории видел и говорил *правду* о России? Пожалуй, Пушкин, а все остальные, включая даже Достоевского, только "отчасти", только до тех пор, пока не овладевала ими слепота страсти, требующей из России сделать либо идола, либо чудовище» [8, с. 474]. Однако подспудно отец Александр чувствует, что именно эта страстность, эта нацеленность на одно являются отличительными качествами человека пророческого дара: «Таковыми, наверное, были пророки, – записывает он во время встречи с Солженицыным. – Это отметание всего второстепенного, сосредоточенность на главном» [8, с. 101]. Эту целостность и сосредоточенность на главном он сам не может обрести, поэтому мучительно переживает в себе неисполненность, недоволенность пророческого служения: «Вчера, придя домой после невероятной суматохи и суеты целодневных торжеств, переживал то, что так очевидно, увы, в православной "эмпирии": боязнь взглянуть правде в лицо, боязнь "пророческого" слова» [8, с. 377].

Размышление отца Александра о своем пророческом призвании, своего рода притяжение – отталкивание от него, становится частью внутреннего диалога Шмемана с Достоевским. Предметом рефлексии Шмемана оказывается как вопрос о наличии или отсутствии у него этого дара, так и вопрос о принятии или непринятии его как акте личного выбора: «И другой "вечный" вопрос – о соотношении "пророчества", то есть обличения, "разрыва", – с Православием. С одной стороны, мне так очевидно, что новое вино просто не вливается в ветхие мехи. С другой же – только через это ветхое, и даже – обветшавшее, дошло до нас то, о чем, во имя чего – нужно до зарезу "пророчество"» [8, с. 295–296]; «Нужно "пророчество" (любовь, смирение и ненависть к идолам). Однако пророчество *не помогло* (!) еврею, хотя составляет и составляло органическую его часть» [8, с. 474].

Как и во всем другом, отцу Александру хотелось бы найти в этом вопросе своего рода «золотую середину», эстетическую меру, но в то же время он чувствует духовную невозможность примирить

пророческий «взрыв» с логикой исторического «эмпирического» христианства. Ему, безусловно, ближе гармоничная выверенность чеховского слога, но он вынужден признать и высокую правду ломаного стиля Достоевского.

Таким образом, Достоевский в религиозно-философской интерпретации прот. Александра Шмемана не приемлем как идеолог, но интересен как выразитель сложного душевного и духовного опыта, связанного с осознанием хрупкости своего и мирового бытия, беспочвенности, инобытийности, своеобразной русской идентичности. Шмеман в своем понимании Достоевского, безусловно, учитывает темы, актуальные для круга Свято-Сергиевского богословского института в Париже: пророческого дара, эсхатологического христианства, религии любви и религии страха. При этом культурная память Шмемана оказывается предельно персоналистичной, общечеловеческий культурный опыт трансформируется в его внутреннем мире в экзистенциальный вопрос, требующий постоянных усилий по поиску ответа на него. Впервые в такой полноте опыт светской культуры воспринимается представителем церкви не как внешняя, хотя и позитивно оцениваемая реальность, а как глубинный внутренний опыт, неотделимый от личного опыта богооткровения и богопознания.

### Список литературы

1. Арсеньев Н.С. Из жизни духа. – Варшава, 1935.
2. Бачинин В. Александр Шмеман и его исследовательская лаборатория по «теологии» литературы // Вопр. литературы. – 2012. – № 1. – С. 9–27.
3. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. – Ргана, 1923.
4. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т 9. – Л.: Наука, 1991. – 585 с.
5. Зернов Н.М. Три русских пророка: Хомяков. Достоевский. Соловьев. – М., 1995 (впервые: Лондон, 1944).
6. Розанов В.В. О происхождении некоторых типов Достоевского (литература в переплетениях с жизнью) // Розанов В.В. Собр. соч. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1996. Т. 7.
7. Словарь языка Достоевского. Идиоглоссарий. И-М. / Рос. академия наук. Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова. – М.: Азбуковник, 2012. – С. 569–570.
8. Шмеман Александр, прот. Дневники. 1973–1983. – М.: Русский путь, 2005. – 720 с.

### **Проблема философии «всеединства» в трудах П. А. Флоренского**

Статья содержит краткий анализ основного круга проблем, связанных с мировоззренческими взглядами русского мыслителя. В статье представлены свидетельства того, что П. А. Флоренский поставил перед собой задачу соединить основополагающую для него идею «всеединства» с христианским учением. По мнению автора статьи, главную роль в достижении этого синтеза играл именно христианский религиозный опыт Флоренского.

The article analyses the major problems connected with the Russian thinker's outlook and worldview, the author presenting the evidence that P. Florensky faced the necessity to combine the idea of «pan-unity» philosophy fundamental for him with the Christian doctrine. The author argues that it was Florensky's Christian religious experience that played the major part in his achievement of the set goal.

**Ключевые слова:** П. А. Флоренский, философия «всеединства», христианское учение, пантеизм, религиозный опыт, сущность, феномен.

**Key words:** P. Florensky, philosophy of «pan-unity», Christian doctrine, pantheism, religious experience, substance, phenomenon.

По своей основополагающей идее философия «всеединства» имеет дохристианское происхождение и в своем платоническом (и тем более в неоплатоническом) оформлении, как представляется, не только не имеет существенных проблем, но является достаточно стройной, привлекательной концепцией устройства бытия. Проблемы возникают при обращении к ней христианского мыслителя, желающего свой философский поиск соотносить с христианской традицией, которая содержит целый ряд положений догматического характера. К числу таких положений в первую очередь относится идея резкого, радикального дуализма «тварного» и «нетварного» естества, исключающая любой вариант пантеистического мирозерцания. Между тем идея всеединства уже в самой своей основе несет пантеистическую окраску, от которой, в частности, не всегда успешно пытался освободиться В. Соловьев<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См., напр.: «Словно весь мир земной стал для него прозрачной завесой, сквозь которую он непрестанно созерцал невидимый, запредельный свет горы Фавор. Он заранее видел землю преображенную и одухотворенную. Но, может быть, благодаря

Другой важной проблемой становится происхождение и онтологический статус присутствующего в мире зла, из-за чего, по словам С. Л. Франка, «внутри мира имеет место какое-то его перерождение, в силу которого всепронизывающее гармоническое всеединство оказывается надтреснутым, отчасти распавшимся» [15, с. 539]. Здесь христианское сознание принуждает себя согласиться с наличием источника этой дисгармонии в Боге и, следовательно, строить соответствующие модели теодицеи, приводящие в конечном итоге к оправданию самого мирового зла. По существу, именно этим и занимался В. Соловьев, когда, в частности, утверждал, что Бог любит обретающийся в Нем Хаос и, отпуская его на «свободу», знает, что сможет вернуть его обратно [11, с. 331]. «Оправдание зла» в рамках философии всеединства всегда и неизбежно приводит к выводу о *необходимости* первоначального отпадения от Бога; мировой процесс *необходимо* предусматривает точку максимального удаления от единства с Абсолютом, откуда затем должно начаться обратное движение. Для последовательного христианского мировоззрения это принципиальный момент, поскольку здесь – в философии всеединства – формируется вполне определенное отношение к описанному в книге Бытия доисторическому событию «грехопадения»: оно перестает восприниматься как мировая катастрофа и становится *закономерным* этапом духовной эволюции. Соответственно этому (и это самое главное), существенно меняется роль Христа – всецелого средоточия христианской религии. Очевидно, что «Спаситель» *спасает* того, кто находится в крайней опасности и может *погибнуть* реально, а не в каком-либо переносном смысле. Если же Богочеловек Христос является лишь двигателем (пускай и самым мощным, самым решающим) *закономерного* богочеловеческого процесса, то в традиционную христианскую сотериологию нужно вносить соответствующие корректировки.

И здесь, по большому счету, сталкиваются две реальности, которые именно в русской религиозной философии обостряют проблему всеединства. В России идея всеединства легла на почву православия, а православие – это аскетическая традиция, для которой доисторическое грехопадение отнюдь не только библейский рассказ. Представленные в православии аскетические тексты не оставляют сомнений в том, что «печать» того грехопадения, угроза реальной гибели и нужда в Спасителе – это, прежде всего, реаль-

ность опыта, а не предмет отвлеченных созерцаний. Чем больше человек причастен жизни в Церкви, тем основательнее он сам становится обладателем этого опыта. Напрямую этот опыт связан также и с общехристианским переживанием того, что Р. Отто в своем исследовании назвал «чувством тварности» (и, соответственно, связал с переживанием первофеномена религии как «Ganz Andere», «Совершенно иного») [1, с. 43–44].

Но, с другой стороны, есть опыт, который в христианскую эпоху особо ярко проявил себя в западноевропейской мистике (М. Экхарт, Я. Бем, А. Силезий и др.) и который, по сути, целиком оправдывает идею всеединства. Это такое религиозно-мистическое чувство, которое обретает (или «прозревает») Высшую Реальность бытия в сокровенной глубине мира и человека. Именно отсюда недалеко до пантеизма, который, согласно определению Е. Н. Трубецкого, есть «необходимое последствие той точки зрения, которая смешивает два мира, два существенно различных порядка бытия и понимает отношение Божественного к здешнему как отношение сущности к явлению» [16, с. 295].

Но отсюда же, от этого религиозно-мистического опыта, есть и другой путь – к опознанию той радикальной перемены, которую в человека и в мир внесло Боговоплощение: «Совершенно Иной» Бог действительно «вошел» в глубину творения и теперь действительно *там* обретается, но только в той мере, в какой это творение своей свободной волей принимает Христа. Это выход из вышеозначенного столкновения и снятие противоречия реальностей двух видов опыта, Бога как абсолютно трансцендентного и вместе с тем имманентного твари.

Но как бы ни был по видимости прост этот выход, он теряется, если полагать, что Бог всегда, от Вечности, онтологически пребывает в мире и в человеке, а Боговоплощением достигается лишь наибольшая теофания. Это существенный принцип всеединства, озвученный В. Соловьевым уже в «Чтениях о Богочеловечестве» [12, с. 186] и представляющий собой, как кажется, не более чем *заранее заданную* платоническую рефлексию мистических и религиозных переживаний. Представляется, что именно нестыковки между переживаемым христианским религиозным *опытом* и его осмыслением с *теоретических* позиций платонизма и обуславливают в трудах русских мыслителей – последователей В. Соловьева – наличие многих противоречий; они вызваны решимостью стоять на почве христианства и одновременными уклонениями к границе, за которой следует прямой пантеизм.

П. А. Флоренский в ряду таких последователей занимает особое место. Его самая известная работа – «Столп и утверждение Истины» – написана с позиций всеединства, но с четко выраженным стремлением исключить любые пантеистические интерпретации предлагаемой концепции. Также и в отношении других вопросов, дистанцирующих философию всеединства от традиционного христианского мирозерцания, Флоренский являет пример заслуживающих внимания попыток сближения и органического соединения, по сути, разных метафизических систем. Это обстоятельство пока не получило своего всестороннего исследования, и в качестве намечаемых подходов к такому исследованию можно привести некоторые, как представляется, наиболее существенные наблюдения.

В «Столпе...» у Флоренского представлена тварь, «корнями» своими уходящая в Бога, в «недра Троичной жизни» [14, с. 50]. На этом уровне в Боге существуют идеальные основания всего творения, объединенные – благодаря причастности Божественной Сущности – в единосущное целое, названное к концу книги Софией. София появляется в «Столпе...» как идентификация обоженной в Вечности *твари*, и ее однозначно тарный статус подчеркивается самим обозначением ее «Четвертой Ипостасью», поскольку, как выясняется здесь же, собственно Божественных ипостасей может быть только три [14, 48–50]. София «участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи *четвертым, тварным* и, значит, *не единосущным* Лицом, она не "образует" Божественное Единство, она не "есть" Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается войти в это общение» (курсив мой. – Н. П.) [14, с. 349].

Впоследствии, познакомившись с богословием энергий свт. Григория Паламы, Флоренский скорректировал представление об обожении как причастности не Божественной Сущности, а Божественной энергии, чем еще более защитил свою концепцию всеединства от возможных пантеистических трактовок. Вместе с тем в поздних работах он практически вывел из рассмотрения и Софию, лишь изредка упоминая ее в контексте онтологии. Например, в «Медитациях» 1919 г. – «Небесных знамениях» София представлена как некая «волна» распространения Божественного Света (энергии), грань, на которой появляется уже не Бог, но еще и не собственно тварь. Это «перво-тварь» как «первый сгусток бытия, относительно самостоятельный от Бога». Далее это бытие по мере своего продвижения в метафизическую «пустоту» становится все более веще-

ственно уплотненным, пока, наконец, не оказывается «грубо инертным», «светонепроницаемым». Такова «грубая земная тварь, грубо же нарушающая духовность света» [4, с. 281–282]. И хотя в данном случае мы имеем дело лишь с «медитацией» (над красками утреннего и вечернего неба), а не с разработкой философской концепции, столь явное присутствие в ней неоплатонической парадигмы создает впечатление сделанного Флоренским шага «назад», способного перечеркнуть все прежние (представленные в «Столпе...») усилия обозначить в рамках метафизики всеединства четкую границу между тварью и Творцом.

Более того, в поздних работах Флоренский, как кажется, чуть ли не прямо подводит свою «символическую» онтологию под идеи, от которых как от пантеистических Е. Н. Трубецкой хотел оградить разработки В. Соловьева. Как отмечено выше, по Е. Трубецкому, пантеизм – это восприятие отношения «Божественного к здешнему» как отношения «сущности к явлению». И вот Флоренский говорит о разных уровнях проявления «духовной сущности». Ее проявление на разных ступенях бытия – это усвоение себе соответствующего «материала»; это вещество она «претворяет в свое тело, сквозит в нем, лучится сквозь него, его формует». Если двигаться с периферии такого многопланового существа, то ближайшим «телом», облекающим «духовную сущность» (т. е., соответственно, первым уровнем ее проявления), будет, по Флоренскому, *имя* [6, с. 46, 52–53].

Флоренский строит свою «символическую» онтологию, в которой на каждом уровне («слое») бытия достигается «сращивание» энергий более высшего слоя с энергиями более низшего [7, с. 287]. «Вглядись в явление, – пишет он, – и увидишь, что оно есть шелуха другого, глубже его лежащего. И то, глубже лежащее, есть "ноумен" в отношении первого как "феномена"» [3, с. 155–156]. В этой онтологии мы повсюду встречаемся с двуединствами разных уровней, «вложенными» друг в друга так, что более высшая реальность и «ноумен» для периферийного слоя оказывается более низшей реальностью и «феноменом» для слоя внутреннего. Поэтому в конечном итоге, если рассматривать только самый «центр» этой структуры, все остальные напластования нужно признать одним «общим феноменом» по отношению к одному главному ноумену.

Вопрос, таким образом, заключается в том, как понимать этот центральный ноумен, эту «духовную сущность», которая проявляет себя в материи. Сопоставление различных указаний (подробнее см. [10, с. 162–177]) приводит к выводу, что «духовные сущности» в

поздних работах Флоренского – это те же идеальные основания твари, о которых говорилось в «Столпе...». Они обожены, но *тварны*, и это – первый принципиальный момент, позволяющий в данной онтологии избежать пантеизма. Бог здесь действительно «проявляет» Себя в мире, но не путем «превращения» каким-либо образом в естество мира и не посредством эманации в метафизическое «ничто», а путем усвоения тварным естеством Божественных энергий.

Второй момент заключается в том, что «переходы» между различными «слоями» мироздания Флоренский мыслит «прерывными», позволяющими в определенных случаях допускать не только «количественные», но и «качественные» изменения. Это означает, что, хотя сокровенная глубина сотворенного мира действительно «переходит» в глубину Божественного Бытия, но этот переход не мыслится «плавным»; на «границе» между ними можно наблюдать «разрыв», – ту самую онтологическую бездну между тварным и нетварным естеством, которую требует признать христианское мировоззрение и христианский религиозный опыт. Флоренский принимал это как факт с самого начала, поскольку еще в Московском университете (1900–1904) именно идея «прерывности», разработанная Н.В. Бугаевым, привлекла его как возможная основа намечаемого философско-математического синтеза [9, с. 73–75].

Стоит также обратить внимание на запись из «...Воспоминаний...» Флоренского, которую можно воспринимать как одно из немногочисленных свидетельств его христианского религиозного опыта, осознанного, по крайней мере, к концу учебы в университете: «Я не отрицал Бога, – пишет Флоренский о периоде детства и юности, – но я человек, тоже бог и хочу быть сам по себе... Ибо я еще не ощущал жало греха и не сознавал себя тварью» [3, с. 146]. Это «осознание», как можно думать, и обусловило ту настойчивость, с которой Флоренский приписывал тварный статус Софии в «Столпе...» и далее искал пути размежевания идеи всеединства с пантеистическим мирозерцанием.

Другие проблемы совмещения всеединства с христианским мировоззрением и религиозным опытом – проблема грехопадения и наличия зла в мире – по большому счету в трудах Флоренского оказались до конца нерешенными. Здесь, как и во многих других случаях, Флоренский в разных работах представил отдельные размышления и созерцания, осуществляемые с разных сторон. Иногда совсем не взаимосвязанные они, очевидно, ожидали итогового синтеза, который не последовал в связи с тем, что в самом расцвете

творческих способностей, в 1933 г., русский мыслитель был арестован, а через четыре года расстрелян.

Можно обратить внимание на то, что в 1907 г., когда еще не созрели (или, по крайней мере, не были озвучены) некоторые «претензии» Флоренского к В. Соловьеву, взяв у Соловьева очень многое, он, тем не менее, отказался говорить о «Божественном элементе» в составе человека<sup>1</sup>. В одной из студенческих проповедей он весьма нетрадиционно настаивал на том, что каждый из его слушателей свят в таинственных и сокровенных глубинах своей души. Но эта святость, по Флоренскому, обусловлена тем, что в человеке есть «ангельское ядро души» – храм Божий с живущим в нем Богом. Эта «святая сердцевина» погребена под «толстым слоем грехов», который, как ржавчина, «изъедает» душу, но не может коснуться самой святой ее части [13, с. 4–6].

Такая концепция в числе прочего позволяет Флоренскому в «Столпе...» совместить требуемый всеединством апокатастасис с христианским учением о реальности «геенны» как вечного мучительного пребывания вне Бога. Согласно «Столпу...», предел греха – полная самозамкнутость эмпирического самосознания, в результате чего оно «отсекается» от «святого ядра» человека и гибнет в вечном состоянии чистой субъективности, реальной только для себя, но нереальной для Бога и пребывающих с Ним в единстве праведников [14, с. 212–214, 247–248]. По сути, эта же концепция повторяется в «Иконостасе», но в терминах разрыва феноменально-ноуменальной связи в человеке [8, с. 92–93]. Все это означает, что «грех» и «зло» во всеединстве Флоренского – это некое повреждение символических взаимосвязей в устройстве мира, которые осуществляются тварной свободной волей. Как и у Соловьева, по сути, это «беспорядок в системе», однако такой, который в рамках этой системы может быть не ликвидирован.

Человек, по Флоренскому, сам представляет собой символическое всеединство [8, с. 441–442] и своей свободной волей способен разрушить и в пределе уничтожить самого себя как целостное, проявленное на всех уровнях бытия образование. В поздних лекциях (по «Философии культа», 1918–1922) Флоренский, как представляется, особенно четко и ясно обозначил свои убеждения в необходи-

---

<sup>1</sup> См. у В. Соловьева в 11 и 12-м «Чтении о Богочеловечестве»: «Вообще человек есть некоторое соединение Божества с материальной природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий...» [12, с. 187–188].

мости для бытия мира дискретного «проникновения» на все его уровни (в том числе и на самый грубый, физический) Божественных энергий. Достигается это в религиозном культе и в осуществляемом на его основе «богоделании» («феургии») – «средоточной задачи человеческой жизни». «Отказывающемуся от Феургии, – говорит Флоренский, – скажем: от себя откажись» [5, с. 107]. При этом онтологическое уничтожение человека представлено практически в том же смысле, что и в «Столпе...»: «разум распадается, Я трагически отрывается от Я, от себя самого: предельно это означало бы онтологическое безумие, геенну, ад» [5, с. 104].

Таким образом, мы встречаемся с ситуацией, вряд ли вообще мыслимой в системе всеединства Соловьева: нарушающий всеединство «беспорядок» может оказаться неохваченным «софийным» процессом и привести определенный «элемент» в мире к выходу из всеединства, т. е. к метафизическому небытию. И представляется, что не следует рассматривать этот шаг Флоренского просто как некую «уступку» стремлению создать определенный компромисс между парадигмой всеединства и христианским требованием признания относительной силы метафизического зла, способного что-то (а вернее, кого-то) в мире обречь на *вечное* пребывание вне Бога. Более справедливым было бы признать существование у Флоренского христианского религиозного опыта, который входил в противоречие с основной теоретической идеей всеединства о начальном и конечном пребывании всего в сущностном единстве с Абсолютом. Однако эти противоречия воспринимались Флоренским, очевидно, как антиномии – реальность, с которой человек неизбежно сталкивается в процессе познания<sup>1</sup>.

В разных работах (например, по философии рода, по философии имени) Флоренский достаточно много сказал о факторах, лишающих тварную индивидуальную волю полной независимости. Но наряду с этим есть в его записях свидетельства, явно выражающие опыт внезапного постижения *всецелой*, личной ответственности человека за свой выбор.

«В моменты полного духовного освобождения, – говорится в одной из записей, – когда вдруг сознаешь себя субстанцией, а не только субъектом своих состояний, и предстоишь пред Вечным, остро и предельно четко сознается полная ответственность за все, что было и есть, за состояния самые пассивные, и столь же решительная невозможность отговориться

<sup>1</sup> Согласно «Столпу...», антиномии «снимаются» в высшем, благодатном опыте встречи с Истиной «лицом к лицу» [14, с. 142, 158]. Но этот опыт на земле доступен очень немногим.

внешними воздействиями и внушениями, наследственностью, воспитанием, слабостями. Тогда ясно: нет ничего, что "сделалось", "произошло", "случилось", нет никаких *просто* фактов, а есть лишь поступки, и знаешь: совершил их я. Я – и точка; даже не может быть и речи ни о ком и ни о чем. Не иначе – и в отношении того, что было даже в раннейшем детстве» [3, с. 116].

Подобное опытное постижение онтологической значимости свободной воли человека у Флоренского так или иначе накладывалось на характерное для философии всеединства представление о *необходимости* первоначального отпадения от Бога. Можно предположить, что возникающие здесь сложные проблемы заставляли мыслителя откладывать их рассмотрение «до лет более зрелых и опытности более испытанной» [2, с. 820]. Вероятно, поэтому в его текстах не удается найти даже попытки хоть как-то непосредственно трактовать христианское учение о «первородном» грехопадении. Также вероятно, что с этим же связано нежелание Флоренского углубляться в тему Боговоплощения, особенно во все, что связано с онтологическим значением исторического явления Богочеловека Иисуса Христа.

Все это, на наш взгляд, свидетельствует о наличии у Флоренского осознанного (по крайней мере, к 1904 г.) христианского религиозного опыта, который далее определил все его попытки уяснить концепцию всеединства с позиций христианского церковного учения. Признание этого важного обстоятельства позволит в новом ключе рассмотреть как очевидную платоническую основу трудов русского мыслителя, так и его стремление прочно стоять на почве церковного святоотеческого христианства.

### Список литературы

1. Отто Р. Священное. – М., 2008.
2. Павел Флоренский, свящ. Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине», Москва, 1912, сказанное 19-го мая 1914 года // Флоренский П. А. <Соч.>. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. – М., 1990.
3. Павел Флоренский, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. – М., 1992.
4. Павел Флоренский, свящ. Избранные статьи по искусству. – М., 1996.
5. Павел Флоренский, свящ. Из богословского наследия // Богосл. тр. Сб. 17. – М., 1977.
6. Павел Флоренский, свящ. Имена. – Харьков, 2000.
7. Павел Флоренский, свящ. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П. А. Соч. Т. 2. У Водоразделов мысли. – М., 1990.

- 
8. Павел Флоренский, свящ. Макрокосм и микрокосм // Павел Флоренский, свящ. Соч.: в 4 т. Т. 3 (1). – М., 1999.
  9. Павел Флоренский, свящ. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М., 1994.
  10. Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. – М., 2012.
  11. Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. – М., 1990.
  12. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. – М., 1994.
  13. Флоренский П. Радость навеки. – С. Посад, 1907.
  14. Флоренский П. А.<Соч.>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. – М., 1990.
  15. Франк С. Соч. – М., 1990.
  16. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. I. – М., 1994.
  17. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. II. – М., 1995.

## ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 130.2 : 27 – 175 : 179.7

*О. Р. Демидова*

### **Эсхатология индивидуальная и массовая: суицид в культуре**

В статье в процедурах культурно-семиотической методологии самоубийство рассматривается как результат действия имманентного культуре эсхатологического посыла, эксплицирующегося в режиме взрыва. Внимание автора сосредоточено не на смыслах, приписываемых самоубийству культурой, но о суициде как о явлении, ею обусловленном.

The article deals with suicide treated in the perspective of cultural semiotics as the explosive explication of eschatological nature of culture. The point of the author's interest is not the meaning(s) attributed to suicide by culture, but suicide as the phenomenon caused by it.

**Ключевые слова:** самоубийство, культура, эсхатология, семиотика, символическое значение, взрыв.

**Key words:** suicide, culture, eschatology, semiotics, symbolic meaning, explosion.

*Самоубийство представляется нам «черной дырой» – прорывом в ткани смысла, которую плетет человек.  
И. Паперно. Самоубийство как культурный институт*

Самоубийство сделалось предметом научного осмысления в середине восемнадцатого века: первыми работами в этой области были исторические обзоры известных случаев самоубийства и взглядов на него известных людей<sup>1</sup>. В последующие столетия к проблеме суицида обращались историки (в том числе историки культуры), философы, филологи, психологи и психоаналитики, пра-

---

© Демидова О. Р., 2014

<sup>1</sup> Автором одной из самых ранних работ, «Istoria critica e filosofica del suicido» (Лукка, 1761), был монах Тито Бенвенуто Буонафедде, писавший под псевдонимом Агатописсто Кроманциано; библиография наиболее значимых посвященных самоубийству исторических трудов, изданных в XVIII–XIX вв., см. в [6, с. 24–25].

воведы и судебные эксперты, статистики и социологи, пытаюсь в пределах своих наук разрешить представляющуюся неразрешимой «загадку самоубийства» (т. е. вопрос о его причинах) и как минимум дать ему научное, т. е. объективное, определение. Попытки не увенчались успехом, что в конце концов вынуждены были признать те, кто их предпринимал. На специально посвященном самоубийству заседании Венского психоаналитического общества в апреле 1910 г. З. Фрейд предложил воздержаться от суждения, «предоставив человеческому опыту разрешить эту проблему» [6, с. 5]. В 1936 г. психоаналитик Грегори Зилбург, основатель нью-йоркского Комитета по изучению самоубийства, заявил, что «с научной точки зрения проблема самоубийства остается неразрешенной» [6, с. 5]. Социолог Джек Дуглас в 1967 г. пришел к выводу, что явление самоубийства не имеет адекватного определения [13, с. 81]. Подводя своеобразный итог, председатель Американской Ассоциации суицидологии Эдвин Шнейдеман в заказанной ему «Британской энциклопедией» в начале 1970-х гг. статье о самоубийстве утверждал, что «никто не знает, почему люди кончают жизнь самоубийством» [6, с. 24; см. также 21; 22].

Тем не менее не прекращавшееся на протяжении столь длительного времени «вопрошание о суициде» имело весьма серьезные гносеологические и эпистемологические последствия. Во-первых, в процессе поисков родились несколько самостоятельных дисциплин, среди них – социология и суицидология. Начало первой, как известно, было положено книгой Э. Дюркгейма 1897 г. «*Le suicide. Étude de sociologie*» (первый русский перевод: Дюркгейм Э. Социологический этюд, 1912)<sup>1</sup>, начало второй – созданием уже упоминавшегося Комитета по изучению самоубийств, который стал первой профессиональной ассоциацией в этой области; как самостоятельная научная дисциплина суицидология оформилась в США в 1950-е гг. Во-вторых, последовательно складывались научные дискурсы – медицинский, естественно-научный, морально-статистический, правовой, социологический, философский и пр., в рамках которых предлагались различные трактовки явления: как психической ано-

---

<sup>1</sup> Среди прочего Дюркгейм первым обратил внимание на то, что можно назвать иерархией способов суицида, основанной на общекультурном, социальном, возрастном и гендерном признаках; в России книга вызвала широкое обсуждение в русской печати и в философской среде и обусловила появление значительного числа трудов отечественных философов, посвященных этой теме, в частности, «Самоубийство. Психологический этюд» Н.А. Бердяева, само название которого отсылает к работе Дюркгейма; второе русское издание книги вышло в свет лишь в 1992 г. (М.: Мир).

малии или ее симптома; как самостоятельной болезни, коренящейся в том или ином отделе человеческого организма; как «моральное действие», типологически сопоставимое с болезнью («такое же явление, как болезнь»); как диагностический случай человеческого действия и болезнь общественного организма (Дюркгейм); как эстетически организованная смерть, переросшая в «болезнь века» (романтики); как утверждение индивидуальной воли (Шопенгауэр) и пр. В-третьих, выработывались определенные культурные парадигмы и модели самоубийства («смерть Сократа», «смерть Христа», «смерть Катона», «смерть Вертера»<sup>1</sup>), с которыми сопоставлялись, с одной стороны, и с опорой на которые оформлялись – с другой, индивидуальные случаи суицида. Рассуждения о суициде разворачивались как рассуждения о соотношении души и тела, об отношении человека с Богом и/или с обществом, о парадигме части и целого, о смерти и бессмертии, о свободе воли и ее пределах. В результате обозначилось концептуальное, методологическое, тематическое пространство научной рефлексии и выработался язык, благодаря которому стало возможно говорить о философии, феноменологии, типологии суицида; о его историко-культурных, религиозных и секулярных, правовых, психологических, нравственных и эстетических характеристиках<sup>2</sup>, об образе самоубийства и самоубийцы в культуре.

Ко второй половине XX в. сложился новый подход, общие принципы которого были сформулированы в книге социолога Дж. Дугласа «The Social Meanings of Suicide» («Социальные смыслы самоубийства») (Принстон, 1967): исследовать не явление как таковое и не исторические, медицинские или статистические данные о нем, но те смыслы, которые приписывались этому акту самим самоубийцей и/или его современниками. Иными словами, дискурс о са-

---

<sup>1</sup> Подробнее об истории их формирования и функционирования в культуре см. в [6, с. 10–21].

<sup>2</sup> См., напр., названия наиболее значимых трудов, изданных в XIX и первой половине XX в., в которых заявлен ракурс рассмотрения проблемы самоубийства: Stäudlin C.F. Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmorde (Göttingen, 1824); Lisle H.E. De suicide, statistique, médecine, histoire, et législation (Paris, 1856); Legoyt A. Le suicide ancien et moderne. Etude historique, philosophique, morale et statistique (Paris, 1881); O’Dea J. Suicide: Study on Its Philosophy, Causes and Prevention (New York, 1882); Westcott W.W. Suicide: Its History, Literature, Jurisprudence, Causation and Prevention (London, 1885); Bayet A. Le suicide et le morale (Paris, 1922); Feden H.A. Suicide: A Social and Historical Study (London, 1938); в 1927 г. в Аугсбурге вышла в свет первая библиография работ по данной проблематике [20]; в XX в. появился целый ряд библиографий, словарей и справочников, посвященных проблеме самоубийства [9; 15; 17; 19; 24].

моубийстве перерос в дискурс о культурных смыслах, о человеческом опыте как явлении и продукте культуры, и в таком варианте оказался значительно более продуктивным, чем предшествовавшие ему узкоспециальные дискурсы, поскольку позволил рассматривать явление в значительно более широкой перспективе. Ниже предлагается несколько видоизмененный ракурс видения проблемы: при сохранении основополагающего культурно-семиотического подхода самоубийство рассматривается как результат действия имманентного культуре эсхатологического посыла (начала?), эксплицирующегося в режиме взрыва или бифуркации. То есть речь пойдет не о смыслах, приписываемых самоубийству культурой, а о суициде как о явлении, культурой обусловленном.

Эсхатологичность есть одно из базовых свойств культуры, некий исходно гнездящийся в ее организме вирус, что получило вербальное выражение в множественных метафорах «конца времен», «конца света», «конца века», нередко понимаемого как «конец света», «рубежа веков», «вывихнутого времени», «разорванности связи времен» и пр., активно творимых, осваиваемых и репродуцируемых культурой. Эсхатологичность возможно рассматривать как одно из проявлений «катастрофического» сознания в культуре и/или один из вариантов архетипа катастрофы<sup>1</sup>. Философское понимание эсхатологии как учения о необходимом и неизбежном в истории мира и истории человека этапе, без которого невозможно преодоление основных противоречий бытия, получило выражение в известном утверждении Бердяева о том, что история мира и история человечества имеет смысл лишь в том случае, если она кончится, тогда как бесконечный прогресс означает торжество смерти [1].

Представляется, что на этом основании можно с известной долей допущения говорить о присущей культуре суицидальной интенции, своего рода «влечения к смерти», вызревающего в ее недрах в режиме латентной динамики в периоды спокойного центростремительного развития и прорывающегося вовне в моменты культурного «слома», когда развитие становится центробежным. Выражаясь метафорически, эсхатологическая энергия накапливается в культуре и время от времени прорывается наружу как «протуберанцы самоуничтожения», что на антропологическом уровне имеет результатом взрывы суицидальной энергии, получившие название «эпидемии самоубийств» и воспринимаемые как «знамение времени». Весьма существенно, что подобные прорывы случаются не только в резуль-

---

<sup>1</sup> Полную парадигму суицида как выражения катастрофы сознания см. в [4].

тате разного рода социальных катаклизмов негативного порядка – как ни парадоксально на первый взгляд, представляющиеся вполне позитивными с точки зрения социально-политической события могут привести к ситуации культурного «слома», чреватого ростом эсхатологических и, соответственно, суицидальных настроений. С этой точки зрения войны, социальные революции, перевороты, бунты и т. п. в той же мере выступают катализаторами, активизирующими чреватую ростом суицида латентную эсхатологию, что и свержение тиранов, деколонизация, научные и научно-технические революции и пр. Все они в той или иной мере воспринимаются как освобождение, а любое освобождение есть насилие, таящее в себе угрозу радикализма; выражаясь метафорически – некий питательный бульон для суицида.

По существу, ухудшение и даже улучшение обстоятельств внешнего порядка в данном случае не играют решающей роли, хотя невозможно не учитывать их значимость: именно в рамках оценочной оппозиции «лучше – хуже» формируются индивидуальные представления о будущем и связанные с ними ожидания, равно как и модус поведения, когда это воображаемое (желаемое) будущее становится неопровержимым настоящим<sup>1</sup>. И все же решающим фактором является смена культурных парадигм как таковая, неизменно воспринимаемая сообществом и составляющими его индивидами как насилие, поскольку она влечет за собой необходимость пересмотра иерархии культурных моделей, на которые им должно ориентироваться в своих действиях. Иными словами, катаклизмы культурного порядка оказываются более значимыми, чем катаклизмы социально-политические. Неготовность и обусловленные ею невозможность и/или нежелание соотносить свои действия с изменившейся или долженствующей измениться культурной парадигмой становится причиной множественных случаев индивидуального и массового суицида, проявляющегося как в актах самоубийства, так и в актах самоубийственного бездействия, традиционно и не всегда корректно понимаемого в культуре как покорность судьбе (другая формулировка – приятие судьбы). Этот механизм лежит, как представляется, в основании массовых саможжений и самозакапываний в ожидании «конца света»; он же

---

<sup>1</sup> По справедливому мнению отечественных исследователей, можно выделить три основных ракурса ожидания будущего: утопический – надежду на улучшение социального бытия, эсхатологический – рефлексию предельных вопросов существования мира и танатологический – формирование образа смерти, отражающего представление о границах индивидуального проникновения в будущее [3].

объясняет поведение евреев (особенно немецких), которых отправляли в концлагеря в годы Второй мировой войны, и народов, подлежавших депортации; массовые самоубийства среди русских эмигрантов и так называемых перемещенных лиц, которых насильственно репатриировали в СССР в конце Второй мировой войны; им можно объяснить как сделавшиеся печальной нормой в условиях любой диктатуры самоубийства во избежание ареста, так и не менее типичное покорное ожидание ареста при полном осознании его неизбежности и др.

Культурный дискурс стремится к самовоспроизводству и в силу этого провоцирует в том числе и суицидальные акты, услужливо подсказывая готовые модели для них, а в некоторых случаях властно требуя следования этим моделям. У древних майя ритуальное самоубийство приравнивалось к принесению себя в жертву богам, и избравшие подобный путь пользовались глубоким уважением. В джайнизме голодная смерть как способ сознательного ухода из жизни считалась одним из восьми дополнительных дисциплинарных обетов. В Индии считается, что самоубийство как ритуальная жертва богам открывает дорогу в вечность. Представление о социально регламентированном самоубийстве с древности составляло одну из существенных черт японской культуры (мальчиков и девочек с детства учили искусству самоубийства) и неоднократно становилось причиной суицидальных актов индивидуального и массового характера. Один из самых показательных примеров – «эпидемия самоубийств» после капитуляции Японии осенью 1945 г. (по разным оценкам, число жертв составило от 35 до 200 тыс.); не менее показательным и то, что сегодня Япония занимает первое место в мире по количеству интернет-клубов самоубийц. Самоубийство традиционно рассматривалось как способ сохранения чести во многих европейских и в русской культурах: добровольный (на самом деле вынужденный культурными конвенциями) уход из жизни осознавался как единственная возможность сохранить доброе имя и остаться человеком чести в памяти современников и потомков. Другой широко известный и не менее конвенциональный способ сохранения чести – дуэль, т. е. определенным образом организованный спектакль на грани убийства и самоубийства, в котором жизнью рискует каждый из участников. Дуэлянт по умолчанию должен быть готов к смерти, поскольку участие в дуэли есть не что иное, как вызов судьбе. С этой точки зрения дуэль вполне может квалифицироваться как одна из предлагаемых культурой моделей хладнокровного группового самоубийства. Многочисленные кол-

лективные самоубийства членов различного рода сект<sup>1</sup> в двадцатом столетии также совершаются по готовым моделям, сложившимся на протяжении человеческой истории. Рассмотренное в этом ракурсе самоубийство не может быть признано добровольным актом (вопреки установившимся представлениям, получившим отражение в разного рода типологиях суицида) – оно лишь представляется таковым, тогда как по сути дела вынуждено обстоятельствами и основанными на значимых для большинства конвенциях ожиданиями сообщества.

Убедительным подтверждением культурной вынужденности суицида можно считать акт приписывания самоубийства, одним из самых известных примеров которого, безусловно, является миф об эпидемии самоубийств, вызванной «Страданиями юного Вертера» Гете; в психологии и суицидологии даже существует термин «эффект / синдром Вертера», обозначающий суицид под воздействием литературного или иного художественного произведения. Принято считать, что «Вертер» породил эпидемию самоубийств, охватившую значительную часть Европы, свирепствовавшую до 1820-х гг. и оказавшую значительное воздействие на мироощущение и эстетику романтиков. Известно, что этого мнения придерживался сам Гете и высказал его в «Поэзии и правде»; его точку зрения разделяли м-м де Сталь, Байрон, основоположник психиатрической теории самоубийства д-р Этьенн Эскироль<sup>2</sup> и мн. др. Однако на основании существующих документов можно с достоверностью говорить лишь об отдельных и весьма немногочисленных случаях самоубийств, вызванных книгой, – по мнению Мартина Суэйлза, распространенность мифа основана не на истинном положении дел, а на реальном страхе, что книга *могла* стать причиной подобной эпидемии [22, с. 94; курсив мой – О.Д.].

Другой вариант приписывания касается самих деятелей культуры, которые, как принято считать, по определению более чувствительны к ее эсхатологическим флюидам и в силу этого с суицидальной точки зрения составляют очевидную «группу риска». Особенно склонными к суициду считаются художники слова, что, вероятно, объясняет интерес к проблеме «писатель и самоубийство» – равно исследовательский и сугубо бытовой, обилие суще-

---

<sup>1</sup> Напр., секты «Храм народов» (Гайана, 1978), секты «Ветвь Давидова» (коллективное самосожжение, 1993), Heaven's Gate (39 членов секты приняли фенobarбитал, после чего надели на головы пластиковые пакеты, чтобы задохнуться во сне, 1997) и мн. др.

<sup>2</sup> В своем классическом труде «Об умственных болезнях» (1838) Эскироль впервые рассматривает самоубийство как симптом и проявление «умственной болезни».

ствующей по этому поводу литературы разного рода, циркулирующие в культурной среде (в том числе и в Интернете<sup>1</sup>) списки писателей-самоубийц и нередкие ошибки по этой части, основанные на представлении о суициде как о должном для писателя способе ответа на неблагоприятные вызовы внешнего мира.

Григорий Чхартишвили, размышляя о писательстве как опасной профессии и ссылаясь на известную фразу Ж. Кокто «Писать – это убивать смерть», утверждает:

«Человек убивает себя тогда, когда страх жизни становится сильнее страха смерти. С художником это происходит чаще, чем с *обыденными* людьми. <...> Неслучайно столько людей искусства (п р е ж д е в с е г о л и т е р а т о р о в) были поистине зачарованы смертью и всю жизнь исполняли с ней некий причудливый танец – как правило, не слишком длинный.<...> Возможно, главная привлекательность самоубийства для художника состоит в том, что оно – высший акт доступного человеку творчества и в то же время поступок, как бы *отменяющий смерть*», и приходит к выводу, что «самоубийство писателя – это нередко еще и полемика с Абсолютом. Художник, творец – это Демон, любящий Бога, но отказывающийся быть его слепым орудием.<...> человек искусства вообще и литератор в особенности по всем параметрам должны попадать в группу высокого суицидального риска» [9, с. 289–290, 295] (курсив Чхартишвили, разрядка моя – О.Д.)<sup>2</sup>.

Завершается книга «Энциклопедией литературицида» (термин А. Рембо), включающей 353 имени литераторов от античности до конца XX в.; список предварен авторской справкой, в которой приводится статистика, касающаяся причин и способов писательских самоубийств, а также этнические, гендерные и собственно творческие (поэты, прозаики, драматурги и пр.) характеристики включенных в список персонажей. На англоязычную, франкоязычную, немецкоязычную и русскоязычную литературы приходится более половины списка; существенную часть в списке занимают имена японских писателей.

Еще одну весьма многочисленную «группу риска» составляют звезды кино, театра и прочих рассчитанных на массовое потребление искусств, обстоятельства жизни которых весьма агрессивно тиражируются средствами массовой информации, а известия о попытках суицида, завершившихся или не завершившихся смертью,

<sup>1</sup> См., напр., специальный раздел в статье «Самоубийство» в Википедии.

<sup>2</sup> Кроме того, в подтверждение своих рассуждений Чхартишвили опирается на известные высказывания М. Бланшо («искусство – это власть над смертным пределом, предел всякой власти»), Ю. Мисимы («Литература насквозь пропитана ядом»), Ф. Ницше («Искусство опасно художнику») и мн. др. [9, с. 289, 291 и след.).

представляются ими в режиме «по нарастающей», создавая в социуме атмосферу массовой истерии и способствуя росту числа самоубийств среди поклонников «звезд». Последние в данном случае предстают не только как субъекты / объекты суицида, но и как катализаторы суицидальных взрывов в социуме, а печать и другие СМИ выступают в роли коллективных *agents provocateurs*, создающих<sup>1</sup> и поддерживающих атмосферу самоубийства и тем самым способствующих непрерывному воспроизводству суицидального дискурса в культуре<sup>2</sup>.

Наконец, культура, основываясь на устоявшейся системе ценностей, творит новые модели, метафорически переосмысливая традиционное понимание суицида как акта отрицания, насильственно и преждевременно прерывающего естественное течение событий. Дискурс, посредством которого «говорит язык», вызвал к жизни ряд новых формул, превратившихся в клише, легко узнаваемых и в силу этого весьма продуктивных. Сегодня принято говорить о нравственном, профессиональном, творческом, политическом и других видах самоубийства; особый случай представляет самоубийство антропологическое или гуманитарное, тесно связанное с представлением о грозящей миру гуманитарной катастрофе и более чем какое-либо иное клише эксплицирующее катастрофичность сознания современного человека. Существенным во всех этих случаях является то, что, отталкиваясь от сугубо физического по своей внешней сути явления (прекращения органической жизни), сознание посредством ряда метафор, сопрягающих физическое и метафизическое, проходит некий символический круг, а в случае с гуманитарной катастрофой возвращается в точку глобального отрицания и того, и другого в апокалиптическом образе тотальной гибели в результате последовательного и целенаправленного самоуничтожения, по В. Соловьеву – «последнего акта исторической трагедии».

В завершение – два из возможных вариантов рабочего определения суицида, рассматриваемого в процедурах культурно-символического и семиотического подхода: претендующее на научность и метафорическое. В рамках первого самоубийство предстает

---

<sup>1</sup> См., напр., представленный И. Паперно детальный анализ того, как русская печать способствовала «эпидемиям самоубийств» в России в 1860–1880-е и на рубеже XIX–XX вв. [6, с. 99–138].

<sup>2</sup> В 1960 г. Эрвином Рингелом и Норманом Фарбером в ответ на неуклонный рост числа самоубийств была создана Международная ассоциация по предотвращению самоубийств (МАПС), по инициативе которой и под патронажем Всемирной организации здравоохранения с 2003 г. отмечается Всемирный день предотвращения самоубийств (10 сент.).

как обусловленный и вынужденный культурным дискурсом акт (или минус-акт) преждевременного насильственного ухода из жизни, основанный на укоренившихся культурных моделях, оцениваемый в соответствии с ними и способствующий их дальнейшему дискурсивному воспроизводству. В рамках второго, если понимать эсхатологию как учение о конце времен, а историю культуры как «книгу о концах», самоубийство есть точка (момент) встречи индивидуальной эсхатологии с эсхатологией культуры.

### Список литературы

1. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. – М., 1995.
2. Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. – СПб., 1912.
3. Желтикова И.В., Гусев Д.В. Ожидание будущего: утопия, эсхатология, танатология. – Орел, 2011.
4. Катастрофы сознания. Самоубийства религиозные, ритуальные, бытовые, способы самоубийств. – М., 1997 (Энциклопедия преступлений и катастроф).
5. Кузнецов О.В. Проблема катастрофы в бытии культуры. – Екатеринбург, 1995.
6. Паперно И. Самоубийство как культурный институт. – М., 1999.
7. Писарчик Т.П. Эсхатологическая идея в русской философии истории XX века // Вестн. ОГУ. 4, 2005. Приложение «Гуманитарные науки». – С. 40–46.
8. Трегубов Л., Вагин Ю. Эстетика самоубийства. – Пермь, 1993.
9. Чхартишвили Г. Писатель и самоубийство. – 2-е изд. – М., 2001.
10. Alvarez A. The Savage God: A Study of Suicide. – New York, 1971.
11. Boym S. Death in Quotation Marks: Cultural Myths of the Modern Poet. – Cambridge, MA, 1991.
12. Cutter F. Art and the Wish to Die. – Chicago, 1983.
13. Douglas Jack D. The Social Meanings of Suicide. – Princeton, 1967.
14. Emile Durkheim: Le Suicide One Hundred Years Later / Ed. by D. Lester. – Philadelphia, 1994.
15. Minois G. Histoire du suicide. – Paris, 1995.
16. Monestier M. SUICIDE. Hirtoire, techniques, et bizarreries de la morte volontaire, des origins a nos jours. – Paris, 1995.
17. Negroni F. de, Moncel C. Le suicidologue. Dictionnaire des suicidés célèbres. – Bordeaux, 1997.
18. Pinguet M. La mort volontaire au Japon. – Paris, 1984.
19. Räithel G. Selbstmorde und Selbstmordversuche amerikanischer Schriftsteller. München, 1966.
20. Rost H. Bibliographie des Selbstmords. – Augsburg, 1927.
21. Shneidman Edwin S. Definition of Suicide. – New York, 1985.
22. Soubrier J.-P. Definitions of Suicide // Suicidology: Essays in Honor of Edwin S. Shneidman / Ed. Antoon A. Leenaars. – Northvale, N.J., 1993.
23. Swales M. Goethe, The Sorrows of Young Werther. – Cambridge, 1987.
24. The Oxford Handbook of Eschatology / Ed. by Jerry L. Walls. – Oxford, 2007.

### Скука и кризис созерцания

В статье анализируется настроение скуки как фундаментальное настроение Нового времени, выражающее собой кризис созерцательной установки. Наиболее существенным признаком данного кризиса является безразличие современного человека к теме вечности. Интуиция вечности у таких авторов, как Паскаль, Достоевский, Кьеркегор и Ницше, внутренне связана с преодолением вечной скуки.

The article examines boredom as the modernity fundamental mood that expresses the crisis of contemplative view. The most sufficient element of this crisis is the modern man's indifference towards the problem of the eternity. The intuition of the eternity as expressed by Pascal, Dostoyevsky, Kierkegaard and Nietzsche is intrinsically connected with overcoming of eternal boredom.

**Ключевые слова:** Паскаль, Достоевский, скука, пустота, созерцание, вечность, пари Паскаля.

**Key words:** Pascal, Dostoyevsky, boredom, emptiness, contemplation, eternity, le pari de Pascal.

Скука – не просто настроение, а умонастроение Нового времени, определяемого Хайдеггером как Время картины мира [12, с. 49]. Уже тот факт, что в лице Декарта происходит переход от удивления к сомнению как основе нашего знания и всех метафизических усилий [1, с. 359], говорит о том, что установка новоевропейского человека на сущее в целом задается скукой. В частности, на это указывает Эмиль Сиоран, размышляя над фигурой скептика: «Все, чего ему не хватает и о чем не ведает, – это благоговение» [9, с. 371]. Сомнение исключает благоговение, что и является ключевой причиной скуки. Однако еще более фундаментальной причиной скуки является картезианская установка на очевидность, лишаящая истину какой-либо связи с *тайной*, столь важной для греческой мысли. Ведь именно изумление греков подразумевало благоговение перед истиной, выходящей из потаенности, что и выражало греческое слово *алетейя*. Очевидность, рвущая связь с тайной, скучна, как и любая самоочевидная истина. Также и мир, ставший картиной, скучен, поскольку абсолютно открыт для познания и отделен от по-

знающего в качестве «объективной реальности». Однако именно эта открытость и самоочевидность всего и вся имеет свою обратную сторону, изнанку картины, за которой ничего нет, т. е. Ничто, или ту онтологическую и смысловую пустоту, которая открывается в скуке. Вот почему настроение скуки не подразумевает пресыщенность удовольствиями, характерную для античности, или пресыщенность созерцанием Бога – *акедию*, встречающуюся у средневековых монахов [2, с. 93]. Скука, прежде всего, связана с преследующим человека Нового времени чувством внутренней пустоты, которое он пытается скрыть от себя любым способом. Первым об этом с наибольшей силой начинает говорить Паскаль. Он не раз указывает на пустоту как на главную причину скуки. Бесконечная пустота, от которой бежит человек, не может быть заполнена ничем, кроме бесконечного Бога, поскольку она и есть Его Отсутствие:

«Напрасно старается человек наполнить эту образовавшуюся пустоту всем его окружающим, прибегая к отсутствующим вещам за помощью, в которой отказывают ему вещи присутствующие. Те и другие не в состоянии помочь ему, так как эта бездонная пропасть может быть наполнена только предметом бесконечным и неизменным, т. е. самим Богом» [7, с. 117].

Бог в данном случае и должен пониматься как Тайна, или Сокровенный Бог, вынесенный за рамки картины мира. Смысловая и онтологическая пустота входит в настроение человека как непосредственное следствие того, что мир стал картиной. Средневековье, где мир не мог восприниматься данным мне исчерпывающим образом, т. е. не был картиной, не знало и скуки. Человек Нового времени, напротив, начинает скучать. Скука становится неотъемлемой спутницей человека, как и постоянная нужда в развлечениях:

«Всего невыносимее для человека – это полный покой, без страсти, без дела, без развлечения. Он чувствует тогда свое ничтожество, свое несовершенство, свою зависимость, немощь, пустоту. Немедленно из глубины души поднимается скука, мрак, горечь, печаль, отчаяние» [7, с. 109].

Все, что бы ни делал современник Паскаля, он постоянно бежит от скуки, даже если само это бегство не менее скучно: «Когда солдат или работник жалуется на свой труд, оставьте их без всякого дела» [7, с. 109]. Скука выдает тайну нового мира, его движущую силу, а именно бегство от пустоты. Однако это совсем не исключает иллюзии позитивной цели. Паскаль мастерски разоблачает фиктивные цели, которыми человек пытается придать смысл своим действиям. Так, например, играя в азартные игры, он внушает себе, что цель игры – денежный выигрыш или, напротив, сама игра, хотя обе

цели ложны, поскольку азартному игроку не нужна ни игра без денег, ни деньги без игры [7, с. 106]. Так же, борясь с препятствиями, человек ищет покоя, который, в случае своего полного достижения, был бы для него невыносим:

«Если бы даже казалось, что отовсюду мы ограждены от невзгод, то скука, пользуясь своей особой властью, не замедлила бы подняться из глубины сердца, где она глубоко укоренилась от природы, и наполнила бы ум своим ядом» [7, с. 105].

Человеку важна не цель, а движение к цели. Об этом же спустя столетия говорит и герой «Записок из подполья» Достоевского:

«Но человек существо легкомысленное и неблаговидное и, может быть, подобно шахматному игроку, любит только один процесс достижения цели, а не самую цель» [3, т. 5, с. 118].

Достижение цели, подразумевающее покой, так же невыносимо для подпольного человека, и он так же, как и Паскаль, видит в основе человеческих действий бегство от скуки. Бегство от скуки в конечном итоге определяет и жизнь эстетика у Кьеркегора, постоянно увлекающегося чем-то новым, идет ли речь о чувственном наслаждении или беспрестанном выборе какого-либо рода занятий – безразлично, священника или актера [4, с. 211]. Подобная одержимость деятельностью, процессом – неотъемлемая черта Нового времени. Человек, не отрекаясь полностью от целей, живет их постоянной сменой: не успевая достигнуть одной, он устремляется к другой, боясь остановиться на первой. Это бегство от одной цели к другой Бенно Хюбнер объясняет тем, что люди все более и более перестают соотносить свои поступки с трансцендентными целями или с метафизическим Смыслом, которым жили их предки:

«В те времена люди могли не торопиться с прибытием к цели, являвшейся метафизическим Смыслом по ту сторону земной жизни, прибытием, которое, правда, не зависело от людей или зависело не только от них. Да люди и не имели обыкновения спешить попасть в рай, не говоря уже о пекле, его альтернативе. Жизнь, трансцендирование, становление по направлению к смыслу – это было медленное, степенное, созерцательное, выжидательное, терпеливо надеющееся движение. И только когда с ликвидацией метафизического Смысла люди стали сами определять себе смысл, земные цели и назначения, чтобы самим же достигать и осуществлять их, изменилась походка, ускорился темп» [13, с. 315].

Питирим Сорокин усматривает в данной установке чувственный характер новоевропейской культуры, ориентирующейся на время и становление, а не на вечность и неизменное Бытие, на переживание, а не на созерцание [10, с. 64–73]. В результате данной

установки человек окончательно утрачивает вкус к духовной реальности, о чем и начинает говорить Паскаль. Отторжение человека от созерцания «духовной реальности» у Паскаля связано с отсутствием духовного голода. Там, где этого голода нет, скука затрагивает самые глубинные пласты человеческого бытия:

«Людам не наскучивает каждый день есть и спать, потому что желание есть и спать каждый день возобновляется, а не будь этого, без сомнения, наскучило бы. Поэтому тяготится духовной пищей тот, кто не испытывает духовного голода» [7, с. 330].

Жан Люк Марион, отталкиваясь от цитированного фрагмента, проводит весьма интересный анализ скуки, акцентирующий как раз на том, что в основе данного настроения лежит непроходимая дистанция, отторгающая человека от духовной реальности, вплоть до отвращения к ней: «Паскаль подразумевает возможность отвращения не к тому, что вызывает отвращение, а к тому, что как раз должно вызывать желание – к самой ‘духовной пище’» [15, р. 285]. Речь идет не о нигилизме, который, как замечает Марион, «утверждает и даже любит величайшей любовью мир таким, каков он есть» [15, р. 286]. Речь идет о фундаментальной индифферентности, в которую погружается скучающий, превращаясь в безвольного созерцателя некоего действия, к которому он не имеет никакого отношения. Отталкиваясь от Паскаля, Марион фактически воспроизводит в своем анализе скуки сущностные характеристики объективистского взгляда на реальность как на картину или сцену, по отношению к которой человек выступает в роли незаинтересованного наблюдателя, т. е. ученого. Скука у Паскаля выражает собой кризис мистического созерцания, на место которого приходит сциентистский идеал знания как отражения объективной реальности. Если, как говорит Винсент Карро, основу мистического созерцания составляла любовь к его единственному предмету – Богу, а цель – мистическое единение с ним, венчаемое глубокой радостью и благодарением, то новый тип созерцания начисто лишен подобных характеристик [14, р. 421]. Созерцание двойной бесконечности у Паскаля, напротив, внушает ужас, тревогу и скуку. Ложную антитезу подобному созерцанию представляет развлечение, загоняющее данные настроения вглубь. При этом само развлечение сохраняет за собой черты созерцания или *теории* греков.

Развлечение, как и созерцание в греческом понимании, подразумевает досуг, свободное время, и так же, как созерцание, оно совершенно не утилитарно. В развлечении так же, как и в созерцании, важно действие для действия, что как раз и предает удовольствию

от развлечения некое подобие счастья, венчающего полноту созерцательной жизни. Все это говорит о том, что развлечение вытесняет созерцание, которое в свою очередь начинает восприниматься как что-то невыносимо скучное. Там, где человек, имеющий досуг, должен бы направить все свои внутренние силы на созерцание, он их растрчивает на развлечения. На эту сущностную связь созерцания с развлечением указывают и следующие слова Паскаля:

«Если бы человек вообще был счастлив, он чувствовал бы себя тем счастливее, чем менее бы его развлекали. Но такое счастье ведомо только Богу и святым» [7, с. 107].

Развлечение мешает человеку думать о Боге именно потому, что живет подобием счастья, которое ему может принести только созерцание Бога. Иллюзию счастья создает бесцельность развлечения, напоминающая этим созерцательную праздность. При этом само созерцание, о чем, углубляя мысли Хейзинги, говорит Хуго Ранер, глубоко сопряжено с игрой. У Гераклита, Платона и особенно у Плотина, игра так или иначе неотделима от созерцания, приносящего величайшую радость: «Плотин предугадывал это, когда говорил о стремлении всех вещей, даже самой игры, к *theoria*, уравнивающему созерцанию божественного...» [8, с. 19]. В этом же духе высказывается и Фестюжьер применительно к значению танцев, преподанных людям самими богами у Платона: «Не для того ли они и снизошли на землю и показали, как исполнять наши танцы, чтобы причаститься божественной радости? В этой любезной Платону идее угадывается удивительное прозрение характера религиозной *theoria*» [11, с. 53]. Христианская мысль временами еще более связывает созерцание с игрой, говоря об играющем Логосе, что дает право Хуго Ранеру говорить о Христе как о «человеке воистину играющем», «странствующим между любовью к миру и бегством от него» [8, с. 33]. Созерцание бесконечных пространств, о котором говорит Паскаль, напротив, лишено малейшего намека на игру. Там же, где созерцание перестает восприниматься как приносящее человеку величайшую радость, высшей ценностью становится развлечение. Вот почему в знаменитом *пари Паскаля* разговор о вечности или бессмертии, даруемом Богом, пересекается с темой азартной игры, призванной убивать скуку. Адресат пари – это человек, для которого вечность может ассоциироваться с вечной скукой в гораздо большей степени, чем с вечным блаженством. Именно поэтому, каким бы интересным пари ни казалось либертину, оно оставляет его равнодушным. Это равнодушие связано не в последнюю оче-

редь с тем, что наше воображение проецирует на вечность конечное время человеческой жизни:

«Наше воображение так расширяет перед нами конечное время здешней жизни, вследствие постоянного размышления о нем, и так уменьшает вечность, благодаря недостаточному размышлению о ней, что из вечности делаем ничто, а из ничего вечность» [7, с. 95].

Именно воображение рисует перед человеком бесконечную перспективу вечной скуки, во всем ее монотонном однообразии. Об этой царящей на земле и во всей вселенной скуке будет говорить черт Ивану Карамазову:

«Теперешняя земля, может, сама-то биллион раз повторялась; ну, отживала, леденела, трескалась, рассыпалась на составные начала... потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля – ведь это развитие, может, уже бесконечно раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая...» [3, т. 15, с. 77].

Вселенская вечная скука, подразумевающая причастность к вечности того, кто скучает, т. е. черта, является метафорой глубинной, экзистенциальной скуки, гнездящейся в человеке. Человек не думает о вечности именно потому, что проецирует на нее конечное время своего существования, раздутое до бесконечности во всем его единообразии и тавтологических повторениях, что и подразумевается вечной скукой. Об этом же будет говорить и Ницше в связи с идеей вечного возвращения маленького человека: «Вечно возвращается человек, от которого устал ты, маленький человек – так зевала печаль моя, потягивалась и не могла заснуть» [6, с. 159]. Бесконечное возвращение маленького человека как раз и представляет собой такое дурное понимание вечности, при котором вечность неотделима от скуки вечного возвращения того же самого.

Наше дурное – количественное – понимание вечности как бесконечного повторения еще должно преобразиться в ее качественное понимание, где вечность стягивается до одного мгновения счастья, которое перевешивает бесконечность однообразных моментов. Подобная логика ярко представлена у Достоевского в легенде, рассказанной чертом Ивану о некоем атеисте, который все отвергал, а главное – будущую жизнь: «Помер, думал, что прямо во мрак и смерть, ан пред ним – будущая жизнь». Поскольку же он не поверил в бессмертие как противоречащее его убеждениям, «его присудили, чтобы прошел во мраке квадриллион километров, а когда кончит этот квадриллион, то тогда ему отворят райские двери и все простят...» [3, т. 15, с. 78–79]. Пройти квадриллион километров – это и значит испытать в полной мере всю бессмысленность арифметиче-

ских определений применительно к вечной жизни. И сам приговоренный отказывается идти не только «из принципа», но и потому, что все еще находится в плену этих определений, представляя вечность как бесконечный ряд однообразных моментов. И только пролежав «тыщу лет», т. е. погрузившись в полное бездействие и отдавшись во власть уже действительно *вечной скуки*, он проходит свой квадриллион километров. Опять-таки Достоевский, как и Паскаль, подчеркивает динамический характер человеческого существования и его неспособность пребывать в полном бездействии. Однако наиболее близкой Паскалю здесь представляется логика Достоевского, противопоставляющая количественному пониманию вечности ее качественное понимание:

«И только что ему отворили двери в рай, и он вступил, то не пробыл еще и двух секунд, воскликнул, что за эти две секунды не только квадриллион, но и квадриллион квадриллионов пройти можно, да еще возвысив в квадриллионную степень» [3, т. 15, с. 78–79].

Данный отрывок может послужить прекрасным выражением главной мысли пари Паскаля, согласно которой все расклады в пользу того, что Бога нет, а значит, нет и бессмертия – ничто по сравнению даже с самой малой вероятностью того, что Он есть. Мгновение вечности перевешивает у Достоевского все количественные определения времени, как и пройденных расстояний, поскольку это мгновение концентрирует в себе всю смысловую полноту. Так же и в пари существование Бога, каким бы маловероятным оно ни представлялось с точки зрения количественных определений, концентрирует в себе всю полноту смысла. Переживание этой полноты самым непосредственным образом выражает «Мемориал» Паскаля, фиксирующий с точностью до часа посетившее его мистическое озарение:

«Часов с десяти с половиной и до половины первого ночи. Огонь... Уверенность. Уверенность. Чувство. Радость... Радость, радость, слезы радости» [7, с. 61].

Паскаль, по сути, оказывается в ситуации героя вышеупомянутого рассказа, для которого мгновение райского блаженства оказалось, несмотря на всю свою краткость, решающим аргументом в пользу вечности. За логикой пари скрывается не просто мистический, но прежде всего экзистенциальный опыт мгновения счастья, ради которого стоит поставить на вечность. Уверенность здесь рождается не из декартовской достоверности, а из глубины сердца. Время, зафиксированное Паскалем, – это время, преобразованное вечностью и наполненное радостью, а не пустое время скуки. К подобной фиксации прибегает и Ницше, озаренный идеей Вечного

Возвращения, на высоте «6000 футов по ту сторону человека и времени» [6, с. 743]. Неслучайно именно его Заратустре принадлежат слова: «Жизнь – это боль до всех глубин, но радость глубже» [6, с. 166]. Мгновение вечности – это мгновение радости, без которого время со всей его последовательностью однородных моментов не имеет никакого смысла. Отсюда – неприязнь Паскаля к непрерывности, которая претендует на вечность и при этом скучна, как скучно непрерывное или затянувшееся красноречие [7, с. 353]. Прежде чем пробудить в человеке желание жить вечно, его еще нужно вырвать из иллюзии вечной жизни как имманентной вечности:

«Образ жизни должен находиться в зависимости от следующих различных предположений: первое, можно ли всегда оставаться на свете; второе, верно ли, что уже недолго остается прожить на нем; и не верно ли, что пробудешь на нем еще только один час. Последнее предположение – наше» [7, с. 241].

Нет ничего более чуждого христианскому пониманию вечности, чем идея непрерывного существования, когда человеку кажется, что он будет жить вечно. Однако именно такое понимание вечности задает тон всей человеческой жизни, пронизывая ее вечной скукой и глубоким нежеланием думать о собственной смерти. То, что пари ставит вечность на карту, говорит лишь о том, что вечность принадлежит Богу, а не человеку. Эту простую истину человек Нового времени все более и более забывает, поскольку находится во власти научной картины мира, рисующей перед ним бесконечные горизонты возможностей, выходящих за рамки индивидуального существования. Вечность, таким образом, начинает выражать ложное или неподлинное понимание экзистенциального времени, а не саму вечность. Вот почему вслед за неподлинным пониманием времени можно говорить о неподлинном понимании вечности, подразумевающим непрерывность человеческого существования. Именно в противоположность данной установке и Кьеркегор, и Ницше вслед за Паскалем начинают говорить о вечности, исходя из логики прерывания, связывая вечность с идеей повторения или вечного возвращения. Согласно этой логике, обрести вечность можно, только отказавшись от нее в пользу *временного*. Любить вечность – значит – страстно желать повторения или возвращения конечного. Неслучайно для Ницше образ вечности как вечного возвращения неотделим от образа брачной любви:

«О, как не стремиться мне страстно к Вечности и к брачному кольцу колец – к кольцу возвращения? Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, о Вечность» [6, с. 167].

Еще в большей степени образ брака пронизывает мысль Кьеркегора, причем именно там, где речь заходит о повторении: «Повторение – любимая жена, которая никогда не наскучит. Ведь наскучить и надоест только новое» [5, с. 8]. Образ жены для Кьеркегора – это не просто образ повторения, но прежде всего образ вечности, которая не может наскучить – вечности, которая мыслится им по ту сторону старого и нового, вечного и неизменного. Показательно при этом, что и согласно Паскалю, как уже было сказано, не может наскучить именно то, что возобновляется вместе с нашим желанием, т. е. сон или голод. Кьеркегор только усиливает данную мысль. Он, как и Ницше, окончательно переводит разговор о вечности с языка созерцания на язык желания. Основание этого перевода как раз и закладывает Паскаль, «снижающий» разговор о вечности до языка азартной игры. Ставить на вечную жизнь и значит желать вечной жизни перед лицом смерти или абсолютного небытия. Желание жить в ставке пари возрастает до желания жить вечно. Также и у Достоевского «земляная карамазовская сила», подобная «верности земле» у Ницше, или карамазовская жажда жизни в лице Алеши Карамазова преобразуется в желание вечной жизни. Там, где становится невозможным (т. е. скучным) созерцание вечности, на первый план выходит желание вечности, основу которого составляет острое сознание конечности человеческого существования перед лицом страдания и смерти.

### Список литературы

1. Арендт Х. *Vita activa* или о деятельной жизни. – СПб.: Алетейя, 2000.
2. Брюкнер. Паскаль. Вечная эйфория. – СПб.: Изд. Ивана Лимбаха, 2007.
3. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Л.: Наука, 1973.
4. Кьеркегор С. *Наслаждение и долг*. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998.
5. Кьеркегор С. *Повторение*. – М.: Лабиринт, 1997.
6. Ницше Ф. *Собр. соч.: в 2 т. Т. 2*. – М.: Мысль, 1990.
7. Паскаль Б. *Мысли*. – М.: REFL-book, 1994.
8. Ранер Х. *Играющий человек*. – М.: ББИ, 2010.
9. Сиоран Э. *Искушение существованием*. – М.: Мысль, 2003.
10. Сорокин П. *Социальная и культурная динамика*. – М.: Астрель, 2006.
11. Фестюжьер А. *Созерцание и созерцательная жизнь по Платону*. – СПб.: Наука, 2009.
12. Хайдеггер М. *Время и Бытие*. – М.: Республика, 1993.
13. Хюбнер Б. *Смысл в бессмысленное время*. – Мн.: Экономпресс, 2006.
14. Carraud V. *Pascal et la philosophie*. – Paris: PUF, 2007.
15. Marion, Jean-Luc, *Reduction et donation*. – Paris: PUF, 2004.

---

УДК 130.2 : 7

*Н. Х. Орлова, Е. А. Шалагина*

### **Семейный портрет в интерьере итальянского кинематографа**

В статье на материале фильмов авторы анализируют, как на протяжении двадцатого века в итальянский кинематограф встраивался портрет семьи на фоне ее трансформаций, причиной которых стала утрата старой системы взглядов и устаревших нормативных канонов и как следствие запрос на «уточнение» нарабатываемого нового гендерного контракта.

In this article based on a number of films the authors analyze the means and ways by which the 'portrait' of a family was fit into 20<sup>th</sup> century Italian cinema in the context of its transformations caused by the loss of the old paradigm and normative canons and being the reaction to the need for "clarification" of the new gender contract under way.

**Ключевые слова:** культурные трансформации, гендерный контракт, семейные ценности, институт семьи, итальянское общество, итальянский кинематограф, культура Италии.

**Key words:** cultural transformation, gender contract, family values, institution of the family, Italian society, Italian cinema, Italian culture.

Глубокие культурные трансформации неизбежно провоцируют ревизию самых, казалось бы, устоявшихся многовековых традиций, систему идей, взглядов, нормативных канонов, игравших своеобразную охранительную функцию по отношению к ним. В XX в. одним из факторов, «расшатывающих патриархальные устои», становится запрос на «уточнение» нарабатываемого нового гендерного контракта. Матрица, в которой «Дом мужчины – мир, а мир женщины – дом», утрачивает значение культурной доминанты. Возникают предпосылки для масштабных трансформаций не только в области формальных и фактических новых социальных статусов мужчин и женщин, но и в приватном пространстве супружеских, семейных, детско-родительских отношений. Очевидно, что самые массовые из искусств, литература и кино, немедленно отозвались на «злобу дня», позволяя себе не только фиксацию и описание того, что вскоре назовут сексуальной революцией, но и предлагая свои варианты реакции на процессы фундаментального слома в оппозиции мужского и женского. Здесь и морализаторское осуждение с

призывами вернуть женщину в дом, и ностальгическая тоска по утраченному порядку, и революционный энтузиазм обретенной свободы, и футурологический прогноз о полной утрате способности человека любить и нести ответственность за свои отношения в браке и семье. В нашей статье на материале нескольких фильмов показано, как в итальянский кинематограф встраивался портрет семьи на фоне ее трансформаций.

Монументальная работа Лукино Висконти «Леопард» (*Il Gattopardo*, 1963) на сюжетах из жизни князя Фабрицио ди Салина реконструирует прошлое во всей полифонии человеческих страстей и трагедий. Основные мотивы фильма – разрушение семьи, старость и покорность; уход в забвение консервативной власти, принципиальной и основанной на древнейших традициях, и восхождение на пьедестал власти новой, агрессивной и хитрой.

«Всему этому должен был бы прийти конец... Мы – леопарды, львы; те, кто придет на смену, будут шакалишками, гиенами; но все мы, леопарды, шакалы и овцы, – будем по-прежнему считать себя солью земли» [4, с. 38]. Смена эпох и поколений значительно меняет облик страны. В киноленте прорисовывается образ итальянской элиты XIX в., ее консерватизм и аморфность, нацеленность на сохранение древних принципов и традиций.

Глава семьи несет в себе образ последнего из героев мира отмирающей аристократии. Трагедия главного героя в новом меняющемся мире – осознание своей старости и невозможности сражаться с переменами. И вместе с тем – иной мотив: стареющий князь занимается конъюнктурной брачной политикой, способствуя союзу молодого аристократа с богатой буржуазной девушкой. Акцент – на дискуссионную тематику противопоставления брака по расчету браку по любви вопреки традициям и воле родителей. И в современном итальянском кино складывается стратегия «любви против всех» («У Али голубые глаза», «Козимо и Николь») как способ ухода от остроты вопроса.

Таким образом, князь Салина, оставшийся одиноким человеком в старости, цепляется за традиционные ценности, устраивая брачную судьбу племянника. Сам Висконти, человек нетрадиционных ценностей в частной жизни, как будто формулирует духовное завещание, пропитанное консервативным мировоззрением, от которого Италия стремилась отходить в годы, когда фильм вышел на экраны.

Фильм Этторе Скола «Семья» (*La famiglia*, 1986) является своеобразной семейной хроникой XX в. На примере одной итальянской

семьи в период с 1906 по 1986 год показана смена нескольких поколений. Постепенно семейный дом, который в начале фильма выглядел живым и уютным, пустеет, становится мертвенным и готовым к смерти. При этом в течение всего фильма никаких глобальных перемен, всё складывается по извечным законам. И все же привычные патриархальные устои разъедаются изнутри: Этторе Скола на примере кинематографического «семейного альбома» показывает медленный, но неотвратимый распад традиционного наполнения понятия «семья» в итальянском обществе.

Заметим, что драма семейного портрета на протяжении долгого периода является мотивом многих итальянских фильмов. Висконти продолжает эту тематику в фильме «Рокко и его братья» (*Rocco E I Suoi Fratelli*, 1960), в центре которого находится семья, переезжающая из Сицилии в Милан. Режиссер, сам переживший угасание своего именитого рода, не имевший собственной семьи, ностальгирует по скрепам родственных уз как минимодели социума, своего рода культе. Здесь прослеживается тоска по клановости и теплоте общности как по утраченному раю.

Этот мотив особенно глубоко раскрывается в его более поздних работах «Гибель богов» (*La Caduta Degli Dei*, 1969) и «Семейный портрет в интерьере» (*Gruppo Di Famiglia In Un Interno*, 1974). В основе сюжета первого фильма «Гибель богов» с рефлексией на тему нацизма лежит история немецкой семьи. А вот «Семейный портрет в интерьере» затрагивает темы не только распада патриархальной константы института семьи, но и самоценности данного понятия, его трансформации в течение смены различных поколений и эпох.

Главный герой фильма (пожилой профессор) в попытке сохранить мир старины в целостности и неприкосновенности окружает себя картинами и музыкой начала двадцатого века. Это помогает не только сохранить воспоминания о бывшей жене и матери, но и жить в этой атмосфере, создав собственную иллюзорную реальность. Специально созданный «семейный интерьер» является последним убежищем, где, однако, не хватает самого главного - семьи. Герой реализован в образе «трагического одиночки», прежде запечатленного в фильмах Висконти «Смерть в Венеции» (*Morte A Venezia*, 1971) и «Людвиг» (*Ludwig*, 1973). Три ленты составляют своего рода трилогию: и Ашенбаху, и Людвигу, и безымянному профессору не удаётся встретить близкого человека и создать семью. Общение с неким суррогатом «семьи», далекой от традиционных ценностей, тем не менее, приносит герою кратковременную радость и чувство жизни, которой он начинает дорожить во всех ее проявлениях.

Фильм Висконти заканчивается трагически: невозможно спастись, если вместе с тобой умирает прежний класс и прошлая эпоха, которые уже не находят места в нынешней реальности. Не спасает и симулякр полноты собственной реальности, реализуемой в модели затворнической жизни. Семья, люди, которые окружают тебя, общение с ними, самоценны сами по себе и имеют смысл вне зависимости от эпохи и поколения.

В фильмах показано переломное для итальянского общества время, которое совпадает с трансформациями традиционной патриархальной семьи и института брака. Фиксация на невозможности сохранения древних традиций, распад консервативного мировоззрения соединяется в итальянском кинематографе с ностальгической тоской по утраченной теплоте и надежности семейного очага.

В фокус внимания попадает тема измены, к которой обращается и Висконти. В фильме «Одержимость» (*Ossessione*, 1942) - истории любви, адюльтера и убийства. Существует легенда, что во время просмотра кинофильма Муссолини демонстративно покинул зал со словами: «Это не Италия!». Но на экране была именно Италия – не идеально-выставочное фашистское государство истории, искусства и солнца, а поглощенная бедностью и одиночеством страна. Для режиссера это было очень личное кино на тему отношений между мужчиной и женщиной по мотивам книги Джеймса Кейна «Почтальон всегда звонит дважды» (1934). Фильм, по словам Ж. Делеза, «предшественник неореализма, - не только одна из версий знаменитого американского черного романа, и не только перенос действий этого романа на равнину реки По» [3, с. 293].

Висконти позволяет себе идеализировать центральных персонажей: оба – порочные по своей природе и в то же время жертвы обстоятельств. Заметим, что в Италии в то время было сложно и практически невозможно развестись, легче было убить либо умереть. Режиссер насыщает новым смыслом одержимость, из-за которой обычно происходят измены: он понимает ее как любовь, способную принести лишь глобальную катастрофу в личную жизнь людей. Зрителя поражает манера, «в которой чуть ли не галлюцинозная чувственность овладевает облаченной в черное героиней. Она больше похожа на визионерку или сомнамбулу, чем на соблазнительницу или влюбленную» [3, с. 293]. В то же время в фильме звучат мотивы ценности свободы и то, как неверно ею могут распорядиться. Вовлекаясь в страсть, одержимость, человек теряет свободу.

Следует заметить, что преступления ради любви являются одним из самых популярных сюжетов в художественных произведениях. Рядом с этими сюжетами и тема измены. Яркие мужские и

женские типажи, вовлеченные в драму ее коллизий, находим в ленте Этторе Скола «Необычный день» (*Una giornata particolare*, 1977), коротком рассказе о трагедии двух людей на фоне зарождающейся трагедии всего мира. Мы замечаем, как глубоко навязанные культурой стереотипы: главная героиня представляет собой женский идеал традиционной культуры, в которой человек являл собой не индивида, но безликую часть государства «в рамках нормы». В фашистской Италии того времени императивом считалось правило «работать для семьи и Отечества» [9, p. 216].

Камерное действие фильма, происходящее в одной квартире, занимает лишь сутки и сопровождается радиотрансляцией парада фашистов, на который в этот день уезжает муж главной героини. Она решается на измену, смысл которой заключается не только в протесте против собственного мужа, но и против фашизма в целом и стереотипов, ассоциирующихся с ним.

Автобиографичная «Сладкая жизнь» (*La Dolce Vita*, 1960) Федерико Феллини также демонстрирует нам рассуждения режиссера о браке и супружеской измене. «Сколько раз, работая над своими фильмами, я испытывал потребность показать вырождение супружеских отношений, карикатуру на них. А ведь они несут в себе много проблем, больше, чем все прочие отношения, и притом глубоко индивидуальны», - пишет Феллини в своей книге «Делать фильм» [4].

Молодой, красивый и успешный журналист Марчелло, несмотря на присутствие в его жизни жены и любовницы, остается бесконечно одиноким человеком, находящимся постоянно в поисках своего идеала. Коллизии фанатичной страсти невесты не вписываются в его представление о жизни. Пресыщение удовольствиями девальвирует и его отношения с женщиной (любовницей), которую он любит. В их отношениях нет фундамента, лишь случайные ночные встречи и шаткие чувства. И «Сладкая жизнь» заканчивается полной деградацией героя.

Фильм «Восемь с половиной» (*Otto e mezzo*, 1963) многие критики считают неким продолжением истории Марчелло. Во второй киноленте снова назревает конфликт выбора между женой и любовницей. На этот раз именно в супруге главный герой видит свое спасение. По признанию Феллини, одной из тем, которую он хотел проанализировать в своих фильмах, является проблема отношений в долгосрочном супружестве, построенном на любви и страсти. В данной киноленте на место страсти приходит дружба, и она не вытесняет все остальные чувства, а обогащает супружеские отношения, обеспечивая им счастливую долговременность и надежность.

Непростая тема истоков разобщенности, непонимания и отчуждения супругов находит свое выражение в фильме мэтра кинематографа Микеланджело Антониони «Ночь» (*La Notte*, 1961). Семейная драма писателя и его жены Лидии разыгрывается по всем канонам «антониониевской» драмы. Фатальная разьединенность и невозможность духовной общности – мотивы, которые составляют лишнюю внешнюю драматургическую поворотку, но не внутреннего драматизма любовную историю. Белые стерильные больничные коридоры, городской пейзаж, богатая вилла-аквариум – наиболее естественный фон для душевных драм интеллигенции того времени.

Если в более ранней работе Антониони «Приключение» (*L'Avventura*, 1960) герои, переживая драму чувств, еще не утрачивают способности сочувствовать, удивляться, любить, то в «Ночи» главные герои – из новой бесчувственной генерации. Перед нами любовь, которая «всегда несет в себе зерно своего собственного разрушения» [5, с. 508]. На первый взгляд, мы включены в сюжет с прекрасной семейной парой и их как будто комплиментарными отношениями. Однако за этой «глянцевой обложкой» можно разглядеть мертвую любовь и мертвый брак. Интересное монтажное решение, когда герои в кадре показываются поочередно, будто они существуют параллельно независимо от того, находятся они рядом или на большом расстоянии. Образ параллельной жизни обретает в фильме многогранную трактовку. Если буквально это модель взаимоотношения героев, то философски – экзистенциальное ощущение себя в мире.

Смысловое развитие драмы отчуждения разворачивается во второй части фильма, когда герои, оказавшись на великосветском мероприятии, сосредотачиваются на отношениях с другими партнерами. Темный вечер замещается глухой чернотой ночи в их отношениях и возвращается серым утром в финале. Метафора смены времени суток символически подчеркивает круговорот жизни. Пожалуй, важнейшим эпизодом можно считать затянутый финал, в котором после долгого мучительного разговора где-то на пустыре за городом во всей полноте реализуется ситуация близости тел и отчужденности душ: близости в отчуждении и отчужденности в близости.

История об уставших друг от друга супругах, рассказанная режиссером в этой ленте, весьма типична. К ней примыкает вплотную тема развода, которую в комедийном жанре блестяще обыгрывает в фильме «Развод по-итальянски» (*Divorzio all'italiana*, 1961) режиссер Пьетро Джерми, признанный мастер сатиры. В его интерпретации клятва «Пока смерть не разлучит нас», даваемая супругами при

вступлении в брак, приобретает двойственное значение, а тема «развода по-итальянски» обретает мировую популярность. Режиссер не предлагает просто смеяться, а ставит серьезную проблему о патриархальных стратегиях итальянских мужчин, «использующих социальную и правовую систему для манипуляции и контроля над своими женами и дочерьми» [6, p. 131].

«Развод по-итальянски» – язвительная и едко ироничная кинолента, показывающая семейный образ жизни итальянцев. Она нацелена на высмеивание косности и неповоротливости норм семейного права, монументально застывшего в далеком средневековье, согласно которому развод был невозможен до середины 1960-х годов; при этом за убийство неверного супруга присуждалось лишь короткое тюремное заключение [8, p. 829].

Драма главного героя (скорее даже, антигероя) фильма «Моя жена Розалия: 12 лет в браке» заключается в том, что жизнь ему видится обреченно несчастливой, отягощенной скукой вязких отношений в длительном супружестве. Любовь к молодой девушке вытаскивает Фефе из меланхолического состояния. Однако невыносимость ситуации в том, что для того чтобы соединиться браком с молодой Анжелой, необходимо разорвать узы супружества со своей старой женой. С этого момента события развиваются в жанре комедийного спектакля, комедии положений. Перед зрителем проигрываются фантазии, в которых неожиданные несчастные случаи с наскучившей женой сменяются сценами убийства на почве ревности.

Необходимо заметить, что изначальной задумкой режиссера являлось создание трагического фильма, истории о том, как два человека, любящих друг друга, становятся жертвами жестоких традиций, закрепленных в нормах брачно-семейного права. Но образ Сицилии, самого провинциального и патриархального региона Италии, где понятие «сельской чести» стоит выше закона, стал решающим в фильме, ставшем, по мнению многих критиков, лучшей комедией в истории кинематографа. Так драма неудовлетворенности в супружестве становится поводом для комедии. Пожалуй, можно сказать, что срабатывают своего рода защитные механизмы, когда нерасторжимое супружество понимается как непреодолимое (фрустрирующее) препятствие к счастью.

Социальная драма на тему развода – жанр, в котором Ивано ди Маттео уже в наши дни снимает «Эквилибристов» (*Gli equilibristi*, 2012), фильм, ставший открытием на Венецианском фестивале 2012 г. Заметим, что критики рассматривают его как некую приметку возрождения лучших традиций итальянского кино. В отличие от фильмов Паоло Соррентино и Джузеппе Торнаторе, она не несет в себе

традиции знакового авторского кино, но органично вписывается в палитру мирового кинематографа, где популярными становятся яркие социальные киноленты на волнующие темы, стремящиеся произвести эффект эмпатической включенности зрителя в эмоциональный мир героев.

Центральный персонаж в начале фильма предстает добропорядочным мужем и любящим отцом двоих детей. Вместе с тем уже в первом эпизоде фильма видим измену героя, которая как будто ничего не значит для него. Предательство становится фатальным для благополучного до сих пор супружества и ведет к разводу. По мере развития сюжета былые ориентиры жизни героя размываются под воздействием жизненных лишений. Унижения, голод и тяжелые условия в итоге приводят к утрате собственной идентичности и смысла жизни.

Следует уточнить социальный и юридический контекст, вокруг которого выстраивается драматическая канва фильма: в Италии, прошедшей долгий путь к легитимации развода, в судебной практике решения принимаются в пользу супруги. Ей передается жилье, выплачиваются алименты вне зависимости от того, есть ли в семье дети: супруг должен обеспечить жене тот уровень жизни, который существовал в супружестве. Очевидно, что наш герой попадает в условия, качественно отличающиеся от его вполне респектабельного бытования до развода. В попытке выжить и выбраться из жалкого положения (ночная работа грузчиком, обеды в социальном приюте, жизнь в машине) он постепенно деградирует, теряет себя, и лишь стечение обстоятельств удерживает его от самоубийства.

Таким образом, сюжет ставит акценты не только на острой теме развода, но привлекает внимание к проблеме положения разведенных супругов, мужей в частности. В последние годы она становится активно обсуждаемой не только в итальянской культуре. В этом смысле социальное кино ди Маттео добивается поставленных целей, заставляя сопереживать главному герою, для которого драма развода была сопряжена с утратой не только комфорта налаженного быта, но и всех смыслообразующих доминант жизни.

Три ярких акцента проблемы развода в Италии – три разных стиля: экзистенциальная драма о причинах разобщенности супругов, комедия на тему нормативных пережитков в итальянском обществе и социальная драма об утрате привычных статусов. Сюжетная линия, разворачивающаяся от психологизма глубинных причин отчуждения супругов к неизбежным утратам, вовлекает зрителя в тему культурных трансформаций (и ее обоснований) институтов брака и семьи.

Тема индивидуальной свободы в выборе сценариев супружества вступает в конфликт с ностальгией по утраченной защищенности кругом семьи, своим родом. Фильм Витторио Де Сика «Вчера, сегодня, завтра» (*Ieri, oggi, domani*, 1963) мифологизирует тему провинциального уклада жизни южных областей Италии и традиционных ценностей. Реализованный в жанре киноальманаха фильм обыгрывает тему сложности супружества в стиле «комедий по-итальянски», уходящих корнями к театру. Заметим, что в основе кинематографического понимания комедии лежат традиции греческой и латинской комедий (Аристофан, Терциан); комический театр Возрождения (Рудзанте, Макиавелли, Шекспир); опера-буфф (Доницетти, Россини); европейская буржуазная комедия (Де Мусе, Чехов, Шоу) [7, p. 15].

В кинофильме, состоящем из трех новелл, разных по тематике и содержанию, действие разворачивается в Неаполе. Сюжеты каждой из новелл напоминают нам гротеск анекдота, в котором метко зафиксированы болевые точки повседневности. Как известно, традиции вписывать социальную драму в такой интерьер зарождаются в начале XX в. через театр-варьете и юмористические газеты [7, p. 15]. И небольшая киноистория на тему семьи на юге Италии являет собой одну из наиболее ярких и правдивых сатирических зарисовок провинциальной неаполитанской семьи. Здесь собраны самые ходовые стереотипы и модели семейной повседневности и провинциального Неаполя. Перед нами в жанре фарса прорисованы многодетная семья, сильный женский характер и мужчина «подкаблучник», коллизии с налоговыми долгами и нелегальной торговлей, нищета, постоянные ссоры и добрососедские отношения. Зрителю предлагается присоединиться к грустной усмешке по поводу доброй патриархальности, консервация которой, как, впрочем, и отказ от нее, не решает проблему сложности человеческого счастья в пространстве супружества и семьи.

К теме трагичного вопроса о возможности культивирования провинциальных ценностей обращаются братья Тавиани в фильме «Отец-хозяин» (*Padre padrone*, 1977), талантливой экранизации книги Гавино Ледда. Сложная автобиографичная история о детстве на Сардинии, в которой отец забирает сына из школы ради собственной выгоды, обрекая его на жизнь безграмотного пастуха, ставит вопрос о новой парадигме детско-родительских отношений. Власть отца (главы рода), подчинение которой обеспечивало едва ли не миропорядок, вступает в конфликт с общей направленностью культуры на гуманизацию концепции детства. Аскетичный и пасмурный пейзаж, суровая жизнь в сардинской деревне метафорически усили-

вают протест против традиционного, в котором человеческой личности нет места. Здесь артикулируются оппозиция прошлого и настоящего, традиционного и модернизированного, конфликт города и деревни.

В сложной драме иерархических отношений отца и сына проступает тема библейских Авраама и Исаака. В фигуре отца - образ уклада провинциальной Италии как скрепа уходящей эпохи. В образе сына реализуется проект революционной устремленности к личной свободе, творческому развитию, отказ от повторения родительского сценария, в пределе – отказ от патриархальной картины мира. Здесь, как и в другом фильме братьев Тавиани «Поляна» (Prato, 1979), «доминирует тема утопического сознания и воображения как главных движущих сил бунта критически настроенных интеллектуалов» [1, с. 33].

Личная история Гавино Ледда благодаря экранизации становится символом новой эпохи, раскрывая одну из беспокойных социальных проблем итальянского общества, актуальную и сегодня. Кинематограф не остается в стороне, чутко реагируя на самые тонкие повороты как в маршрутах брачно-семейных практик, так и изломах человеческих судеб, включенных в них самим фактом своей половой определенности и той культурной матрицей, на которой формируются идентификационные модели человека, его гендерные статусы, полоролевые установки и предпочтения.

### Список литературы

1. Делёз Ж. Кино: Кино 1. Образ-движения; Кино 2. Образ-время. – М.: Ad Marginem, 2004.
2. Мельвиль М. «Скромное обаяние» интеллектуала // Мифы и реальность. Зарубежное кино сегодня: сб. ст. Вып. 10 / сост. М. Шатерникова. – М.: Искусство, 1988.
3. Томази ди Лампедуза Д. Леопард. – М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1961.
4. Феллини Ф. Делать фильм. - М., 1984. [электр. ресурс]. – URL: <http://www.e-reading.me/book.php?book=141380> (дата обращения: 28.04.2014).
5. Ямпольский М. Сквозь тусклое стекло. 20 глав о неопределенности. – М.: Нов. лит. обозрение, 2010.
6. Cottino-Jones M. Women, Desire, and Power in Italian Cinema. – Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.
7. Giacovelli E. La commedia all'italiana. – Roma: Editore, 1995.
8. Marrone G., Puppa P. Encyclopedia of Italian Literary Studies. - New York: CRS Press, 2007.
9. Sorcinelli P. Identikit del Novecento: conflitti, trasformazioni sociali, stili di vita. – Roma: Donzelli, 2004.

---

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 101.1 : 316

*В. Ю. Быстров*

### Коллеж социологии во Франции 1937–1939 гг.: опыт социологии сакрального

В статье анализируется опыт научно-исследовательской деятельности Коллежа социологии, довоенного объединения интеллектуалов Франции. Особого внимания заслуживает попытка создания социологии сакрального как научной дисциплины. Раскрываются принятое в Коллеже понимание искусства как основанного на единстве природного и социального и концепция политической теургии, нацеленной на противостояние фашизму.

The article describes the academic experience of Sociology College, a pre-World War Two association of French intellectuals, the author paying special attention to their attempt to create sociology of the sacral as an academic discipline, to their understanding of art as the unity of the natural and the social as well as to the concept of political theurgy aimed at confronting fascism.

**Ключевые слова:** Коллеж социологии, социология, сакральное, миф, религия, искусство.

**Key words:** sociology, sacral, myth, religion, art.

Чуть более двух лет почти всех знаменитых интеллектуалов довоенной Франции объединил уникальный научно-исследовательский проект, оставивший, несмотря на свое недолгое существование, глубокий и яркий след в гуманитарных науках современности<sup>1</sup>. Признанными лидерами проекта были Ж. Батай, Р. Кайуа и М. Лейрис. Заметную роль в истории Коллежа сыграли и такие известные личности, как философы гегельянского толка А. Кожев и Ж. Валь, эллинист Р. Гуасталла, этнолог А. Левицкий, лидеры персонализма

Д. де Ружмон и П. Клоссовски, искусствовед Ж. Дютуи, лингвист Ж. Полан и др. Существуют косвенные свидетельства и об участии в работе кружка В. Беньямина, Д. ла Рошеля, Ж. Бенда. Очевидно, что общий замысел проекта – изучение феноменов сакрального методами и инструментами научного знания – не только объединял его участников, но и вызывал критическое отношение. Р. Кайуа вспоминает о первых шагах Коллежа:

«Мы пытались заручиться поддержкой Кожева, который, как вы знаете, был главным экзегетом Гегеля во Франции. Кожев оказывал необычайно сильное интеллектуальное влияние на наше поколение. Я должен сказать, что наш проект не нашел в его глазах благосклонности. Я это помню. Именно у Батая, на улице Реннс, мы показали наш проект Кожеву <...> Кожев выслушал нас, но отклонил наши идеи. С его точки зрения мы ставили себя в положение фокусника, который сам себя, при помощи своих фокусов, пытается заставить поверить в магию...» [3, с. 53].

Иными словами, А. Кожев с самого начала усматривал в проекте неразрешимое противоречие, но, тем не менее, как свидетельствуют документы Коллежа, принял участие в некоторых заседаниях кружка.

Деятельность Коллежа можно рассматривать в русле достижений французской социологической школы как продолжение работы Э. Дюркгейма, М. Мосса, Л. Леви-Брюля и др. Социологические методы Батай и Кайуа пытались использовать для анализа особого ряда социальных явлений, связанных с переживанием сакрального, с архаическими мифами и религиозными ритуалами, и в таком устремлении нет ничего необычного для самой социологической науки. С точки зрения Дюркгейма, религия выполняет важнейшую социальную функцию обеспечения солидарности в обществе, его целостности. В этом отношении источник любой религии – само общество. Дюркгейм обращается к элементарным формам религиозной жизни, чтобы выделить в религии главное и постоянное во всех ее модификациях, выявить ее функции в общественной жизни. Он определяет религию как «целостную систему верований и обрядов, относящуюся к священным, т. е. отделенным (от обычных), запретным вещам, – верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех, кто им следует» [4, с. 65]. Поэтому вопрос об истинности или ложности религиозных представлений отходит на второй план. Социолог должен рассматривать религию не как ложную или истинную, не в категориях познавательной деятельности человека, а как социальный феномен, как выражение его социальной жизни. Сущность религии выражена в делении жизни на сакральную и профанную: участвуя в

ритуале, человек вступает в общение со «священным», ощущает причастность к «высшему», чему-то отличному от привычной повседневной жизни.

В этих установках можно обнаружить много созвучного исходным декларациям Коллежа. Более того, заслугой его участников можно считать принципиальную постановку и своеобразное решение некоторых важнейших проблем социологической науки.

Первой из этих проблем является проблема *сакрального*. Прежде всего следует заметить, что в связи с интересом к сакральному Батай и его коллеги обращаются к анализу всевозможных закрытых, инициатических обществ (тайных организаций, религиозных орденов, армии, политических партий тоталитарного характера и т. д.). Социальный эзотеризм, безусловно, заслуживает самого серьезного внимания со стороны социальных наук, и Коллежу социологии следует отдать должное (а может быть, и приоритет) в этом вопросе. Однако у участников группы можно обнаружить не только интерес к деятельности организаций, функционирующих на основе сакральных принципов, но и определенным образом артикулированные концепции самого сакрального. Здесь между основателями кружка не было единодушия. Достаточно обратиться к двум текстам – к «Сакральному в повседневной жизни» М. Лейриса и к состоящему из двух частей тексту Ж. Батая «Влечение и отвращение», чтобы понять, насколько разными были представления основателей Коллежа о природе сакрального. Возможно, и недоумение Олье по поводу того, «что единственный лектор Коллежа, способный сослаться на опыт полевых исследований <...> отодвинул его в своем сообщении на второй план в пользу воспоминаний раннего детства...» [3, с. 72], покажется неуместным, если мы примем во внимание стоявшие перед Лейрисом задачи концептуального характера.

С точки зрения статуса сакрального все сообщества могут быть поделены на три группы: 1) где еще нет сакрального, т. е. сообщества животных; 2) где сакральное занимает подобающее ему место; 3) где сакральное оказывается на пути к исчезновению, т. е. современные общества. Эту элементарную классификацию поддерживают все докладчики Коллежа, однако она же позволяет им по-разному интерпретировать содержание понятия сакрального и как следствие обращаться к различным методам его исследования. Лейрис выдвигает идею подробного описания мест, событий, объектов, обстоятельств, которые формируют в нашем повседневном опыте свободное от профанного измерения пространство. Оно становится эквивалентным тому пространству, в котором в древности располагались ритуалы, игры и праздники. В современном мире сакральное не исчезает

полностью, но существенно меняет свой статус, оно теряет коллективный и осознанный характер и перемещается в сферу индивидуального и бессознательного. Примерно то же самое имеет в виду и Кайуа, когда говорит «об интериоризации сакрального». Но если интроспекция оказывается главным методом исследования сакрального, то тогда следует обращаться не к социологии, а к психологии.

Фактически об ограниченности социологических методов изучения сакрального говорит и Батай. Отталкиваясь, как и Лейрис, от двойственной природы сакрального, Батай саму эту двойственность понимает не как следствие ограниченности познавательных способностей человека, а как адекватное выражение противоречивой природы самих сакральных феноменов. Сакральное одновременно характеризуется как возвышенное и как низменное, как чистое и как отталкивающее, с одной стороны, запретное, с другой – извращенное. *Sacer* переводится с латыни и как святой, и как проклятый, и это неслучайно. Когда какой-либо объект желания становится сакральным, то само желание подпадает под воздействие противоречивых предписаний. Сакральное конституируется таким образом, что объект желания (полюс притяжения, влечения) представляет собой в то же время и препятствие для его удовлетворения (полюс отторжения, отвращения). Сакральные феномены являются, согласно представлениям Батая, результатом табуирования самого главного, центрального в общественной жизни.

«Социальное ядро действительно табуировано, то есть неприкосновенно и к тому же чудовищно; оно в первую очередь относится к природе трупов, менструальной крови и париев, отверженных изгоев. Различные непристойности не представляют собой в сравнении с этой реальностью ничего, кроме силы деградировавшего отвращения: эти непристойности уже не вполне неприкосновенны и не в полной мере чудовищны. Все наводит на мысль, что люди первых времен были объединены общим ужасом и отвращением, непреодолимым страхом перед тем, что на самом было притягательным центром их союза» [3, с. 91].

Сами по себе эти феномены вызывают ужас и отвращение, и их сакрализация должна трансформировать депрессию в энергию. Социальная связь разворачивается вокруг «признания человеком того факта, что он преклоняется перед объектом, вызывающим самый сильный ужас в его душе» [3, с. 114]. Однако сами по себе сакральные феномены лишены смысла без соответствующего к ним отношения со стороны объединяющихся в сообщество индивидов. Исключительно важное значение для Батая имеет тот факт, что эти феномены *переживаются* нами. Поэтому Батай отдает предпочте-

ние феноменологии как технике описания этих переживаний перед социальной наукой, имеющей дело с объективными фактами.

Вторая важная проблема – это проблема *связи природного и общественного мира*. Декларации Коллежа отталкиваются от утверждения, что между природой и обществом нет резкого перехода, качественного скачка, и поэтому, с одной стороны, определенные формы социального могут быть обнаружены у животных, а с другой – малейшие регрессии социального приводят к воспроизводству органических форм в человеческом мире подобно тому, как в животном мире регрессия органического ведет к воспроизводству неорганических форм. Эвристическую ценность таких установок для социологии вряд ли можно определить однозначно, хотя, например, в работе Р. Кайуа «Мимикрия и легендарная психастения» [2] явления мимикрии в животном мире удачно соотносятся не только с психастеническими переживаниями у людей, но даже и с некоторыми явлениями современного искусства. Заметим, что эти установки Коллежа в целом созвучны пафосу магистрального поиска в социальных науках довоенной поры и могут быть с этой точки зрения сопоставлены, например, с идеей «коллективных представлений» у первобытных людей у Л. Леви-Брюля или с идеей «тотальности классового сознания» у Г. Лукача и т. д.

Однако, несмотря на то, что любой социолог найдет в материалах Коллежа социологии немало для себя интересного, приверженность участников кружка духу ортодоксальной социологии может быть поставлена под сомнение. Обратим внимание, что свою дисциплину основатели Коллежа называют не «социологией сакрального», а «сакральной социологией». Этот факт имеет принципиальное значение, и если Батай, Кайуа и Лейрис планировали «заразить» своей сакральной социологией все интеллектуальное сословие Франции (а если получится, то и всей Европы), то они тем самым лишь вскрывали подлинную природу социологического знания вообще. Но такое представление о социологии не было свойственно всем участникам Коллежа, что в конце концов и привело к распаду кружка.

Как позже вспоминал Р. Кайуа, задачей основателей Коллежа было не столько исследование сакральных феноменов, сколько их «регенерация» в современном мире. Об этом же пишет и Лейрис, фактически подводя черту под итогами работы Коллежа:

«...хотя я ни в коей мере не хочу недооценивать значение сакрального в социальных явлениях, я все же полагаю, что подчеркивание его значимости, до такой степени настойчивое, что сакральное становится почти единственным принципом объяснения, стоит в явном противоречии с до-

стижениями современной социологии... Я далек от мысли, что Коллеж надо превратить в научное общество, где все было бы подчинено чисто социологическим изысканиям. Но в конце концов необходимо выбирать, и если уж мы заявили о себе как о сторонниках социологической науки, такой, как она создавалась людьми типа Дюркгейма, Мосса или Робера Герца, то элементарно обязаны строго придерживаться методов этой науки. В противном случае надо перестать называть себя “социологами”, дабы устранить всякую двусмысленность» [3, с. 534].

Согласно Лейрису, Коллеж так и не смог сделать этот выбор между исследованием сакральных феноменов и их созиданием. Проект «сакральной социологии» так и остался нереализованным: если это социология, то она, как соглашаются между собой и Батай, и Лейрис, не может заниматься изучением сакрального и должна уступить место либо психологии, либо феноменологии. Если же изучению сакрального следует предпочесть его творение, то речь, возможно, уже должна идти не о науке, а об искусстве. Возможно, именно это противоречие и увидел сразу Кожев, оценивший проект основателей Коллежа как стремление фокусника заставить себя восхищаться своими собственными трюками.

И здесь следует вспомнить, что и основатели Коллежа, и многие его участники оставили заметный след не только в истории науки, но и в истории сюрреализма. Идея связи природного и общественного миров имеет эвристическую ценность не только для социологии, но и для искусства. Известно, что художественная практика сюрреалистов постоянно сопровождалась и теоретическими изысканиями, изданиями манифестов и жаркими спорами о природе «нового» искусства. Более того, в первом манифесте лидер сюрреалистов А. Бретон неоднократно подчеркивает, что сюрреализм – это метод познания, причем познания непознаваемого. И если слово «чудесное» рассматривать как синоним священного, или сакрального (а для этого есть все основания), то следующий отрывок из первого манифеста должен вызвать определенные ассоциации с декларациями Коллежа:

«...мое намерение заключалось в том, чтобы покончить с той *ненавистью к чудесному*, которая прямо-таки клокочет в некоторых людях, покончить с их желанием выставить чудесное на посмешище. Скажем коротко: чудесное всегда прекрасно, прекрасно все чудесное, прекрасно только то, что чудесно» [1, с. 48].

На языке науки последняя фраза могла бы звучать так: «сакральное всегда истинно, истинно все сакральное, истинно только то, что является сакральным». Однако замысел интеллектуалов, объединившихся в Коллеже социологии, состоял в том, чтобы даровать человечеству третью силу, способную разрешить конфликт

между политикой и искусством. Возможно, к обращению к этой третьей силе и сводился тот грандиозный сюрреалистический эксперимент, выразившийся в двухлетних заседаниях Коллежа социологии. Однако конечная цель этого эксперимента не была ни художественной, ни специфически научной. Ее, бесспорно, следует искать в области политического.

Необходимо заметить, что сюрреализм с самого начала был связан с политическими идеями определенной направленности. Идея тотального освобождения человека не ограничивалась сферой эстетического и предполагала, прежде всего, разрушение норм и ценностей буржуазного уклада западной цивилизации. Антибуржуазный характер сюрреализма предопределил его место на левом фланге политического спектра и сделал неизбежным его союз с коммунистическими партиями различного толка. Группа Бретона в 30-е гг. ориентируется на троцкизм, и именно с этим связано вызревающее в недрах этой группы негативное отношение к компартиям Советского Союза и Франции. Именно с этим была связана скандально известная пощечина, данная Бретоном Илье Эренбургу в 1935 г. После войны группа Бретона издает памфлет «Торжественный разрыв», направленный против французской компартии, которая, как были убеждены сюрреалисты, стремится к тому, чтобы установить сталинскую диктатуру. В лице же основателей и рядовых участников Коллежа социологии мы встречаем иной тип политической ориентации. Характерна позиция Кайуа во время его активной работы в Коллеже, когда его называли даже «профессиональным коммунистом». Дело в том, что социальное возрождение (представление о котором, разумеется, не имело ничего общего с марксистскими утопиями, хотя было не менее утопичным) Кайуа считал возможным только в том случае, если коммунисты останутся подпольным меньшинством и сохранят свою дистанцию от масс. Другой политической силы, которая могла бы стать основой для зарождения Нового Ордена, Кайуа не видел.

Нехитрая схема противостояния «гнилого» буржуазного либерализма и коммунистических движений в 20-е гг. усложняется появлением в политическом спектре фашистских течений самых разных оттенков. В этих условиях и проявляется политический вектор активности Коллежа: ни демократия, ни фашизм – тайное общество. Само противостояние демократии и фашизма представляется участникам Коллежа мнимым. Кайуа писал в апреле 39-го:

«Между демократией и фашизмом имеется нечто гораздо большее, чем просто точки соприкосновения. Несмотря на бросающийся в глаза антагонизм, между ними существует некоторое неизбежное родство, особые

родственные узы, которые позволяют понять, что фашизм не отвергает демократического наследия, и которые уже сейчас предупреждают, что можно представить враждебность к демократии, которая сопровождается такой же неприязнью и к фашизму. Демократия заключает в себе неизбежность фашизма» [3, с. 147].

Дело не в том, что все демократические режимы, как считали марксисты, потенциально предрасположены к фашизму. Дело в том, что согласно убеждению Кайуа и его единомышленников в Коллеже, все фашистские режимы демократичны по своей природе. Это лишь особая форма демократии, и тот факт, что режимы в Италии, в Германии, в Испании выражают волю подавляющего большинства населения этих стран, не подвергался докладчиками Коллежа сомнению. Такая точка зрения слабо представлена в современной историографии фашизма. Дело не в антидемократизме фашизма, дело в том, что фашистский демократизм основан на реанимации сакрального, но формы, которые принимает это реанимированное фашистами сакральное, связаны с социальной регрессией к первобытным, полуживотным состояниям человека. Дени де Ружмон в «Немецком дневнике» пишет:

«Современные массы, лишенные духовной культуры и пропитанные атеизмом настолько, что христиане даже не способны себе этого представить, оказываются в отношении религиозных фактов более несведущими, более разоруженными, в большей степени “варварами”, чем полинезийские народности с их ритуалами и колдунами. А если в этих массах пробуждается религиозный голод, то он также рискует найти удовлетворение в средствах самого грубого характера, например в одном только чувстве телесного братства, патетики шествия рука об руку. Это не просто гипотеза: достаточно оказаться по ту сторону Рейна, чтобы до дрожи священного ужаса ощутить чудовищную реальность одной из этих религий, находящейся на стадии личинки» [3, с. 165].

Но даже такое первобытное сакральное остается сакральным, и общество, основанное на сакральных принципах, всегда, согласно убеждению участников Коллежа, занимавшихся «сакральной социологией», победит общество, лишенное сакрального измерения. Фашизм основан на том типе сакрального, которое Батай называет «правым», связывая его с империей, с духом армии, с властью, которая убивает, с властью, символизируемой топором палача. Противопоставить ему можно только «левое» сакральное, связанное с суверенитетом трагедии, с духом тайных обществ, с властью, которая погибает, т. е. с религиозной властью, символизируемой кре-

---

стом идущего на казнь. Но этот тип сакрального еще следует возродить, и это возрождение представляется главной задачей Коллежа, точнее, того Нового Ордена, который должен возникнуть как плод его деятельности<sup>1</sup>.

Все эти замыслы остались нереализованными. Но даже если бы Коллеж и не распался, едва ли он сумел бы решить поставленные им перед собой задачи; все его проекты – и вместе взятые, и по отдельности – являлись безнадежной утопией. Но идеи политической теургии, представления об искусстве, способном объединить в себе и политику и науку, опыт создания такой дисциплины, как «сакральная социология», – все это не может не вызывать интерес и в наши дни. Опыт Коллежа социологии со всей его атмосферой фантастических исканий, с его тяготением к тайне сакрального на долгое время останется образцом для научно-исследовательской деятельности в самых различных областях знания.

#### Список литературы

1. Бретон А. Манифест сюрреализма // Называть вещи своими именами. – М., 1986.
2. Кайуа Р. Мимикрия и легендарная психастения // Нов. лит. обозрение. – № 13. – 1996.
3. Олье Д. Коллеж социологии. 1937–1939. – СПб., 2004.
4. Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. – Paris, 1912.

---

<sup>1</sup> Батай предполагал, что возрождение будет проходить уже в условиях победившего фашизма, в глубоком подполье.

УДК 101.1 : 316

*К. В. Преображенская, С. И. Шелонаев***Антропологические парадигмы взаимодействия  
социальных институтов \***

В статье дается анализ парадигм социального взаимодействия в контексте идеи власти и общественных коммуникаций, их исторические трансформации. Предлагаются социоантропологические модели взаимодействия социальных институтов, востребованные в контексте российской действительности.

The article presents an analysis of social cooperation paradigms viewed in the contexts of the idea of power and social communications, as well as of their transformations with time. The authors offer socio-anthropological models of social institutions cooperation productive for modern Russian reality.

**Ключевые слова:** идентичность, культура, модель, парадигмы, общество, современность, образование, социальные институты.

**Key words:** identity, culture, model, paradigms, society, the modernity, education, social institutions.

Последние двадцать лет Россия переживает период трансформации социально-институциональной структуры. Системный кризис, с которым столкнулось советское общество на рубеже 1980–1990-х гг., привел к распаду СССР и необходимости политических и социально-экономических реформ. Пройдя через длительный путь экономического спада, развала производства, политических кризисов, этнополитических конфликтов и регионального сепаратизма, современное российское общество находится в процессе становления социальных институтов в условиях новых социальных и антропологических парадигм.

Перед российским обществом стоит проблема выработки новых социальных моделей развития, отвечающих вызовам современности как в отношении стремительно меняющейся антропологической реальности, так и в контексте новых вызовов социально-экономического и геополитического характера.

---

© Преображенская К. В., Шелонаев С. И., 2014

\* *Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ 14-06-00853 «Модель коммуникативного пространства современного университета: социоэкономические и культурно-антропологические факторы»*

Последние 20 лет поиск моделей общественного развития ограничивался анализом западных образцов и возможностей их реализации. Считалось, что экономические аспекты являются первичными по отношению к любым социально-антропологическим составляющим. Вместе с тем, еще с конца 1990-х гг. такие российские ученые, как А.Г. Панарин, С.Г. Кара-Мурза, С.С. Сулакшин и другие, работавшие в сфере анализа экономических, правовых и социогуманитарных практик, отмечали, что российская ментальная специфика является (как, впрочем, и любой другой тип национально-культурной идентичности) типологичной, укорененной в историческом и культурном прошлом и, соответственно, требует особых подходов. В контексте мировой геополитики сходные аспекты были выявлены в пространстве аутентичного социального и гуманитарного поиска Ближневосточного и Дальневосточного регионов, оппонирующего концепциям столкновения цивилизаций С. Хантингтона и неоднократно представляемого в том числе на площадках мирового общественного форума «Диалог цивилизаций».

Вместе с тем, вне зависимости от цивилизационной идентичности существуют и глобальные вызовы общественного развития, тесно связанные со спецификой информационной эпохи, когда экономические процессы замыкаются на качества человеческих ресурсов, а информационные составляющие превалируют над действительными социально-политическими. Современная эпоха соединяет в себе два полюса социальной и антропологической реальности: достоверность информационного пространства определяется наличием субъекта (субъектов) и интерпретаций; иллюзорность и конструктивность информационного пространства обусловлена тем, что субъекты и интерпретации могут быть сконструированы из ничего, являясь чистыми интеллектуальными или массмедиа-технологиями. В некотором смысле достоверность социальных процессов определяется наличием социальных коммуникаций, институционализированных в качестве властных решений, и ответными реакциями общества. Ключевой характеристикой, отличающей социокommunikацию, является опосредованность вспомогательными средствами – медиаторами, которые позволяют обмениваться сообщениями людям, разобщенным пространством и временем. Опосредованное взаимодействие и квазивзаимодействие являются обязательным атрибутом социальной системы.

В этом контексте поиск социальных стратегий, ориентированных на эффективность функционирования социальных институтов, неизменно сопровождается поиском эффективных коммуникацион-

ных форм, которые в свою очередь зависимы от антропологических парадигм – тех закономерностей, которые лежат в основе функционирования социальных институтов, так или иначе являющихся проявлениями человеческой деятельности. Для полноценного развития образования и его институтов требуется такой характер взаимодействия, который обеспечивал бы не только формулирование эффективных стратегий, но и достижение общественного согласия, подтверждающего наличие самого взаимодействия социальных институтов.

### *Характеристика социальных коммуникаций и процессы их институционализации в контексте идеи власти*

Сущность институционализации опосредованной коммуникации состоит в формировании и развитии стабильных социальных структур (функциональных топосов), выступающих как посредники между коммуникатором и коммуникантом. Эти институты имеют две относительно независимые функции: материально-технического (технологического) обеспечения коммуникации и кодирования-перекодирования сообщений. Развитие институтов опосредованной коммуникации характеризуется приоритетностью функции кодирования-перекодирования сообщений над функцией материально-технического обеспечения. Совокупность институтов, где функция кодирования-перекодирования сообщений приоритетна, составляет медиасистему и традиционно носит название «средства массовой информации» (СМИ). Позиция посредника предоставляет медиainститутам широкие возможности для контроля над коммуникативным процессом и одновременно определяет высокую связность (гетерономность) институтов-посредников опосредованной коммуникации с другими социальными полями.

Системное истолкование власти основано на представлении, что власть – это структурный принцип, согласно которому элементы системы соотносятся друг с другом в соответствии со своим функциональным значением, т. е. обеспечение связности социальной системы и регулирование общественных отношений.

Анализ особенностей массовой коммуникации как подсистемы обеспечения связности социума позволяет сделать вывод, что институты-посредники массовой коммуникации (МК) – средства массовой коммуникации (СМК) обладают широкими возможностями для контроля над коммуникативным процессом, осуществляемым в форме опосредованного квазивзаимодействия. Позиция СМК как

посредника и «точки состыковки» коммуникативных процессов гетерономна, т. е. характеризуется высокой связностью с институтами, являющимися частью других социальных полей. На практике это означает, что СМК неавтономны, и реализация присущей им функции стыковки коммуникативных актов «коммуникатор → посредник» и «посредник → коммуникант» всегда происходит в ситуации влияния внешних по отношению к СМК агентов.

Внешние условия деятельности СМК, как показано Д. Маккуэйлом [15], характеризуются тем, что при реализации своих функций СМК должны одновременно учитывать требования нескольких источников, обладающих соответствующими ресурсами влияния. Ключевыми агентами, способными оказать воздействие на посредническую функцию СМК, являются источники информации (агентства новостей, ньюс-мейкеры и пр.), владельцы, аудитория, рекламодатели, органы государственной власти и иные политические институты, деловые круги (предприниматели), финансово-кредитные институты (инвесторы), общественные объединения (например, профсоюзы, объединения работодателей, правозащитные и экологические организации) и иные группы влияния. Все это делает необходимым анализ массовой коммуникации в контексте властных отношений в социуме.

Системный подход трактует власть как обеспечение связности социальной системы и регулирование общественных отношений. «Власть определяется как свойство или функция социальной системы, необходимость существования которой задается наличием самого общества и задачей поддержания его целостности. В рамках данного подхода власть квалифицируется как ведущий принцип взаимосвязи элементов системы, обеспечивающий их интеграцию в единое целое» [2, с. 16]. Системная теория власти базируется на понятиях «связь», «норма», «регуляция».

Системное истолкование власти основано на представлении, что власть – это структурный принцип, согласно которому элементы системы соотносятся друг с другом в соответствии со своим функциональным значением, т. е. местом, занимаемым в рамках данной структуры. По мнению Н. Лумана, «функция власти состоит как раз именно в том, что власть устанавливает возможные сцепления событий абсолютно независимо от воли подчиненного этой власти человека, основываясь при этом на каузальных связях» [7, с. 23]. Это означает, что власть существует до заполнения социальных позиций реальными индивидами, а властеотношения индуцируются в

социуме в символической форме. Функциональное значение задается, в первую очередь, ценностями системы. По мнению Э. Г. Носкова, «имеются основания говорить о власти как абстрактной категории; реальное ее функционирование осуществляется через многообразные “превращенные” формы – силу, владение, служение, знание, желание, произведение и т. п. Последние, в свою очередь, наполняются ценностным содержанием конкретной общественной системы» [4, с. 174].

Системное истолкование концепта «власть» созвучно нашим представлениям о роли и функциях МК в социальной системе. Власть – это выражение системной необходимости обеспечения связности в саморазвивающейся социальной системе – структурный принцип, характеризующий способ ее самоорганизации. В этом случае традиционные для МК регуляционная, информационная и культурологическая функции являют собой «превращенные» формы, обеспечивающие связность через отношения власти.

Действительно, регуляционная функция МК обычно описывается через понятия «влияние» и «воздействие», понимаемых как действие репрессивной и преимущественно негативной силы. Однако это однобокий подход. Лексикографический анализ концепта «регуляция» показывает следующее. Слово «регуляция» произошло от латинского слова *regula* (правило) и, прежде всего, имеет смысл внесения порядка, упорядочивания и придания направления. Лишь в последнюю очередь регуляция – это оказание воздействия «с целью внести порядок, правильность, систему в движение, деятельность или развитие какого-нибудь явления» [14]. И действительно, современная власть не только оказывает на людей силовое давление, но, прежде всего, создает упорядоченность, координирует и стабилизирует социальную систему, производит вещи и смыслы, формирует дискурсы и т. п. Французский философ М. Фуко назвал такую форму власти «дисциплинарной». Это особая технология власти, которая реализуется в символической форме, действует посредством специализированных дискурсов и формирует так называемое «общество нормализации» [12].

М. Фуко провел подробное исследование становления этой технологии. На основе детального анализа трансформации таких институтов, как больницы, казармы, учебные заведения и мануфактуры, ученый приходит к выводу о том, что властное регулирование поведения членов общества в XVII–XVIII вв. изменяется

коренным образом. В это время была изобретена технология власти, когда предметом регулирования перестает быть тело человека, а становится его душа. М. Фуко назвал эту технологию «паноптизм» (*panoptisme* – всеподнадзорность), основной чертой которой является превращение прямого насилия в «невидимую» власть [12]. Моделью, где наиболее ярко представлена эта технология власти, М. Фуко считает проект «Паноптикон» Иеремии Бентама, изложенный в одноименном труде, изданном в конце XVIII в. Основная идея этой тюрьмы состоит в том, что заключенные не знают, когда за ними наблюдают и в силу этого становятся саморегулируемыми. Объект властного влияния в паноптиконе включается в «ситуацию власти» таким образом, что внешняя по отношению к нему власть интериоризируется. Сам Бентам указывает: «Необходимо беспрестанно быть на глазах у надзирателя, что на самом деле и будет означать утрату возможностей творить зло и почти полную утрату мысли желать его»<sup>1</sup>. Власть, основанная на идее «паноптизма», является символьной и безличной, осуществляется преимущественно языковыми средствами и выступает не как исполняемое социальное действие принуждения, а как его потенциал – возможность действия, выраженная в символьной форме. Идея власти состоит не в наказании, но в исправлении и дисциплинировании – нормализации поведения членов общества в соответствии с ценностями социальной системы. Поэтому совершенно не случайно бурное развитие МК как однонаправленного опосредованного квазивзаимодействия совпало по времени со становлением новой технологии власти.

Паноптизм не предполагает итерационного процесса коммуникации. Более того, «ситуация власти» в паноптиконе требует, чтобы сам объект властного отношения был активен, как минимум на уровне осознания ключевых характеристик ситуации, т. е. был правильно ориентирован в окружающей действительности через разделяемый дискурс. Конечно, потенциал власти предполагает наличие властных ресурсов различной природы, которые в необходимом случае могут быть использованы в социальном действии. Но пафос технологии паноптизма состоит в том, что символьная форма власти во многих случаях делает излишним использование прямых форм принуждения или его регулярной демонстрации. На практике это означает не что иное, как экономию властного ресурса.

---

<sup>1</sup> Цит. по [11, с. 232].

М. Манн провел анализ ресурсов власти и на этой основе выделил принудительную, политическую, экономическую и символьную власть [14]. Властные ресурсы, на которых покоятся эти типы власти, достаточно очевидны и в полной мере институционализированы в современном обществе. Принудительная власть основана на прямом насилии, принуждении, осуществляемом военными и военизированными организациями. Экономическая власть в Новое и Новейшее время основана на необходимости членов общества вступать в товарно-денежные отношения и представляет собой совокупность промышленных и финансовых институтов, осуществляющих регулирование и контроль этих отношений. Политическая власть воплощена в форме национальных государств с четко определенными границами и централизованной системой административного управления. Символьная власть, которую зачастую называют символической, в качестве ресурса использует символьные формы (речь, жесты, тексты, изображения и т. д.), передающие некоторое смысловое содержание и формирующие дискурс [4, с. 87–96].

В терминах системной теории власть, опираясь на имеющиеся ресурсы, обеспечивает связность социальной системы – упорядочивает ее своими специфическими средствами. Принудительная власть оказывает прямое воздействие на материальные составляющие: физические объекты, тело человека и пр. Это наиболее традиционная, исходная форма власти. Экономическая власть выполняет функцию упорядочения и социального регулирования, встраиваясь в процессы обмена, осуществляемого по схеме «товар → деньги → товар», которые в индустриальном обществе тотальны [10]. Политическая власть обеспечивает связность общества через систему представительских, исполнительных и судебных институтов. Символьная власть также имеет в своем распоряжении особые средства, с помощью которых она осуществляет упорядочение социальной системы – средства коммуникации. Власти различных типов корреспондируют, не теряя при этом своей специфики и контроля за присущими им ресурсами.

Ключевой особенностью современного общества, где власть функционирует на основе технологии паноптизма, является то, что принудительная, экономическая и политическая власти не просто корреспондируют с символьной властью, но стремятся в максимальной степени использовать ее ресурсы для достижения своих целей, подчинить ее. Причиной этого является повышение сложности социальной системы.

*Символьная власть как квинтэссенция взаимодействия  
социальных институтов*

Осознание значимости символьных форм для регулирования социума не является достижением современности. Символьная власть, в предыдущие эпохи институционализированная в виде церкви, обладала монопольным правом создавать, интерпретировать и контролировать систему символов, описывающих реальность. Католическая церковь обладала огромной экономической властью и была единственным иерархическим трансграничным институтом средневековой Европы, обеспечивающим ее связность символьными средствами. Исключительно велика была и политическая власть Римского престола, основанная на дискурсе, что римский папа обладает не только верховной властью в церкви, но и высшим сюзеренитетом над королями Западной Римской империи.

В эпоху Нового времени главная роль в международных отношениях, ранее принадлежавшая монархам, перешла к национальным государствам, которые разрабатывали свои административные системы и закрепляли их в символических формах, не нуждаясь в легитимизации со стороны церкви. Капиталистически ориентированные социальные группы разрабатывали свои варианты описания социально-экономических и политических процессов. Активно развивались системы светского образования, ориентированного на естественно-научные модели описания реальности, идеология и массовая коммуникация в привычной нам форме квазивзаимодействия, опосредованного печатными СМИ. Результатом этого бурного изменения социально-экономического и политического ландшафта Европы можно считать трансформацию властеотношений на основе технологии паноптизма и сосредоточение символьной власти в институтах культуры, образования, науки и СМИ.

Современность, наследующая типологию властных отношений от предыдущих исторических эпох, тем не менее, позиционирует смысл взаимодействия социальных институтов как самоцель, независимую от условной конкретики (кадровый состав высшего государственного менеджмента, экономическая база и т. п.), а также национальных и культурных традиций. В известной степени такая модель властных отношений была заложена концепциями естественного права и общественного договора и на уровне рациональной политической культуры всегда официально доминирует над традиционными элементами социального взаимодействия. В современных геополитических дискуссиях подобный вектор позициони-

рования власти ассоциируется с либерализмом и оказывается своеобразной «образцовой» моделью построения западного общества. Вместе с тем в философско-антропологических, этнографических и культурологических исследованиях современности настаивается на необходимости сохранения аутентичных культурных и национальных традиций во всех сферах социальной жизни (К. Леви-Стросс, Л. Леви-Брюль, Э. Морэн и т. п.). Сама же концепция принципиальной образцовости европейского типа культуры и власти в действительности демонстрирует не «независимость» от идеологических и иных установок, а, напротив, их тесное переплетение.

Тема мировоззренческих установок европейской социальной жизни в западной исследовательской литературе впервые была затронута М. Вебером в работе «Протестантская этика и дух капитализма». Он открывает полемику следующим наблюдением:

«При ознакомлении с профессиональной статистикой любой страны со смешанным вероисповедным составом населения неизменно обращает на себя внимание одно явление, неоднократно обсуждавшееся в католической печати и литературе и на католических съездах Германии. Мы имеем в виду несомненное преобладание протестантов среди владельцев капитала и предпринимателей, а равно среди высших квалифицированных слоев рабочих, и прежде всего среди высшего технического и коммерческого персонала современных предприятий. Это находит свое отражение в статистических данных не только там, где различие вероисповеданий совпадает с национальными различиями и тем самым с различием в уровне культурного развития...; и чем интенсивнее шел этот процесс, тем отчетливее конфессиональная статистика отражает упомянутое явление» [5, с. 61].

В русской философской традиции значимость идеологических, в частности, религиозных установок была отмечена в известной работе И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», а позже в богословских работах В.Н. Лосского. Со стороны практической социологии и политологии в полемике эволюционизма и функционализма в 20–30-е гг. XX в. феномен культурно-национальной структуры, сохраняющей определенный тип социальных отношений, был интерпретирован именно с точки зрения антропологии. Этот подход оказался исключительно позитивным, и структурный функционализм А.Р. Рэдклиффа-Брауна подчеркивает «интегрирующую роль символа и религии, а также роль ритуала в консолидации групповых ценностей» [1, с. 25].

Особую остроту конфессионально-идеологические установки приобретают в контексте современных геополитических процессов. Как отмечает А.Г. Дугин в своей работе «Философия войны», рассмотрение двух ветвей протестантизма как породивших две различные парадигмы социально-экономической реальности, в которой британская парадигма обретает особое значение с выходом США в мировые лидеры, сегодня является необходимой составляющей геополитических исследований:

«Мало-помалу инициативу Англии перенимает иное “дочернее” государство – США, которое изначально основано на принципах “протестантского фундаментализма” и мыслится его основателями как “пространство утопии”, как “обетованная земля”, где история должна закончиться планетарным триумфом “10 потерянных колен”. Эта мысль воплощена в американской концепции Manifest Destiny, которая видит “американскую нацию” как идеальную человеческую общность, являющуюся апофеозом мировой истории народов» [6].

В этом контексте привычные интерпретации символической власти как лишь одного элемента системы социального взаимодействия должны дополняться учетом тонкостей конфессионально-идеологических аспектов общественных коммуникаций. По существу, в условиях информационной эпохи символическая составляющая власти становится одним из важнейших элементов упорядочения социальной системы, позволяющая аккумулировать все общественные силы.

### ***Определение культурно-антропологических констант взаимодействия социальных институтов***

Эффективность социального взаимодействия в современном обществе во многом зависит от расстановки акцентов в информационном пространстве. Если в 90-е гг. в России достаточно было озвучить ориентиры к «образцовой» (либеральной) модели государственного, политического, экономического устройства, то сегодня успешность общественных действий должна подтверждаться соответствием аутентичной культурной традиции, национальному общественному характеру. В этом контексте важно выстраивать не «апостериорные» по отношению к социальным феноменам стратегии, но выявлять идейные акценты, которые могут трансформироваться в инструменты управления и легитимации.

Внутри социального идеала заложена схема, состоящая в соотношении субъектом себя с картиной мира, где абсолютное и относительное имеют своё четко обозначенное место. Эта имманентная

модель приоткрывает возможность поиска достоверного, определенного и безотносительного в тех течениях социальной мысли, которые кажутся прагматичными или конъюнктурными. Здесь можно было бы вспомнить и ход Ж. Деррида, который выделяет смыслы, сохраняющие свою самодостаточность и вне «обозначающего» – называя это соотношение онто-тео-логией<sup>1</sup>. В отношении социального знания релятивизм, казалось бы неизбежный, может обрести определенность, в основе которой – раскрытие имманентных установок, структурирование «субъекта, лишённого всякой идентичности и “подвешенного” на событие, единственным “свидетельством” которого как раз и является то, что субъект его декларирует» [2].

В этом контексте можно говорить о том, что новые подходы к социокультурной и антропологической реальности включают в себя приоритетное внимание не к «образцовой» (легитимной, рациональной) культуре социальных отношений, но к установкам культуры как имманентным принципам взаимодействия социальных институтов. Так, действенная для Запада концепция индивидуализма и правового обеспечения общественной жизни требует пересмотра в контексте национальных стереотипов, характерных для России. Такого рода «ассимиляция» совершенно необходима в позиционировании процессов реформирования важнейших социальных сфер – образования, культуры, медицины – традиционно относимых к элементам формирования национальной и государственной стабильности.

### Список литературы

1. Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии / под ред. В.В. Бочарова. Т. 1. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.
2. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. – М.; СПб.: Моск. философский фонд. Университетская кн., 1997. – URL: [http://www.spho.ru/media/pdf/\\_original/4/badyu\\_obosnovanie\\_universalizma.pdf](http://www.spho.ru/media/pdf/_original/4/badyu_obosnovanie_universalizma.pdf) (дата обращения: 03.09.2014).
3. Большой словарь иностранных слов. – М.: ИДДК, 2007.
4. Бурдьё П. О символической власти. Социология социального пространства. – СПб.: Алетейя, 2007.
5. Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990.
6. Дугин А.Г. Философия войны – М.: Яуза, 2004. – URL: <http://arcto.ru/article/128>. (дата обращения: 03.09.2014).
7. Луман Н. Власть. – М.: Праксис, 2001.

---

<sup>1</sup> «Cette référence au sens d'un signifié pensable et possible hors de tout signifiant reste dans la dépendance de l'onto-théo-logie» [13, p. 104].

- 
8. Носков Э. Г. *Онтология власти: сущность, специфика функционирования и воспроизводства*. – Самара: Изд-во СГАСУ, 2008.
  9. Носков Э. Г. *Онтология власти: тотальность и символический характер властеотношения: автореф. д-ра филос. наук*. – Чебоксары, 2011.
  10. Поланьи К. *Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени*. – СПб.: Алетейя, 2002.
  11. Фуко М. *Интеллектуалы и власть: избр. полит. ст., выступл.* – М.: Праксис, 2002.
  12. Фуко М. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. – М.: Ad Marginem, 1999.
  13. Derrida J. *De la grammatologie*. – Paris, Editions de Minuit, 1967.
  14. Mann M. *The Sources of Social Power: In 2 vols.* – V. 1: *A History of Power from the Beginning to AD 1760*. – Cambridge, 1986.
  15. McQuail D. *Mass Communication Theory*, Thousand Oaks: SAGE Publications, London, 1994.

**Новая идентификация пролетариата:  
ревизия экзистенциального проекта**

В статье рассмотрена проблема идентификации и самоидентификации пролетариата. Основное внимание уделено несовпадению пролетариата как исторически деятельного класса, возглавляющего и направляющего процесс социального творчества и его конкретно-исторических воплощений, в частности, в качестве класса наемных рабочих.

С этих позиций социальную современность можно охарактеризовать как поиск ключевых точек для самоидентификации нового пролетариата. Особое внимание в статье уделено шизоанализу как попытке радикализации общественного сознания, арт-пролетариату, постепенно обретающему общность интересов, и компьютерному сообществу с его экзистенциальным проектом.

The article is devoted to the problem of identity and self-identity of the proletariat in human history, the author highlighting the difference between the proletariat as a historical actor defining its creative activity and its terminal place in history as the class of hired workers. Hence, social modernity could be regarded as a search of some key starting points for the new proletariat's self-identification. Special attention is paid to schizo analysis as an attempt at social consciousness radicalization, to the art-proletariat on its way to mutual interests, and to the so-called computer society with its existential project.

**Ключевые слова:** идентификация пролетариата, экзистенциальный проект, история, историческая эстафета, дегуманизация, шизоанализ, номадизм, персональность, миссия философии.

**Key words:** the proletariat's identification, existential project, history, dehumanization, schizo analysis, nomadism, personality, philosophy mission.

\* \* \*

Минуя предисловия о революционном пролетариате, с которым имели дело классики марксизма-ленинизма, т. е. о классе наемных рабочих, классе, растерявшем свою новаторскую роль в истории, обратимся к современным лагунам, в которых, возможно, следует ожидать формирования нового пролетариата. Рассмотрим «территориальность шизофрении», привлекающую пристальное внимание левых теоретиков конца XX в. как раз с точки вызова существующему порядку вещей.

Итак, что же обнаруживает «разведка боем» на территории по-тустороннего? Каковы в данном случае отличия революционной оптики от оптики психиатрической?

Обнаруживается следующее: человеческое здесь, в рамках шизоуклона, предстает в таком неузнаваемом виде, что оказывается непригодным даже к эксплуатации. Для шизопролетариата разъединением с его сущностными силами выступает не эксплуатация, а всего лишь депривация, хотя преодоление этой депривации ставит не меньше социальных проблем, чем освобождение труда.

Проблематичен уже сам исходный пункт миссии – точка идентификации с освобождаемым и ответная идентификация с освободителем, т. е. смыкание полюсов, необходимое для детонации, хотя и не ради нее совершаемое. Во внутренней экзистенциальной дуге, где осуществлялась коллективная экзистенция пролетариата, вопрос все же решался проще: «Мы не рабы... Рабы не мы».

Многоточие, знак пробела, указывает здесь на внутреннюю подстановку, заряжающую революционное действие: *мы не рабы* – это еще здешняя речь, фиксация некой очевидности противостояния «мы – они», а вот *рабы не мы* – это уже прощание с упраздненным состоянием рабства, так сказать, грамматика революции, азбука освобождения.

Для того чтобы стать пролетарием осознанно и по собственной воле, нужна решимость, экзистенциальный риск, не уступающий весомости первичной ставки. Но для того чтобы примкнуть к *шизо* и стать одним из них, этого мало. Недостаточно даже первого учебника, знаменитого «Анти-Эдипа», написанного Делезом и Гваттари<sup>1</sup>. Представления левых парижских интеллектуалов о реальных шизофрениках были еще дальше от действительности, чем в свое время представления русских народников о народе. Но интенция была ровно та же: *освободить*. Была и решимость примкнуть к самому что ни есть обездоленному, самому пролетарскому пролетариату. Проект шизоанализа, увы, провалился так же, как и проект народников, и по тем же причинам: вместо реально освобождаемого человека или класса теоретики усмотрели лишь то, что могли усмотреть – абстракцию. Подражание шизофрении было слишком игрушечным, но усилия шизоаналитиков, говоря ленинскими словами, не пропали даром: попытка передразнивания привела к контакту, контакт привел к пониманию страдания и к состраданию, что, в свою очередь, повысило готовность к борьбе.

---

<sup>1</sup> Вскоре появились и другие учебные пособия. Стоит отметить, например, книгу Hans Modrow «How to become a schizophrenic». Berlin, 1985.

Выяснилось, что шизосообщество не существует в том виде, в котором существует пролетариат, «шизики», увы, пребывают по отдельности в своей расщепленности, они заперты в своих экзистенциальных одиночках. И если носители нестандартных телесных упаковок, вроде обитателей цирков-кунсткамер или персонажей фильма «Отель за миллион долларов» нуждаются, главным образом, в том, чтобы их поняли, чтобы вникли в их требования к миру, то шизосообщество нуждается в том, чтобы самого себя понять, осознать свое бытие как нечто единое и целое. Но помощь им на первом этапе может быть только индивидуальной, точнее говоря, персональной.

\* \* \*

Что ж, уместно спросить: а есть ли это именно тот способ, благодаря которому миссия пролетариата включает в себя неустранимость личного? Она, эта миссия, обретает персональность через сопротивление. Подобно тому как общее сопротивление встречного сущего понуждает к тщательной настройке инструмента, к тонкой гравировке методологий, неподатливость шизо к общим анонимным процедурам (в том числе и к классовому подходу – в традиционном смысле слова) требует разомкнуть общий строй и идти врассыпную.

И все же вопрос «зачем?» оказывается здесь очень важным. Общему ответу *Чтобы стать человеком* не хватает историко-материалистической конкретности. Попробуем рассмотреть несколько уровней жертвенного круговорота.

Вот первый, семейно-родственный круг, уместно спросить, а что же кроме пожизненного несчастья и тяжелого креста может нести необходимость непрерывного ухода за сыном (братом, сестрой, дядей) с психическими отклонениями? Во всяком случае, персонология на этом полюсе обретает форму всеобщности и необходимости, что вовсе не исключает ее историко-материалистического понимания, весьма далекого от роли сиделки при неизлечимо больном.

А означает такое понимание, прежде всего, новую форму принесения классового сознания. Гибель или, если угодно, угасание прежнего пролетариата указывает на тот факт, что миссия не выполнена, но не то, что она невыполнима. Сегодняшний момент следует понимать как процесс передачи эстафеты, как важнейший момент вручения переходящего знамени пролетариата новому субъекту. Это процесс идентификации и сборки, над ним работает исто-

рия, но одной только работы слепых исторических сил недостаточно. Лоскутья разорванной «красной свитки», революционного красного знамени и в самом деле тянутся друг к другу под воздействием избирательного средства: нестяжательские племена постиндустриальных джунглей, пациенты психбольниц, угнетенные культуриндустрией (попсой) художники, которые давно уже не одиночки, а представители массовой профессии, распыленного анклава – они устремлены друг к другу, но отсутствует сингулярная точка, решающий «кристаллик» для взрывообразной конденсации. Субъект миссии не опознан, сама миссия в новой исторической редакции не сформулирована.

Но паники быть не должно, передача эстафеты состоится. В пользу такого исхода свидетельствует весь предыдущий опыт воплощений и развоплощений пролетариата. Пока мы можем констатировать, что некоторые чрезвычайно важные части будущего класса находятся в состоянии распыленности, например, в камерах персональных одиночеств, стены которых не пробить стереотипными стандартами коммуникации – но распыленность заключается не только в этом. Непосредственная классовая солидарность шизопролетариата на том уровне дегуманизации (расчеловечивания), на котором он сейчас находится, исключена – в частности, в этом – в отсутствии непосредственной достоверности собирательного понятия хотя бы на таком уровне как *время*, *племя* или *пролетариат* – состоит радикальное отличие шизо от гегелевского раба.

Однако как некоторая стихия, лишенная формы *для себя*, но сущая *в себе и для другого*, как стихия, которой предстоит напитать высохшую губку авангарда, шизофрения в высшей степени значима.

Делез и Гваттари характеризуют данную стихию как «разносторонне направленные шизопотoki, как тело без органов, случайно соединяемое с блуждающими органами без тела» [1, гл.1]. Описание, в принципе, вполне справедливое, да и подобный образ уже был в философии – у досократиков, Ксенофана и Эмпедокла. Вспомним блуждающие тела с бестолково торчащими конечностями и отдельные «конечности», дрейфующие в произвольном направлении, знаменитую *крутоногонерасчленнорукость*. Прошло немало времени, пока распыленные частицы осели в правильном порядке, образовав узоры *хороших форм*.

Шизосреда предстает как распыленность схожего типа; мы видим, например, великолепные математические способности, пристегнутые к тотальной неадаптированности, к неумению купить

себе продукты в магазине, видим безграничную верность, замкнувшуюся на идее фикс, видим, как *умная голова дураку досталась* и еще великое множество странных, нелепых сочетаний «мерами загорающих, мерами угасающих», как говорил Гераклит.

Стратегия спасения в этой среде раздваивается. С одной стороны, речь идет о преобразении мира, о построении такого общества, которое могло бы вместить, социализировать максимальное число несчастных – инакомыслящих, инакочувствующих, не вписывающихся в стандарты субъекта. С другой – осуществляется собственное преобразование, апроприация фрагментов расщепленного опыта – как раз тех, которых не хватает для полноты обновленного праксиса. В этом смысле шизопотоки не просто инновационны и не просто «поучительны» – они образуют драгоценный банк данных, «банк семян», позволяющий избавиться от засохших, выродившихся, одеревеневших побегов и, естественно, освежить восприятие и в некотором роде попытаться разогреть остывающую Вселенную.

Большая экзистенциальная дуга вновь актуализуется, электризуется, чтобы произвести чрезвычайно важную работу, некий производственный переворот, революцию в производстве человеческого в человеке, включающую подсоединение ко всем периодам прежней активности Большой Дуги, обращение к значимым революционным архетипам, всякий раз знаменующим «год активного Солнца», маркирующий историческую передачу эстафеты. Подключение к шизопоткам по своему смыслу и по задаче оказывается наиболее близким к первой вспышке, т. е. ближайшим образом сопоставимо не с диалектикой господина и раба, а с диалектикой (ситуацией) Первичного Текста.

Эту *первичную сцену* разумности можно описать следующим образом. Носители расщепленного сознания, «шизоантропы», продуцируют некое бессмысленное поведение. Ибо они суть отпавшие от природы безумцы, живые частицы, вернувшиеся в Океанос крутоногонерасчленнорукости; их путь – это путь гибели и исчезновения, но их *бытие для другого* представляет собой первичный экзистенциальный ресурс. Вспомним старт социогенеза: исступленные танцы шамана, его речевые экстазы (предшествующие «статической речи»), пророчества без содержания и смысла, но с присутствием будущего – таковы исходные тексты, с которыми можно и нужно что-то делать, например, осмыслять их, некоторым образом их проживать. Из такого рода рецепции когда-то склады-

вался разум *homo sapiens*, возникали первичные символические порядки. Разве были бы они возможны без шизоантропов, исчезающих в воронке бытия для другого и вновь возрождающихся сегодня?

Шизосреда сегодняшнего дня предоставляет не меньше возможностей для заимствования и одновременно ставит великую задачу апроприации. На языке современной пролетарской теории следует опять же говорить о двуединой задаче командированного авангарда. Это, во-первых, конечно же, «оптимизация условий» для лиц с психическими отклонениями, что совпадает с основополагающим вектором гуманизации вообще, т. е. с расширением доступа в *tunda humana novых существ*; во-вторых, задача оснащения обновляемой экзистенции съёмными психомодулями, – задача, для решения которой отлично подходит, например, киберпанк, приступивший к расширению практики в этом направлении. В самом деле, идеология киберпанка предусматривает обживание инсталлируемых технических модулей, дополняющих и реформирующих архаическую органику: устройства, приставки, насадки и прочие «девайсы» вживляются в органическую среду, модернизируя тело ветхого Адама в соответствии с заветом Иисуса *Обретете новое тело*. Теперь же речь идет о том, чтобы опробовать психомодули, дрейфующие в шизопотоках или преграждающие им путь.

Выполнение подобной задачи предполагает широкий диапазон рецептивности, а также наличие пустот в экзистенциальном проекте и его онтическом каркасе, т. е. атрибуты, изначально присущие пролетариату, свойственные ему по определению. Новые нестяжательские племена такой рецептивностью обладают, в чем есть не только плюсы, но, конечно же, и минусы. Среди минусов – неразборчивость, доходящая порой до тотального самоосквернения. Но плюсы перевешивают, особенно в исторической перспективе. Дело опять же в том (и это принцип Ноева ковчега), что никогда не известно заранее, что же именно пригодится в человеческом самоосуществлении. Скажем, многие шизотенденции и даже параноидальные устремления, кажущиеся сегодня абсолютно «контрпродуктивными», уже завтра могут сослужить неоценимую службу в деле противостояния стагнации, могут стать единственным топливом для разогрева остывающей Вселенной. Они потенциально способны повысить и такой существенный параметр, как пролетарская стойкость, умение справляться с трудностями.

\* \* \*

Впрочем, коллективная экзистенция пролетариата имеет и более общие параметры, сохраняющиеся при всех ревизиях и модификациях. Сами по себе эти параметры хорошо известны, но следует, тем не менее, проанализировать их онтологический статус.

Для начала обратимся к этимологии: латинское слово *proletariat*<sup>1</sup> означало совокупность граждан, а в дальнейшем просто людей, единственная обязанность которых состояла просто в деторождении – в том смысле, что с них больше нечего взять. Они могут обеспечивать лишь расширенное производство самих себя, причем производство до востребования, до той поры, пока «произведенное» удастся вовлечь в массовый хозяйственный оборот (что происходит лишь при капитализме).

Таким образом, пролетариат как совокупность деторождающих и есть сама *природа* в степени максимизации своего присутствия в человеческом мире. По смыслу латинский пролетариат есть то же, что греческий «фюзис» – плодородная сила, не сводимая к окультуренным сортам, не задерживающаяся в осуществленности и признанности. В сущность природы входит ее понимание как чего-то естественного и даже бросового, того, что можно эксплуатировать, не задумываясь о последствиях. Эта же черта обнаруживается и у пролетариата. Более того, идентифицировать пролетариат как угнетенный и одновременно революционный класс можно лишь тогда, когда брошенность, предоставленность самому себе явлены воочию.

Как, однако, соотносится «дикая природность», входящая в определение пролетариата, с организованностью рабочего класса? Ответ прост: ДИАЛЕКТИЧЕСКИ. Диалектика применима всегда, когда речь идет о пролетариате, если уж она вообще применима. Ибо диалектика, как хорошо известно из марксизма (и из Гегеля), – это не сумма примеров, а бытие знающего себя духа. Духа, оказавшегося пролетариатом, обретающим классовое сознание и самосознание.

Вопрос о том, каким образом пролетарский «фюзис» соотносится с логосом самоорганизации и телосом проективного мироустройства, – это новая, уточненная редакция классического марксистского вопроса о соотношении стихийных и сознательных элементов в истории вообще и в рабочем движении в частности.

---

<sup>1</sup> В буквальном переводе с латинского «пролетариат» означает «рождающий».

Сознательное рабочее движение, направленное на отстаивание своих прав и своего будущего (скажем так, открытого будущего, достойного этого имени в отличие от прогнозируемого будущего стабилизирующего класса) способно стать значимой исторической силой лишь в том случае, когда оно погружено в стихию и волны этой стихии вздымаются в собственном фюзисе-Океаносе.

Таково бытие рабочего, и таков его Гештальт (Э. Юнгер). В качестве природы, порождающей стихии, пролетариат есть сила *causa sui*, хотя в своем социальном бытии как класс он конституирован капиталом. Ведь капитал отнимает средства производства, обрывает привязки к устойчивым социальным матрицам и первичным образом организует пролетариат как класс, направляя новых индивидов в предназначимое, никогда не пересыхающее ложе Океаноса. В качестве *causa sui* пролетариат самому себе «мать», как говорят, *мать сыра земля, мать глубока вода* – как и природа есть мать самой себе. Но его отец – Капитал. Если изложить эту историю в библейском духе, получится примерно следующее.

У Капитала было два сына, два разноутробных близнеца (ибо невозможное для эмбриологии возможно для священной истории) – Буржуин и Рабочий. Буржуа (так его ласково называли) был послушным папенькиным сыночком, во всем исполнявшим волю своего порочного отца. Рабочий, будучи еще несмышленным, неокрепшим, нехотя, из-под палки подчинялся повелениям отца. Впрочем, отец не особенно интересовался его судьбой, ибо право первородства принадлежало послушному первенцу, любименькому (то, что Буржуа есть персонификация Капитала, любил отмечать еще Маркс).

Подросли, возмужали сыновья. И вот после очередной оргии сверхприбыли, когда отец переваривал наживу, а сынок Буржуин сладко причмокивал рядом, Рабочий твердой поступью *вошел в шатер* и сорвал покровы внешней благопристойности, обнажив срамную наготу отца своего...

Так могла бы звучать библейская критика на пролетарский лад – если бы пролетариату понадобился миф о становлении классового сознания. Но содержательный аспект этой трансцендентальной схемы важен, со своим стихийным, материальным началом пролетариат не порывает никогда. А вот от организованности извне, от первичной организованности капиталом рабочий класс переходит к самоорганизации, нуждаясь, впрочем, во внешнем кристаллике самосознания для вторичного оплодотворения спонтанно порождающего лона.

На этот счет есть уже другая притча, вернее, другой образ, часто встречающийся в хасидских текстах. Тора (в нашем случае, Теория) существует от века еще за пределами оформленного ею сущего – но изливается она в мир, лишь повинувшись встречной жажде, выражая вечную нехватку (лишенность), великую нужду матери-материи.

Убыль порождающей силы должна означать классовый кризис, а в дальнейшем и сущностную классовую деградацию. Неким робким предупреждением о такой опасности могли служить указания многих теоретиков (Р. Гильфердинга, Ж. Сореля, того же Э. Юнгера) на излишнюю «заорганизованность» как на тревожный симптом для любого текущего положения вещей – идет ли речь о различных формах сопротивления буржуазии или о строительстве социализма. Но действительная заорганизованность, выхолащивание спонтанной силы очень скоро осознается капиталом как вопрос жизни и смерти, соответственно, как вопрос классового господства.

Речь идет о *приручении* пролетариата, но не путем «подкармливания», классическим для капитализма, а путем полного одомашнивания. Многие критики общества потребления отмечают наряду с сокращением уровня доходов, ростом социальной защищенности и прочими обретениями трудящихся нарастающую прозрачность, подконтрольность всех субъектов общества социальной матрице<sup>1</sup>. В интересующем нас аспекте это как раз означает утрату пролетариатом его спонтанности, – тем самым производительные силы резко ограничиваются в своей производящей мощи. Прибегая опять же к метафоре, скажем, что они («лица, работающие по найму») теперь уже не стая ворон, вынужденных слетаться на подкормку, а домашняя, точнее, промышленная птица, выращиваемая в инкубаторе, притом уже *ощипанная* от рождения. Это уже не пролетариат. В течение целого столетия *работающие по найму* теряли свою пролетарскую сущность, и к концу XX в. пролетариат окончательно исчез с радаров видоискателя революции. Исчез, разумеется, на том социальном поле и на той позиции, где пребывал четыре предшествующих столетия.

Повторим еще раз: поскольку спонтанность порождения (генезиса), неподконтрольность, «буйство» порождающей силы суть атрибуты фюзиса, их утрата обесмысливает остальные организационные параметры. В частности, контроль над деторож-

---

<sup>1</sup> Впервые аутентично вопрос был поставлен в работе М. Хоркхаймер, Т. Адорно «Диалектика просвещения». М.; СПб., 1997.

дением и демографический упадок представляют собой последствия общей сущностной денатурации, разрушившей автономность причинения по способу *causa sui*. Вспомним Делеза и Гваттари: «Капитализм представляет собой раскодирование всех кодов, подчинение желающего производству производству общественному под видом торжества желающих потоков» [1, с. 414]. Итак, на заводах, на фабриках и уж тем более в офисах, атмосфера больше не способствует консолидации пролетариата, что, однако, отнюдь не означает, что переходящее красное знамя выпало из рук социальных авангардов навсегда. Не означает это и какого-либо сущностного устаревания марксистского подхода, собственно исторического материализма. Все основные теоретические выкладки остаются значимыми, они лишь требуют правильного применения, той самой поправки на время, о которой неизменно говорили теоретики и практики марксизма.

Все они должны и могут помочь решению важнейшей революционной задачи сегодняшнего дня – идентификации пролетариата. Направляя видоискатель в ближайшие и отдаленные окрестности, нужно быть готовым увидеть самое непривычное и неожиданное. И необходимо иметь в виду (еще до отыскания подходящего вида), что искомый класс будет обладать долей здоровой трансцендентальной беспечности по отношению к высшим ценностям застывшей социальной Вселенной, курируемой господствующим классом, – беспечности, которая не снимает озабоченности Сверхзадачей, как раз абсолютно нерелевантной для успокоившегося класса.

Обращаясь к историческим образцам подобной беспечности, можно начать с первого исторического пролетариата, каковым было *воинское братство*, ставшее в застывшем виде феодализмом. Первоначально, в пролетарской фазе, представители кшатриев демонстрировали экзистенциальную беспечность в отношении социальных порядков, управляемых ритуалами, церемониальной составляющей власти. Благодаря этому воинское братство открыло страницу политического творчества, и прежняя неизменность господствующих социальных матриц была порушена. Государство как *res publica*, как *вещь общая*, о которой могут договариваться все, имеющие право голоса, – таким был исторический вклад первого пролетариата, и этот вклад/взнос в дальнейшем уже не изымался из признанного поля справедливости.

Буржуазия в свой революционный период тоже отличалась трансцендентальной беспечностью по отношению к ценностям господствующего класса – к «дворянской чести», родовитости, etc. Без переоценки ценностей она и не смогла бы победить как класс, в лучшем случае некоторые наиболее услужливые ее представители инкорпорировались бы в наличную элиту с одновременным декласированием. Победоносность революционной буржуазии заключалась в том, что она вовсе не собиралась экспроприировать все ценности нисходящего класса без предварительной ревизии, в результате которой существенная часть ценностей, реликвий, знаков и символов (фетишей) была просто выброшена на свалку (как любил говорить Маркс, ссылаясь на Евангелие, «предоставьте мертвым хоронить своих мертвецов»).

Наконец, собственно пролетариат, вступая в классовую борьбу, безусловно обозначил свои претензии на то, что было узурпировано капиталом: на средства производства в первую очередь и на цели самого производства. И все же в отношении собственно буржуазных ценностей, скажем так – буржуазных добродетелей, пролетариат был настроен скептически и критически. Присваивать их пролетариат не спешил, а в отношении отдельных соблазвившихся представителей выносил вердикт «обуржуазился», т. е. фактически отпал от пролетарской солидарности и пролетарского дела.

Вопрос о преемственности и наследовании остается одним из самых сложных в революционной борьбе, да и в марксистской теории в целом: что следует изъять, а что без сожаления отринуть – это зачастую решается даже не классовым сознанием, а классовым чутьем. В то же время неправильный ответ, неверная инициация и как следствие дезориентированная классовая воля ведут к неизбежному поражению в конечном итоге. Дело обстоит так же, как в сказке Евгения Шварца: когда победитель дракона овладевает драконьими атрибутами, его одеянием и титулом, он вопреки всем своим первоначальным намерениям одраконивается. Так произошло и с пролетариатом, который был соблазнен буржуазными ценностями и лишился своей сущностной производительной силы.

«Пролетариат должен упразднить себя как класс», – говорил Маркс, используя все тот же знаменитый гегелевский глагол «aufheben». Но весь вопрос в том, каким образом произойдет это упразднение/преобразование: либо воля пролетариата и магия его сверхзадачи станут всеобщей волей социума, либо *сокровища буржуазии*, оказавшись в пределах доступности, инфицируют побе-

дивший класс и приведут его к подмене сущности. Неразборчивое наследование чревата перерождением: вспомним о причинах итогового исторического поражения всех завоевателей Китая: их воля была парализована хитроумными сокровищами Поднебесной, номадический драйв был пресечен слишком плотным взаимодействием с веществом социальности. Дары золотого Тельца, взятые в совокупности, смыкаются в кольцо всевластья, знакомое нам по книге Толкиена, хотя в действительности они больше похожи на цепь порабощения, и эта *златая цепь*, обретаемая пролетариатом после того как он сбросит все цепи угнетения и эксплуатации, сковывает его намертво, поскольку впивается не в кожу, а в желание и волю индивидов, определяя успешное одомашнивание радикального класса. Поэтому вовсе не случайной была озабоченность вождей Октябрьской революции и пролетарских теоретиков по поводу наследия прошлого, симптоматично и название статьи Ленина «От какого наследства мы отказываемся?».

Что именно следует захватить и удержать победившему классу, а что отправить «на свалку истории»? Допустить ли частную собственность, и в каких формах, какие политические права оставить свергнутой буржуазии? Вопрос, «куда деть златую цепь», является стратегическим и судьбоносным. Ибо интоксикация даже разбавленной эссенцией буржуазности неизбежно скажется на ближайшем постреволюционном поколении подобно тому, как радиоактивное облучение сказывается на потомстве.

Задачу уничтожения кольца всевластья, выкованного Маммоной, Октябрьская революция так и не решила. А владеть этим кольцом можно, только находясь под властью капитала или, если угодно, будучи его персонификацией. Многие теоретики это понимали, и классовое чутье подсказывало пролетариату, что уничтожить «золотую цепь» можно, лишь бросив ее в жерло вулкана мировой революции. Но возжечь огонь рукотворного Апокалипсиса не получилось.

Впрочем, революционный опыт, несмотря на все внесенные в проект искажения, остается неоценимым вкладом в арсенал всех будущих революций. Уже затрепали мысль о том, что революция не допускает окончательной победы: волнорез реакции и мертвый штиль стабилизации непременно последуют за ней. Однако при этом забывают другое, куда более важное обстоятельство: революция не может потерпеть безоговорочного поражения (может просто не состояться как революция). Революция, если уж она заслужила это имя, не бывает напрасной, ее завоевания во всяком случае ап-

проприируются социумом в форме бытия-для-иного, депонируются и хранятся в качестве своеобразных нетленных эйдосов всех будущих революций.

О безоговорочном поражении пролетариата свидетельствует лишь наступившая неспособность к радикальному политическому действию. Полное поражение пролетариата – это его покорность, и только она. Погрузившись в перманентное классовое перемирие, пролетарий теряет и свое гордое имя, и сущность. Он утрачивает строптивый нрав и становится послушным сыном Капитала, так что отец начинает порой путать своих сыновей... Однако завещанное однажды право первородства ревизии не подлежит, в собственной цитадели буржуазии пролетариат не станет хозяином никогда, он может ее только разрушить.

Постиндустриальное общество как фаза капитализма характеризуется не просто товарным изобилием и не только тем, что эта фаза знаменуется подкупом и растлением прежнего пролетариата, смертельным инфицированием его как класса. Подкуп касается даже не улучшения условий жизни, не прав, обретенных в ходе классовой борьбы, – капитуляция и вырождение вызваны подменой целей и порабощением воображения «потреблятьством». Поражение последнего, ныне уже развоплощенного пролетариата, есть следствие минимизации изувеченного воображения. Перерождение наступило не тогда, когда вожди Октября сложили головы на плаху (это, увы, «обыкновенное революционное»), а когда великая идея мировой революции померкла и уступила место скромному обаянию потреблятства. Ведь в этом-то и состояла судьба пролетариата, пребывавшего в абсолютной лишенности, – приобрести он мог весь мир. И не только мог, он намеревался это сделать, аккумулировал опыт, энергию, стойкость, необходимую для решения сверхзадачи. Согласиться на что-либо меньшее, чем *весь мир*, как раз и означало потерпеть стратегическое поражение.

Отметим еще раз: необратимая интоксикация буржуазными ценностями привела к тому, что классовый экзистенциальный проект рухнул и третий пролетариат перестал существовать как класс. Но его исторический опыт никуда не исчез. Более того, этот опыт, диссоциированный на фрагменты, такие как практика прямого действия, непарламентские формы критики власти, тексты и способы их прочтения, искусство и теория, понимаемые как элементы тотального праксиса, – все это остается в сфере актуального присутствия как неоцененное подспорье для новой реинкарнации пролетариата.

Особо важная роль принадлежит как раз опорам экзистенциального проекта, без которых пролетариат немислим, – критике существующего, поскольку оно существует, скептицизму по отношению к ценности господствующих ценностей и универсальной легкости на подъем.

Понимание этих важнейших моментов позволяет уже сегодня правильно ориентировать видоискатель. В системе стабильных производственных отношений, давно ставших частью социального контракта, для новой реинкарнации пролетариата не оставлено никакой ниши: из *лиц, работающих по найму*, сегодня в лучшем случае могут быть рекрутированы лишь союзники пролетарского дела (которые, впрочем, не замедлят появиться, как только класс в себе обретет некую определенность). И самым подходящим моментом для обретения союзников является как раз время кризиса, в отличие от собственной комплектации класса, требующей некоторой безопасности со стороны власти.

Подходящие условия и подходящие социальные группы сегодня находятся всецело за пределами стабильной социальности – *ad marginem*. Перечислим претендентов, которые пока воистину напоминают разбросанные лоскуты красной свитки: их взаимовидимость и взаимопритяжение пока слишком слабы, хотя все же существуют. Итак, это обитатели городских трущоб и в особенности новейших городских джунглей – крыш и подвалов. Это разрозненные, но весьма многочисленные сообщества актуальных художников, чье бытие явно не вписывается в производственные отношения социума. Это еще более обширное компьютерное сообщество, точнее, его наиболее радикальное крыло – Робин Гуды электронного леса. Примкнут и остающиеся еще рабочие заводов и фабрик, но – в последнюю очередь.

Отметим, что перечисленные реагенты, взятые по отдельности, не обладают определенностью классового бытия и сознания, они именно лоскутья красной свитки – переходящего Красного знамени пролетариата. Но они подвижны предчувствием целого.

### Литература

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург, 2007.

**Современные модели высшей школы\*****Часть 1. Высшая школа сегодня: методология исследования**

В первой части статьи рассмотрены понятие «модель» и ее особенности, а также возможности применения основных методологических подходов (комплексного, системного, сравнительно-исторического, структурно-функционального, компетентностного, коммуникативного) к исследованию моделей высшей школы. Охарактеризованы имеющиеся в зарубежной и российской практике основные модели высшего образования. Исторический экскурс позволил проследить эволюцию функций и целей высшего образования в зависимости от социально-экономических, социокультурных и иных факторов.

The first part of the article treats the concept 'model' and its specific characteristics as well as the possibilities to apply certain methodological approaches, i.e. synthetic, systematic, structural-functional, competence, communicative ones, to University level system models study. The author describes major modern University education models both in Russia and abroad, paying special attention to the evolution of aims and models of University education depending on social, economic, cultural, and other factors.

**Ключевые слова:** модель, модель высшей школы, методологические подходы исследования моделей высшего образования: комплексный, системный, сравнительно-исторический, структурно-функциональный, компетентностный, коммуникативный.

**Key words:** model, models of University level system, methods of University level system research: complex, systematic, comparative and historic, structural and functional, competence, communicative.

Модернизация института высшего образования становится сегодня не только одним из основных факторов, обеспечивающих социально-экономическое развитие, развитие науки и культуры, но и одним из основных видов инвестиций в человеческий потенциал. Высшее образование обеспечивает воспроизводство социума как метасистемы (и отдельных его подсистем) через процессы коммуникации и трансляции норм и ценностей культуры в конкретном ис-

торическом социокультурном контексте [19, с. 47 и далее]. В макроэкономическом аспекте ключевым элементом глобальной конкуренции, требующей постоянного обновления технологий, ускоренного освоения инноваций, быстрой адаптации к запросам и требованиям динамично меняющегося мира, является сегодня конкуренция национальных систем (моделей) образования. Для исследования вопроса о том, какая наиболее оптимистичная модель высшей школы приемлема для современной России, в первой части статьи рассмотрим, что такое модель и какие методологические подходы возможно использовать для исследования моделей высшей школы.

### *Дефиниция понятия «модель»*

Понятие «модель» употребляется в современной науке в различных смыслах; существуют различные виды моделей: описательные, математические, графические и др. Модель – это система знаков, воспроизводящая некоторые существенные свойства объекта, системы-оригинала. В широком смысле модель – это любой образ (мысленный или условный: описание, изображение, схема, график, карта) какого-либо объекта, процесса или явления. Модели используются для определения характеристик и рационализации способов построения конструируемых объектов. Модель – это попытка отразить явления и связи реального мира в понятиях теории [6, с. 106]. Ю.М. Лотман определял модель как «аналог познаваемого объекта, заменяющего его в процессе познания» [12, с. 274]. К особенностям моделей относятся: приближенность; ограниченность представления о структуре и/или функционировании объекта; тенденциозность (представленность объекта лишь с некоторых сторон); допущение всевозможных идеализаций и отвлечений. Основными принципами моделирования являются следующие: наглядность, т. е. выразительность, модели (конструктивная, изобразительная, знаковая, символическая); определенность (четкое выделение определенных сторон изучения), объективность (независимость проведения исследований от личностных убеждений исследователя) [1]. По мнению Г.А. Бордовского и др., можно выделить следующие три стадии построения модели: 1) стадия структуризации, т. е. формирование состава основных базовых элементов модели; 2) стадия композиции – формирование общей структурной схемы; 3) стадия регламентации – проектирование управляющих воздействий [4].

### *Исторический экскурс моделей высшего образования*

Европейские университеты, возникшие в конце XII в. в крупных городах, ориентировались на специализацию и связывали себя с греческой традицией обучения семи свободным искусствам, которым надлежало обучать свободного человека: грамматика, риторика и диалектика, геометрия, арифметика, астрономия и музыка. В XII в. слово *universitas* относилось к студенческой и преподавательской гильдиям; официальным названием университета было *studium generale*. Только в XV в. оно было заменено словом *universitas* [17, с. 244, 246]. Типовая структура средневекового университета, организованного как отдельные профессиональные корпорации, удовлетворяющие спрос на профессиональные кадры, включала четыре факультета: подготовительный «факультет свободных искусств», где изучались грамматика, риторика, диалектика (логика), арифметика, геометрия (география), астрономия и музыка, и три специальных факультета: юридический, медицинский, богословский.

«Разрыв» этой традиции произошел на рубеже XVIII–XIX вв., когда министр образования Пруссии *В. Гумбольдт* выдвинул модель нового европейского университета, высшей целью которого провозглашалось духовное развитие студентов, а образовательный процесс должен отойти от узкой профессиональной специализации. Таким образом, *гумбольдтовская модель* высшей школы (университета) помимо образовательных задач должна была выполнять и исследовательские задачи, создавать атмосферу совместного научного поиска преподавателей и студентов. В этой модели наука уже не рассматривалась как изолированная от общества и образования деятельность. Важнейшие проблемы гуманизации высшего образования поставил немецкий философ *И. Кант*, отмечая особую роль философского факультета, наследника факультета свободных искусств, – повышение статуса самого разума. По его мнению, философия должна выходить на первый план, легитимируя истинность отдельных наук и в каждом университете должен быть философский факультет. Причина предлагаемой контрольной функции философского факультета заключалась и в том, что должностные лица других факультетов (священники, юристы, врачи) являлись государственными служащими. Таким образом, появилась новая *парадигма гуманизации университетов* [11, с. 69–70, 71], скрепляющим началом которой служила философия.

После Великой французской революции в индустриальных странах на смену *элитарной модели* образования, связанной с возможностью его оплаты выходцами из высших слоев, пришла модель высшего образования, приобретшая массовый и более демократический характер. В Новое время в Европе существовали две модели университетов: *автономная ученая корпорация* – архаический, сформированный еще Средневековьем университет, и университет как *государственное образовательное учреждение*, имеющее более утилитарные цели подготовки образованных чиновников, учителей, медиков. С XIX в. утвердились две основные модели: *наполеоновская* и *немецкая*, каждая из которых доказывала свое превосходство. Немецкая модель характеризовалась большей авторитарностью, педантичностью и строгостью. Наполеоновская притягивала к себе большей демократичностью, «диалоговостью» и более широким использованием исследований. Отметим, что Московский университет сформировался как сочетание этих двух принципов – авторитарности и демократичности [7, с. 109].

В эволюции моделей образования (и высшего образования) специалисты справедливо выделяют такие модели, как *естественная (традиционная)*, *эзотерическая* (педагогика идеала), *эгалитарная* (массовое образование), *элитарная*, *модель непрерывного образования* и др. [13, с. 654–660]. С начала XX в. в элитарной модели университета сохраняется свобода исследований, констатируется его ответственность перед государством: из «храма науки» он постепенно превращается в «фабрику» по производству чиновников. Так, в 1920-е гг. основной функцией системы европейского и американского высшего образования стала подготовка компетентной, ответственной политической элиты и бизнес-элиты: так, Гарвардский университет уже с начала XX в. стал общепризнанным центром элитной корпорации. Такая *либеральная модель* высшей школы, по мнению американского социолога *Д. Белла*, соответствовала прагматическим либеральным ценностям постиндустриального общества. У истоков современного университетского образования в XX в., в том числе, в России, лежат две противоположные модели: одна нацелена на получение и тиражирование знаний; другая – на получение практической высококлассной подготовки. Эти две тенденции дали начало двум основным моделям университетского образования в XX в.: моделям *либерального* и *утилитарного* образования. Сторонники либеральной модели считали, что образование должно быть нацелено на потребности отдельной личности, а не общества в целом. Утилитаристы, прежде всего, подчеркивали

полезность образования для общества в целом: согласно их точке зрения, система образования должна решать насущные социальные проблемы. В первом случае цель образования – это поиск истины, во втором – получение прагматической «прогрессивной» подготовки [8, с. 142]. В России уже в последние десятилетия XIX в. эти две модели либерального и утилитарного образования нашли воплощение в среднем образовании в классических гимназиях и в реальных училищах.

Во второй половине XX в. формируется третья по счету университетская модель, центром которой стали США. Это модель профессионально ориентированного, *коммерческого университета*, который мало отличается от обычных коммерческих корпораций. Такой университет (идеи «академического капитализма» *Ш. Слотера* и *Л. Лесли*) должен иметь конкуренцию преподавателей за «внешние доллары», связанную с рыночно-ориентированными исследованиями и с эффективным менеджментом [11, с. 72].

### ***Модель высшей школы и методология ее исследования***

Для характеристики моделей современной высшей школы, для выделения оснований, факторов и критериев их описания и/или различения целесообразно использовать определенные *методы* и *методологические подходы* их исследования. Во-первых, это общенаучные методы исследования, используемые во всех науках: описание, методами которого являются группировка, типологизация; объяснение – через факты, через теорию, на основе закономерностей; обобщение; умозаключение; индукция-дедукция; анализ-синтез; прогнозирование; метод идеально-типической реконструкции и др. Это также частнонаучные методы исследования: опросные, наблюдение, эксперимент, кейс-стади, коммуникационный аудит и др. Во-вторых, на наш взгляд, основными методологическими подходами к описанию моделей современной высшей школы являются следующие: *комплексный, системный, сравнительно-исторический, структурно-функциональный, компетентностный, коммуникативный*.

*Комплексный подход* – это особая стратегия научно-исследовательской деятельности, «комплексирование, или особый вид познавательной деятельности, направленной на объединение наук, знаний и действий специалистов в области целого ряда социогуманитарных наук в целях многостороннего и целостного изу-

чения сложноорганизованных объектов. Важнейшим принципом такого подхода является принцип многосторонности [9, с. 35], что позволяет исследовать модели высшей школы, используя междисциплинарные знания в сфере истории педагогики, социологии, социологии образования, антропологии, аксиологии, экономики, менеджмента, теории коммуникации, более частных коммуникативных дисциплин, включая PR в образовании, и др. Комплексный подход позволит рассмотреть имеющиеся модели высшей школы в аспекте не одной дисциплинарной матрицы, а в рамках междисциплинарного дискурса, полипарадигмального подхода, который применительно к анализу моделей высшей школы разработан недостаточно. В последнее десятилетие учеными отмечается перспективность полиподходности, *синтеза парадигм*, полипарадигмальности в исследовательской стратегии, направленной на практические результаты в проектировании моделей высшей школы, поиски выбор которых зависят от различных факторов: социально-экономических, социально-политических, социокультурных, коммуникационных и др.

*Системный подход* – рассмотрение моделей высшего образования как гетерогенной системы, состоящей из различных структурных элементов и ресурсов (материально-вещественных, человеческих, интеллектуальных, технологических), имеющей определенные взаимосвязи и обладающей определенными качествами, уровнями и их иерархией. В этом плане модель высшей школы должна содержать такие составляющие высшего образования, как его цели, ценности, содержание и организационные формы обучения, дидактический процесс, средства и технологии обучения, преподаватели, абитуриенты, студенты, выпускники [3, с. 26].

*Структурно-функциональный подход*, позволяющий рассмотреть систему высшего образования, имеющий структуру и социальные функции. Методологические установки структурно-функционального анализа, предложенные *Р. Мертоном*, предполагают, что система высшей школы представляет собой единство, функциями, объективными наблюдаемыми последствиями которой является то, что сохраняет эту систему как целое, а дисфункцией – то, что ее разрушает. ВУЗ – это система, организация, имеющая, как и любая организация, все ее признаки (общая цель, совместная деятельность, субъекты деятельности, структура, иерархия, обязанности и роли членов организации, технологии, внешняя и внутренняя среда). Основные структурные элементы образования как конкретного образовательного учреждения включают в себя следующие

компоненты: 1) цели образования; 2) его содержание; 3) средства и способы его получения; 4) формы организации образовательного процесса; 5) образовательный процесс как единство обучения, воспитания и развития личности; 6) субъекты и объекты образовательного процесса; 7) образовательная среда; 8) результат образования, т. е. качественный уровень образованности человека в данном учебном заведении [16, с. 229]. Следует отметить, что в истории образования как социального института его функции изменялись. Однако важнейшими «константными» функциями высшего образования были и остаются следующие: передача накопленных знаний, функция трансляции знаний от поколения к поколению и распространения культуры; обеспечение преемственности социального опыта (трансляция норм, нравственных ценностей, приемов мастерства, эстетических вкусов, обучения и воспитания и др.); усвоение ценностей господствующей культуры, функция социального контроля; раскрытие и развитие способностей личности; социализация личности; содействие продвижению индивидов с высоким уровнем образованности к более высокому социальному статусу, функция социальной селекции, дифференциации членов общества, индивидуальная и социальная мобильность [2, с. 1053]. По мнению американского социолога *Т. Парсонса*, образование обеспечивает воспроизводство социума как метасистемы (и отдельных его подсистем) именно через процессы трансляции норм и ценностей культуры. Изменение функций высшей школы в социуме зависит от многих факторов, включая социальный заказ на образование, связанного с вызовами времени. Социальный заказ на оптимальные модели высшей школы в РФ сегодня отражает интересы государства, профессиональных сообществ, бизнеса, домохозяйств, каждого человека, общества в целом [15, с. 49].

*Компетентностный подход* не приравнивается к знаниево-ориентированному, а позволяет выявить нормативную систему целого набора компетентностей, предъявляемых к личности обучающегося в высшей школе, отвечающих требованиям современного инновационного образования для социума, бизнеса, власти. Как следует из проекта о современной модели образования, который находился в фокусе педагогического дискурса с середины 2000-х гг., «основой современных образовательных стандартов становится формирование базовых компетентностей современного человека: информационной (умение искать, анализировать, преобразовывать, применять информацию для решения проблем); коммуникативной (умение эффективно сотрудничать с другими людьми); самооргани-

зации (умение ставить цели, планировать, ответственно относиться к здоровью, полноценно использовать личностные ресурсы); самообразования (готовность конструировать и осуществлять собственную образовательную траекторию на протяжении всей жизни, обеспечивая успешность и конкурентоспособность) [10]. В контексте ФГОСТ ВПО под компетенциями понимаются способность применять знания, умения и личностные качества для успешной деятельности в определенной сфере. Если ранее в отечественной теории и практике акцент делался на ЗУН (знания, умения, навыки), то сегодня классификация компетенций, необходимых для студента ВУЗа, представляет собой следующий набор: общекультурные; профессиональные; корпоративные; менеджерские; пороговые (для минимального результата); дифференцирующие (для отличия лучших исполнителей от средних); когнитивные; личностные; функциональные (психомоторные и прикладные навыки); социальные (поведение и отношения) [20, с. 13–14, 15, 18]. Компетентностный подход рассматривается в качестве актуального способа построения новой образовательной парадигмы. Он означает движение от педагогической антропологии как теории к практике – творческой педагогике, т. е. ориентацию на междисциплинарность, преодолевающую границы различных отраслей науки, интегрирующую знание с целью формирования компетентности (владение различного рода компетенциями) специалиста как некоей «интегральной способности решать в различных сферах жизни конкретные проблемы» [18, с. 11, 13]. Практико-ориентированная концепция Болонской модели строится именно на компетентностной парадигме. Ее смысл заключается в центрированной на каждом студенте системе обучения, на «результатоцентризме», на критериях, стандартах и принципах совершенствования качества образования в общеевропейском пространстве. В России Болонские реформы инициируют многоуровневую структуру высшей школы.

*Коммуникативный подход* позволяет анализировать вуз не только как управляемый коммуникационный процесс в коммуникативном пространстве, но и имиджевые, репутационные, брендовые характеристики высшей школы. Описать имиджевую модель высшей школы целесообразно, используя концепт французского социолога *П. Бурдьё* о культурном и символическом капитале как разновидностях социального капитала. По его мнению, имидж высшего учебного заведения – это неотъемлемая часть символического капитала культуры, включающего культурные символы, коллектив-

ную память, образы, духовную сферу общества. Культурный капитал может быть институционализирован в различных формах, включая репутацию, имидж, бренд ВУЗа. Социальный капитал включает институционализированные отношения взаимного знакомства и признания, группового членства, репутации [5, с. 101–103]. Впервые идею о репутации образовательного учреждения как о социальном капитале в 1916 г. предложил американец *Л. Ханифан* в статье о местной поддержке сельских школ. В отличие от материального капитала, он определял социальный капитал как доброжелательность, общение, взаимную симпатию среди группы людей и семей, составляющих социальную единицу, сельскую общину, логическим центром которой является школа [21]. Заданная репутация – это сильный бренд. Конечная цель репутационного менеджмента – создать заданную репутацию образовательного учреждения, ВУЗа, т. е. создать сильный бренд, который приносит пользу в виде предпочтения конкретного ВУЗа [14, с.87].

Таким образом, охарактеризованные методологические подходы позволяют исследовать модели высшей школы с различных сторон: *комплексный* – дает возможность синтезировать имеющиеся знания социогуманитарных наук для многостороннего и целостного изучения такого сложноорганизованного объекта изучения, как «модель высшей школы»; *системный* и *структурно функциональный* подходы позволяют рассмотреть модели высшего образования с точки зрения их сложной структуры и основных социальных функций; *сравнительно-исторический* – проследить эволюцию их содержания и функций в зависимости от различных факторов. *Компетентностный* подход, в конечном счете, означает движение от педагогической антропологии как теории к практике, т.е., к творческой педагогике; *коммуникативный* подход позволяет не только анализировать модели высшего образования как управляемого коммуникационного процесса, но и рассмотреть имиджевые, репутационные, брендовые характеристики высшей школы.

Во **второй части** статьи будут рассмотрены проблемы коммуникативного пространства вуза как управляемого коммуникационного процесса, имиджевая и брендовые модели ВУЗа, содержание дискуссий зарубежных и российских ученых об оптимальных моделях высшей школы для XXI столетия. В ней также будут систематизированы основные подходы реформирования вузов в современной России и их категории.

### Список литературы

1. Архангельский С.И. Учебный процесс в высшей школе и его закономерные основы и методы: учеб.-метод. пособие. – М.: Высш. шк., 1980.
2. Бабосов Е.М. Социология образования // Социология: энцикл. / сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко и др. – Минск, 2003.
3. Беспалько В.П. Образование-2013: что с ним происходит // Народное образование. – 2013. – № 8.
4. Бордовский Г.А., Нестеров А.А., Трапицын С.Ю. Управление качеством образовательного процесса: моногр. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2001.
5. Бурдые П. Практический смысл. – СПб., 2001.
6. Гнатюк О.Л. Основы теории коммуникации: учеб. пособие – 2-е изд. – М.: КНОРУС, 2012.
7. Журавлева А. И. Университетский код в русской литературе (1830–1850-е гг.) // «Acta Philologica». Филологические записки. – М., 2007. Вып. 1.
8. Задонская И.А. История развития университетского образования // Философский век. Альманах. Вып. 29. История университетского образования в России и международные традиции просвещения. Т. 2. / отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. – СПб., 2005.
9. Иванов О.И. Методология социологии. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001.
10. Интернет – окно в мир // Учительская газета. – 2008. – № 23. – 3 июля.
11. Короткий Г.А. Образование: история и современность // Вопр. философии. – 2011. – № 10.
12. Лотман Ю.М. Статьи по семиотике искусства. – СПб., 2002.
13. Мацкевич В.В. Образование // Новейший социологический словарь / сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко и др. – Минск: Кн. Дом, 2010.
14. Паршукова Г.Б. Репутация образовательного учреждения как часть его социального капитала // Народное образование. – 2013. – № 10.
15. Программа развития Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена на 2011–2015 гг. // Вестн. Герцен. ун-та. – 2011. – № 2 (88).
16. Реан А.А., Бордовская Н.В., Розум С.И. Психология и педагогика / под общ. ред. А.А. Реана. – СПб.: Питер, 2002.
17. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: учеб. пособие. – М.: ВЛАДОС, 2003.
18. Соломин В.П., Набок И.Л. Междисциплинарная интеграция как вектор развития современной педагогики // UNIVERSUM: Вестн. Герцен. ун-та. – 2012. – № 3.
19. Шмонин Д.В. Религиозное образование и образовательные парадигмы // Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2013. – Т. 14. – Вып. 2. – С. 47–64.
20. Якимова З.В., Николаева В.И. Оценка компетенций: профессиональная среда и вуз // Высшее образование в России. – 2012. – № 12.
21. Hanifan L.J/ The Rural School community Center // The ANNALS of the American academy of Political and Social Science. – URL: <http://ann.sagepub.com/content/67/1/130>.

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 2 – 5 : 2 – 545 : 2 – 264

*И. П. Давыдов*

### **Ритуал – магия – миф (к вопросу о первичности мифоритуала)**

В статье проводится сопоставление с авторской позицией по вопросу генезиса ритуала, мифа, религии и магии точек зрения философа Н. С. Автономовой, социолога М. Ю. Смирнова, религиоведа И. А. Тульпе. Автор предполагает сложную эволюцию мифа и ритуала, проходящую стадии первичного синкретизма, последующей дифференциации и окончательного синтеза в религии.

In this article the author's view on the problem of ritual, myth, religion and magic genesis is compared to those of the philosopher N. Avtonomova, the sociologist M. Smirnov, and the archaeologist I. Tul'pe. Author describes a complex evolution of myth and ritual, developing from the initial stage of syncretism to the following differentiation and final synthesis in religion.

**Ключевые слова:** ритуал, миф, религия, мифоритуал, религиозно-мифологический комплекс, социология религии, религиоведение.

**Key words:** ritual, myth, religion, mythoritual, religious-mythological complex, sociology of religion, religious studies.

О бесконечности ученых споров вокруг проблемы первичности возникновения мифа или ритуала/обряда в духовной культуре человечества предупреждал еще В. Н. Топоров<sup>1</sup>. Однако этнографы,

---

© Давыдов И. П., 2014

<sup>1</sup> «... в связи с вопросом о приоритете мифа или ритуала речь идет не о “голосовании” ученых мнений, засвидетельствованных в истории науки (миф из ритуала, ритуал из мифа, и миф и ритуал из чего-то третьего...), и не о том, что зафиксировано в описаниях отдельных этнокультурных традиций..., но о некоей исторической ситуации..., соотносимой с “логической” схемой, которая могла бы объяснить условия возникновения ритуала и/или мифа как знаковых систем. В настоящее время не приходится сомневаться в реальности связей-зависимостей между “историческим” и “логическим”, диахроническим и синхроническим, генетическим и функциональным,

фольклористы, социальные антропологи, религиоведы и философы продолжают обращаться к этой теме в связи с выяснением генезиса религии. Благодаря достижениям ритуалистов кембриджской школы – Д. Фонтенроуза, В. Бэскома, К. Клакхона, С. Хьюмана<sup>1</sup> – интерес гуманитариев к ритуалу поныне не ослабевает<sup>2</sup>, причем преобладают две полярные позиции: «панмифологистов»<sup>3</sup> и «панритуалистов».

Мы признаем правоту кембриджцев, поскольку в ходе функционального и сравнительного анализа на основе фундаментальных трудов А.К. Байбурина [7], К.С. Сарингуляна [25], В.Н. Топорова [30], М.С. Евзлина [14] и других нами была установлена корреляция между 36 социальными функциями ритуала, 12 функциями мифа и 24 функциями религии, свидетельствующая об унаследовании религией половины функций архаичного мифоритуального континуума [12, с. 39–56; 13, с. 112–117, 142–145].

Чтобы представить нашу точку зрения более рельефно, рассмотрим полученные результаты в сравнении со взглядами современных российских теоретиков Н. С. Автономовой, М. Ю. Смирнова и И. А. Тульпе. Наш выбор пал на них не случайно. Так, мы солидарны с М. Ю. Смирновым в стратегии выстраивания религиоведческого дискурса: от общего – к частному, от общетеоретических проблем религии, мифа и ритуала – к анализу конкретных преломлений этих феноменов на материале российской православной религиозности. Разработка именно этого пласта продиктована правилами ведения полевых исследований – живая традиция должна быть доступна ученому непосредственно, а в европейской части России спектр альтернатив весьма ограничен. Мы оба отталкиваемся от неоспоримого факта, что «нельзя говорить о каком-то фиксированном моменте “перехода” от мифологии к религии или мифологии в религию. Это постоянно длящаяся в процессе истории взаимопронизанность различных форм сознания» [27, с. 79], но все же наши точки зрения нетождественны.

---

и поэтому теоретически и – в известной степени – практически по вторым членам этих пар можно отчасти судить и о первых, в частности реконструировать отдельные их элементы, несущие информацию о происхождении ритуала и мифа» [30, с. 39].

<sup>1</sup> Англоязычную библиографию «кембриджской школы» см., напр., в [30, с. 51–52. Примеч. 51]. На рус. яз. см. [22]. См. также библиографию в [26, с. 61].

<sup>2</sup> Из последних публикаций на рус. яз. см., напр. [13; 16–18].

<sup>3</sup> Библиографию по теории мифа на рус. яз. см., напр., в [11, с. 167–195]. Интересный материал содержит доклад Люка Бриссона (СПб., РХГА, 14.05.2011), см. подр. [9, с. 65–74].

В своей докторской диссертации 2006 г. «Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании. Историко-социологическое исследование» М. Ю. Смирнов сосредотачивает внимание на феномене *религиозно-мифологического комплекса*, состоящего из двух обособленных компонент – религиозной и мифоритуальной. Эксплицируя универсальные признаки религии и мифологии, он приходит к убеждению, что таковыми являются: для религии – наличие трансцендирующей интенции и вера в сверхъестественное [27, с. 47], а для мифологии, точнее, для мифологического сознания – мифотворчество и мифологизация [27, с. 50]. Причем М. Ю. Смирнов настаивает, что «религия <...> предполагает обязательное наличие субъекта (верующего) с достаточно развитым самосознанием, выделяющего себя из окружающей среды и осознающего зависимость собственного существования от сверхъестественного. Свойственные религии образы требуют от верующего определенной способности к абстрактному мышлению» [27, с. 45], а значит, религия – сравнительно позднее социальное явление, датируемое верхним палеолитом (но не ранее 10 тыс. лет до н.э.). Религиозной форме сознания предшествует мифологическая, уводящая дальше в глубь веков, – к 40-му [27, с. 48], а может быть и к 70-му тысячелетию до нашей эры, но в эпоху верхнего палеолита они (миф и религия) уже сосуществуют параллельно. В связи с относительной «молодостью» религии М. Ю. Смирнов отказывается в принадлежности к таковой всем древним преанимистическим и анимистическим верованиям – фетишизму, тотемизму и даже политеизму и генотеизму [27, с. 65–66], относя их к сфере мифоритуала<sup>1</sup>. Для него религия – это теизм, причем этим термином М. Ю. Смирнов последовательно обозначает исключительно авраамический монотеизм<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «Мифы являются интегрирующей конструкцией, которая вызывает у людей устойчивое убеждение в том, что отдельный человек – часть общества, общество включено в природные циклы, природа установлена божествами, божественное же есть проявление предвечного миропорядка, единого для всего существующего. В связи с этим возникает вопрос о функциональной роли мифологии и соотносимых с ней форм ритуального поведения. И мифы, и ритуалы фиксируют представления об изначальных порождающих действиях космических сил. Владение ими создает ощущение контроля за процессами бытия, вселяет уверенность в защите от разрушающих влияний» [27, с. 62].

<sup>2</sup> «...следует повторить предложенный <автором> тезис об ограничении трактовки определяющих признаков религии ... и в связи с этим – *сужении сферы научного использования понятия религии до систем строгого единобожия (теизм)*... Без этого условия интерпретации религии насыщаются пространством противоречивых

Далее отечественный социолог задается целью выяснить первичность мифа/ритуала. Его вывод – миф первичен, внутри мифа вызревает ритуал: «...для древнего человека именно мифология становится оптимальным способом фиксации, возобновления и передачи коллективного опыта. <...> мысль и поступок, слово и действие здесь не расчленены, а потому деятельную сторону бытия человека древности нельзя отщеплять от мифологически представленных его сознанием образов мира. *Миф оказывается не только словом, но одновременно и делом*» (курсив наш. – И.Д.) [27, с. 58–60]<sup>1</sup>. Если это действительно так, бессмысленно уделять внимание ритуалу – он полностью инкорпорирован в миф и утрачивает в нем свою действенность. На наш взгляд, первичен архаичный мифоритуальный конгломерат, из которого сначала вычленяется ритуал, а затем миф. Относительно мифа ритуал древнее – и здесь можно сослаться, помимо кембриджских ритуалистов, на авторитет У. Робертсона Смита [24, с. 303–325, особ. 316–319]<sup>2</sup>. В вопросе выяснения первенства религии или мифа российский социолог занимает традиционно-консервативную точку зрения, которую разделяем и мы – миф и мифологическое сознание древнее религии и религиозного сознания [27, с. 72–73]. Таким, образом, наши разногласия сводятся к двум главным моментам.

1. М. Ю. Смирнов отстаивает, если можно так выразиться, «панмифологистскую» концепцию (миф => религия => религиозно-мифологический комплекс), а мы – «панритуалистскую» (мифоритуальный конгломерат => ритуал => миф => религия), но при этом

---

смыслов и значений, что ведет к утрате их социологической операциональности» (курсив наш – И.Д.) [27, с. 47].

<sup>1</sup> Здесь очевидно сходство с идеями Э. Кассирера: «Миф – не система догматических верований: он состоит не только из образов и представлений, но в гораздо большей степени из действий. <...> Ритуал первичен по отношению к догме как в историческом, так и в психологическом смысле...» [15, с. 532].

<sup>2</sup> На это обращает внимание и М.Ю. Смирнов, но никак не комментирует: «Согласно, например, известной концепции У. Робертсона Смита, устойчивость социальной организации определялась ее соответствием традиционным правилам поведения. Поэтому ... сакральное значение получает именно ритуал: в его обрядах закреплялись жизненно важные аспекты взаимоотношений с миром. И только затем, полагал ученый, как производное от ритуальной практики складывается поначалу расплывчатое, а позднее более артикулированное объяснение ее причин и целей – мифология (подчеркнуто нами. – И.Д.). В отличие от ритуала мифы не имели священной санкции, знакомство с ними не влекло ... благосклонности тотемных предков или богов и не требовало неременной веры в них. Смысл мифов, как считал Робертсон Смит, раскрывается не в отвлеченных понятиях, а через реконструкцию социальных оснований породившего их ритуала» [27, с. 56].

обоюдно отрицается «панрелигиозная» (проторелигия => религия => миф => обряд) позиция, характерная для теологов, придерживающихся гипотезы прамоотеизма. Термины весьма условны, но позволяют различить в первом приближении интенции и тенденции научного поиска. По нашему убеждению, религия и религиозное сознание вторичны не по отношению к мифорелигиозному комплексу, а по отношению отдельно к ритуалу и отдельно к мифу и мифологическому сознанию. Правда, в эпоху позднего неолита и становления ранних протогосударственных структур приречных цивилизаций пойм Нила, Тигра и Евфрата, Инда и Ганга, Хуанхэ и Янцзы (6 тыс. до н. э. и позже) миф и ритуал вновь образуют единство в сфере притяжения религии, и, наверное, с этого времени можно обнаружить в истории человечества искомый М.Ю. Смирновым религиозно-мифологический комплекс.

2. Понятие религии охватывает значительно больший круг феноменов духовной культуры, нежели теизм и монотеизм. К религии вне зависимости от узкоспециальных целей, например, социологического исследования, следует относить как минимум все проявления теолатрии и предшествующие ей формы ритуального поклонения сакрализованным гипостазированным объектам и силам, а не простого почитания (уважения). Поэтому вопреки Э. Б. Тайлору к религии могут быть причислены и преанимистические верования (фетишизм, тотемизм, аниматизм, религия мана), и анимистические (от культа предков, анимизма и анимализма до полидаймонизма, шаманизма и религиозной магии), а не только теистические.

Н. С. Автономова известна специалистам, в первую очередь, как переводчик М. Фуко, эпистемолог и философ языка [2; 3; 5], и с ее научными достижениями должен считаться любой историк философии постмодернизма [4], но здесь для нас важнее, что еще в 1990 г. у нее вышла информативная статья, посвященная теории мифа, почему-то остающаяся вне поля зрения религиоведов [1, с. 30–57]. Наблюдения и выводы, сделанные в ней, не потеряли, на наш взгляд, своей актуальности и сегодня, а исходная посылка у нас общая – при анализе современной религиозной ситуации нельзя абстрагироваться от мифологического этапа эволюции общественного сознания<sup>1</sup>. Литературоведческие взгляды Н. С. Автономовой, по

<sup>1</sup> ««Единство мифического сознания» выражается в самом наличии этапа мифологического сознания в истории всех народов (универсальность мифа), и повторяемости многих сюжетных ходов (бродячие сюжеты), в сходстве мифических персонажей и,

нашему наблюдению, отчасти тяготеют к «панмифологизму»<sup>1</sup>. Но в вопросе мифогенеза она склоняется, скорее, к «панмагизму» (магия => проторелигия => ритуал => миф)<sup>2</sup>. И в этом – принципиальное расхождение наших позиций. На наш взгляд, ритуал/обряд предшествует магии, он формируется в антропосоциогенезе раньше всего (магии, религии, философии, искусства, науки и т. д.), поскольку связан лишь со стереотипизацией вполне тривиальных действий и их комбинаций – шагов, поклонов, поцелуев, рукопожатий, танцевальных па, повязывания поясов и ожерелий, нанесения рисунков, вычерчивания пиктограмм и проч. Магия, как апотропеическая, так и катартическая (со всеми их подвидами, описанными Дж.-Дж. Фрэзером, Е. Г. Кагаровым, С. А. Токаревым и другими авторами), подразумевает систему с обратной связью, осторожный, но настойчивый поиск методом проб и ошибок, т. е. «пронаучным» опытным путем (пусть и мнимых) закономерностей правильного поведения в ситуации, чреватой опасностью непредвиденной и неблагоприятной реакции контрагента. Так, например, появляется апотропеическая, а не декоративная орнаментика тела, жилища, одежды, орудий труда и оружия. Иначе говоря, содержательно ритуал шире магии, всякая магия включает ритуальные действия (магический и мантический ритуалы), но не всякий ритуал магичен – на поверку он может оказаться как светским (военным – триумфальным, похоронным и т. д., спортивным – жеребьевка, церемония награждения и т. п.), так и религиозным (например, церковным). К тому же не всякая магия религиозна.

Н. С. Автономова справедливо отмечает, с одной стороны, отсутствие в гуманитаристике «общей картины становления мифического сознания» [1, с. 34] (на что обращал внимание еще Э. Кассирер), а с другой – отчетливые тенденции к мифологизации, де- и ремифологизации в общественном сознании (что изучал и М. Ю. Смирнов). Различая магическое и мифическое, она, вслед за Дж.-Дж. Фрэзером и Бр. К. Малиновским предполагает, что предтечей религиозного (и научного<sup>3</sup>) сознания было магическое, опера-

---

наконец, в единстве ценностных и познавательных моментов внутри того, что с закономерной и выразительной неточностью было названо «поэтикой мифа» [1, с. 43].

<sup>1</sup> «Я не знаю, выполнима ли такая задача, но мне кажется, что всю современную литературу можно было бы подвести под ту или иную мифологическую ситуацию или схему» [1, с. 32].

<sup>2</sup> И в этом ее позиция сближается с феноменологией религии. См., напр. [10, с. 42–43].

<sup>3</sup> В этой связи актуальный ныне вопрос о теологизации философии и науки поворачивается неожиданной гранью. Можно предположить, что наука, несколько веков назад эмансипировавшись от магии, продолжает испытывать опосредованное рели-

циональное, а не мифологическое мышление. Если М. Ю. Смирнов этизацию прямо увязывает с процессом становления монотеизма (=религии) [27, с. 78], то Н. С. Автономова не отказывает в морали магии (как пра-религии) и фетишизму (как одной из форм религиозной магии; именно поэтому фетишизм – тоже религия, с чем мы полностью согласны)<sup>1</sup>. По ее мнению, «...законченная религия – <это> вера в сверхъестественные существа, распоряжающиеся человеческой судьбой» [1, с. 41], – т. е. анимизм, тотемизм и т. д. Но при этом: «Тотемизм как первая форма осознания коллективом своего единства стал последней ступенью на пути становления мифологического мышления» [1, с. 42]<sup>2</sup>. Таким образом, именно примитивные религии порождают миф, но по этнологическим меркам настолько поздно, что вскорости (с появлением классового общества) мифологическое начинает «разлагаться»<sup>3</sup> на профессионально аранжированную литературную мифопэтику и простонародный фольклор, т.е. на «протоискусство», с одной стороны, а с другой – на «протонауку» с функцией «преднаучного систематизатора знаний» [1, с. 51], которая в обыденном сознании наличествует поныне.

---

гией давление своей протонаучной «жеоды», магической «подстилающей породы», из которой некогда выкристаллизовалась: религиозная теология пришла на смену мифу, а тот через ритуал – продукт магии. В условиях непредсказуемости результатов НТП, когда одновременно сосуществуют «разновозрастные» в масштабах шкалы времени антропосоциогенеза формы сознания – магическое, мифологическое, религиозное, художественное, философское, обыденное, научное и т. д., – религия и теология стремятся внедриться в науку, приняв наукообразный вид в духе светской теологии, сайентологии (дианетики) и т. п., заручившись поддержкой обыденного сознания, консервативно-инертного, с одной стороны, и некритичного, «лоскутного» и падкого на сенсации – с другой. И тогда совершенно в ином свете предстают темы, затронутые, например, Ю. Е. Арнаутовой, а именно: знахарство, целительство и шарлатанство как контроверза медицины и т. п. [6].

<sup>1</sup> «Постепенно нормы морали стали включать в себя все более сложные запреты – магико-инфекционные табу; пронизанные магической практикой цепи событий и поступков получили значение обрядов. Так возникает фетишизм – иллюзорное представление о возможности окружающих предметов магически воздействовать на жизнь людей» [1, с. 41].

<sup>2</sup> И далее: «Лишь впоследствии возникла тотемическая обрядность, свидетельствующая уже о наличии представлений, связанных с влиянием тотема на жизнь общества; с этим же связано и возникновение веры в тотемистических предков. Свое объяснение обрядовые действия в дальнейшем находят в тотемистических мифах, относимых к неопределенно далекому прошлому. Последовательно развертывающееся повествование о жизни и поступках мифических демонических существ – так выглядел миф при своем рождении» [1, с. 42].

<sup>3</sup> «...процесс разложения мифа выступает как процесс дифференциации познавательного, этического и эстетического» [1, с. 49. Прим. 1].

Как эпистемолог Н. С. Автономова весьма скептически настроена в оценке достижений структурной антропологии по поиску структуры и логики мифа, называя ее «мифотворчеством по поводу мифа» [1, с. 44]. Для нее миф – это «...прежде всего первая форма сознания, отделившегося от практики (читай – от магии и религии, – И.Д.). Правда, это отделение пока еще весьма относительно, ибо мифологический образ мыслей предполагает и мифологический образ действий человека в мифологическом мире» [1, с. 45]. Она подчеркивает антропологизм (= антропоморфизм) мифа<sup>1</sup> и отказывает ему в символизме. Только на мифопоэтической стадии развития духовной культуры происходят аллегоризация и символизация мифологических образов, т. е. проявляется *знаково-символическая функция* этиологического мифа. В нашей концепции ей соответствуют объяснительная и этиологическая функции мифа, а собственно символическую функцию мы относим к компетенции ритуала.

Развитый миф может трансформироваться в религию (проторелигия => миф => религия), занять там место догматики, теологии, идеологии. Но коренное отличие религии и мифа в том, что религия непосредственно включена в современную ей жизнь общества, а у мифа связь с жизнью косвенная, генеалогическая. Еще дальше от реалий действительности уходит и уводит сказка – полностью десакрализованный, секуляризованный, обмирщенный миф, характерный для сферы обыденного сознания, противопоставляемого научному. В трактовке сказки Н. С. Автономова вполне доверяет авторитету В. Я. Проппа и М. И. Стеблин-Каменского. Будучи философом науки и языка, она подчеркивает, что беда современного общества – повсеместный дилетантизм<sup>2</sup>. Если наука, помимо систематизации информации, отсеивает ложную и подвергает сомнению непроверенную, то эклектичное полужнание «сказочников» не отвечает критериям истинности, эссенциализма и объективизма, а это создает благодатную почву для ремифологизации, мистификации и популистских спекуляций в современном обществе<sup>3</sup>. И поэтому по-

<sup>1</sup> «Архаический миф – это выражение и одновременно попытка преодоления незнания с помощью наложения на хаотичную действительность образно-категориальной антропоморфной сети» [1, с. 55]

<sup>2</sup> «Системообразующую роль в структуре общественного сознания начинает играть в принципе несистематичное обыденное сознание, принимая на себя несвойственные ему функции <науки>» [1, с. 53].

<sup>3</sup> «Существование длительной традиции магии, мистицизма, мифологизма при отсутствии форм научного познания не должно отменять и подменять собой сциентизм» [1, с. 51]. И далее: «...изошренная проработка различных форм магико-мистической практики и мышления, как правило, была следствием застойности, не-

литический миф XX в. (и XXI в.) принимает на себя «...одну из главных функций религии – функцию утешения “твари дрожащей”» [1, с. 56]. Этой функции религии соответствует иллюзорно-компенсаторная функция мифа, так что в данном вопросе наши точки зрения совпадают.

Помимо взаимоотношения магии, религии, науки, мифа и сказки, Н. С. Автономову интересуют генезис искусства. В своей статье она оперирует термином «мифоритуал», усматривая в нерасчлененности его единства эстетические моменты<sup>1</sup>, но отдает предпочтение магической теории происхождения искусства (в этом нам видится лишнее подтверждение «панмагизма» ее концепции). Магия продуцирует ритуал, ритуал решает утилитарную задачу обучения навыкам манипулирования предметами обихода (охотничьим / боевым оружием, музыкальными / медицинскими инструментами, костюмными элементами экипировки и проч.), а миф канонизирует, позитивно оценивает и транслирует ритуальные предписания в качестве норматива деятельности будущим поколениям.

Религиовед И. А. Тульпе – единомышленница социолога М. Ю. Смирнова в вопросах интерпретации религии, мифотворчества и мифоритуала. Ее монография [32] и ряд статей [31; 33; 34] в очередной раз поднимают вопрос о взаимосвязи религии и искусства и о генезисе религиозного искусства. Как историк религии она обращается к религиоведению и искусствоведению для интерпретации и объяснения артефактов, обнаруженных в ходе археологических раскопок греческих некрополей Причерноморья и Приазовья эпохи Боспорского царства IV в. до н. э. – IV в. н. э. Полевой материал служит ей не для иллюстрации уже готовых теорий (как отчасти свойственно, например, антропологу К. Гирцу), а поводом к непредвзятому рассуждению.

Термином «мифоритуал» И. А. Тульпе пользуется постоянно и осмысленно, четко обозначая им характерную черту архаической

---

возможности перейти на новый уровень социальной эволюции. Отсюда – движение по кругу и сохранение в неприкосновенности одних и тех же культурных ценностей при всей их детализации; отсюда же – вообще чрезвычайная утонченность превращенных, иллюзорных форм деятельности и познания в ситуациях несомненной общекультурной отсталости» [1, с. 51].

<sup>1</sup> «...мифическая и ритуальная деятельность содержит в себе нерасчленимое единство этико-эстетических компонентов (этические компоненты связаны здесь со стабильностью и воспроизводимостью поведенческих норм, а эстетические – с образным пересозданием ритуала и соответственно – моментом изменчивости, вторгающимся в единство образа и действия)» [1, с. 48].

культуры, в первую очередь античной<sup>1</sup>. Ее личным вкладом в понятийный аппарат культурологии и религиоведения и теоретической новацией является удачный термин «*свернутый*» ритуал, который может взять на вооружение современная ритуалистика. Чтобы оправдать его употребление, российский археолог приводит рабочее определение ритуала: «При всем разнообразии “ритуалогических” концепций под ритуалом имеется в виду особое, выделенное действие или последовательность действий, отличающихся публичностью (или коллективностью) и “за-обыденной” направленностью. Направление и цель ритуальных действий обусловлены космологическими представлениями» [32, с. 67]. При этом она, в отличие от Н. С. Автономовой, вполне доверительно относится к леви-стросовским схемам бинарных оппозиций<sup>2</sup>. К слову, стоит отметить востребованность предиката «свернутый» в современной гуманитаристике, заимствующей его, видимо, из теоретической физики. Если И. А. Тульпе говорит о «свернутом» ритуале, то, например, В. М. Лурье – о «свернутых» измерениях литургического времени, тщательно обосновывая такое словоупотребление [20, с. 167–168. Прим. 1]. Нам тоже приходилось иллюстрировать практику бытования акафистов в русском православном обиходе с применением подобных выражений (акафист как «конспект жития», «свиток» которого свертывается / развертывается на службах с акафистом) [11].

И. А. Тульпе соглашается с классической теорией смены мифологической парадигмы религиозной, но подчеркивает, что критерием оценки этих изменений в социуме должна стать оппозиция «традиционное – новационное», при этом мифоритуальное трактуется ею как традиционное, а религиозное – как новационное. Тогда становится понятным, почему И. А. Тульпе вслед за М. Ю. Смирновым признает в качестве «идеального типа» религии именно строгий монотеизм. Ее взгляд схематично можно было бы представить как разноуровневую эволюцию от мифа к науке через религию и философию: мифоритуал => философия => религия (монотеизм) => наука [32, с. 114–121]. Обращает на себя внимание включение И. А. Тульпе философии в качестве самостоятельной ступени эволюции сознания от мифологического к религиозному и

<sup>1</sup> «В обозначении архаической модели мира как «мифоритуальной» (в одно слово, без дефиса) заключено (пред)положение о том, что она создавалась традиционным мышлением и функционировала в нем и для него как “свернутый” ритуал» [32, с. 66].

<sup>2</sup> Схемы К. Леви-Строса сложнее, нежели кажутся на первый взгляд, и подразумевают трехчленную структуру, где третий элемент выступает реверсом, антиподом первого. Формула мифа у Леви-Строса (согласно работе «Структура мифов», 1955):  $f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_a^{-1}(y)$ . Цит по [35, с. 112].

оригинальная идея двухфазной демифологизации: первичное разложение мифа наблюдается археологом на стадии философского сознания, а вторичное – на монотеистической стадии.

Мы солидарны с И. А. Тульпе в постулировании первичности мифоритуала. Но она рассматривает мифоритуал как некую простую данность, архаичную синкретичную форму *мы-сознания*, на смену которой идут более совершенные (философия, религия, наука), мы же предполагаем более сложную эволюцию – с расщеплением первоначального синкретизма и позднейшим синтезом мифа и ритуала на стадии религии, причем не обязательно теистической и тем более монотеистической.

На наш взгляд, сведение религии только к ее высшей форме ошибочно. Как заявляет нынешний теоретик немецкой *die Begriffsgeschichte* Ханс Эрих Бёдекер: «В спорах вокруг “базовых понятий” проявляются разногласия в отношении к границам возможностей определения общественных связей. В спорных понятиях общественные группы выражают программу своей идентичности, формулируют свою самооценку, равно как и свои общественные перспективы» [8, с. 44]. И признание научным сообществом справедливости и допустимости редуцирования такого «базового понятия», как «религия», до понятия «монотеизм», потребовало бы пересмотра религиоведческой самоидентификации в сторону элиминации из ее компетенции смежных проблемных полей буддологии, тибетологии, японистики, синологии, африканистики и им подобных. Думается, М. Ю. Смирнов – весьма требовательно относящийся к понятийному аппарату исследователь<sup>1</sup>, – не сможет не согласиться с этим доводом.

Как минимум к религии следует причислять все без исключения формы теолатрии – от полидаймонизма, шаманизма, религиозной магии до супрематеизма и прамонотеизма. Остается открытым вопрос, как квалифицировать «религии философов» (панентеизм, деизм, поздний пантеизм и т. п.): как полноценную религию или же как религиозную философию? Представляется, что ответ кроется в определении религии Эмилем Дюркгеймом – если налицо *ортопраксия*, а не только *ортодоксия*, то это религия.

Подводя итоги, можно отметить следующее.

1. Преобладание в фольклористике, теоретической мифологии и этнографии XIX в. позиции «панмифологистов» в XX – начале XXI в. было уравновешено достижениями представителей кембриджской школы ритуалистики и их последователей в области социальной антропологии.

---

<sup>1</sup> Достаточно указать две недавние публикации: [28; 29].

2. Помимо двух полярных точек зрения на генезис религии (либо из мифа, либо из ритуала) самостоятельное значение в религиоведении приобретает «панмагизм», восходящий к теориям Бр. К. Малиновского [21], Дж.-Дж. Фрэзера [35] и К. Леви-Строса [19].

3. Допустимо предположить, что базисом религии является архаичный мифоритуал, претерпевающий сложную эволюцию: 1) мифоритуал => 2) ритуал => 3) миф => 4) религия. Причем мифоритуальный синкрет порождает и магию. Философия в том виде, какой известен по литературным памятникам Средиземноморья и Индокитая, сформировалась в духовной культуре древних цивилизаций намного позже магии и религии.

### Список литературы

1. Автономова Н.С. Миф: хаос и логос // Заблуждающийся разум?: Многообразии вненаучного знания / отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. – М.: Политиздат, 1990. – 464 с.
2. Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон–Бахтин–Лотман–Гаспаров. – М.: РОССПЭН, 2009. – 503 с.
3. Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка. – М.: РОССПЭН, 2008. – 704 с.
4. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (Критический очерк концепций французского структурализма). – М.: Наука, 1977. – 272 с.
5. Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. – М.: РОССПЭН, 2011. – 510 с.
6. Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. – СПб.: Алетейя, 2004. – 398 с.
7. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
8. Бёдекер Х.Э. Размышления о методе истории понятий // История понятий, история дискурса, история менталитета: сб. ст.; под ред. Х.Э. Бёдекера / пер. с нем. яз. – М.: Н.Л.О., 2010. – 328 с.
9. Бриссон Люк. Платоновская концепция мифа и ее развитие в античной философии // Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2012. Т. 13. Вып. 1. – СПб., 2012. – С. 65–74.
10. Винокуров В.В. Введение в феноменологию религии. Религия Древнего Египта: история и феномен. – М.: Маска, 2010. – 258 с.
11. Давыдов И.П. Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). – Благовещенск: Б-ка журн. «Религиоведение», 2004. – 216 с.
12. Давыдов И.П. Сравнительно-функциональный анализ мифа и ритуала как составляющих частей мифоритуального религиозного комплекса // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. – 2013. Вып. 1 (45).
13. Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала. – М.: МАКС Пресс, 2013. – 180 с.
14. Евзлин М.С. Космогония и ритуал. – М.: Радикс, 1993. – 344 с.
15. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – 784 с.

16. Козлов В.В., Марин А.Ю. Личность и сакральный ритуал: история и современность. – М.: ИКиСР, 2013. – 272 с.
17. Лебедев В.Ю. Религиозный ритуал западного христианства: культура, традиция, семиотика (XVI – XX вв.). – Тверь: ГЕРС, 2008. – 328 с.
18. Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиозис и семиодинамика теологических и мифологических знаковых систем. – Тверь: ГЕРС, 2010. – 400 с.
19. Леви-Срос К. Структурная антропология / пер. с фр. – М.: Наука, 1985. – 536 с.
20. Лурье В.М. Введение в критическую агиографию. – СПб.: Аxioma, 2009. – 238 с.
21. Малиновский Бр. Магия, наука и религия / пер. с англ. – М.: Рефлбук, 1998. – 304 с.
22. Обрядовая теория мифа: сб. науч. тр. / сост., пер. А.Ю. Рахманина. – СПб.: СПбГУ, 2003. – 216 с.
23. Островский А.Б. Парадигма мифологического мышления: очерк вклада К. Леви-Строса. – СПб.: Кронос, 2004. – 182 с.
24. Робертсон Смит У. Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – 496 с.
25. Сарингулян К.С. Культура и регуляция деятельности: дис. ... канд. филос. наук. – Ереван, 1984. – 182 с. [Машинопись].
26. Сафронов Р.О. Теория ритуала Д. Маршалла в свете социологии религии Э. Дюркгейма // Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2011. Т. 12. Вып. 2. – СПб., 2011.
27. Смирнов М.Ю. Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании. Историко-социологическое исследование: дис. ... д-ра соц. наук. – СПб.: СПбГУ, 2006. – 364 с. [Машинопись].
28. Смирнов М.Ю. Системы значений религиозных и философских понятий в разбуженном сознании // Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2013. Т. 14. Вып. 2. – СПб., 2013. – С. 72–77.
29. Смирнов М.Ю. Социология религии как предмет научной самоидентификации // Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2012. Т. 13. Вып. 3. – СПб., 2012. – С. 7–16.
30. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Наука; гл. ред. вост. лит-ры АН СССР, 1988. – 332 с.
31. Тульпе И.А. Искусство в контексте религиоведения // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2012. – № 3. Т. 2. Сер. Философия. – СПб., 2012. – С. 192–199.
32. Тульпе И.А. Мифология. Искусство. Религия. – СПб.: Наука, 2012. – 320 с.
33. Тульпе И.А. Монотеизм и проблема изображения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2011. – № 3–4. – М., 2011. – С. 31–39.
34. Тульпе И.А. Христианство и изображение: опыт русского сектантства // Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2008. Т. 9. Вып. 2. – СПб., 2008. – С. 87–100.
35. Фрэзер Дж.-Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.

---

УДК 27 – 9

*А. С. Комаров*

### **Проблема свободы вероисповедания в раннехристианской мысли**

В статье рассматриваются основные стадии эволюции свободы религии в теологии и практике древнего христианства. Также проводится анализ теологических источников и причин появления религиозной нетерпимости в христианском богословии, показаны социально-психологические основания деформации христианской теологии от веротерпимости к нетерпимости.

The article examines the main stages of the evolution of freedom of religion in theology and practice of ancient Christianity offering an analysis of theological sources and causes of religious intolerance in Christian theology and making evident the socio-psychological foundations of deviation of Christian theology from tolerance to intolerance.

**Ключевые слова:** свобода, теология, терпимость, ересь, ортодоксия, христианство, церковь, язычество, мученичество.

**Key words:** freedom, theology, tolerance, heresy, Orthodoxy, Christianity, Church, paganism, martyrdom.

Проблема веротерпимости в христианстве никогда не имела однозначного решения. В одних и тех же источниках разные авторы находили основания для кардинально противоположных трактовок отношения к свободе вероисповедания.

Новый Завет содержит немало текстов, трактующих христианское понимание свободы религиозной веры и отношение христиан к гражданской власти. Один из самых известных приписывается самому Иисусу Христу и определяет разделение духовной и светской властей (Лук. 20:21–25). Этот отрывок призывает разделять светскую и духовную (церковную) власть, но степень разделения различными христианскими традициями трактуется по-разному.

В раннехристианских источниках отсутствуют какие-либо идеи, связанные с союзом церкви и государства [27, с. 66–67]. Сама идея «христианского государства» возникает лишь на заключительном этапе существования Римской империи. Применение насилия для утверждения своих представлений или «вразумления грешников» нигде в раннехристианской литературе не рекомендуется. Вместо этого, скорее, предлагается «стратегия отступления». Так, напри-

мер, «Учение 12 апостолов» в отношении «лжепророков» советует не слушать таковых или держаться от них подальше [20, с. 22, 24]. Игнатий в письме к Поликарпу Смирнскому даёт наставления относительно споров с противниками веры и советует быть «как наковальня», а не как молот [20, с. 141]. Он говорит о том, что верующий должен побеждать, принимая удары, и всё терпеть «для Бога». Раннехристианские писатели признавали дискуссию, а не преследование единственным возможным средством борьбы с инакомыслием. Эта раннехристианская практика послужила одним из оснований более поздней традиции учёных и богословских диспутов. В исследовании Кипарисова подчёркивается, что в трудах т. н. мужей апостольских привлекающей в христианскую церковь силой называются такие ценности христианской нравственности, как вера, молитва, любовь к ближнему, надежда, убеждение [11, с. 73–74]. Никакого насильственного привлечения в церковь раннее христианство не допускало. Лишь позже из латинского перевода Библии Августина Аврелий первым выдвинул идею о необходимости применения «принуждения во спасение», опираясь на слова из Евангелия, которые им переведены как «*compelle intrare*» («заставь войти»)¹. Рассматривая различные методы привлечения в церковь в раннее время истории христианства, В. Ф. Кипарисов подчёркивает, что для этого использовалась исключительно открытая свободная пропаганда его идей без какого-либо насилия. Исключались из методов привлечения и различные посулы привилегий и иных гражданских общественных благ. Наоборот, если между христианской совестью прозелита и его гражданским положением возникал конфликт, он мог бы стать христианином лишь при условии «*пожертвований... в отношении его гражданской жизни*» [11, с. 81] во избежание притворного обращения и для доказательства веры. Существовал перечень профессий, которые признавались недопустимыми для христиан [9]. При вступлении в христианскую общину верующий должен был их оставить.

Уже в ранней христианской церкви возникла проблема организационного единства и появилось такое явление, как межконфессиональная борьба. До настоящего времени многие религиозные лидеры считают ереси и разделения явлением злонамеренным, нарочно

---

<sup>1</sup> В Синодальном переводе Библии этот текст Лук 14:23 переведён по-другому и звучит как «убеди прийти». Греческое слово *ἀνάγκασον* имеет несколько значений: принуждать, заставлять, вынуждать, понуждать, убеждать. Учитывая контекст притчи (речь идёт не о тюрьме, а о пире), более предпочтительно было использовать глагол «убеждать», тем более что выше речь шла о том, чтобы звать на пир.

спровоцированным врагами церковного единства. Архим. Сильвестр подчёркивает в работах Климента Римского акцент на увещание против разделений и поддержание «единодушного братства» церкви. Как необходимое условие для этого он называет иерархию [22, с. 96–97]. Но историк А. П. Лебедев, описывая становление церковной иерархии, акцентирует внимание на соперничестве чинов ранней церкви между собой и отмечает, что выделение епископата в высшую степень иерархии состоялось лишь в конце II в. [16, с. 171–173]. Сама иерархия рождалась в борьбе: вначале за отделение клира от мирян (Климент – Игнатий – Поликарп), а потом между чинами за власть и положение (Герма – Ипполит). Эти фазы внутрицерковной борьбы способствовали усилению иерархии и уничтожению первоначальных «демократических» принципов церковного устройства. Споры всё чаще стали возникать по спекулятивным вопросам, выработка единого мнения по которым невозможна. Постепенно спекулятивные темы в спорах появляются всё чаще и начиная с эпохи Вселенских соборов начинают доминировать. Отношение к ним становится и определяющим в вопросе церковного единства. Появилось явление «веры святых Отцов» (ортодоксия), противостоящее всевозможным «ересям» (гетеродоксия), а организационное единство церкви приобрело исключительное значение и было возведено в культ.

Это сопрягается с введением дней «торжества православия», церковным проклятием еретиков, утверждением исключительности символов веры, а впоследствии и физическом преследовании инакомыслящих. Совершенно исключался совет ап. Павла: *«Надлежит быть и разномыслиям между вами»* (1Кор.11:19). Побеждающая сторона в споре всегда спешила к самоутверждению через унижение побеждённых, их подавление, дискредитацию и физическое уничтожение. Сильвестр в покорности иерархической власти видел проявление братской христианской любви, но в действительности это становилось лишь инструментом утверждения власти человека над другими людьми. Фракция Кирилла Александрийского, победившая на III Вселенском (Эфесском) соборе, послала константинопольскому патриарху Несторию приговор о низложении, назвав его в обращении «новым Иудой» [6, с. 266]. При этом, как замечает Ф. Шафф, с самого начала отсутствовало чёткое определение понятия «ересь», и эта проблема сохраняется до настоящего времени [26, с. 346–347]. Это, скорее, клише, а не собственно явление, имеющее рациональный смысл. Многие христианские авторы к ересям причисляли учения, возникшие до Нового Завета или в среде, не имеющей никакого

отношения к христианству. Здесь же Ф. Шафф, ссылаясь на Августина Аврелия, утверждает, что ересью являются не столько сами «ложные представления», сколько отношение к ним. Это отношение Августина к ересям указывает на его неприятие свободы совести, и именно с Августина происходит переворот в отношении Церкви к терпимости [21, с. 41].

Августин был первым влиятельным богословом, призвавшим светскую власть к борьбе с «еретиками»-донатистами. В. З. Белоликов, описывая перерождение взглядов Августина от первоначальной веротерпимости к полному отрицанию, утверждает, что эволюция его отношения к еретикам происходит постепенно «*на основании апостериорных выводов*», т. е. в силу невозможности их «исправления» иным способом [3, с. 142]. Августин объяснял этот переворот в своём сознании терапевтическими целями в отношении еретиков, «у которых благодаря греху и его расслабляющему влиянию на человека воля настолько ослабевает, что нуждается во внешнем руководителе» [3, с. 142]. Вообще, для появления «ереси» в сознании конкретных людей Августин называет две причины: духовная слабость и злонамеренное упрямство. Полемическая страсть и уверенность в правоте своих взглядов настолько захватывали Августина, что он утрачивал способность к толерантному восприятию оппонентов. По его мнению, истина очевидна, и «еретики» либо не могут, либо не хотят её признавать и пытаются «со всевозможным старанием защищать заведомую и сознательную ложь против заведомой и признанной всеми истины» [1, с. 371]. Но какими бы ни были причины «заблуждений», средство для их исправлений Августин выбирает в конечном итоге только одно – принуждение.

Авторитет Августина как богослова был настолько велик, что его идея «принудительного исправления» неконформистов стала доминирующей вплоть до эпохи Просвещения. Биограф Августина Т. Б. Эриксен пишет о нём как о человеке переломной эпохи [28, с. 268–270]. Союз церкви и государства ещё только начинает формироваться, и «император для Августина – это христианская душа в языческом теле» [28, с. 270]. Поэтому Августина можно считать умеренным сторонником религиозного принуждения, в отличие от более поздних клерикалов, неоднократно пользовавшихся его идеями для оправдания своей неуёмной жестокости к инакомыслящим. Августин выступал и против злоупотребления императорскими законами против еретиков, видя, что жестокость этих законов и их применения нередко подталкивала несогласных к уголовным преступлениям и самоубийствам (самосожжению) [5, с. 590–591, 593].

Другой биограф Августина, В. Герье, считает, что союз церкви и государства – это наследие римских языческих традиций [5, с. 532], которыми Августин и другие не погнушались воспользоваться для обеспечения взаимных интересов обеих сторон «союзников». Как и все полемисты, Августин дорожил организационным единством церкви. Герье подробно описывает «мирные инициативы» Августина в борьбе с еретиками как поборника диспутов и местных соборов и ограниченного применения закона императора Феодосия I против еретиков, предусматривающего наложение штрафа. Августин считал, что принуждение в отношении еретиков должно заключать в себе средства исправления, а не наказания. Обращаясь к донатисту, он подчёркивает, что суть исправления в том, чтобы «убедить вас отступить от заблуждений, чем покарать за преступление»<sup>1</sup>. В письме к Донату Августин обосновывает принуждение к вере не подавлением свободной воли человека, а противодействием злой воле. Он опирается на библейское пророчество (Пс. 71:11) о признании величия Бога всеми народами и царями Земли. Августин пишет: «Чем более оно исполняется, тем большею властью пользуется церковь, так что теперь она не только приглашает к добру, но и принуждает к нему»<sup>2</sup>.

Не один Августин в V в. становится сторонником государственной поддержки официальной церкви. Амвросий Медиоланский тоже воспеваает союз церкви и государства и ограничительные меры государственной власти против инакомыслия. Так, в «Слове на смерть императора Валентиниана» он среди достоинств Валентиниана называет отказ язычникам в возвращении гражданских прав и привилегий и восхищается его твёрдостью и изворотливым ответом язычникам [2, с. 154–155], связывающим ограничительную политику римской власти в отношении язычества с христианским благочестием и верой. Сторонник конформизма Викентий Лиринский утверждает, что осуждение еретиков за «новизну» *праведно и достойно* и вменяет в обязанность всем верующим, желающим быть «законными чадами матери Церкви», чтобы они крепко держались «веры Отцов», «*а непотребные новизны нечестивцев проклинали, страшились их, нападали на них, преследовали их*» [4]. Некоторые канонические правила соборов также предусматривали опору на внешнее принуждение для решения дисциплинарных вопросов. Так, правило V Антиохийского поместного собора предусматривало производящим беспорядки и

---

<sup>1</sup> Цит. по [5, с. 572].

<sup>2</sup> Цит. по [5, с. 581].

возмущения в церкви укрощение *«внешнею властью»* [7, с. 26]. Однако авторитетные толкования этого правила в основном ориентированы на милосердное отношение к отступнику и предусматривают надежду на вразумление, а не на насилие. Толкование Зонара подчёркивает: *«епископам совершенно запрещено подвергать кого-либо телесному наказанию, а дозволено вразумлять одними епитимиями; а если не покоряются, передавать светской власти»* [18, с. 157]. Другие толкования уклоняются от объяснения этого отрывка.

В раннехристианской мысли религиозная свобода воспринималась не только как право, как средство противостояния политическому деспотизму Римской империи, но и как часть христианской антропологии. Так, по мысли Тертуллиана, свобода вероисповедания присуща человеку по справедливости и по его естественной природе. Нельзя разграничивать религии по степени полезности и *«не свойственно религии оказывать давление на религию, которую следует принимать по доброй воле»* [25, с. 213]. Лишение человека свободы вероисповедания Тертуллиан называет нечестивым поведением и почитание кого-либо против воли считает бесчеловечным [27, с. 156]. Ещё ранее Ириней Лионский, рассуждая о природе человека, отмечал, что *«не только в делах, но и в вере Господь сохранил свободу и самовластие человека»* [10, с. 431]. Таким образом, свобода вероисповедания в раннехристианский период воспринималась как воля Божья над всем человечеством. Климент, описывая труд проповедника, подчёркивает благородство служению убеждениям, *«ибо действует он согласно вере, в гражданскую жизнь привнося свою добрую волю, стремясь к истине, исследованию и научению в поисках гносиса»* [11, с. 79]. Климента большинство исследователей считает одним из самых толерантных христианских писателей. Лактанций пишет: *«Не следует прибегать к насилию и несправедливости, так как религия не может подвергаться принуждению»* [14, с. 348]. Эти и другие многочисленные свидетельства раннехристианских авторов подчёркивают стремление христианского богословия первых веков искать опору своего свободного существования в религиозной свободе. В этом ключе вполне объяснимы восторженное восприятие Миланского эдикта 313 г. о веротерпимости к христианам и его сверхъестественная предыстория.

После того как римские власти изменили своё отношение к христианам, появилась христианская литература, прославляющая благодеяния императоров. Несмотря на то, что впоследствии у христиан отношение к такой литературе стало неоднозначным, как и отношение к тем переменам, которые последовали за Миланским

эдиктом, всё же панегирики вполне вписываются в рамки христианского богословия. Через подобные прославления христиане хотели снискать расположение и будущих императоров в надежде обеспечить церкви безмятежное существование или даже покровительство. Церковь всё делала для своей защиты, и даже накопленный ею исторический опыт использовался для этого. Начинает развиваться христианская «философия истории», апогеем которой является труд Августина «О Граде Божьем». Фактически христианская историография на раннем этапе также служит апологетическим целям. Такие труды, как «О смерти гонителей» Лактанция, «История против язычников» Павла Орозия, были направлены на дискредитацию нравственного имиджа нетолерантных правителей. Так как история в античную эпоху имела большую воспитательную функцию и её представление было очень значительным фактором социального влияния, то распространение негативных фактов о гонителях, их нравственном облике служило разрушению их авторитета. Напротив, императоры, которые симпатизировали христианам, удостаивались панегириков, в которых возвеличивались их деяния, а их правление оценивалось как снискавшее благоволение Божье. Очень важным является здесь признание прямого участия Бога в защите христиан, в управлении историей. Все императоры-гонители получили, по мысли авторов, справедливую кару за свои злодеяния против церкви. Например, Орозий пишет: *«Когда Деций открыл гонение на христиан, всю Римскую империю поразила страшная чума»* [17, с. 461]. А Евсевий Памфил, описывая действия Максиминова эдикта, направленного против христиан, с уверенностью утверждает, что *«Господь, Защитник св. Церкви, не только обуздал высокомерие тирана по отношению к нам, но и послал небесную нам помощь»* [8, с. 404]. И этот фактор постоянно упоминается христианскими историками как реально действующий, включённый в исторический процесс. И даже более того, фактор божественного участия в истории для них является решающим, направляющим событием. Для правителей, читающих подобный труд, такой аргумент был неоспоримым. Понимая, насколько «опасно и бесполезно» преследовать христиан, правитель должен был «не гневить Бога» и свои действия координировать так, чтобы не повторять ошибок нетолерантных предшественников. Таким образом, религиозная свобода христиан освещалась волей и участием Бога и становилась «священной». И хотя со временем это свойство религиозной свободы христиан официальная церковь стала относить исключительно к

себе, восприятие религиозной свободы как священной имело огромное психологическое значение.

Описывая отношение раннего христианства к религиозной свободе, многие исследователи абсолютизируют «врождённую религиозную нетерпимость» христиан. Критерии толерантности в разные исторические периоды очень различны. Это также связано и с особенностями разных народов и культур. Христианство изначально позиционировало себя как космополитическое учение, стирающее рамки национальных, культурных и социальных различий (Кол. 3:11). Терпимость языческого общества объясняется его плюрализмом. Корни христианской толерантности не в плюрализме, а в нравственных ценностях. Но она также имеет место быть. Всякий раз, когда христианство испытывало притеснения, оно апеллировало к свободе совести. То же делали и язычники. Они пытались вразумить христиан отказаться от религиозных преследований свидетельствами библейских примеров [25, с. 42]. Но подлинные проявления свободы совести имеют место лишь в гражданском сознании, когда принципы ценятся выше пристрастий. Руффини упоминает священника Сальвиана из Марселя, который проповедовал терпимость по отношению к своим гонителям арианам, а также языческого оратора Тимистия, защищавшего христиан, когда те подвергались гонениям. Однозначно в библейских текстах христианство не учит нетерпимости и не проповедует толерантность. Рациональнее предположить, что толерантность в христианстве – проявление христианской нравственности, а нетерпимость – клерикального фанатизма. В таких многочисленных и разнородных идеологических группах, какой является христианская церковь, присутствует и то, и другое.

За годы гонений в христианстве была выработана целая культура мученичества. Писались богословские труды, прославляющие мученичество за веру, принимались решения соборов по этому вопросу, составлялись жизнеописания мучеников и их подвигов, появлялись секты, возводившие мученичество в культ и даже появилось разделение христианского сообщества на категории по отношению к мученичеству. Мученики воспринимались как отважные, решительные и убеждённые христиане. Мироощущение мучеников иерархично, и *конфессиональные связи и ценности* в нём абсолютно доминируют над всем остальным [19, с. 33]. Очень быстро оно стало выгодным и почётным и открывало путь к авторитету и власти в церкви. Утрата христианством статуса преследуемой религии и поддержка церкви государством, с одной стороны, способствовала большому притоку прозелитов, а с другой – вынужденному смещению богословских ак-

центов в отношении мученичества. Постепенно уже сама христианская церковь из преследуемой превращается сначала в союзницу государства в преследовании инакомыслящих, а затем и в церковно-гонительницу. И всё же нетерпимость – это социально-этическая категория, а не богословская, но многие лидеры христианства начиная с V в. сочли возможным и даже предпочтительным поддержать фанатизма, особенно у новообращённых. В фанатизме церковь нашла самое действенное средство «воцерковления». Новообращённые обычно активно осваивают ценности религии. Это часто ассоциируется с библейским понятием «первой любви к Богу» (Откр. 2:4). Но с окончанием эпохи гонений многочисленные прозелиты-фанатики утратили одну из важнейших возможностей доказательства своей веры – мученичество и исповедничество. Мученичество считалось идеальным средством доказательства преданности христианству<sup>1</sup>. Исповедниками считались христиане, пережившие тюремное заключение и пытки, но не изменившие убеждениям [19, с. 26]. Почёт, проявляемый к этим категориям верующих в христианстве, становился для многих неофитов мотивационным фактором приобщения к «делу Церкви». Фанатичная интолерантность компенсировала утраченные позиции в инициации. Новая религия обязывала доказывать своё обращение. Для многих этим «доказательством» стала борьба с прежней религией и её сторонниками. Историческими отголосками этого стали всевозможные обряды отречения, как отдельные, так и включённые в церемонию крещения, практикуемые до настоящего времени<sup>2</sup>. И как в языческом Риме по отношению к христианам, так и впоследствии в христианском Риме по отношению к язычникам и еретикам нетерпимость культивировалась, прежде всего, политическими решениями.

Фанатизм нашёл в христианском эксклюзивизме благоприятные условия для развития идей религиозной нетерпимости [24, с. 40]. Язычники, принуждая христиан приносить жертвы, не требовали от них отречения от своей веры [19, с. 32], как впоследствии делали христиане по отношению к язычникам. Но христианский менталитет совершенно отличался от языческого и ориентировался в основном на апокалиптические мотивы, отсутствующие в античном паганизме. В раннехристианском менталитете важнейшим компонентом были эсхатологические парадигмы, о чём свидетельствует большой пласт

---

<sup>1</sup> Это подчёркивал и обычно применяемый к мученикам термин *martyr* (изм. лат.) – «свидетель».

<sup>2</sup> Сюда же следует отнести сокращение испытательного срока для крещаемых и праздники триумфа (торжества) православия над еретиками, отмечаемые до сих пор.

апокалиптической литературы и апокалиптические чаяния раннехристианских мучеников, записанные в их актах. Пресвитеры постоянно внушали рядовым верующим скорое пришествие Христа и установление Тысячелетнего царства справедливости. Изменения в положении христиан, последовавшие за принятием Миланского эдикта и окончанием самых тяжёлых гонений Диоклетиана, в христианстве того времени воспринимались часто как исполнение пророчеств. С языческим прошлым отождествлялось всё самое непривлекательное, в языческой культуре и верованиях не усматривали ничего ценного. Поэтому нетерпимость к язычеству становилась своеобразной борьбой со злом, также выраженной в поздней мифологеме о единоборстве героя с драконом. В христианско-языческом диалоге почти отсутствовали<sup>1</sup> тенденции к взаимопониманию. Обе стороны длительной дискуссии не хотели усматривать перспектив сосуществования.

#### Список литературы

1. Августин. Творения: в 4 т. Т. IV. – О Граде Божиим (Кн. XIV–XXII) – СПб.: Алетейя, 1998. – 586 с.
2. Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии и другие творения. – М., 1997. – 205 с.
3. Белоликов В.З. Литературная деятельность блаж. Августина против раскола донатистов. – Киев, 1912. – 146 с.
4. Викентий Лиринский Рассуждение о вере. [Электр. ресурс]. – URL: [http://www.krotov.info/acts/05/2/434\\_vice.html](http://www.krotov.info/acts/05/2/434_vice.html).
5. Герье В. Блаженный Августин. – М., 1910. – 682 с.
6. Деяния Вселенских соборов. Т. I. – Казань, 1910. – 404 с.
7. Деяния девяти поместных соборов. – Казань, 1901. – 156 с.
8. Евсевий Кесарийский. Церковная история. – СПб., 2013. – 544 с.
9. Ипполит Римский. Апостольское предание, 16. [Электр. ресурс]. – URL: <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Father3/Hippolytus3.html>.
10. Иринеи Лионский, св. – Творения (Библиотека Отцов и Учителей Церкви). – Изд-во «Паломник», «Благовест», 1996.
11. Кипарисов В. Ф. О свободе совести. Опыт исследования вопроса в области истории церкви и государства с I по IX в. Вып. I. – М., 1883. – 386 с.
12. Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Кн. 1–3). – СПб., 2003. – 544 с.
13. Книга еретиков: антология / сост., предисл., коммент. Д. Бирюкова. – СПб., 2011. – 474 с.
14. Лактанций. Божественные установления. Кн. I–VII. – СПб., 2007. – 512 с.

<sup>1</sup> Со стороны христианства, пожалуй, лишь за исключением Климента Александрийского.

- 
15. Лактанций. О смертях преследователей. – СПб., 1998. – 280 с.
  16. Лебедев А. П. Братья Господни: Исследования по истории древней Церкви. – СПб., 2010. – 352 с.
  17. Павел Орозий. История против язычников. Кн. I–VII. – СПб., 2004. – 544 с.
  18. Правила святых поместных соборов с толкованиями. – М., 2000. – 876 с.
  19. Рим и христианские мученики (реалии античности и духовная традиция) / В. А. Федосик [и др.]. – Минск, 2012. – 171 с.
  20. Ранние отцы церкви. Антология. – Брюссель, 1988. – 734 с.
  21. Руффини Ф. Религиозная свобода: история идеи. – М., 1995. – 144 с.
  22. Сильвестр (архим.) Учение о Церкви в первые три века христианства (исторический очерк). – Киев, 1872. – 363 с.
  23. Стецкевич М. С. Религиозная толерантность и нетерпимость в истории европейской культуры. – СПб., 2013. – 430 с.
  24. Стецкевич М. С. Свобода совести. – СПб., 2006. – 299 с.
  25. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле. – СПб., 2005. – 256 с.
  26. Шафф Ф. История Христианской церкви, Т. II. – СПб., 2010. – 589 с.
  27. Шафф Ф. История Христианской церкви, Т. III. – СПб., 2010. – 688 с.
  28. Эриксен Т.Б. Августин. Беспокойное сердце. – М., 2003. – 384 с.

**Духовные поиски русских сектантов конца XIX – начала XX в.  
как проявление народного антиклерикализма**

В статье рассмотрен феномен народного антиклерикализма в контексте секуляризационных процессов в России конца XIX – начала XX в. Одно из проявлений этого феномена – духовные поиски части православного населения, которые приводили людей, разочарованных официальной Церковью, к поискам «истинной религии» в учениях разных сект (хлысты, скопцы, духоборы) и поддерживали развитие этих религиозных сообществ.

The article discusses the phenomenon of grassroots anticlericalism on the background of secularization processes in Russia in late 19th – early 20th centuries. One of its manifestations was the spiritual quest of the Orthodox population that forced people disillusioned in the official Church to search for the "true religion" in various sects' (the Khlysts, the Skoptsys, the Doukhobors) doctrines thus supporting these religious communities in the course of their development.

**Ключевые слова:** антиклерикализм, секуляризация, сектантство, хлысты, скопцы, духоборы, мистицизм, вероучение, обрядоверие, богоискательство, духовенство, миряне.

**Key words:** anticlericalism, secularization, sectarianism, the Khlysts (whips), the Skoptsys (eunuchs), the Doukhobors (Spirit-Warriors of Christ), mysticism, faith, obryadoverie (faith in rites), God-seeking, the clergy and the laity.

В рамках секуляризационных процессов, имевших место в православной среде в начале XX в. в России, проявился так называемый «народный антиклерикализм», приведший среди прочего к развитию сектантства. Мы не сужаем понятие «антиклерикализм» до обыденного негативного отношения верующих к Церкви и клиру, равно как не предлагаем понимать слова «антиклерикал» и «неверующий» в качестве синонимов. Антиклерикализм для нас – традиция, стоящая в оппозиции клерикализму как практике подчинения различных сфер социальной жизни контролю со стороны Церкви и духовенства, крайней формой воплощения которого на уровне государственной идеологии и государственного устройства является теократия [12, с. 120–121]. И хотя пореформенную Российскую империю нельзя охарактеризовать как теократическую, господство

православной церкви, включенной в систему государственной власти и управления фактически на всех уровнях, на протяжении многих десятилетий осложняло положение тех верующих, которые пытались искать пути к вере вне официальных церковных структур. Альтернативное народное богоискательство не поощрялось церковными и гражданскими властями. Более того, последователи сект нередко преследовались как нечестивцы, совершающие преступление против веры.

Подобная ситуация была характерна не только для начала XX в. Анализируя деятельность различных сект и политику по отношению к ним в России второй половины XIX в., такой знаток вопроса, как чиновник особых поручений И. П. Липранди, служивший при Министерстве внутренних дел и удельном ведомстве, обращал внимание на то, что «правительство не вполне понимает ситуацию и не отделяет духовного значения от политического» [4]. По мнению И. П. Липранди, «запретительные» законы вместо борьбы с тем, «против чего оные изрекались», часто служили «к сильнейшему распространению сект и ересей до ужасающей прогрессии» [4], поскольку общее для любой секты – бегство от мира, который «во зле лежит».

Приведенные слова подтверждают мнение, что серьезным дефектом внутренней политики в области религиозных отношений, который не удалось исправить и к началу XX в., было традиционное для российских властей представление о возможности правового и административного пресечения народного богоискательства. Такое пресечение осуществлялось вместо изучения глубинных духовных причин антиклерикальных настроений, в то же время Церковь, по мнению отошедших от нее людей, не справлялась с теми задачами, которые были ей поручены тем же государством. Следствием этого были активные поиски альтернативы, что создавало благоприятную среду для развития сектантских движений, поскольку любая секта провозглашала наиболее важной миссией душевное спасение адептов. По мнению П. Н. Милюкова, причину поиска замены утешительнице-Церкви следует искать «во внутренних условиях народнопсихологического развития» [5, с. 102].

Обратимся в качестве примера к такому продолжавшему оставаться распространенным в начале XX в. явлению, как «христовщина» или, более привычно, секте «хлыстов», которую, по мнению А. И. Клибанова [3], можно считать исходной формой русского сектантства, зародившейся еще во второй половине XVII в.

В вероучении хлыстов делался акцент на внутреннюю духовную работу как основу спасения. Важную роль в нем играло учение о мистическом возрождении человека при помощи Святого Духа. Основную роль в этом учении играла мистическая связка между человеком и Богом, ибо в каждом человеке заложена «искра Божия», и созданы люди были «по образу и подобию» Его. Поэтому, полагали хлысты, «сношение с Божеством» может происходить и непосредственно – «в Духе». В соответствии с этим выстраивалась и нравственная сторона жизни христововеров. Именно поэтому Святой Дух как ипостась Божественной Троицы, представленный в Символе Веры, у сектантов-мистиков играл особую роль. «Хлысты считали важнейшей из своих заповедей “верую в Духа Святого”, – говорится в монографии Х. Биллингтона “Икона и топор”, – и выпевали свои молитвы и гимн “Царю-Духу”, <...> Появились новые формы крещения, открылись новые источники непогрешимости истины» [1, с. 221]. Поклоняться Богу следовало, находя в собственном духе Его отражение. Сектанты не видели ничего необычного и странного в такой вероисповедальной форме, именно здесь происходил уже полный разрыв с преданием и с Писанием [5, с. 103–104].

Заметим, что проявление народного антиклерикализма в хлыстовстве было специфическим. Многие из них формально принадлежали официальной Церкви и даже числились прилежными прихожанами. Объяснением этому может служить следующее. Во-первых, хлысты не придавали большого значения обрядовой стороне дела, поскольку «главное для хлыста – это религиозное настроение, те мистические духовные переживания, которые он испытывает в молитвенном общении с Богом. <...> Где именно ему придется переживать это настроение, для него почти безразлично», – указывал русский исследователь старообрядчества и сектантства, публицист-этнограф А. С. Пругавин [9, с. 44–45]. Во-вторых, существует и «ангажированное» объяснение того, почему хлысты посещали храмы православной церкви. Некоторые исследователи полагают, что это делалось в целях сохранения внешней благонадежности, необходимой для обыденной жизни, – таким образом хлысты скрывали свою принадлежность к секте. Если при хлыстах священники и миссионеры разбирали и обличали хлыстовство, они приходили в мнимый ужас и говорили: «Неужели какие-то люди могут дойти до такого сумасбродства? Боже мой, какие несчастные люди – эти хлысты!» Это была тактика конспирации, выработанная в итоге многолетних преследований [10, с. 197]. Более того, поскольку исполнение основных обрядовых действий – неотъемлемая

часть культовой практики, христововеры пытались держать ситуацию под контролем, чтобы не сказать ничего «лишнего», например, на исповеди [6, с. 166–180].

Об антиклерикальных настроениях в среде христововеров писал в своей книге «Существенные признаки и степень вредности (русских) мистических и рационалистических сект и раскольничьих старообрядческих толков» (1896) русский публицист, миссионер, общественный деятель В. М. Скворцов. «В общественной жизни и в отношении к православным хлысты отличаются крайнюю духовную гордостью и заносчивостью» [11, с. 8]. Соблюдая внешнее уважение к правительству и духовенству, в сущности, утверждает этот профессиональный миссионер, они полны «непримиримой ненависти» к православному народу. Подтверждение этому он находит в хлыстовских песнопениях. Обращаясь к фольклорно-этнографическим материалам, связанным с сектантской религиозностью, он акцентирует внимание на особых аллегориях, которыми пользуются христововеры: «злой мир», «неверный народ», «тати», а правительство и духовенство у них «звери кровожадные», «волки злые», «безумные люди», «злые фарисеи» [11, с. 8–9].

Важным является вопрос о том, как и почему возможны антиклерикальные настроения в секте христововеров и в чем специфика такого народного богоискательства. По нашему мнению, такой народный антиклерикализм связан с особым отношением в этой среде к религиозному опыту. При отсутствии систематического изложения христововерческого учения – основы духовного опыта, на первый план выходила практика радений – экстатических плясок и танцев под «распевцы» (духовные песни), которые приводили к состоянию транса и мистического переживания собственной божественности, «христовства», через «накатывание Святого Духа» [14]. «Радение» трактуется хлыстами как «радение к Богу, т. е. усилие и усердие соединиться с ним посредством этих кружений и беганий. Потому радения именуются “Божьей работой”» [10, с. 199]. Сам экстатический культ осознавался сектантами как «духовная баня». После радений хлысты чувствовали себя очищенными, будто омытыми Святым Духом. Так происходила особенная коллективная молитва. «Пивом духовным» называлось состояние полного изнеможения после кружения, составлявшего основу радений. В быту христововеры не употребляли алкоголь и нередко были вегетарианцами, но как бы для компенсации они жаждали «пива духовного», являющего образ мистического опьянения, экстаза, которому они предавались во время радений. Мистический транс – это

глубочайшее изменение самосознания, в процессе которого человек получал личностный мистический опыт. Следует отметить, что в этом случае можно говорить о мистически окрашенной социальной психологии «весьма колоритной в широкомасштабных религиозно-мистических движениях пророческого, мессианского и эсхатологического характера» [14], так как подобный опыт на самом деле имеет не только индивидуальные, но и массовые проявления. Можно понять, таким образом, почему официальное православие для христововеров было «внешним» христианством, в котором кроме обрядовой стороны они не видели истинной религиозной жизни, но формальная принадлежность которой позволяла сохранять легальную добропорядочность подданных империи.

В свою очередь, при разоблачениях и обличении христововеров (мы имеем в виду официальную Церковь и государство) в отношении них следовал ряд стандартных обвинений морального характера. Например, им приписывался «свальный грех», несмотря на то, что сами представители секты заявляли свою приверженность целомудрию. Претензии такого рода, скорее всего, имели идеологический, надуманный характер, поскольку такие модели поведения не вписывались в нравственное учение христововеров. 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» [14]. Мы полагаем, что хлысты оценивали значимость институциональности православной церкви, которая играла важную роль для поддержания в обществе официальных форм религиозной жизни, однако претензии государственной религии на социальный контроль воспринимались ими негативно. Православная церковь обосновывала свое стремление к тотальному управлению идеями Благодати Божией, единством Земной и Небесной Церкви, апостольским преемством даров Духа Святого [7, с. 68], что не являлось достаточным аргументом для христововера. Примеры деятельности христововеров показывают, что у «людей Божьих» сформировался свой – альтернативный каноническому – путь мистического познания и антиритуального поведения. Закрытый характер духовной жизни придавал особенную таинственную атмосферу всему, что с ней было связано, и в первую очередь, радениям как нетрадиционному подходу к религиозному опыту. Можно говорить о том, что «верующий» антиклерикализм в хлыстовской среде приобретает некоторые черты вероучительной традиции, по-

сколькx переход от индивидуального опыта и основанных на нем трансперсональных мистических интуиций трансформируется в рaдения как альтернативу церковному богослужению.

В процессе развития эта секта породила другие формы религиозного сектантства, например, такое явление, как скопчество («белые голуби»), появившееся в начале 60-х гг. XVIII в. По образному выражению П. Н. Милюкова [5, с. 116], это был «монашеский орден» в рамках хлыстовской общины, придавший мистико-аскетическому учению «христовщины» крайнее выражение [3, с. 39]. Заметим, что скопческие притязания на святость имели ярко выраженный антиклерикальный, диссидентский характер. В самом деле не только государством и православной церковью, но и всем многоконфессиональным «миром» империи скопцы воспринимались и как духовные диссиденты, и как антигосударственный элемент. В своей вере «белые голуби» были религиозными радикалами. Не имея возможности полностью избежать «мира, лежащего во Зле», они считали себя медиаторами, т. е. посредниками между мирами, одновременно и соединяя, и разделяя в себе «святое и мирское, духовное и плотское» [16, с. 16]. Пребывая в состоянии постоянного преследования, скопцы применяли двойные стандарты поведения – для «своих» и для «чужих». При этом контакты с православным населением ограничивались хозяйственным и экономическим взаимодействием. Поскольку для скопцов конфессиональная принадлежность «чужих» значения не имела, можно сказать, что антиклерикализм скопцов был абсолютен.

Народное богоискательство русских сектантов, как отмечают исследователи, в отличие от православной вероучительной доктрины, традиционно делало акцент не столько на распятого, сколько на воскресшего Христа, который пребывает на земле «здесь и сейчас», что минимизировало значение Церкви как института посредничества между Богом и людьми. Это, в частности, связано со специфическим переосмыслением идеи Богочеловека как реального «соединения божественного и человеческого» в избранных, истинно верующих, откуда проистекала вера в возможность «заслужить Христа» и «идея о постоянном воплощении Сына в лидерах общин» [15, с. 91]. Этой идее соответствовал мистический феномен сакрального воплощения в земном облике «Бога живого», являющегося не столько следствием чудесного воплощения, сколько результатом изменения образа жизни человека, «реально или только психологически противопоставленного образу жизни неперерожденных» [15, с. 93].

В то время как скопцы «переработали» точку зрения христововеров в вопросе построения «внутреннего рая», духоборчество предложило свой способ построения Царства Божьего, в котором сочетались внутренние и внешние устройства. Согласно этой доктрине, в мире наличествуют два начала – добро и зло. Согласно представлениям духоборцев Бог пребывает в душе человека. Человеческое тело – это темница души. Так как души – это ангелы, павшие под влиянием духа зла, то подобным заточением в тело Бог наказывает души. Зло, по учению духоборов, можно победить. Однако для того, чтобы с ним справиться, нужно его убить каждому в себе путем отречения от самого себя и следить за тем, чтобы никакие аффекты не затемняли внутренне возрожденного человека. Слово «духоборец» происходит из духовной практики «призывать Дух Господень, чтобы бороться против плотских немощей и греха» [8, с. XXIX]. «Возрожденный человек», согласно этому учению, – единственный храм Бога, в котором Бог воплощается как разум, воля и память. Божественный разум дает истину человеку. В этом случае институт Церкви не имеет значения, а поэтому ходить в официальную церковь бесполезно. Есть вечное, и есть тленное. Только та Церковь, которая в душе, – истинная. Заметим, что в отличие от скопцов духоборы вели более открытый образ жизни. Основной конфликт с государством провоцировали их пацифистские взгляды, хотя последние не означали ни «непротивления власти», ни автоматической лояльности. Так, Н. В. Сомин в статье о духоборах приводит пример деятельного проявления антиклерикализма, выразившегося в неприязни к священству: участвовавший в похоронном обряде у духоборов священник православной церкви был сброшен в могилу со словами, что вышел приказ «хоронить покойника с попом». Шутка была весьма жестокая, но показательная, по крайней мере, больше к духоборам священников не присылали [13]. Об антиклерикализме духоборцев свидетельствуют их священные тексты. В 135-м псалме «Животной книги» духоборцев описывается, как Богородица отрицает молитву людей, принадлежащих официальной Церкви: «Мне их молитва доходная – неугодная. Они молятся идолам, молитву творят перед демоном» [2, с. 147]. Кроме того, духоборы отрицали значение церковных таинств и обрядов, поддерживали традиции иконоборчества.

Таким образом, как показывает анализ, появление антиклерикальных настроений в православной среде – процесс естественный, он обусловлен как историческими, так и социальными обстоятельствами. Народный антиклерикализм, развивавшийся на «естествен-

ном» фоне секуляризации, характерной не только для России того времени, но и для христианского мира в целом, усиливал неверие в творческие силы государственной Церкви. Будучи административно включенной в систему государственно-общественных отношений, Церковь демонстрировала возрастающую неспособность к обеспечению духовных потребностей людей. Одних это приводило к выходу за пределы религиозного миропонимания, т. е. скептицизму, а других – к поискам «истинной религии». Поэтому мистические учения русских сектантов с их «избраннической» идеей личного спасения через уход из мира, лежащего «во зле», и их деятельность в конце XIX – начале XX в. приобретала все более антиклерикальную направленность.

### Список литературы

1. Биллингтон Д. Х. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. – М.: Изд-во Всерос. гос. б-ка иностр. лит-ры им. М. И. Рудомино, 2001.
2. Животная книга духоборцев / сост. В. Д. Бонч-Бруевич // Материалы к истории и изучению русского сектантства. Вып. 2. – СПб., 1909. – 327 с.
3. Клибанов А. И. Из мира религиозного сектантства. Критика религиозного сектантства (Опыт изучения религиозного сектантства в 20-х – начале 30-х годов) / общ. ред. и предисл. А. И. Клибанова; сост. и авт. примечаний Г. С. Лялина. – М., 1974.
4. Липранди И. П. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект. Электр. ресурс. – URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/History\\_Church/Article/lipr\\_krobozr.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Article/lipr_krobozr.php) (дата обращения: 25.08.2014).
5. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. Т. 2, ч. 1. – М.: Прогресс, 1994.
6. Нешитов П. Ю. Основания скопческой морали // *Studia culturae*. Вып. 3. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. – СПб.: С-Петербур. филос. о-во, 2002. – 256 с.
7. Панченко А. А. Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М.: ОГИ, 2002. – 544 с.
8. Письма духоборческого руководителя Петра Васильевича Веригина / под ред. В. Д. Бонч-Бруевича // Материалы к истории и изучению русского сектантства. Вып. 1. Изд. «Свободного слова». 1901. – 238 с.
9. Пругавин А. С. Бунт против природы: о хлыстах и хлыстовщине. – М.: Задруга, 1918. – 131 с.
10. Синявский А. Д. Иван-дурак: очерк русской народной веры. – М.: Аграф, 2001. – 464 с.
11. Скворцов В. М. Существенные признаки и степень вредности (русских) мистических и рационалистических сект и раскольничьих старообрядческих толков. – М.: Оникс, 2012. – 38 с.

12. Смирнов М. Ю. Социология религии: сл. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011. – 412 с.
13. Сомин Н. В. Духоборы Электр. ресурс. – URL: <http://chrisoc.narod.ru/duhobor.htm> (дата обращения: 20.09.2014).
14. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. Электр. ресурс. – URL: <http://psylib.org.ua/books/torch01/txt17.htm#2> (дата обращения: 17.09.2014).
15. Тульпе И. А. Христианство и изображение: опыт русского сектантства. Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2008. – Т. 9. № 2. – С. 87–100.
16. Энгельштейн Л. Скопцы и Царствие Небесное. – М.: Новое лит. обозрение, 2002. – 336 с.

---

УДК272/273 – 312.47 (8=6)

*А. Н. Данненберг*

**Прочтение образа Девы Марии в религиозной культуре  
Латинской Америки (Мексика, Венесуэла, Куба)**

В статье рассматривается трактовка образа Девы Марии в ряде стран Латинской Америки в контексте его синкретизации с индейской и африканской религиозной традицией. Делается вывод о нетрадиционном прочтении образа Богоматери в Латинской Америке, специфическом его понимании, связанным с поликультурной спецификой региона. В результате в Латинской Америке формируется «народная» версия католицизма, трансформирующая постепенно христианскую традицию и создающая новую религиозную реальность.

The article treats the understanding of the image of Virgin Mary in a number of Latin American countries as syncretized with American Indian and African religious traditions. The author comes to the conclusion that nonconventional readings and specific understanding of the image of the Mother of God in Latin America were connected with the multicultural nature of the region. As a result, a "national" version of Catholicism is formed in Latin America, gradually transforming the Christian tradition and forming new religious reality.

**Ключевые слова:** католицизм, католическая церковь, религиозный синкретизм, Дева Мария, Богоматерь.

**Key words:** Catholicism; Catholic Church; religious syncretism; Virgin Mary; Mother of God.

Католическая церковь в Латинской Америке уже не первое столетие занимает доминирующее положение в самых разных сферах общественного бытия. Но в последнее время все чаще сами католические иерархи региона демонстрируют обеспокоенность процессами, происходящими внутри латиноамериканского католицизма. Внешне монолитный (именно в Латинской Америке проживает большая часть мирового католического населения) на практике он оказывается не столь единым и целостным, как желает того Ватикан. В первую очередь это связано с тенденцией, наметившейся еще во времена формирования латиноамериканской цивилизационной общности и связанной с синтезом различных культурных традиций – европейской, индейской и африканской. Именно культурный сплав, получивший выражение и в этническом лице субконтинента

(сегодня в Латинской Америке проживают креолы (белое население), индейцы, африканцы, метисы, мулаты, самбо), стал причиной бурного религиозного синкретизма. Но если в эпоху господства католической церкви (колониальный период, времена конкордата) результат религиозного синтеза был не так заметен, то в XX столетии, а особенно во второй его половине, он вышел на первый план, став чуть ли не определяющим параметром латиноамериканской католической традиции.

Своего рода связующим звеном между различными этносами на протяжении столетий в Латинской Америке служил христианский образ Девы Марии. Хорошо известно, что культ Богородицы является одним из центральных в католицизме – согласно католической традиции, закрепленной «*ex cathedra*» в 1950 г. папой Пием XII, вслед за Успением Богородицы последовало её Вознесение. Но если в Европе столь высокий (официальный) статус Дева Мария приобрела только в середине XX столетия, то в Латинской Америке она уже давно считалась центральной фигурой христианства. Как отмечает Ф. Баес-Хорхе, ее мощное влияние распространялось (и распространяется) абсолютно на все сферы жизни латиноамериканцев – от самых интимных (здоровье, межличностные отношения) до самых сложных, таких как политическая [2, р. 117].

Почитание образа Девы Марии имеет различные объяснения. Мексиканский теолог Х. Гарсия Гонсалес, как и мексиканский исследователь Х. Л. Герреро, полагает, что все дело было в самом образе Богоматери и символике, которую индейцы считали и восприняли. Так, свечение вокруг образа (на изображении), а также розовые и алые оттенки ее одежд ассоциировались у местного населения с рассветом, т. е. с Солнцем. Образ лег на представления индейцев (в первую очередь, ацтеков) об эпохе пятого Солнца (*nahuiollín*) [5]. Дева Мария почитается абсолютно всеми социальными слоями и этническими группами региона. При этом именно она часто становится объектом синкретизации. Так, например, в Андах она слилась с образом богини земли Пачамамы, в результате чего образовалось множество локальных культов. Там же, в Андах, образ Девы Марии наложился на образ инкской богини Луны Мамы Куильи (*Mama Quilla*), богини Койи (*Coya*), а также, как отмечает Л. Холл, он прекрасно соотносится с символикой и атрибутикой так называемых избранных женщин – девственниц, которые служили Великому Инке [7, р. 138]. Будучи одним из самых популярных персонажей христианства, Дева Мария, согласно многочисленным легендам, являлась местному населению (как правило, индейскому

или африканскому) в самых разных местах. Главной чертой этих явлений было то, что Богоматерь представляла в образе с ярко выраженным этническим оттенком – индеанкой, негритянкой, мулаткой, метиской. Так, согласно легенде, в 1531 г. через десять лет после завоевания Теночтитлана Дева Мария явилась индейцу Хуану Диеге, став со временем покровительницей Мексики под именем Девы Марии Гваделупской.

Как полагает американский исследователь Б. Холман, культ Святой Смерти<sup>1</sup>, широко распространенный сегодня в Мексике, имеет скорее европейские корни, нежели ацтекские, и связан с очередной трактовкой образа Девы Марии Гваделупской, широко почитаемой в Мексике [9]. Синкретизм, так явно прослеживающийся в Культе Святой Смерти, все больше уводит ее сторонников собственно от католицизма. А. Муноз пишет в связи с этим:

«Культ Святой Смерти в Мексике – это хороший пример непрерывного развития синкретизма. Символика и статуи Девы Марии Гваделупской теперь превращаются в скелета, который заменяет собой индейский лик Богоматери, но одетый в точно такое же платье, с руками, сложенными точно так же, и окруженный теми же самыми образами. Аналогично, популярные некогда татуировки Девы Марии Гваделупской теперь заменяются на татуировки Святой Смерти <....>. Ересь Святой Смерти, очевидно, удовлетворяет психологические потребности, которые не может удовлетворить традиционная католическая вера» [15, р. 7].

Сходство (а правильнее будет сказать – копирование) на визуальном уровне между Святой Смертью и Девой Гваделупской, которая, к слову, является покровительницей Мексики, отмечает и П. Г. Михалик:

«На визуальном уровне схожесть между Святой Смертью и Девой Марией Гваделупской видна на примере общего ореола, окружающего их, а также одинаковой туники. Великолепным примером того, как эти два изображения наложились друг на друга, является изображение Святой Смерти воспроизведенного в форме, известной как *piadosa* (скорбь, милосердие – *А.Д.*) в классическом варианте *Pietà* (Богоматерь держит тело мертвого Христа на руках – *А.Д.*), на котором Святая Смерть держит на руках труп, копируя Деву Марию» [14].

Имя венесуэльской индейской богини Марии Лионсы<sup>2</sup>, почитаемой миллионами жителей этой страны, несет в себе определенные религиозные аллюзии, отсылая к фигуре Девы Марии. Объективно

<sup>1</sup> Синкретический религиозный культ, основанный на поклонении Смерти в образе скелета.

<sup>2</sup> Мария Лионса – синкретическое женское божество, культ которого широко развит в современной Венесуэле.

трудно судить о том, случайно ли само по себе имя Лионсы, но, скорее всего, в данном случае мы имеем дело с совпадением, приобретшим со временем сакральную трактовку. Как отмечает Т. Торрес, «Богиня Мария Лионса синкретизируется с Девой Марией и описывается как одна из граней Богородицы» [21]. Определенно в данном объяснении присутствует некоторая абстрактность, которая не позволяет в полной мере понять, что сущностно представляет собой данная «грань». Здесь следует указать на одну из версий происхождения самой богини. Известная исследовательница А. Поллак-Эльтц в своей книге «Мария Лионса. Венесуэльский миф и культ» приводит историю, поведенную ей одной из последовательниц Марии Лионсы некоей Хуанитой де ла Викторией:

«Она рассказала, что Мария Лионса была по рождению испанской, но была отторгнута от своих родителей и жила в одиночестве в пещере. Там ее обнаружила прекрасная сеньора, которая оказалась Девой Марией. Она крестила Марию Лионсу. Иисус Христос же дал ей сверхъестественные полномочия, чтобы она несла добро и человечность» [17, р. 28].

Согласно приведенному выше мифу, Мария Лионса не есть одно лицо с Девой Марией, но в нем прослеживается явная преемственность одного образа от другого. По сути, Дева Мария как бы передает свои обязанности Марии Лионсе, а Христос подтверждает эту передачу своим согласием и наделением Марии Лионсы особыми способностями. В результате, хотя фактического слияния двух персонажей не происходит, но на сакральном метафизическом уровне оно имеет место быть. Происходит своего рода замещение при сохранении двух самостоятельных сакральных сущностей.

Еще одним фактором, способствовавшим синкретизации образа Марии Лионсы в Венесуэле, явилась, возможно, его сознательная подмена образом Девы Марии. Так, в 1971 г. Э. Хименес Сьерра выдвинул версию, что во времена зарождения культа на территории современного штата Яракуй был широко распространен культ некоей богини, который испанцы заменили на поклонение образу Богоматери под названием *Nuestra Señora María de la Onza del Prado de la T alaverade Nívar* [11]. Но ряд других исследователей [4, 13] чуть позже опровергли эту версию, доказав, что почитания Девы Марии под таким именем на данной территории в те времена не наблюдалось, а среди используемых имен были лишь *Nuestra Señora de la Victoria* и *Nuestra Señora del Carmen*. Тем не менее было бы неверным отвергать влияние испанского католицизма на формирование культа Марии Лионсы.

Как отмечают венесуэльские исследователи М. Луиги, Х. Арангурен и Х. А. Монкада, эта богиня, как и множество других богинь, присутствующих в восточной и западной культуре, являет собой целую серию противоречий. С одной стороны, она девственница, потому что изначально была богиней, индейской девой, синкретизировавшейся с Девой Марией, которая идентифицируется с одним из атрибутов Великой Матери. Она является принципом, творящим независимость человека, власть и богатство в его женской составляющей, но не в мужской. С другой стороны, это соблазнительная женщина, которая привлекает мужчин как амазонская Богиня Уага, Ууага или Вауага – красивая женщина, доминирующая на реке и в лесах, водное божество, завлекающее мужчин [12]. Таким образом, в фигуре Марии Лионсы прослеживаются как минимум три составных элемента, формирующих ее образ: первобытный (Великая Мать), индейский (одна из индейских богинь) и католический (Дева Мария).

Говоря о кубинском католицизме, необходимо отметить его центральные священные символы. Безусловно, главным из них является так называемый образ Девы Милосердия из Кобре. Как отмечает О. Зуньига, начиная с десятилетней войны за независимость (1868–1878) образ Девы Милосердия из Кобре превращается в центральную фигуру религиозного единства кубинцев, направленного против тотального влияния католицизма испанского образца, поддерживавшего колониализм [18, р. 226]. Дева Милосердия из Кобре – образ, который находится в святилище в нескольких километрах от г. Сантьяго-де-Куба, в провинции с одноименным названием, откуда он и получил свое имя. Но прежде чем на Кубе появилась своя национальная Дева Мария, на острове зародилось в целом типичное для католиков почитание ее образа. Как пишет падре Х. Риверо, Алонсо де Охеда и другие, первые конкистадоры стремились обратить в христианскую веру местное индейское население. Но индейцы отказались креститься, вследствие чего испанцы были вынуждены спасаться бегством. В результате они оказались в индейском поселении Куэиба, где население отнеслось к ним с сочувствием. В благодарность Богу испанцы воздвигли небольшую часовню, в которой установили образ Девы Марии – один из первых (если не первый) из зафиксированных на Кубе [19, р. 1].

Что же касается непосредственно почитаемого на Кубе образа Девы Милосердия, то ее явление, согласно документам кубинской католической церкви, случилось в 1607 или 1608 г. (точную дату установить так и не удалось). По общепринятой на Кубе версии,

ранним утром два брата-индейца Хуан и Родриго де Ойос и креол Хуан Морено были направлены администрацией поселения Варахагуа за солью на берег залива Нипе. Когда группа прибыла на побережье, начался сильный шторм с дождем. В течение трех дней они были вынуждены укрываться в хижине, после чего смогли продолжить свой путь. Погрузившись на лодку, они отплыли от берега, когда в утреннем тумане заметили неясную фигуру, приближающуюся к ним – это и был образ Девы Марии в виде небольшой пластины (порядка 15 см), на которой была изображена она сама, а также размещалась надпись: «Я – Дева Милосердия» [8, р. 41]. Приставка же «из Кобре» появилась в связи с тем, что явление происходило неподалеку от медных рудников в одноименной местности (медь по-испански – *el cobre*).

Дальнейшее становление образа происходило в контексте постоянного продолжения чудесных явлений Богоматери, например девочке Аполонии. Часовня в честь Девы Милосердия постепенно становилась популярным местом паломничества среди населения. В XVIII в. духовенство принимает решение о постройке нового храма в месте явления Девы девочке Аполонии. Во время войны за независимость он являлся повстанцам при различных обстоятельствах, после чего получил название Мамбистской Девы (*Virgen Mambisa*). По словам генерала А. Масео, Дева «сражалась в небе» на его стороне. После же окончательной победы в 1898 г. генерал К. Гарсия провел торжественную мессу возле образа, благодаря Деву за освобождение Кубы [2, р. 118]. Несколько лет спустя (24 сентября 1915 г.) в письме, написанном в Вилья-дель-Кобре, ветераны Кубинской освободительной армии (во главе с И. Раби) просили папу Бенедикта XV официально объявить Деву Милосердия «Покровительницей Республики Куба». Ветераны писали о своей безусловной принадлежности к лону Апостольской Римско-католической церкви. Подтверждая свою веру, они просили: «сегодня, объединенные в городе Кобре, в котором находится святилище Святой Девы Милосердия, стоя перед ним на коленях, мы договорились о том, чтобы обратиться к Вам с просьбой о реализации нашей самой прекрасной истинно кубинской надежды – признания Покровительницей нашей молодой Республики Святую Деву Милосердия из Кобре...» [1, р. 45]. Аргументируя свою просьбу, лидеры освободительного движения отмечали, что образ Девы Милосердия из Кобре «почитается кубинцами в пылу крупных сражений, в превратностях жизни, когда смерть близка, или в минуту отчаяния», что образ «всегда приходил в минуты опасности, чтобы рассеять ее, что он как роса для наших

душ... квинтэссенция кубинского» [1, р. 45]. Понтифик ответил утвердительно: в мае 1916 г. Дева Милосердия из Кобре обрела свой нынешний статус. Как отмечает Ф. Баес-Хохе, образ и сам культовый статус Девы Милосердия серьезно изменился в течение трех веков, с момента начала его почитания неграми и мулатами Сантьяго-де-Куба. Из некоего маргинального феномена он превратился в общенациональный священный символ, интегрирующий различные социальные компоненты [1, р. 119].

Таким образом, национальное и религиозное сознание кубинцев в рассматриваемый период сливались в одно целое. Объединение происходило на базе священной для всех социальных слоев символики, ассоциировавшейся с национальной идентичностью. При этом, что крайне важно, образ Девы Милосердия противопоставлялся официальной Церкви. Тем самым подчеркивался сакральный характер борьбы за независимость: сама Богоматерь, по мнению мамбистов, была на стороне кубинцев.

Объединительная функция Девы Милосердия хорошо прослеживается в молитве, обращенной к ней, посвященной празднованию явления ее образа:

<i>Virgen de la Caridad del Cobre</i>	<i>Дева Милосердия из Кобре</i>
<i>hija amada del Padre</i>	<i>Любимая дочь Отца</i>
<i>Madre del Señor Jesús</i>	<i>Мать Иисуса</i>
<i>templo del Espíritu Santo</i>	<i>Храм Святого Духа</i>
<i>y Madre de todos los cubanos [16].</i>	<i>И Мать всех кубинцев.</i>

Роль и место Девы из Кобре отметил и папа римский Бенедикт XVI во время своей мессы в Сантьяго-де-Куба, посвященной ее четырехсотлетию:

«Эта святая Месса, вызывающая у меня радость прибытия в первый раз с пастырским визитом в эту страну, проходит в контексте Юбилейного Года Марии, организованного в честь поклонения Деве Милосердия из Кобре, покровительницы Кубы, в четырехсотлетие явления и присутствия ее образа в этих благословенных землях <...>. Я был наполнен волнением, зная рвение, с которым Мария была встречена многими кубинцами во время паломничества по острову» [10, р.1].

Образ Девы Марии не является в кубинском католицизме полностью каноническим, приобретая черты полуязыческой богини, участвующей в жизни людей.

В Латинской Америке благодаря культу Девы Марии сложилось и такое специфическое явление, как «марианизм» (Marianismo). Отчасти марианизм стал ответом мачизму, проповедуя чистоту и

моральную стойкость в противовес разнузданности и грубости. Как пишет Э. Стивенсон, марионизм – «это культ женского духовного превосходства, который учит, что женщина полубожественна, морально и духовно стоит выше мужчины» [20, р. 91]. При этом автор поясняет, что «марианизм не является религиозной практикой, хотя само слово “марианизм” иногда используют для обозначения движения внутри Католической церкви» [20, р. 91]. Так, согласно опросам, 88 % латиноамериканских католиков уверены, что именно Дева Мария наблюдает за ними и хранит их [3, р. 20].

Современный латиноамериканский религиозный синкретизм активно включает в себя образ Богоматери, который постепенно перестает рассматриваться исключительно в рамках христианской традиции. Специфические особенности латиноамериканской цивилизации, связанные со смешением трех основных культур (европейской, индейской и африканской), привели к трансформации догматического прочтения фигуры Девы Марии. Многочисленные синкретические культы по-своему трактуют христианскую традицию, привнося в нее чуждые элементы. В результате различные божества, поклонение которым сегодня развито прежде всего среди низших социальных слоев Латинской Америки, соединяют в себе различные черты, диалектично трансформируют изначальные религиозные образы в нечто третье – в синтетические персонажи, эклектично соединившие в себе черты противоположных по своей сути культур.

Разумеется, в данном вопросе невозможно какое-либо обобщение. Миллионы католиков Латинской Америки (прежде всего, креолы) продолжают почитать Деву Марию в ее классическом понимании. Но синкретизация образа Богоматери уже не является чем-то случайным, а потому мы можем говорить о тенденции в латиноамериканском католицизме, связанной с его дальнейшим дрейфом в сторону народных форм, постепенном отходе от догматического западного христианства.

### Список литературы

1. A la beatitud de Benedicto XV // Documentos originales guardados en la sede de la Conferencia de Obispos católicos de Cuba, 1999.
2. Báez-Jorge F. La Virgen de la Caridad del Cobre y la historiografía cubana (Dogmatismos y silencios en torno al poder y la nación) // Ulúa, enero-junio de 2003.
3. Changing Faiths: Latinos and the Transformation of American Religion. Pew Research Center, 2007.

4. Drenikoff – Andhi, I. Documentos en éditos sobre Juan Vicente Gómez y María Lionza // Kabala. – 1985. – № 7 (146).
5. Garcia Gonzalez J. Maria en la religiosidad popular. Una intuición fecunda de Puebla – [Электр. ресурс]. – URL: [http://www.celam.org/documentos\\_celam/002.doc](http://www.celam.org/documentos_celam/002.doc) (дата обращения: 18.11.2013).
6. Guerrero J. L. Flor y canto del nacimiento de México, ed. Realidad, Teoría y Práctica, Cuauhtitlán, Edo. De México, 2000.
7. Hall L.B. Mary, Mother and Warrior: The Virgin in Spain and the Americas. University of Texas Press, 2004.
8. Historia de la Aparición de Nuestra Sra. de La Caridad del Cobre // Documentos originales guardados en la sede de la Conferencia de Obispos católicos de Cuba.
9. Holman E. B. The Santísima Muerte: A Mexican Folk Saint, 2007.
10. Homilía del Papa en la Santa Misa en el 400º Aniversario de la Virgen de la Caridad del Cobre. Plaza Antonio Maceo de Santiago de Cuba. Lunes, 26 marzo 2012 // Viaje de benedicto XVI a México y Cuba (23–29 marzo 2012). Libreria Editrice Vaticana, 2012.
11. Jiménez Sierra E. La Venus venezolana. Caracas: Editorial Chicuramay, 1971.
12. Luigi M., Aranguren J., Moncada J. El origen y el culto a María Lionza como elementos para la educación ambiental y patrimonial en Venezuela // Revista de Investigación vol.32 no.63 Caracas Jan, 2008.
13. Manara, B. María Lionza. Su identidad, su culto y la cosmovisión anexa. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1995.
14. Michalik P. G. The Meaning of Death: Semiotic Approach To Analysis Of Syncretic Processes In The Cult Of Santa Muerte // Semioticon. September 2009. Issue 15.
15. Munoz A. Santa Muerte Syncretism. Tribal Analysis Center, 2013.
16. Oración a la Virgen de la Caridad del Cobre con ocasión del IV centenario del hallazgo de su venerada imagen [Электр. ресурс]. – URL: [http://www.rccuba.com/Temas/Oraciones/400\\_VCaridad.pdf](http://www.rccuba.com/Temas/Oraciones/400_VCaridad.pdf) (дата обращения: 13.11.2013).
17. Pollak-Eltz A. María Lionza, mito y culto venezolano. Universidad Católica Andres, 1985.
18. Portuonpo Zúñiga O. La Virgen de la Caridad del Cobre: símbolo de cubanía. Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1995.
19. Rivero J. Historia de la Virgen de la Caridad. Las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María, 1998.
20. Stevens E. P.: Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America // Female and Male in Latin America. University of Pittsburgh Press, 1973.
21. Torres T. María Lionza. La milagrosa diosa virgen María Lionza de la naturaleza venezolana [Электронный ресурс]. – URL: <http://angelesmilagros.about.com/od/milagros-famosos/a/maria-lionza.htm> (дата обращения: 13. 11.2013).

## ИСКУССТВОЗНАНИЕ

УДК 75.46

*К. И. Маслов*

### **О взглядах святителя Игнатия (Брянчанинова) на церковную живопись**

В статье рассматриваются взгляды свт. Игнатия (Брянчанинова) на церковную живопись. Настаивая на том, что Россия должна «явиться в общество европейских государств в собственном своем характере, а не характере, взятом взаимообразно напрокат», он связывал развитие церковной живописи с отечественной академической школой.

The article is devoted to St Ignatius Bryanchaninov's views on Church paintings. He claimed that Russia was «to appear in the society of European states in its proper character, and not in a borrowed one», connecting the development of Russian Church painting with Russian academic art school.

**Ключевые слова:** святитель Игнатий (Брянчанинов), Монталамбер, церковная живопись, христианский художник, греческая классика, классицизм, воображение, язычество.

**Key words:** St Ignatius Bryanchaninov, Montalambert, Church paintings, Christian artist, Greek classicism, classicism, imagination, paganism.

Свт. Игнатий (Брянчанинов) об искусстве высказывался редко: несколько страниц в сочинении «Понятие о ереси и расколе»<sup>1</sup>, диа-

---

© Маслов К. И., 2014

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в 1996 г. в Богословских трудах [10]. А. В. Голубятникова утверждает, без ссылок, правда, на источник информации, что это сочинение было написано святителем после хиротонии в 1857 г. во епископа Кавказского и Черноморского [6, с. 393]. Мы полагаем, однако, что оно, возможно, было написано и несколько раньше, поскольку интерес святителя к расколу мог быть связан с введением учебного курса «Учение о русском расколе» в Духовных семинариях с 1853–1854 уч. г. и Духовных академиях с 1855–1856-го, а также с открытием в 1857 г. в Санкт-Петербургской Духовной академии кафедры учения о русском расколе [26, с. 28].

лог христианского пастыря и христианского художника<sup>1</sup>, небольшое «Размышления о живописи церковной» [23, с. 122–125]<sup>2</sup> да письмо Карлу Брюллову [1, с. 162–163]<sup>3</sup> исчерпывают все, что написано было им по части художеств<sup>4</sup>, но и из этих небольших текстов можно составить себе вполне отчетливое представление о взглядах святителя на церковную живопись.

Приняв монашеский постриг, свт. Игнатий отринул от себя мирскую культуру, посчитав «расположение к наукам и искусствам гибнущим сего века» греховной страстью [9, с. 168]<sup>5</sup>. Рубеж, отделивший светское искусство от церковного, он не искал, однако, как и романтикам в прошлом России, ему была чужда все более укоренявшаяся в русском образованном обществе с середины 1840-х гг. уверенность в том, что художнику, пишущему для православной церкви, следует обратиться к иконописной традиции допетровской Руси, к византийскому наследию. Напротив, он не одобрял такое обращение. В «современной моде» подражания «старинной русской иконописи со всеми его неправильностями и присовокуплением разных несообразностей новейшего изобретения» он находил опасность соблазна «легкомысленного чада новейшего прогресса». «Видя уродливость изображений на иконе, это чадо соблазняется, смеется и кощунствует», – писал он [14, с. 147]. Он не сомневался в том, что «правильность рисунка необходима для иконы»; а поскольку современное искусство достигло, по его мнению, «высокой степени усовершенствования», то и «современный живописец, желающий писать иконы, достойные Божия храма и назидательные для христиан, имеет для сего наибольшие средства» [14, с. 148]<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Диалог был написан свт. Игнатием после его знакомства в 1855 г. с композитором М. И. Глинкой [6, с. 391]. Первоначально был опубликован в журнале Троицкое слово [8, с. 7–11], а затем в Богословских трудах [12, с. 278–281].

<sup>2</sup> Это «Размышление» святителя можно датировать приблизительно 1847 г. (см. сноску 8).

<sup>3</sup> Письмо было написано свт. Игнатием Брюллову в апреле 1847 г.

<sup>4</sup> В дальнейшем ссылки на первые три сочинения (за исключением III части (Ересь – отвержение христианства) «Понятия о ереси и расколе») даются по хрестоматии М. А. Ходакова [25, с. 145–158].

<sup>5</sup> Подробнее об отношении свт. Игнатия к художественному творчеству и светской культуре см. в статьях А. М. Любомудрова [18; 19].

<sup>6</sup> В. В. Стасов полагал, что святитель не имел стремления «ни к чему национально-русскому», выводя это всего лишь из одной фразы его, взятой из описания Валаамского монастыря: «Умножение числа церквей, пестрая роспись соборного храма и трапезы – образчики первоначального, неочищенного образованностью вкуса русского человека, который – житель Европы и сосед Азии» и был уверен, что постройку храма прп. Сергия в Троице-Сергиевой пустыне в «настоящем русском стиле», а не «потоновски» архитектор А. М. Горностаев предпринял по собственному почи-

Порицал Святитель и «”итальянскую” живопись», к которой относил ту, что «взошла почти во все православные русские храмы со времен преобразования России на европейский лад», считая ее «западным струпом на православном храме». «Несвойственность ее для икон теперь очевидна и признана», – утверждал он [10, с. 146]. Святитель возмущался тем, что «иконы некоторых мучеников итальянские любострастные живописцы написали со своих товарищей разврата, а иконы некоторых святых мужей списаны с женщин» а святых жен – с любовниц [14, с. 146]. Не пощадил он в своей критике и Рафаэля, «развратнейшего», по его словам, человека, мадонны которого выражают «самое утонченное сладострастие» [14, с. 146]. «Все движения, все позы, все физиономии на итальянских картинах или вообще на картинах, написанных западными еретиками и изображающие священные предметы», святитель находил чувственными, страстными, приторными, театральными и сетовал на то, что «воспитанники русской Академии художеств получили образование по западным образцам и наполнили храмы иконами, вполне недостойными имени икон» [14, с. 147]. В одном из писем святителя резкой критике подверглись и конкретные произведения академических художников – картоны, выполненные Ф. Бруни и Ф. Риссом для росписей Исаакиевского собора (рис. 1–2) [15]<sup>1</sup>. «Я увидел, – писал свт. Игнатий, – не иконы нашей Православной церкви, но карикатуры икон. Словно если б певец с итальянской сцены начал петь на свой лад с изливанием романтического чувства нашу величественную Херувимскую песнь» [15, с. 156].

Эта критика Святителем «итальянской» живописи была в целом сходна с критикой ее преосвященным Анатолием, содержащейся в изданной им в 1845 г. брошюре «О иконописании» [22]<sup>2</sup>, а в деталях

---

ну [24, с. 464–465]. Справедливости ради следует, однако, заметить, что критика святителем росписей Валаамского монастыря не могла относиться к живописи «национальной», т. е. допетровского времени, поскольку храмы монастыря, которые он видел во время его посещения в 1846 г., были построены не раньше конца XVIII–XIX в. [4, с. 7].

<sup>1</sup>«Размышление» было написано святителем по поводу двух картонов «Сый» и «Преподобный Сергей благословляет Дмитрия Донского на поход против Мамаю». Авторами этих картонов, скрытыми за сокращениями «Б-ни» и «Р-а», являлись Ф. А. Бруни и Ф. Рисс соответственно. Картоны были выполнены для росписей Исаакиевского собора в 1847 г. См. их описания и воспроизведения в журнале *L'Artiste russe* [33, № 26, р. 1–6, № 27, р. 7–10]. Святитель написал свое «Размышление», очевидно, по воспроизведениям картонов в журнале, где они были опубликованы в одном номере и, возможно, вскоре после выхода его из печати.

<sup>2</sup>Издание вышло без указания имени автора. См. подробнее о взглядах преосв. Анатолия на церковную живопись в статье К. И Маслов [21, с. 64–74].

повторяла ту, с которой известный французский клерикальный писатель граф Шарль де Монталамбер обрушился в 1837 г. на религиозную живопись в статье «О современном состоянии религиозного искусства во Франции» [29]<sup>1</sup>. В этой статье Монталамбер сравнил современную ему французскую религиозную живопись, так же как свт. Игнатий – русскую, с карикатурой [30, р. 166, 169], и так же, как Святитель, указал на недопустимые в свв. Изображениях легкомысленную суетность, нечистые помыслы и театральность поз изображаемых персонажей [30, р. 169–170]. Оценка Монталамбером «позднего Рафаэля», которого он считал «падшим ангелом» за то, что тот писал свв. образы со своей любовницы-булочницы [30, р. 174; 28, р. 25], была близка оценке творчества художника свт. Игнатием. И подобно тому, как свт. Игнатий находил, что «в новейшие времена... языческое чувство» выказывается «...с особенною яркостью в применении искусств к предметам религии, в живописных и изваянных изображениях святых» [11, с. 290], Монталамбер видел в современной религиозной живописи возрожденное язычество [30, р. 173].

Существенно различались, однако, выводы, которые тот и другой делали из своей критики. В своих художественных вкусах ультрамонтан Монталамбер, не связанный национальными предпочтениями, был ориентирован на искусство Раннего Возрождения, на школу «примитивов» [30, р. 178] – Ван Эйка, Перуджино, Хемлинга и Фра Анжелико [30, р. 177], а также на современных немецких художников-назарейцев, «связавших нить священной традиции» [30, р. 178], среди которых он особенно выделял Овербека [29, р. 178]<sup>2</sup>. Свт. Игнатию такая ориентация на прошлое была чужда. Настаивая на том, что Россия должна «явиться в общество европейских государств в собственном своем характере, а не характере, взятом взаимобразно напрокат» [14, с. 146], он оставался верен, однако, воспитанной западными наставниками отечественной академической школе и с нею, очевидно, связывал возможность этого «собственного характера». Косвенно это подтверждает и то, что для Троице-Сергиевой пустыни Карлом Брюлловым по заказу святителя было написано два образа: Троицы и Явления Богоматери

---

<sup>1</sup> В дальнейшем ссылки даются на издание 1839 г. (30). Весьма вероятно, что Святитель, хорошо знавший французский язык [17, с. 559], был знаком с этой статьей Монталамбера.

<sup>2</sup> Из французских художников Монталамбер упомянул лишь Эсташа Лесюера, а из своих современников – лишь Орсея и Синьоля, единственно, кто подавал, по его мнению, надежды на наступление «новой эпохи» религиозного искусства во Франции [30, р. 179].

с апостолами Петром и Иоанном преп. Сергию [27, с. 5; 3, с. 198–199], и то, что своего келейника, Игнатия (Мальшева), заметив, что тот обнаружил у себя способности к рисованию, свт. Игнатий отправил заниматься живописью в Академию художеств. Впоследствии он доверил ему писать вместе с академиком Я. А. Яненко новый иконостас Троицкого храма [7, с. 13–17; 2, с. 263–267].

Правила Святителя для художников, пишущих иконы, отличались конкретностью: «Правильность рисунка необходима для иконы, – наставлял он, – притом нужно изображать святых свято, такими, какими они были, простыми, спокойными, радостными, смиренными... в положениях и движениях самых скромных, исполненных благоговения, основательности, страха Божия»; изображению святого «должны быть чужды изысканная поза, движение, изображающее восторженность, положение лица романическое, сентиментальное, с открытым ртом, с закинутой головой, или с сильно устремленными кверху глазами» и недопустимо изображать святых жен и дев «с опущенными глазами: дева начинает тогда опускать вниз глаза, когда явится в ней ощущение греховное; в невинности своей она глядит прямо» [14, с. 148].

Этим словам святителя в западной традиции отвечало, очевидно, искусство не эллинизма или позднего ренессанса, не маньеризма, барокко или романтизма, а скорее, греческой классики с его, по выражению И. И. Винкельмана, «благородной простотой и спокойным величием» [5, с. 317]<sup>1</sup>, а также и классицизма как XVII в., в частности, Пуссена и Лесюера, так и последней четверти XVIII – начала XIX в. Во Франции возможность перерождения ориентированного на греческую классику классицизма в искусство религиозное отчетливо понимали. Адам Мицкевич, в частности, прямо указывал, что от Давида, вдохновлявшегося революцией 1789 г., был лишь один шаг до искусства религиозного [31, р. 242], а в основе так называемого романно-византийского стиля, получившего распространение во Франции с 1840-х гг. XIX в., лежала идея христианизации античного искусства<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>«Спокойствие» и «величие» И. И. Винкельман находил также в Сикстинском образе Мадонны Рафаэля: «Посмотрите на Мадонну с лицом, исполненным невинности и в то же время величия, несвойственного смертной женщине, в позе, выражающей блаженную умиротворенность, в том спокойствии, которое по воле древних господствовало в изображениях их божеств. Как величественен и благороден ее контур!» [5, с. 319].

<sup>2</sup>См. подробнее в статье К. И. Маслова (20). Французский критик Густав Планш указывал, например, что в росписи в парижской церкви Сен-Жермен де Пре Ипполита Фландрена, одного из наиболее плодотворных представителей романно-византийского

Наставления святителя Игнатия художникам предполагали определенную духовную практику. О ней мы узнаем из ободряющего письма его больному Карлу Брюллову [1, с. 162–163] и из диалога «Христианский пастырь и христианский художник», написанного им по просьбе композитора Михаила Глинки [16, с. 151–155]. Преподобный призвал Брюллова пристать к «пристани Божественных помышлений и чувствований» [1, с. 163]. Он писал художнику о том, что картина, которая «решительно» удовлетворила бы его, «должна быть картиною в вечности», а «всякая красота, и видимая, и невидимая, должна быть помазана Духом, без этого помазания на ней печать тления» [1, с. 163]. Позже, в диалоге «Христианский пастырь и христианский художник», святитель ставил уже знак тождества между истинной красотой, «Существенно-Изящным», и Богом [16, с. 153]. «Один Бог – писал он, – предмет, могущий удовлетворить духовному стремлению человека», – вездесущий Творец: «Человеку дано смотреть на Творца своего и видеть его сквозь всю природу, как бы сквозь стекло, человеку дано смотреть на Него и видеть Его в самом себе как бы в зеркале...» [16, с. 151]. «Истинный талант», по мнению Святителя, «познав, что Существенно-Изящное – один Бог, должен извергать из сердца все страсти. Устранить из ума всякое лжеучение, стяжать для ума Евангельский образ мыслей, а для сердца – Евангельские ощущения... Когда усвоится таланту евангельский характер – а это сначала сопряжено с трудом и внутреннею борьбою – тогда художник озаряется вдохновением свыше, тогда только он может говорить свято, петь свято, живописать свято» [16, с. 153]; «когда человек увидит в себе Бога, тогда зритель и зримое сливаются воедино» [16, с. 151]. И добавим от себя: только тогда художнику становится доступным изображение евангельского события, становится возможным вжиться в него, ощутить его значимость. «Перенеситесь к самому событию, – призывал святитель, давая свою оценку картону Ф. Рисса “Преподобный Сергей благословляет Дмитрия Донского на поход против Мамаю”, – при этом обстоятельстве какое было благоговение! Какие серьезные мысли должны были наполнять всех и каждого» [15, с. 157]. В то же время он предупреждал и об опасности прелести воображения: «Очевидно, все сочиненное мечтательностью нашей падшей природы... не существует на самом деле, – есть вымысел и ложь, столько свойственные, столько и возлюбленные падшему ангелу», – писал он [13, с. 31].

Отсюда следует, что не только подчинение внешним правилам являлось для святителя залогом истины св. Образа – необходимым условием ее было переживание чувства единства молящегося, зрителя, со Зримым в акте Богопознания.

### Список литературы

1. Архив Брюлловых // Русская старина. – СПб., 1900. Т. 103. Сент. С. 162–163.
2. Архимандрит Игнатий, настоятель Сергиевой пустыни, почетный вольный общник Императорской Академии художеств // Русская старина. – СПб., 1883. Окт. С. 263–267.
3. Ацаркина Э. Карл Павлович Брюллов. Жизнь и творчество. – М., 1963.
4. Большакова С.Е. Иконы и настенные росписи Валаамского монастыря XVIII – нач. XIX в.: автореф. дис. ... канд. искусств. – СПб., 2002.
5. Винкельман И.И. Мысли о подражании произведениям греческой живописи и скульптуры / История искусства древности. Малые произведения. – СПб., 2000.
6. Голубятникова А.В. Святитель Игнатий (Брянчанинов) о церковном искусстве // Материалы ежегодной богосл. конф. Православного Свято-Тихоновского богосл. ин-та. – М., 2001. – С. 390–395.
7. Жизнеописание архимандрита Игнатия (Малышева), бывшего настоятелем Троице-Сергиевой пустыни. – СПб., 1899.
8. Игнатий (Брянчанинов). Христианский пастырь и христианский художник // Троицкое слово. М., 1990. – № 6. – С. 7–11.
9. Игнатий (Брянчанинов) Аскетические опыты: соч. Т.1. – М., 1993.
10. Игнатий (Брянчанинов). Понятие о ереси и расколе / Неизданные творения святителя Игнатия (Брянчанинова) // Богосл. тр. – М., 1996. – № 32. – С. 282–297.
11. Игнатий (Брянчанинов). Понятия о ереси и расколе. III. Ересь – отвержение христианства / Неизданные творения святителя Игнатия (Брянчанинова) // Богосл. тр. – М., 1996. – № 32. – С. 289–292.
12. Игнатий (Брянчанинов). Христианский пастырь и христианский художник / Неизданные творения святителя Игнатия (Брянчанинова) // Богосл. тр. – М., 1996. – № 32. – С. 278–281.
13. Игнатий (Брянчанинов). Беседа старца с учениками о молитве Иисусовой. – М., 1999.
14. Игнатий (Брянчанинов). Понятие о ереси и расколе / IV. О расколе // Ходаков М. А. Хрестоматия по иконоведению. – М., 2011. – С. 145–151.
15. Игнатий (Брянчанинов). Размышление святителя Игнатия о живописи церковной // Ходаков М. А. Хрестоматия по иконоведению. – М., 2011. – С. 155–158.
16. Игнатий (Брянчанинов). Христианский пастырь и христианский художник // Ходаков М.А. Хрестоматия по иконоведению. – М., 2011. С. 151–155.
17. Из дневника барона (впоследствии графа) М.А. Корфа // Русская старина. – СПб., 1904. Июнь. С. 544–568.

18. Любомудров А.М. Святитель Игнатий (Брянчанинов) и проблема творчества // Сфинкс. – 1995. – №1. – С. 62–70.
19. Любомудров А.М. Святитель Игнатий (Брянчанинов) и проблема творчества // Христианство и рус. лит-ра. Сб. 2. – СПб., 1996. – С. 24–31.
20. Маслов К.И. Об «офранцуженном византийстве» князя Г.Г. Гагарина // Искусство христианского мира. – М., 2003. – Вып. 7. – С. 323–326.
21. Маслов К.И. К истории возрождения отечественного иконописания в 1840-е годы // Искусство христианского мира. – М., 2012. – Вып. XII. – С. 64–74.
22. О иконописи. М., 1845.
23. Соколов Л. Епископ Игнатий Брянчанинов. Ч. 2. Приложение. – Киев. 1915.
24. Стасов В.В. А.М. Горностаев // Вестн. изящных искусств. – СПб., 1888. – Т. 6. – Вып. 4. – С. 439–480.
25. Ходаков М.А. Хрестоматия по иконоведению. – М., 2011.
26. Чистович Н. С.-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858–1888). – СПб., 1889.
27. Яковлев П. Исторический очерк первоклассной Троицко-Сергиевой приморской пустыни С.-Петербургской епархии. – СПб., 1884.
28. Aumal, de. M. de Montalambert // Revue de l' art chretien. Paris, 1873. 16 année. P. 24–28.
29. Montalambert Ch. de. De l' Etat actuel de l' Art religieux en France // Revue des deux mondes, 4-em serie. – Paris, 1837. – Т. 12. – P. 592–617.
30. Montalambert Ch. de. De l' Etat actuel de l' Art religieux en France / Du vandalism et du Catholicisme dans l' Art. – Paris, 1839. – P. 159–204.
31. Mickiewicz A. Fragment sur la peinture // L' Artiste. Paris. 1846. 4-eme serie, – Т. VI, mars – juin. – P. 240–242.
32. Planche G. Peinture monumentale //Revue des deux mondes. – Paris, 1846. – Т. 15. – P. 148–161.
33. Witt A. Carton de monsieur Bruni № 6. Dieu //L' Artiste russe. Paris, 1847. Premier volum.Fasc.1. – P. 1–6.
34. Witt A. Carton de monsieur Riss №4. Benediction de saint Serge // /L' Artiste russe. Paris, 1847. Premier volum.Fasc.1. – P. 7–10.

### **Искусство орнамента в традиционном индонезийском батике**

В статье рассматривается традиционный индонезийский батик как форма искусства, содержащая глубинные традиции населения Юго-Восточной Азии. Проведен анализ колористических особенностей хлопковых полотен, декорированных средствами горячего батика. Впервые предпринимается попытка выявить типы орнаментов, используемых в батике различных частей острова Ява.

The article describes traditional Indonesian batik as an art form closely connected with South-East Asian tradition. The author analyzes specific colouring of cotton fabrics made with the technique of hot batik, making an attempt to identify pattern types used in batik of various parts on Java.

**Ключевые слова:** Индонезия, батик, роспись тканей, хлопок, воск, рисунок, орнаментальный мотив, колорит.

**Key words:** Indonesia, batik, fabrics painting, cotton, wax, pattern, ornamental motif, colouring.

Практическая деятельность дизайнера почти всегда связана с изучением материалов по истории декоративно-прикладного искусства. При этом, как правило, приходится обращаться к литературным и вещественным источникам. Изучение народных мотивов, аутентичных орнаментов, техник и их трансформация в декоративные композиции – один из принципов работы дизайнеров и художников по текстилю и костюму. Тема этнокультурных традиций является неиссякаемым источником вдохновения не только при создании авторских вещей, но и в проектировании промышленных коллекций. В последнее десятилетие в направлении прет-а-порте появляются работы отечественных и зарубежных дизайнеров, образный ряд которых строится на мотивах яванского батика. Наиболее интересны в данном ракурсе работы бельгийского дизайнера Dries Van Noten, показанные в рамках «Paris Fashion Show Spring 2010» [5], а также коллекция «Matahati» от Anne Avantie.

В статье исследуется процесс становления искусства батика в Индонезии, проводится тематический анализ орнаментальных мотивов на хлопковых тканях и дается общая оценка колористической культуре индонезийского текстиля. При этом акцент сделан на осо-

бенностях производства элементов костюма, выполненных на хлопковом полотне.

Как и большая часть азиатского общества, жители Малайзии уделяют значительное внимание украшению тканей. Текстильное искусство Индонезии – важный компонент культуры Юго-Восточной Азии. Помимо традиционного использования в качестве аксессуаров и иных вариантов практического использования, ткани часто имеют значительный символический смысл, который выражается в цветах и орнаментах [1, с. 73]. Рисунки могут нести информацию о социальном статусе их владельца и в некоторых случаях восприниматься как религиозный символ. Материалы, использованные в процессе изготовления текстиля, так же как орнамент, могли играть существенную роль в значении той или иной вещи. Дамасский шелк получал более высокую оценку, чем гладкотканый хлопок; дополнительные украшения (такие, например, как использование золоченой нити) являлись очевидным признаком богатства. Буддистская культура Индонезии играла чрезвычайно важную роль в истории архипелага и полуострова, а также в развитии искусств в этом регионе. Ее влияние прослеживается в некоторых из народных традиций малайского мира и в художественном самовыражении, к которым относится батик [3, с. 153–163].

В настоящее время фактически каждая известная техника декорирования в Индонезии от окрашивания (икат, батик, набойка, роспись) до комплекса усложненных техник (бисероплетение, аппликация, ткачество с дополнительным утком) применяется с использованием различных видов материалов, которые включают домотканый и импортированный хлопок, шелк и синтетические нити, шерсть, шкуры, волосы животных и человека. Текстиль здесь предполагает ритуальное значение более чем где-либо, его называют «основа и уток жизни», подразумевая, что основа символизирует предопределенность и неизменность, а уток – мимолетность существования [3, с. 163].

При взгляде со стороны текстиль Индонезии – принципиальное средство художественного выражения, он используется во всех аспектах социально-религиозной жизни общества. В качестве «товара женщин» он играет важную роль в обмене подарками, особенно в период свадьбы. Он также служил в качестве пелены в ритуальных обрядах и в качестве сумки для переноса детей. В некоторых регионах престиж человека напрямую зависел от имеющегося у него количества и типа текстильных изделий.

Особенности национального костюма Индонезии обусловлены тропическим климатом. Саронг, часто декорированный батиком, и «kain panjang» (элемент одежды, подобный юбке) носили мужчины и женщины. На протяжении веков они были (а в религиозной сфере остаются до сих пор) наиболее заметной составляющей гардероба малайцев [4, с. 9]. Рисунок каймы саронга мог варьироваться в зависимости от региона. Сельские жители в различных частях Явы носили в основном саронги с несложным рисунком, выполненным с применением одного цвета по грубому, иногда домотканому, хлопку. Причудливые орнаменты, созданные с применением нескольких цветов на высококачественном импортном хлопке (иногда имеющие дополнительные украшения из сусального золота), характерны для костюма знати. В некоторых случаях техника батика использовалась для декорирования эксклюзивной шелковой одежды. Многие рисунки батика имеют особое символическое значение и не предназначены для ежедневного использования, а только для особо важных функций и церемоний. Так, в некоторых регионах юноши облачались в одежды с определенными рисунками батика во время и сразу после обрезания [4]. Часто батик составлял важную часть свадебного костюма. Молодожены рассматривались на их собственной свадьбе как король и королева, поэтому могли быть одеты в батик с орнаментами, относящимися к типу «придворных» мотивов. Особая одежда из батика могла также иметь ритуальные функции во время беременности, родов и погребения.

Горячий батик с использованием воскового резерва по хлопковой ткани – излюбленная техника украшения текстиля у большей части населения острова Ява. Искусство батика в данном регионе достигло высокого уровня благодаря использованию чантинга (canting), который представляет собой тонкостенный медный сосуд с выводящим отверстием для расплавленного воска на бамбуковой рукоятке. С помощью этого приспособления художники способны с большой точностью воспроизвести «от руки» сложные рисунки (tulis). Техника батика используется для орнаментации материала саронгов, женских платков (selengang) и мужских головных уборов. Эти виды одежды отмечены границами и четко выраженным центром (kerala), ограниченным серией треугольных мотивов (tumpul) [3, с.163].

Еще одно изобретение, изменившее процесс декорирования хлопковых тканей, – металлический штамп (cap). По форме этот инструмент напоминает утюг и позволяет печатать на ткани сложные узоры с раппортным рисунком. Для изготовления подобной печат-

ной формы к медной пластине необходимо припаять элементы орнамента. В процессе печати форма погружается сначала в расплавленный воск и сразу после этого накладывается на ткань. Данная техника довольно часто используется в сочетании с чантингом: большая часть повторяющегося рисунка выполняется медным штампом с последующей доработкой тонкими линиями, нарисованными мастером вручную. Медная печатная форма была изобретена в начале XIX в., но активно использоваться в технике батика стала только в 1850-е гг. в связи с коммерциализацией отрасли. Применение штампа существенно ускорило процесс декорирования хлопка, что повлияло на увеличение темпов производства и стало важным фактором в экономике Явы. Однако ряд ремесленников не относит полотна со «штампованным рисунком» к подлинному яванскому ремеслу и считает их сувенирной продукцией для туристов. Для разделения техник существует определенная терминология: «batik tulis» («tulis» – письмо, писать) для рисунков, нанесенных с помощью чантинга; «batik cap» – для штампованных раппортных рисунков.

Роспись чантингом – традиционное ремесло женщин и субъект социальной структуры яванской провинции. Молодые девушки начинают обучение искусству батика с предварительной подготовки полотен. Выполнить свой первый рисунок на ткани они могут только став взрослыми и пройдя этапы копирования традиционного орнамента «rola».

На острове Ява существуют два выраженных направления, в которых развивается искусство батика – центральный регион и северное побережье. Классический батик центральной Явы предполагает колористику, ограниченную тремя цветами (синий, коричневый, белый), что связано с придворными традициями султанатов Джакарты и Суматры. Характерные для данного направления рисунки включают диагональные линии, геометрические и стилизованные мотивы на плотном фоне. Традиционные орнаменты могут быть подчинены строгой геометрии или скомпонованы свободно, без симметрии.

На распространение некоторых видов орнамента оказали влияние законы, регулировавшие применение определенных рисунков только в одежде королевской семьи.

Орнаменты батика, ставшие классическими, делятся на две категории: имеющие четкое геометрическое деление декоративной плоскости и разработанные без симметричных повторов. Обе категории рисунков – великолепный пример органичного соединения искусства и ремесла. Однако художники, чьи полотна относятся к последней категории, отделяют себя от всех остальных ремесленников,

так как их искусство является результатом независимого творческого мышления с серьезным осмыслением символики и традиций.

Для классического «batik tulis» авторы могут использовать мотивы, нарисованные на бумаге или тканях (polas). Эти работы представляют большую ценность и часто передаются от матери к дочери, циркулируя внутри одной семьи или группы близких друзей (особенно в аристократических кругах). Фактически все известные классические рисунки батика используются в Джакарте и Суракарте. Различия, характерные для текстиля этих городов, касаются только колористики. Батик из Суракарты часто исполнен в золотисто-коричневых тонах по молочно-белому фону. Батик из Джакарты более контрастный: темный коричневый и синий цвета наносятся на почти белую основу.

В индонезийском батике существуют примерно восемь типов классических орнаментов. Возможно, одним из самых древних типов орнаментальных мотивов является свастика (banji). Использование свастики в искусстве Юго-Восточной Азии датируется индо-буддистским периодом, возможно, этот мотив появился еще раньше. Следует отметить, что само слово «свастика» пришло из Санскрита и означало благополучие. В то время как слово «banji» имеет китайское происхождение, но его значение аналогично индийскому варианту: счастье, долголетие, богатство. Крестообразный мотив часто выступает в качестве менее заметного украшения в батиках «Pesisir» [2]. Четкие ровные элементы могут служить фоном для более крупных – рыб, крокодилов, крабов [4, с. 46] – или объединять прямоугольные элементы, создавая эффект рельефной «плетенки».

Древнейшим является и мотив «kawung», запрещенный для всех, кроме яванского королевского двора. Он образован круглыми (иногда эллиптическими) формами, которые касаются или перекрывают друг друга. Размер варьируется от очень мелких элементов до крупных. В палантинах-селендангах (selendang) такой орнамент может покрывать всю поверхность изделия, исключая симметричные края [4, с. 52].

Варианты повторяющихся узоров, основанных на более или менее круглых формах (таких как розетки и звезды), объединены под общим названием «серлок». Подобные звезды, разделенные на секторы, создают впечатление элементов, вращающихся в разные стороны. Они всегда строго геометричны, но визуальны мотивы могут напоминать цветы, листья и иные формы растительного мира, а также разрезанные пополам фрукты [4, с. 55].

Многочисленная группа полотен с различными орнаментами, расположенными по диагонали, носит название «garis miring». Вид узора «parang gusak», относящийся к этой группе, долго был символом королевского двора Явы. Буквально «parang» переводится с индонезийского как нож или топор (причина, по которой рисунку было дано такое имя, неизвестна). Данный мотив образован слегка изогнутой линией, которая, развиваясь по диагонали, превращается в ритмичный орнамент. Пространство между параллельными «подвижными строчками» обычно заполнено мелким орнаментом ромбовидной формы. Сохранившиеся фотоматериалы начала XX в. свидетельствуют о том, что хлопковые полотна, украшенные подобными рисунками, составляли часть как женских, так и мужских костюмов [4, с. 59]. Наиболее интересным представляется полотно из коллекции сэра Томаса Стемфорда Раффла (Sir Thomas Stamford Raffles), датированное началом XIX в., центральная часть которого заполнена изящными ромбами, а края – диагональными строчками.

Один из видов орнамента, сохранивший остаточные элементы древнейшей техники батика – круглые капли воска на ткани – называется «nitik». Его можно охарактеризовать как строки, состоящие из точек и коротких линий, расположенные параллельно и под прямым углом в рисунке, который имитирует тканое полотно. Ткани с данным видом орнамента, как правило, выполнены аккуратно и с большим мастерством (особенно те, что состоят из точечных линий или полос) [4, с. 65].

В классическом батике существует множество флоральных и зооморфных мотивов, которые невозможно классифицировать подобно геометрическим рисункам. Все изображения цветов и плодов относят к группе рисунков под общим названием «semen». Наиболее часто встречаются изображения цветочных бутонов, рисовых полей, гор и животных небольшого размера. Основу мотива «semen» часто составляет Гаруда (Garuda) – человек-орел, пришедший из индуистской мифологии, но значительно измененный в Индонезии. В декоративном оформлении тканей он может быть представлен целиком, но обычно в орнаментике показаны лишь крылья этого мифологического персонажа. Тема Гаруды встречается в батике Индонезии в трех вариантах: «lag» (одно крыло), «mirong» (пара крыльев) и «sawat» (два крыла – веерообразный, похожий на хвост; орнамент посередине). Крыло Гаруды применяется авторами рисунков не только в группе орнаментов «semen», но и в качестве основы для иных типов композиций. Другие виды животных, которые появляются в батике, как правило, имеют мифический смысл. В текстиль-

ных композициях присутствуют очертания насекомых, оленей, змей, львов, слонов, гусей и фениксов [4, с. 67–73].

Колористическая культура в Индонезии во многом объясняется существующими здесь видами натуральных красителей, самым известным из которых является растение индиго. Красящие растворы, представлявшие собой экстракты, ремесленники получали из множества естественных источников, таких, например, как фрукты, семена, корни и листья растений, древесная кора, сердцевина некоторых видов деревьев. В конце XIX в. европейские химические красители стали доступными в Юго-Восточной Азии, и это обстоятельство существенно повлияло на расширение цветового диапазона индонезийского батика. Однако оттенки, использовавшиеся в традиционном батике, базировались на оригинальных, органических красящих веществах, которые не имели (и не имеют до сих пор) синтетических аналогов. Настоящие органические красители импортировались на Яву с восточных индонезийских островов для производства классического батика, который включает в основном синий, коричневый, красный, желтый оттенки.

Существует множество мифов, относящихся к традиционному окрашиванию растением индиго; в некоторых регионах считалось, что добавление в раствор части цыпленка и дождевой воды способствует повышению качества крашения. Считалось также, что мужчина и женщина не должны ссориться во время процесса окрашивания.

Красно-коричневые оттенки получали из дерева сога (желтый и коричневый), корней и коры дерева моринда (красный), лепестков сафлора красильного (желтый). Красно-оранжевый цвет давало растение бругуиера корневая; широкий спектр оттенков желтого ремесленники получали из куркумы. Краситель, хорошо известный в Юго-Восточной Азии, дающий желтый оттенок, производился путем кипячения древесной стружки индийского хлебного дерева (джакфрут). В Бирме и Таиланде данное растение использовалось для окрашивания одежды буддистских монахов.

Батик северного побережья острова Ява (а позднее и с Малайского полуострова) имел более разнообразную палитру, которая включала светлые оттенки красного, розового, оранжевый и зеленый, пастельные тона. Последнее стало возможно только с появлением синтетических красителей [4, с. 31].

Традиция производства батика в Индонезии сложилась из опыта многих поколений. Элемент национального костюма – саронг – как и иные виды хлопковых полотен, является отражением жиз-

неустройства, обрядов и обычаев коренного населения. В цвете и орнаментах индонезийского батика отражен образ жизни и мысли создавшего его народа. Статус традиционной одежды читался не только ее владельцем, но и современниками.

Колорит индонезийского батика представлен в основном теплыми (коричневыми, желтыми и кирпично-красными) оттенками с включением индиго. Орнаменты отражают окружающий мир природы, мифологию и религиозные представления. Все рисунки батика можно охарактеризовать как плотный сплошной застил из мелких элементов, на фоне которого в некоторых случаях размещены более крупные растения, птицы и рептилии. Геометрические рисунки органично сочетаются с растительными и зооморфными формами; антропоморфные изображения в индонезийском батике встречаются крайне редко.

Значительное влияние на цвет, орнамент и материал батика в Индонезии оказало совершенствование химического производства, активизация международных контактов и развитие туризма в странах Юго-Восточной Азии. В настоящее время большая часть декорированных в технике горячего батика полотен представляет собой сувенирную продукцию, отвечающую запросам туристского рынка. Подлинные шедевры текстильного искусства создаются в меньшем объеме и представляют интерес для профессионалов и коллекционеров высокого уровня.

Изучение данного вида декоративно-прикладного искусства раскрывает не только пласт знаний о культуре быта индонезийцев, но и позволяет выявить ряд общих для Индонезии, Индии и Таиланда представлений о мироустройстве. Знание истории и технических особенностей традиционного батика может быть использовано современными дизайнерами и художниками по текстилю и костюму в их практической деятельности.

### Список литературы

1. Векслер А. К. Ткачество. От ремесла до искусства: учеб.-метод. пособие. – СПб., 2013.
2. Batik Pesisir, An Indonesian Heritage: Collection of Hartono Sumarsono. – KPG (Kepustakaan Populer Gramedia) Indonesia, 2012.
3. Harris J. 5000 years of textiles. – London, 2012.
4. Roojen V. P. Batik design. – Singapore, 2001.
5. URL: <http://fashion.telegraph.co.uk/hot-topics-group/1204/paris-fashion-week.html> (дата обращения: 05.05.2014).

### **Современные тенденции использования 3D-реконструкций памятников историко-культурного наследия**

В статье рассматривается современная ситуация с 3D-реконструкциями памятников архитектуры, тенденции ее последующего развития в ближайшие годы. Возможности 3D-моделей открывают новые перспективы не только перед исследователями, но и перед самым широким кругом публики.

This article discusses the current situation with the 3D-reconstructions of architectural monuments and trends of its further development. Possibilities of 3D-models offer new opportunities not only for researchers, but also for the general public.

**Ключевые слова:** античная архитектура, 3D-реконструкция, 3D-модель, храм Афины, историко-культурное наследие.

**Key words:** ancient architecture, 3D reconstruction, 3DModel, the Temple of Athena, historical and cultural heritage.

Вопрос о сохранении памятников историко-культурного наследия Европы, России и мира, созданных в прежние века, неоднократно поднимался на протяжении развития цивилизации. Сооружения подвергались воздействию природных катаклизмов, страдали от войн и следовавших за ними переделов территорий, смены режимов, религий и мировоззрений новых владельцев. В настоящее время памятники по-прежнему находятся под угрозой не только из-за возраста своих конструкций или недостаточного финансирования по их сохранению и восстановлению, но и из-за многих других факторов, принципиально важных для каждого отдельного региона – локальные конфликты, обстоятельства неодолимой силы, рост производства и пр. 3D-реконструкции историко-культурных сооружений могут отчасти решить эту проблему, а также по меньшей мере зафиксировать не только современное состояние архитектурных объектов для последующих поколений, но и представить перед потомками различные этапы существования памятника.

На первый взгляд, 3D-модель – это во многом новое слово или новый метод графической фиксации или реконструкции, однако он появился еще в античное время, когда римские зодчие использовали

достижения греческой архитектурной мысли в своих постройках. Получил широчайшее распространение в средние века и особенно в эпоху Возрождения, основываясь на архитектурных обмерах и чертежах, сделанных мастерами того времени. Однако возможности, предоставляемые компьютерной моделью, гораздо шире, и все чаще применяемый в последние годы способ реконструирования построек средствами компьютерной графики (автоматизированное проектирование в профессиональных программах (AutoCAD, Autodesk 3D Max, CATIA, ArchiCad и др.)) уже на сегодняшний день вывел работу по сохранению историко-культурного наследия на новый уровень. О перспективах использования программ трёхмерного моделирования впервые заговорил на рубеже 1980–1990-х гг. археолог П. Рейлли в своей монографии «Археология и информационный век: глобальные перспективы»[12], где он также предложил термин «виртуальная археология». Таким образом, уже в 1992 г. предполагается возможность полноценного анализа «компьютерного аналога» памятника, созданного средствами компьютерной графики, вариативность работы с ним, в том числе экспериментальные воздействия на модель, имитирующие любые проявления человеческого или природного влияния, реально произошедшие или могущие произойти с объектом. Дальнейшие исследования специалистов показали, что предположение Рейлли абсолютно правомерно<sup>1</sup>, но на том этапе развития исследовательской мысли процесс во многих регионах застопорился на десятилетие (а в некоторых странах – на два десятка лет) из-за недостаточного программного обеспечения и малой производительности доступной для пользователей техники или отсутствия оборудования для последующей репрезентации проектов.

Стоит отдельно отметить, что для специалистов возможности использования компьютерных технологий в изучении исторических и культурных событий прошлого сразу обозначили значимость их внедрения в исторические и искусствоведческие исследования. Хотя в настоящее время 3D-реконструкции в основном являются способом визуализации архитектурных памятников, этот процесс оказывается гораздо менее трудоемким для предметов декоративно-

---

<sup>1</sup> Так, например, именно трехмерная модель позволила окончательно подтвердить наличие тента над амфитеатром Флавиев в Риме: в модели был реконструирован угол падения солнечных лучей над Колизеем без тента и с его наличием, когда даже в полдень всего несколько сидений оставались на солнце. В результате исследователи смогли дать объяснение найденным конструктивным элементам, которые не могли быть отнесены к иным фрагментам, а только к креплениям тента, и в итоге пришли к выводу о возможности существования такого сооружения в амфитеатре.

прикладного искусства (керамики, мебели и т. д.), позволяя воссоздавать их с максимальной точностью. Появляются новые возможности и для проверки научных гипотез, стало возможным реконструировать технологию строительства сооружения, проводить любые действия с 3D-моделью, как и предсказывал Рейлли: проверить устойчивость здания, подвергнуть его различному влиянию вплоть до полного разрушения землетрясением.

Такие методы открывают перед историками искусства широчайшие перспективы изучения культурного наследия предыдущих эпох не только по отдельным сооружениям и предметам искусства, но и воссоздавая целые комплексы, города, собирая, таким образом, целые архивы по эпохам, периодам или стилям. Такие наглядные «пособия» послужат прекрасным просветительским материалом, поспособствуют росту интереса к истории искусства, помогут специалистам и любителям удаленно изучать любые памятники, видеть исчезнувшие было культовые сооружения и предметы искусства, а также могут широко использоваться в музейной практике.

За прошедшие с первых экспериментов годы были созданы целые лаборатории, в которых исследовательские группы занимаются разработками трехмерных моделей различных памятников культуры. С 1995 г. трехмерные модели успешно применяются в проектах по исторической реконструкции, разрабатываемых в разных странах: проект по реконструкции Рима (Исследовательский центр античности и мифов (Канны, Франция)) [11], исследовательский проект храма Святого Петра в Иордании (Браунский университет, США) [9], реконструкция буддийского храмового комплекса Сазаэдо (Япония) [13], виртуальная реконструкция фриза Парфенона (в настоящее время осуществляется Калифорнийским институтом креативных технологий, США) и многие другие. В России специалисты Государственного исторического музея им. А.С. Пушкина занимаются трехмерной съемкой своих экспонатов. Учеными Дармштадтского университета совместно с Российским государственным гуманитарным университетом была разработана модель Московского Кремля XVI в. [10]. В Санкт-Петербургском государственном университете (факультет филологии и искусств, кафедра информационных систем в искусстве и гуманитарных науках) совместно с проектно-исследовательскими институтами США создан учебно-производственный комплекс, занимающийся реконструкциями архитектурного ансамбля древней причерноморской крепости Илурат, новгородского храма Спаса на Нередице и ансамбля Старой Ладуги [1]. В 2009 г. Государственный архитектурно-строительный уни-

верситет (Санкт-Петербург) выпустил альбом работ студентов и преподавателей с выполненными графическими и 3D-набросками и реконструкциями некоторых памятников архитектуры, в том числе трехмерные модели памятника Лизикрату в Афинах (V в. до н. э.), храма Девы в Херсонесе Таврическом (IV в. до н. э.), храма Афины Полиады в Приене (I в. до н. э.), Филиппейона в Олимпии (I в. до н. э.) [4]. С 2004 г. работы по 3D-реконструкции архитектурных памятников Тамбова ведутся в Тамбовском государственном университете им. Г.Р. Державина [3]. Такие работы проводятся с привлечением огромного количества профильной литературы, данных исследований, планов городов и других существующих материалов, включая обмеры, фотографии и графические реконструкции исследуемых памятников.

В 2000 г. состоялась первая международная конференция «Computing archaeology for understanding the past» (Любляна, Словения) [8], на которой обсуждались различные аспекты применения современных технологий для изучения памятников прошлого, технологии и методики создания трехмерных моделей и многое другое. Необходимость использования технологий трёхмерного моделирования для сохранения памятников культуры подчеркнул также руководитель отдела сохранения и усиления роли культурного наследия Генерального директората по вопросам информационного общества Европейской комиссии Бернанд Смит в своём докладе на Международной конференции EVA 2003 (Москва) [7]. В 2011 г. Гуманитарный институт Сибирского федерального университета и ассоциация «История и компьютер» провели Всероссийский научно-методический семинар «Виртуальная реконструкция историко-культурного наследия в форматах научного исследования и образовательного процесса» (Красноярск), где были представлены проекты по виртуальной реконструкции античного Боспора и памятников Енисейска [2].

Оставив за скобками научность и историческую достоверность следующих примеров, тем не менее, нельзя не упомянуть, что «сегодня ни один серьезный проект в области исторического документального кино (например, «Древние империи» и другие сериалы BBC и других компаний) не обходится без выполненных в самой разнообразной стилистике компьютерных трехмерных реконструкций. <...> Они могут быть информативны, т. е. давать зрителю подробное представление об исчезнувших памятниках и целых исторических ландшафтах, но могут также играть и сугубо декоративную роль» [6]. Однако, проследившая тенденцию использования образов памятников архитектуры в развлекательно-досуговых це-

лях, стоит обратить внимание, что за последние несколько лет эти проекты стали разрабатываться специалистами-историками и архитекторами, что существенно повысило уровень достоверности итоговых материалов. На данном этапе такие разработки в полной мере могут служить только средством развития опосредованного интереса у пользователей, но даже этот малый вклад в популяризацию памятников можно считать положительным. Также необходимо принять во внимание, что компьютерные модели для кинематографа и игр строятся на базе программы 3D GameStudio 5.0 trial, редактор которой хоть и позволяет проектировать ландшафт на основе топографической карты и снимков из космоса, но все еще остается недостаточно проработанным с точки зрения исторического соответствия архитектурным элементам, в отличие от специализированных архитектурных программ и графических пакетов, разрабатываемых для них.

На территории Европы в последние годы значительно выросло количество археологических зон и памятников культурно-исторического наследия, экспозиции которых дополнены проектами, созданными с применением технологий трехмерного моделирования: в первую очередь хотелось бы упомянуть проект 3D-реконструкции античного форума Лютеции (поселение на месте современного Парижа), представленный в катакомбах под островом Сите в Париже, Франция; проект 3D-реконструкций античных терм Клюни, Париж, Франция и 3D-реконструкции римского форума с храмом Дианы и триумфальной аркой в Мериде, Испания. Подобные проекты начаты в музеях истории и антропологии на многих территориях, где есть античные сооружения времен Римской империи: в южной Италии, Черногории, на островах Средиземного моря. К сожалению, приходится признать общую разрозненность и недостаточную убедительность некоторых из них, когда разработчики из-за слабого финансирования или невозможности использовать новейшие цифровые достижения идут по пути типизации своих моделей, представляя только общий абрис сооружения, тогда как на данном этапе уже возможна детальная проработка моделей с использованием всех необходимых текстур и декора, полностью воссозданных по источникам. Д.И. Жеребятьев в недавней статье «Построение открытой информационной среды в задачах 3D-моделирования историко-культурного наследия: онлайн доступ к источникам виртуальной реконструкции монастырского комплекса начала XX в.» поднимает также вопрос верификации: «В результате в существующих публикациях виртуальных реконструкций в Интернете или на дисках пользователь видит только результат са-

мой работы (видеоролик, картинку или саму программу), работа же с источниковой базой и методика её синтеза междисциплинарным коллективом авторов, методика реконструкции, ее этапы остаются в тени. Источниковый материал в большинстве подобных реконструкций публикуется далеко не каждым научным коллективом» [2, с. 83]. Здесь помимо основной проблемы сопоставления информации при источниковедческом синтезе данных, на основе которых потом будет построена модель, имеется в виду аспект доступности и популяризации научного здания для самостоятельной верификации зрителем. Однако вопрос о степени подробности и формах предоставления такой информации еще подлежит всестороннему обсуждению из-за своей неоднозначности (частичная секретность источников, авторские права, необходимость разъяснения данных для неподготовленного зрителя и др.). Сегодня большая часть проектов 3D-реконструкции, представленных в музеях и памятниках, снабжена лишь самыми общими справками с основной информацией о дате и периоде создания, конструктивных особенностях, краткой историей существования, дублирующей традиционный этикетаж для памятников архитектуры, доступных для самостоятельного осмотра.

Возможности использования проектов 3D-реконструирования памятников с целью сохранения историко-культурного наследия чрезвычайно широки. Особенно важным такой проект может стать для памятника со сложной судьбой, когда исследование первоначального облика сооружения затруднено или невозможно вследствие утраты или масштабных перестроек в течение долгого времени. Богатая на события история Европы дает нам немало таких примеров, и в продолжение темы о реконструкциях можно проанализировать судьбу храма Афины в Сиракузах (V в. до н. э., о. Сицилия). Переживший неоднократную смену правителей, опирающихся на различные религиозные представления, храм был дважды перестроен: VII в. н. э. в христианскую базилику Девы Марии, а в XVIII в. – в барочный собор, посвященный Святой Лючии – покровительнице города. Однако и базилика, и собор сохранили внутри своих стен конструкции античного храма, исследование которого значительно усложнено этим фактом. Часть архитектурных элементов раскрыта для просмотра и ознакомления с ними, но представить себе на месте величественного барочного памятника гармоничный древнегреческий храм, вписанный в несуществующий более ландшафт, не представляется возможным даже для зрителя с очень хорошим воображением.

Создание междисциплинарным коллективом авторов, включающим в себя специалистов по истории, искусствоведению, археоло-

гии, дизайну, программированию, всех трех полноценных 3D-моделей – дорического храма Афины времен его расцвета, базилики Девы Марии и барочного собора Святой Лючии – предстает чрезвычайно интересным проектом. Возможно создание видеопрезентаций на основе 3D-моделей, где переход одного сооружения в другое будет наглядно продемонстрирован зрителю, а сопоставление контрольных точек позволит исследователям обезопасить изначальные конструкции храма от повреждений при последующих работах по консервации памятника, ведь сегодня каждый из этапов его существования является основанием для полномасштабных исследований внешнего и внутреннего облика и храма, и базилики, и собора. На сегодняшний день подготовлен проект 3D-реконструкции храма Афины [5], который был представлен на выставке «Античный город в творчестве архитекторов», проходившей 12 марта – 7 апреля 2012 г. в Российской национальной библиотеке (Санкт-Петербург), где экспонировались исследовательские работы архитекторов и искусствоведов, а также рисунки, чертежи и графические реконструкции, выполненные в различных методиках. Будучи доведенным до логического завершения, проект сможет раскрыть особенности развития истории и культуры европейской цивилизации в южно-итальянском регионе за период в несколько веков, повысив интерес к этой теме не только у исследователей, но и у публики самого широкого круга.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

- 1) использование 3D-реконструкций памятников историко-культурного наследия позволяет не просто визуализировать объект, но и провести его комплексный анализ с учетом исторического контекста;
- 2) постоянное обновление технологии построения 3D-моделей и разработка архитектурных модулей для программ компьютерного моделирования выводят работу по созданию реконструкций на новый уровень, при этом повышая качество и достоверность каждого элемента и образа в целом;
- 3) построение модели уже само по себе является источниковедческим исследованием;
- 4) современная ситуация требует от специалистов дальнейшего распространения и развития методологии исторического исследования, основывающегося на изучении не только источниковедческой базы, но и визуализированного объекта в воссозданной среде, а также модели взаимодействия участников исторического процесса;

5) увеличение в досугово-развлекательных областях (игры, фильмы) визуального ряда, содержащего смоделированные компьютерными средствами памятники искусства, способствует популяризации истории искусств.

### Список литературы

1. Борисов Н.В., Горончаровский В.А., Швембергер С.В., Щербаков П.П. Компьютерная 3D-реконструкция археологических памятников (по материалам боспорского города-крепости Илурат) // 10-я юбил. междунар. конф. EVA 2007 Москва. [Электр. ресурс]. – URL: [http://conf.cpic.ru/eva2007/rus/reports/theme\\_1112.html](http://conf.cpic.ru/eva2007/rus/reports/theme_1112.html).
2. Виртуальная реконструкция историко-культурного наследия в форматах научного исследования и образовательного процесса: сб. науч. ст. / под ред. Л.И. Бородинки, М.В. Румянцева, Р.А. Барышева. – Красноярск: Сибирский федеральный университет, 2012.
3. Жеребятьев Д.И., Кончаков Р.Б. Использование технологий создания 3-d-игр как инструмента сохранения и реконструкции исторических памятников // Материалы X конф. ассоциации «История и компьютер». – М: Тамбов: Изд-во Тамб. ун-та, 2006.
4. Классическая античность и компьютерная графика в реконструкциях памятников архитектуры Древней Греции и Рима. – СПб.: СПбГАСУ, 2009.
5. Косенкова К.Б. Архитектура острова Ортигия: от храма Афины до базилики Святой Люции / V в. до н. э. – XVII в. н. э. Проект 3D-реконструкции // Проспект выставки «Античный город в творчестве архитекторов». 12 марта – 7 апр. 2012 г. – СПб., 2012.
6. Логдачева Е. В., Швембергер С. В. Проблемы и методики трехмерной реконструкции. [Электр. ресурс]. – URL: <http://www.nerreditsaru/3D/article.htm> (дата обращения: 23.06.2014).
7. Смит Б. Исследовательская деятельность Европейского Союза в области культурного наследия // Информация для всех: культура и технология информационного общества: материалы междунар. конф. EVA 2003 Москва, 1–5 дек. 2003 г. – М., 2003.
8. Computing archaeology for understanding the past. Computer applications and quantitative methods in archaeology. CAA. British & Irish Archaeological Bibliography, 2000.
9. Curtis Jo M. The Great Temple of Petra. Scientists, artists and archaeologists collaborate on digital archaeology, 2003.
10. Der MoskauerKremlentsteht in Darmstadt neu // intern 2/2004 13–14 april, 2004.
11. Fleury Ph. et Madeleine S. Réalitévirtuelle et restitution de la Rome antique au IV siècle p. c. Histoire urbaine, 2007.
12. Reilly P., Rahtz S. Archaeology and the information age a global perspective London, 1992.
13. Vilbrandt C.W., Goodwin J.M., Goodwin J.R. Computer models of historical sites: Szaedou – from the Aizu History Project, 1999. – P. 489–502.

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК [1:316.354] (470.23 – 25):1 (091(38) «-428/-348»)

*И. Н. Мочалова, И. А. Протопопова*

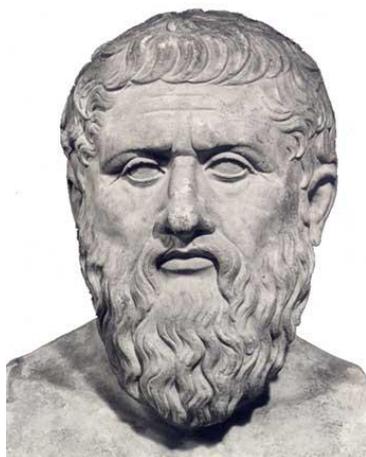
### «Платоновский контекст» научной жизни в России\*

Авторы анализируют становление и развитие платоноведения в современной России.

The article deals with the formation and development of Platonic studies in present day Russia.

**Ключевые слова:** Платон, Платоновское философское общество, платоноведение.

**Key words:** Plato, Plato Philosophy Society, Platonic studies.



Трудно найти в мировой культуре мыслителя более влиятельного, чем Платон. Несмотря на века, прошедшие со дня его смерти, Платон остается актуальным философом – с ним соглашаются и спорят, его гениальные диалоги переводят и читают, изучают и интерпретируют. Платон столь глубок и многогранен, что, вероятно, его труды никогда не станут лишь антикварной ценностью, значимой для узких специалистов. Многочисленные трансформации и «повороты» XX века – онтологический, лингвистический, герменевтический, постструктуралистский, визуальный – могут быть поняты как рефлексия, нередко критическая, наследия Платона. Галерея портретов Платона – от гегелевско-

© Мочалова И. Н., Протопопова И. А., 2014

\* *Исследование И.Н. Мочаловой выполнено при поддержке РГНФ в рамках проекта 14-03-00569.*

го и ницшеанского до аналитического и постмодернистского – свидетельство не только различных исследовательских историко-философских стратегий, но и мировоззренческих предпочтений. Европейская интеллектуальная история во многом – это история прочтения Платона.

### **«Советский Платон»: итоги**

Выход в 1968 г. первого тома сочинений Платона [8], безусловно, открыл новую страницу отечественного платоноведения. На ней рядом с именем великого древнегреческого мыслителя стояло имя его главного отечественного читателя и толкователя – Алексея Федоровича Лосева. Первый том открывала обширная концептуальная статья Лосева «Жизненный и творческий путь Платона» [4], Лосев был и автором вводных статей к большинству диалогов Платона. Перу Алексея Федоровича принадлежала и статья «Платон» в Философской энциклопедии [5], что придавало ему статус официально признанного автора. Произведения Платона он понимал, скорее, как «обширную лабораторию мысли», живую «диалектику мифологии», чем определенного рода систему. Для Лосева Платон был чем-то еще не совершенным, не законченным, только «зародышем платонизма», о котором, полагал Лосев, можно судить, только имея в виду законченный организм. Поэтому трактаты Плотина и Прокла должны были, по мысли Лосева, определять правильное чтение Платона<sup>1</sup>. Именно «лосевский» Платон на несколько десятилетий стал, а для многих и сегодня остается, единственным подлинным Платоном.

Однако монолитным, как кажется на первый взгляд, советское платоноведение не было. Фигурой, создавшей другого Платона, Платона – философа понятий и диалектика, был Валентин Фердинандович Асмус. Не считая себя специалистом-платоноведом, Асмус видел задачу в том, чтобы вполне в духе советской марксистско-ленинской традиции раскрыть идеалистическую диалектику Платона как «предшественницу идеалистической диалектики Гегеля» [2, с. 232]. Реализация такой задачи оставляла за скобками все новейшие достижения платоноведения, но делала «Платона Асмус-

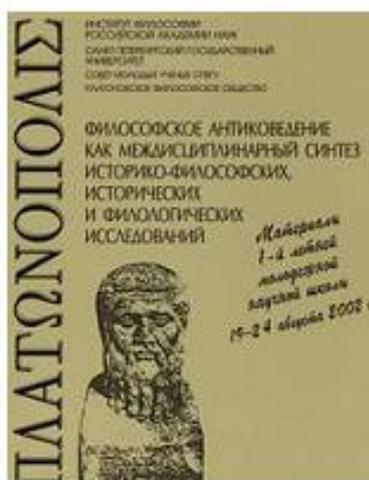
---

<sup>1</sup> А.Ф. Лосев хорошо понимал историчность своего Платона, ибо, как он сам писал в «Очерках античного символизма и мифологии», «Платонов столько же, сколько было философских эпох и сколько было философских систем и интуиций» [6, с. 684].

са» удобным образом для тиражирования на страницах многочисленных вузовских учебников по философии и истории философии. Лишь с середины 90-х гг. лосевско-асмусовская традиция во многом теряет свою актуальность, становясь фактом истории. Несмотря на переиздание в 1990–94 гг. ставшего каноническим собрания сочинений Платона, этап советского платоноведения завершается. Переоценка мировоззренческих ориентиров приводит не только к переоценке философии Платона, но и к смене историко-философских стратегий и исследовательских практик.

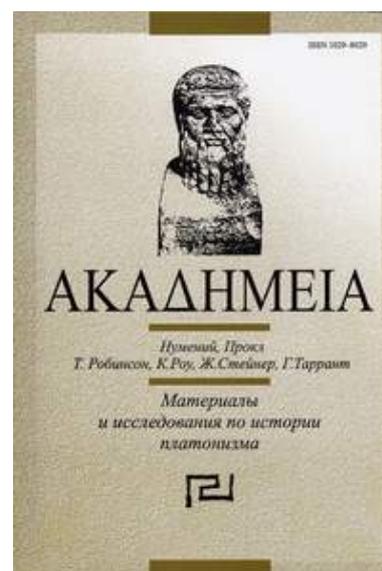
***Как это начиналось: исследовательская программа  
«Универсум платоновской мысли»***

В 1993 г. на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета по инициативе молодых преподавателей, аспирантов и студентов возникло Санкт-Петербургское Платоновское философское общество. Это была неформальная организация людей, увлеченных античной культурой, людей, заинтересованных в изучении наследия Платона, убежденных в значимости и актуальности платонизма. Поиски подлинного Платона, очищенного от идеологических предпочтений и старых догм, привлекали не только философов. Активными членами общества становились историки, филологи, востоковеды, представляющие вузы и академические учреждения не только Санкт-Петербурга, но и Великого Новгорода, Сыктывкара, Архангельска, Калининграда, Вологды, Ростова-на-Дону, Новосибирска. 5 мая 1993 г. состоялась первая конференция с программным названием ***«Универсум платоновской мысли»***. Она показала, сколь велик интерес к новому прочтению Платона, к истории платонизма в европейской культуре. С годами менялись темы и состав участников конференции, трансформировались исследовательские практики, неизменной была встреча в конце учебного года, приуроченная ко дню рождения Платона (по традиции им считается 28 мая). «Универсум платоновской мысли» – это традиция, не прерывающаяся уже на протяжении 22 лет. Ежегодные встречи позволяют подвести итоги года, обсудить новые проекты, просто встретиться с единомышленниками – «питерскими платониками».



В разное время гостями Санкт-Петербургского Платоновского философского сообщества были проф. Т. Робинсон (Канада), проф. Т. Эберт (Германия), проф. Л. Баргелиотис (Греция), проф. Л. Бриссон (Франция) и другие ученые. Родившееся в стенах Санкт-Петербургского университета общество оказалось принято и в других вузах города. Отдельные заседания проводились в Российском государственном педагогическом университете им. А.И. Герцена, в Ленинградском государственном университете им. А.С. Пушкина. Ряд последних конференций прошел в стенах Русской христианской гуманитарной академии. Одним из значимых проектов, в котором приняли активное участие члены общества, стало проведение ежегодных *Летних молодежных научных школ «Платонополис»* (2002–2010).

В результате консолидации научных сил, формирования исследовательской культуры с 1997 г. начал издаваться альманах «*ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ*», представляющий собой сборник материалов и исследований по истории платонизма. Такого рода периодическое специализированное издание стало первым в России. За прошедшие годы в рамках этого проекта вышло восемь сборников (1997–2010) [1]. Их содержание в полной мере отразило непростой процесс становления петербургского платоноведения.

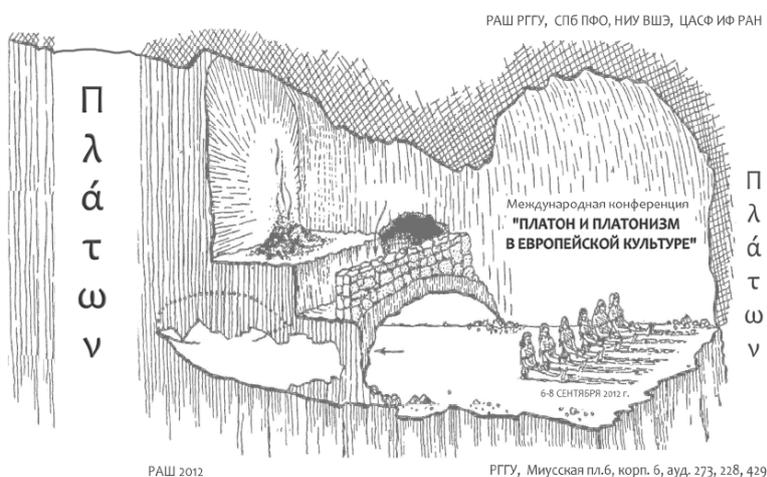


В 2012 г. состоялась юбилейная XX конференция «*Универсум платоновской мысли XX. Лингвофилософия Платона*». Подведение итогов показало, как много сделано и сколько еще предстоит сделать<sup>1</sup>. Обсуждение достигнутого с очевидностью показало необходимость расширения границ общества, привлечения новых интеллектуальных сил для реализации становящихся все более сложными проектов.

<sup>1</sup> Подробную информацию о деятельности Платоновского философского общества можно получить на сайте общества: [www.plato.spbu.ru](http://www.plato.spbu.ru)

## *Платон сегодня: современные исследовательские стратегии и новые переводы*

Платоноведение как наука в XX – начале XXI в. бурно развивается на Западе, возникают разные трактовки платонизма, порой взаимоисключающие, что обусловлено, в частности, нерешённостью многих проблем хронологии и аутентичности платоновского корпуса. Параллельно с исследованиями в этой области, а также в связи с многочисленными образовательными задачами появляется множество новых переводов. Их разнообразие неудивительно и обусловлено множеством новых концептуальных поворотов в исследовании оригинала. Платон отныне рассматривается не как догматик, а как философ, творчество которого может получать различные трактовки – не в последнюю очередь потому, что многие исследователи стали принимать во внимание и интерпретировать «драматические» и «диалогические» аспекты его текстов, а также их институциональный контекст.



Именно такой подход был реализован на международной конференции *«Платон и платонизм в европейской культуре»*, состоявшейся 6–8 сентября 2012 г. в Москве, в Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ).

Ее организаторами выступили УНИ «Русская антропологическая школа» (РГГУ), философский факультет НИУ «Высшая школа экономики», Центр изучения античной и средневековой философии Института философии РАН и Санкт-Петербургское философское платоновское общество. В число участников, помимо московских ученых, вошел целый «десант» из Санкт-Петербурга, присутствовали представители разных городов России, а также исследователи из Латвии, Германии, Америки, Норвегии. В ходе многочисленных дискуссий на конференции было решено создать Всероссийское платоновское общество. Московская платоновская конференция 2012 г. стала важным шагом для объединения иссле-

дователей Платона в России. Универсум платоновской мысли стал местом встречи традиционно конкурирующих между собой интеллектуалов Москвы и Санкт-Петербурга. Их совместные усилия оказались успешными. Сегодня мы можем говорить о начале в России своеобразного «платоновского ренессанса».

26–27 июня 2013 г. в Санкт-Петербурге прошла XXI Всероссийская конференция *«Универсум платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций»*. Теперь уже московский «десант» высадился на берегах Невы. Результатом интенсивного двухдневного научного общения стало формирование ядра нового российского научного сообщества – платоновского. «Платоновский тандем» Москва – Санкт-Петербург можно было считать состоявшимся: «июньский Платон» закрепился за Петербургом, «сентябрьский» – за Москвой.



Сегодня уже можно говорить о результатах сотрудничества. В начале 2013 г. вышел журнал *«Логос»*, который открылся рядом статей участников Московской платоновской конференции – *«платоновским блоком»* с программным названием «Платон: новое начало» [9]. Продолжением стала публикация

в ноябре 2013 г. *«Платоновского сборника»* в двух томах [10]. В него вошли материалы Московской конференции и другие работы, связанные с изучением Платона. В частности, для этого сборника предоставил две свои статьи о состоянии мирового платоноведения один из наиболее авторитетных современных исследователей Платона Джеральд Пресс (Нью-Йорк)<sup>1</sup>. На ежегодной книжной выставке-ярмарке «Non fiction» 28 ноября 2013 г. прошла презентация «Платоновского сборника», выпуск которого можно считать своеобразной точкой отсчета в реализации следующей инициативы платоновского общества – учреждении периодического издания *«Платоновские исследования»*, первый выпуск которого планируется в ноябре 2014 г.

<sup>1</sup> См. рецензию на Платоновский сборник [7].

Идет работа над новыми русскими переводами Платона. Уже завершен перевод с древнегреческого с комментариями и вступительными статьями пяти диалогов Платона: «Федр» (А.А. Глухов); «Теэтет» (А.А. Россиус); «Парменид» (Ю.А. Шичалин); «Софист» (И. А. Протопопова); «Политик» (Р.В. Светлов), ведётся подготовка их к печати. Безусловно, издание переводов станет катализатором новых платоновских штудий.

Следующим значимым шагом в развитии «платоновского контекста» стало открытие 23 декабря 2013 г. в РГГУ (Москва) «*Платоновского исследовательского научного центра*» (ПИНЦ), главными задачами которого стало:

- формирование в России новой исследовательской парадигмы изучения и толкования Платона и платоновского корпуса;
- создание новых научных переводов, комментариев и исследований Платона и платонической традиции;
- создание в России экспертного сообщества в области изучения Платона и платоновской традиции;
- изучение традиций платонизма в истории российской и мировой культуры и формирование междисциплинарных исследований (философия, история, культурология, литературоведение, лингвистика, социология, политология и т. д.) в этой области;
- установление и укрепление научных коммуникаций с другими, в том числе зарубежными, организациями и исследователями, ведущими работы в области античной философии и культуры.

В рамках открытия «Платоновского центра» состоялся круглый стол «*Иносказание и миф у Платона*», где выступили Р.В. Светлов (Санкт-Петербург), Н.В. Брагинская (Москва), И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург), И.А. Протопопова (Москва), А.Н. Романов (Рига), Ю.А. Шичалин (Москва), Д.В. Бирюков (Санкт-Петербург). Сегодня Центр активно работает: прошла презентация книги А.А. Глухова «Перехлест волны: политическая логика Платона и постнищанское преодоление платонизма» [2]; сделаны доклады А.А. Россиуса (Москва) «Ф.Ф. Зелинский как критик культурных предвестий нацизма»; А.Н. Романова (Рига) «Философия *versus* история философии: политическая философия Мераба Мамардашвили в зеркале диалогов Платона». В ближайших планах Центра обсуждение доклада И.Н. Мочаловой (Санкт-Петербург) «Платон о муже-

стве, войне и истории, или можно ли научить добродетели?»; доклад А.А. Россиуса «Поль Рикёр как интерпретатор Платона», проведение двухдневного международного семинара с участием исследователей Платона из Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Риги, Амстердама.

Итогом большой проделанной работы стало официальное признание Платоновского общества: Минюстом РФ была зарегистрирована новая некоммерческая организация – Межрегиональная общественная организация *«Платоновское философское общество»*. Сегодня оно состоит из двух отделений – московского и Санкт-Петербургского, проходит стадию регистрации отделение «Платоновского философского общества» в Новосибирске. Все это говорит о том, что в России действительно активно формируется платоноведческое экспертное сообщество и – шире – культурно-образовательный «платоновский контекст».

#### Список литературы

1. АКАΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 1–8 / под ред. Р.В. Светлова, А.В. Цыба. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1997–2010.
2. Асмус В.Ф. Платон. – М.: Мысль, 1969 (Сер. Мыслители прошлого).
3. Глухов А.А. Перехлест волны: политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма. – М.: Изд. Дом Высш. шк. экономики, 2014.
4. Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона / Платон. Соч.: в 3 т. Т. 1 / под ред. А.Ф. Лосева – М.: Мысль, 1968. – С. 5–73.
5. Лосев А.Ф. Платон // Филос. энцикл.: в 5 т. Т. 4. – М.: Сов. энцикл., 1967. – С. 262–269.
6. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993.
7. Никоненко С.В. Платоновский сборник // Вестн. ЛГУ им. А.С. Пушкина. – 2013. – № 4. Т. 2 Философия. – С. 289–290.
8. Платон. Соч.: в 3 т. / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1968–1972.
9. Платон: новое начало // Логос. – 2012. – № 6 (90). – С. 3–100.
10. Платоновский сборник: в 2 т. / ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов. – М.; СПб.: РГГУ-РХГА, 2013.

**Найроби до и после «day X»  
(заметки на полях)**

В статье автор описывает свои впечатления от двух посещений г. Найроби в 2013 и 2014 гг. Изменения в городском социуме проанализированы в контексте «day X», когда террористы атаковали городской торговый центр (21 сентября 2013).

This paper presents a summary of author's impressions after two visits to Nairobi: first-time in 2013 and the second a year later. The changes of urban society are analyzed in the context of "day X" when gunmen attacked the shopping mall in Nairobi.

*О тебе, моя Африка, шепотом  
В небесах говорят серафимы.  
Н. Гумилев*

Африканский континент обладает особой притягательностью. Причем именно континентальная Африка, а не страны Арабского Магриба, природа и культура которых не несет выраженных африканских черт. Старое и неверное по сути утверждение, восходящее едва ли не к периоду колониальной зависимости, «чем ближе к экватору, тем чернее» в культурологическом контексте трансформируется в «чем ближе к экватору, тем интереснее». Единожды побывав в экваториальных странах черного континента, начинаешь, пусть только интуитивно, понимать тех романтически настроенных европейцев, которые, случайно оказавшись в этих местах, потом многие годы путешествовали по Африке, связав с ней свою жизнь. Конечно, общей закономерности здесь нет и быть не может, и Н. Гумилев столь же убедителен, как и иронически возражавший ему И. Елагин: «Я бы ноги ей переломал, этой самой музе дальних странствий».

### Найроби 3–9 мая 2013 г.

До Найроби из Москвы лучше всего лететь самолетами компании Turkish Airlines (турецкие авиалинии). Единственное неудобство, что самолет приземляется в Найроби глубокой ночью. Первые впечатления от аэропорта и визово-пограничных служб, скорее, положительные – достаточно большой и современный, в нем практически нет очередей. Две анкеты, которые необходимо заполнить при въезде в страну, как выяснилось, никому не нужны, их не глядя бросают в ящик. Да и вообще отношение к въездным формальностям достаточно либеральное – вместо фамилии в визе могут написать имя или и вовсе начеркать что-то неразборчивое (виза представляет собой наклейку в паспорт, которая заполняется офицером пограничной службы от руки). Ночной город практически пуст, на улицах нет машин. Мрачное впечатление производят свалки мусора, которые высятся стенами на окраинах. Выше человеческого роста, они кажутся бесконечными. Жуткое впечатление усиливается тем, что рядом с горами мусора и отходов никогда, даже ночью, не прекращается жизнь. Во многих местах горят костры, видны в темноте силуэты людей, сидящих у огня, некоторые – своеобразного вида – копошатся в отходах, прокладывая глубокие ходы, подобные тоннелям. Непонятно, ищут ли они чем поживиться, или же сортируют мусор для последующей переработки – позднее я видел, как тюки однородного мусора – собранные и явно рассортированные пластиковые бутылки – грузили в машины. Спрашивать водителя желания не было, поскольку хотелось скорее уехать из этого унылого и явно небезопасного места.

Утренний вид города производит совершенно иное впечатление – красочное и жизнеутверждающее. Множество машин европейского и японского производства создают впечатление интенсивной деловой жизни. Дороги в Найроби хорошо заасфальтированы, есть дорожные знаки. Иногда встречаются даже светофоры, но они носят, как представляется, скорее, рекомендательный характер, а движение регулируется какой-то урбанистской версией «Закона джунглей». Полиция, которой на улицах немного, обычно ограничивается наблюдением, иногда – проверкой документов. Иногда, правда, полицейские пытаются «разруливать» пробки, но непонятно какой – положительный или отрицательный – эффект имеют их действия.

У входа в большие магазины (по типу европейских и американских супермаркетов) стоят вооруженные охранники, которые лениво досматривают покупателей. Делается это медленно, формально и как-то подчеркнуто бессмысленно: при помощи специальных зеркал осматривают днища машин, но при этом не удосуживаясь досмотром багажников. Магазины вполне современны как по ассортименту товаров, так и по оборудованию: купить здесь можно практически всё, цены невысокие. У многих покупателей есть – по европейскому образцу – различные карты, дающие скидки и накапливающие бонусы за покупки.

Отличительной чертой жителей Найроби является их особое внимание ко всему, что связано с одеждой и внешним видом. Даже обитатели трущобных районов одеты опрятно и даже красиво. О разнообразии женских причесок и говорить нечего: редкая из них не представляет собой произведение искусства. Типаж городского бомжа, которым родители иногда пугают непослушных детей («Вот не будешь, Машенька, кашку кушать, этот дядя тебя заберет») отсутствует полностью, городское «дно» представлено не бомжами, а обитателями трущоб и свалок, последние, несмотря на свой жуткий вид, все-таки не выглядят людьми совершенно опустившимися. Обычной одеждой типичного горожанина, независимо от его социального статуса, является костюм-двойка. Отношение к его ношению самое демократическое: в нем можно сидеть прямо на земле, подметать дорогу, жарить кукурузу над дымящим костром. Удивительно, что при таком жестком отношении костюм сохраняет свои отличительные черты и остается узнаваемым, а не превращается в груду тряпья. Женщины одеваются красиво и даже изысканно, при этом стили одежды варьируют от традиционного африканского до современного европейского.

Большинство жителей Найроби неплохо владеют английским, но, несмотря на это, понять их иногда бывает непросто. Африканский английский отличается не только своеобразной фонетикой, но и множеством лексических заимствований из суахили, кроме того, в нем существенно – часто от этого страдает смыслоразличение – упрощена грамматика. Но наибольшую сложность при общении вызывает именно своеобразная фонетика, правда, эта сложность быстро проходит. Разумеется, выпускники старшей школы (не говоря уже о бакалаврах университетов) легко общаются на хорошем английском, говорить с ними – одно удовольствие. Интересная особенность коммуникативных отношений: прежде чем ответить на ваш вопрос, собеседник или повторяет его почти полностью, или

ограничивается повторением нескольких ключевых слов, причем делается это иногда несколько раз. Впрочем, это не исключительная черта жителей Найроби. Помнится, спрашивая дорогу к отелю в г. Аруша (Танзания), я был несколько удивлен реакцией пожилого негра<sup>1</sup>, который, перед тем как мне ответить, раза четыре повторил вопрос с совершенно разными интонациями: нейтральной, саркастической, агрессивной, доброжелательной... Что скрывается за этим коммуникативным паттерном – этикет, языковая игра или что-то еще – я так и не смог выяснить.

Кенийское общество в целом консервативно и религиозно. Атеистов, тем более, «научных атеистов» в нем практически нет, хотя существует небольшая прослойка людей, индифферентных к религии. Количество церквей в Найроби значительно, но в архитектурном отношении они достаточно бедны. Интересно, что привычные по городам Европы старые стили храмовой архитектуры, в том числе готика и неоготика, практически полностью отсутствуют, за очень небольшим исключением построек колониального периода. Большинство современных храмовых зданий Найроби выполнено из стекла и бетона в духе конструктивизма и модернизма, некоторые мне показались совершенно уродливыми, впрочем, не более чем их европейские первообразы. Существуют в городе и церкви «под практически открытым небом». Верующие собираются под навесом, священнослужитель стоит лицом к сидящим прихожанам практически вплотную к рядам скамеек: никакого «интерьера» не предусмотрено. Но это типаж исключительно свободных харизматических и евангелических общин. Церкви, причем не только по воскресеньям, полны верующих, но посещение храма в день воскресный является особым событием для большинства кенийцев, причем событием, которое предполагает подготовку. Современный типаж европейского прихожанина, сидящего на мессе в джинсах и футболке, да еще и жующего жвачку, здесь совершенно немыслим. В воскресенье Найроби нельзя сказать, что преображается (и на буднях негры и негритянки одеваются красиво и опрятно), но выглядит особенно торжественно. Традиция воскресного костюма и платья, специально предназначенного для посещения церкви, здесь сохранена. Особенно трогательно выглядят дети, красиво и как-то по-взрослому торжественно наряженные для посещения богослужения.

---

<sup>1</sup> Автор использует данную лексему вне каких-либо коннотаций, совершенно не разделяя мнение, что в русском языке она может кого-то оскорбить или унижить.

Найроби не просто является университетским городом, это город многих университетов. Несмотря на то, что образование платное – по словам местных жителей, стоимость – около 100 тыс. кенийских шиллингов (около 40 тыс. р.) в год, – университеты явно не пустуют.

И, конечно же, главная достопримечательность Кении – многочисленные национальные парки. Практически в черте Найроби расположен городской национальный парк, в котором за несколько часов посетитель может, что называется вживую (не как в зоопарке – за решеткой, а в условиях естественного обитания) увидеть львов, зебр, антилоп, бегемотов, обезьян, слонов (встреча с последними, судя по всему, предполагает особое везение). Обитатели национальных парков практически не реагируют на машины посетителей, поскольку последние не представляют для них никакой угрозы. Выходить из машины запрещено, но, если водитель к вам расположен, то он может – вопреки строгим правилам – разрешить выйти из машины. Но стоит ли это делать в нескольких метрах от сидящего в зарослях травы льва или мирно (хотя, кто его знает?) бредущего носорога – решать вам. Признаюсь, мы несколько раз рисковали, возможно, это было безрассудством. В любом случае, рассматривая исключительно богатый, чарующий мир обитателей национальных парков из салона машины, невольно ощущаешь, что «природа» и «культура» не всегда и не обязательно должны противостоять друг другу. Здесь они как бы находятся в параллельных пространствах, не пересекаясь друг с другом. Но это, разумеется, не исключает возможность конфликта...

\* \* \*

21 сентября, примерно через три месяца после завершения первой поездки в Найроби, в городе произошел теракт – террористы захватили заложников в городском торговом центре «Nakumatt Westgate», многие случайные посетители, в том числе племянник президента Кении и его невеста, погибли, в ходе штурма торгового центра силами безопасности Кении произошел пожар. Всего в результате теракта погибли 67 человек, в стране был объявлен траур. Несмотря на различия в «подчерке» и несоизмеримости потерь, напрашивается параллель с американскими событиями 11 сентября, получившими название «day X». Американский «day X» многие социологи и политологи объявили «столкновением цивилизаций»<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Как если бы террористы представляли собой «цивилизацию», а не разрушали ее.

«вторым Пёрл Харбором», и за всеми этими метафорами прослеживался страх, что возврата к прежней жизни уже не будет. Трагедия 11 сентября очень стильно повлияла на американское общество. Есть ли здесь параллель с событиями 21 сентября в Найроби?

### **Найроби 15–22 мая 2014 г.**

Как и во время первой поездки, самолет компании Turkish Airlines практически без опоздания доставляет нас в международный аэропорт имени Джомо Кениаты. На первый взгляд никаких изменений: тот же аэропорт, как и раньше, без каких-либо вопросов офицер пограничной службы клеивает в паспорт визу-наклейку, встречающие с табличками стоят у выхода из зала прибытия.

Неожиданно машину останавливают полицейские, после непродолжительного разговора с водителем нас вежливо просят показать паспорта. Долго рассматривают их при свете карманного фонарика. Вроде, все нормально. Осматривают багаж, не открывая сумок. Неожиданно полицейский спрашивает меня, не везу ли я бомбу, и сам смеется при этом. Нет, бомбы у меня нет, в сумке – самые банальные вещи. Паспорта возвращены, можно ехать дальше. Неужели Кения становится полицейским государством? Однако это – кажущееся впечатление, и несмотря на то, что на улицах города прибавилось полицейских, они, как и прежде, довольствуются ролью наблюдателей, минимально вмешиваясь в течение жизни. Кстати, после описанной ночной проверки больше никто нас не проверял.

О полицейских на улицах Найроби следует сказать особо. Вооруженные автоматами, они выглядят грозно, но за этим грозным видом скрывается какое-то непременно добродушие, подобно тому, как дореволюционные дворники, по описаниям современников, тяготели к напускной строгости и важности. Много женщин-полицейских, их кокетливые шляпки с полицейской кокардой выглядят весьма импозантно. Автоматов у них нет, очевидно, это привилегия полицейских-мужчин. Появились на улицах и вооруженные военные. Раньше их не было, хотя, возможно, я просто не обращал на них внимания. Спрашиваю водителя: «Какова в городе обстановка?». «Всё ОК, – отвечает, – нормально». Терроризм уже не проблема... Так ли это? В любом случае город продолжает жить спокойной, размеренной жизнью.

Nakumatt Westgate уже открыт для покупателей, хотя ремонтно-восстановительные работы еще не завершены: торговый центр окружен строительным забором. Такая же формальная проверка-досмотр – при входе в магазины: иногда полицейский поднесет к карманам металлоискатель, чаще просто кивнет головой: «проходи!». Впрочем, негров проверяют более жестко. Так, при входе в отель их всегда подвергают досмотру, тогда как нас всегда пропускали без каких-либо проверок.

Стоят автоматчики и при въезде в национальные парки. Впрочем, террористы вряд ли будут взрывать слонов и носорогов.

К отелю за время нашего отсутствия (т. е. за год) подвели хорошую асфальтную дорогу. Во многих районах города ликвидированы трющобы и их вечные спутники – горы мусора. Те свалки, которые производили самое неприятное впечатление во время первой поездки, ликвидированы почти повсеместно. Правда, мусора еще много лежит вдоль пригородных трасс, но это уже просто мусор, а не перманентная свалка: различия не количественные, но именно качественные, диалектические.

Если во время первой поездки самые неприятные чувства вызывали упомянутые свалки, то теперь центр негативных эмоций переместился в район народного рынка племени масаи. Сами масаи считают себя «высшим народом» Африки, однако непосредственное знакомство с ними позволяет поставить это мнение под большое сомнение. Рынок масаи представляет собой убогое и унылое зрелище: сколоченные из чего попало неряшливые, полутемные каморки лепятся друг к другу, образуя лабиринт из кое-как сколоченных досок, плетеных перегородок, ржавого листового железа и т. п. Торгуют, в основном, сувенирами, подделками под эбеновое дерево, бижутерией, причем цена назначается сразу раз в десять выше реальной. Торгуются масаи с ожесточением, а отказ от покупки провоцирует яростно-недоброжелательные взгляды продавцов.

Если торгующие на рынке масаи выглядят далеко не привлекательно, то их соплеменники, продолжающие племенные традиции – в большинстве своем пастухи овец, задрапированные в яркие клетчатые ткани – смотрятся колоритно и одновременно вполне органично в ландшафте африканских долин. Они весьма дружелюбны, с удовольствием отвечают на вопросы, показывают дорогу. Последнее особо важно: не зная дороги, можно заехать в места совершенно дикие и поломать машину, возвращение к цивилизации в этом случае может оказаться омраченным непредвиденными инцидентами.

Еще одно наблюдение: параллельное существование пространства «культуры» (асфальтная скоростная дорога) и природы четко прослеживается в пригородах Найроби: вдоль трассы пасутся стада зебр, пробегают бородавочники, на обочинах сидят в ожидании подачек макаки и бабуины. Путеводители предупреждают: обезьяна – наглая и вредная тварь, способная на кражу и бытовое хулиганство. Поверить в это трудно, предупреждение кажется гиперболой. Но это действительно так: крупному бабуину ничего не стоит залезть в открытое окно стоящей машины даже и в присутствии пассажиров, а выгнать нахальную и сильную обезьяну (вес около 20 кг) не так просто, пару раз приходилось применять физическое насилие (в качестве адекватной, симметрической реакции на вторжение наглой твари). Хорошо, что при этом не пострадали документы и вещи.

Несмотря на то, что по этнографическим данным около 10 % кенийцев придерживаются древних языческих верований, в радиусе 200 км от Найроби встретить каких-либо признаков языческих или выраженных синкретических культов нельзя. Есть индуистские храмы (в городе большая диаспора индусов, работающих в строительстве и бизнесе), много мечетей, но никаких признаков язычества.

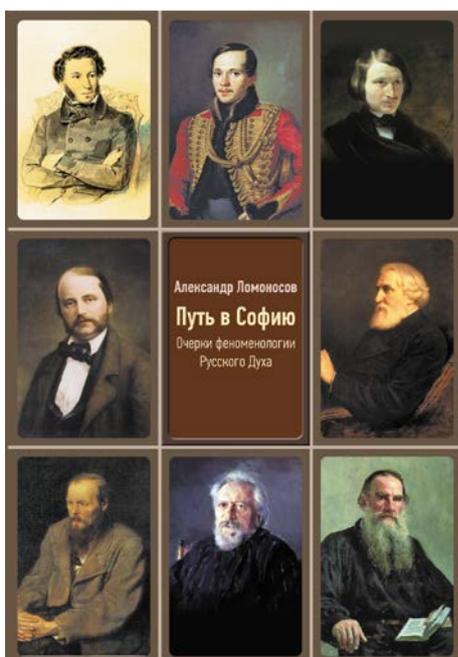
Мечети в Найроби выглядят колоритно и достаточно непривычно: типичная городская мечеть представляет собой небольшое, невысокое здание, без минаретов и купола. Главная отличительная особенность – несколько невысоких остроконечных башенок, возвышающихся на плоской крыше. Разумеется, никаких концептуальных выводов из этой особенности архитектуры делать нельзя, кроме разве того, что турецкое влияние на исламскую сакральную архитектуру Найроби минимально.

Итак, изменилась ли жизнь города в 2014 г.? На данный момент явных, принципиальных изменений не так много. Впрочем, вероятно, имеет место своеобразная сила инерции: консервативный по своему складу социум Найроби не торопится к изменениям, но запущенные терактом 21 сентября социальные процессы не смогут быть полностью нивелированы силами традиции и консерватизма.

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

*А. Н. Муравьев*

**Александр Ломоносов**  
**«Путь в Софию. Очерки феноменологии Русского Духа»**  
 (СПб.: Издательство РХГА, 2014. – 229 с. ISBN 978-5-88812-622-6)



В начале января 2014 г. Русская христианская гуманитарная академия выпустила в свет издание, главное достоинство которого состоит в том, что в нём изложено одно из редких исследований, сознательно выражающих дух современной эпохи, когда в системе духовной культуры на место религии заступает философия. Философия в наше время, разумеется, отнюдь не вытесняет религию из этой системы, ибо религия, подобно искусству, нравственности, морали, праву, научному и обыденному опыту, не может отсутствовать в ней. Все названные способы духа

необходимы, и после того, как они возникли, исчезнуть с арены истории духовной культуры не могут. В этом смысле они вечны, но это не означает, что их отношение друг к другу и та роль, которую они играют в феноменологической трагедии духа, уже несколько тысяч лет разыгрывающейся на этой арене, навеки остаются неизменными. Напротив, поскольку дух есть в высшей степени живой субъект, постольку его субстанциальная жизнь от перемены места и значения различных способов духа в системе культуры становится от эпохи к эпохе более истинной, т. е. более развитой и единой жизнью.

Итак, особенность современной эпохи истории всеобщей культуры заключается в том, что религия постепенно перестаёт быть центром системы многообразных интересов и потребностей духа нашего времени, отчего таким средоточием медленно, но верно становится философия. Как говорится, свято место пусто не бывает. Аналогичный процесс происходил и в предшествующую эпоху истории мира, когда центром системы духа вместо искусства постепенно становилась религия. Только благодаря такой логически последовательной смене, в ходе которой все способы духа сохраняют себя путём развития, шаг за шагом всё более выявляя свою сущность, история человеческого духа не утрачивает своей непрерывности, несмотря на то, что разделяется в себе самой на определённые мировые эпохи, представленные различными народами. Это различие эпох и народов выступает формой развития конкретного единства человеческого рода, вследствие чего человечество, вопреки исторической видимости, на которую ориентируются исследователи, подобные Данилевскому, Шпенглеру и Тойнби, вовсе не распадается на отдельные замкнутые, изолированные друг от друга цивилизации и культуры. Возникающие нации неизбежно испытывают в силу этого взаимное влияние и преумножают своё духовное богатство. Если же какие-то народы исчезают, то потому, что либо случайно оказываются обособленными от этого всемирно-исторического процесса, либо, сыграв свою необходимую всемирно-историческую роль, оказываются не в состоянии свободно превзойти наличную особенность принципа своего духа, развить её из неё самой в более определённую всеобщность. Им не удаётся это в основном из-за отсутствия зрелого способа такого развития, который может быть только философским. Древние греки и римляне, к примеру, исчезли не столько в силу того, что практикуемый ими рабовладельческий способ производства материальных благ исчерпал себя, сколько из-за неразвитости древней философии, которая, оставаясь по форме тождественной искусству, т. е. созерцательной, или теоретической, не могла возвыситься до понятия всеобщей свободы духа. Вот почему эта свобода была впервые осознана способом религиозного представления, и именно христианские народы продолжили мировую историю – возглавили человечество и повели его дальше, чем древние греки и римляне, не говоря уже о восточных народах.

Рецензируемое исследование сознательно выражает дух нашей эпохи, так как его автор рассматривает искусство и религию с развитой философской точки зрения. Пусть эта точка зрения ещё не

вполне логическая, а только феноменологическая, однако настолько, насколько классическая феноменология, образцом которой стала «Феноменология духа» Гегеля, логична, она позволяет понять искусство и религию адекватнее, чем они сами понимают себя и могут быть поняты искусствоведами и религиоведами, не владеющими навыками феноменологического анализа. Именно поэтому взгляд Александра Ломоносова на происходящее в современном духе вообще и в русском духе в особенности является не рассудочным, то есть не абстрактно-положительным или абстрактно-отрицательным, но конкретным, разумным взглядом. Этот взгляд разумен постольку, поскольку усматривает лишь то разумное, что уже есть в реальной истории. Новая монография А.Г. Ломоносова продолжает, таким образом, его первую работу «Возвращение к себе: Опыт трансцендентальной философии истории», изданную Санкт-Петербургским университетом в 2007 г.<sup>1</sup>, где автор развернул впечатляющую картину мирового исторического процесса и определил положение в нём России. В обеих монографиях русский дух исследуется как поистине национальный феномен, т. е. как явление не самозванной, а действительной нации. Рассмотренный с разумной точки зрения этот дух представляет собой, конечно, пока *только реальную возможность* действительной нации, но не действительную нацию как таковую, ибо действительных наций на мировой арене по сию пору не было и нет – как раз потому, что ни один народ ещё не развернул своё воспитание и образование на зрелой философской основе и тем самым не гарантировал себя от исчезновения. А.Г. Ломоносов признаёт это, что предохраняет его от националистических ошибок, которыми вслед за И.А. Ильиным грешат многие из тех, кто сегодня говорит о национальном самоопределении русского народа. Разумная установка несёт в себе противоядие от национализма, причём несколько не умаляет потенции русского духа, поскольку даёт автору возможность увидеть в нём национальный феномен, имеющий всемирно-историческое значение. По справедливому убеждению Александра Ломоносова, это значение заключается в том, что русский народ, уже пройдя в ходе своей действительной истории этапы соборности, абсолютизма и тоталитаризма, ближе других народов подошёл к тому, чтобы начать собственно философское воспитание и образование своего национального духа. Ясно, что такое воспитание и образование защитит

---

<sup>1</sup> Ломоносов А.Г. Возвращение к себе: Опыт трансцендентальной философии истории. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 239 с.

наш многострадальный народ от исчезновения гораздо эффективнее ядерного оружия, так как, находясь под ядерным щитом, ныне он, к сожалению, всё же очевидно вымирает и понемногу рассеивается.

Разумный подход позволяет автору точно определить предмет исследования. Им выступает наше пока ещё самое ценное и отчасти получившее мировое признание национальное достояние – классическая русская литература с её выходящим за пределы формы искусства религиозно-философским содержанием. А.Г. Ломоносов убедительно показывает, что именно это содержание, разработанное А.С. Пушкиным, М.Ю. Лермонтовым, Н.В. Гоголем, И.А. Гончаровым, И.С. Тургеневым, Ф.М. Достоевским, Н.С. Лесковым и Л.Н. Толстым, является источником её неотразимого обаяния и составляет уже внесённый русским духом уникальный вклад в мировую культуру. Из его очерков ясно видно, что этот вклад не может считаться ни лишь художественным, ни только религиозным, ни уже вполне философским. Как же определить этот вклад? Я определил бы его как то, что Гегель в «Феноменологии духа» назвал *die Kunstreligion*, т. е. религией искусства. Будучи, в отличие от православного христианства, имеющего зарубежное происхождение, нашей отечественной религией искусства (отчего, по известному выражению Евгения Евтушенко, *поэт в России – больше, чем поэт*, и, добавлю, писатель – больше, чем писатель), классическая русская литература, метко охарактеризованная Александром Ломоносовым как *умозрение в слове*, создаёт не абстрактные символические или романтические, а поистине живые и духовные классические произведения искусства, несущие в себе гораздо более мощный философский потенциал, чем даже религия откровения, феноменологически воссозданная Гегелем.

Заканчивая краткую рецензию, цель которой – обратить внимание публики на это издание, которое, без сомнения, будет весьма полезным «для всех, кто ищет путь выхода нашей страны из кризиса, настигшего современное человечество, и тех, кого интересует дальнейшее развитие искусства, религии и философии», как сказано в его аннотации, отмечу самые выдающиеся детали работы, в целом мастерски и безупречно выполненной А.Г. Ломоносовым. Ими, на мой взгляд, являются очерки, посвящённые Ф.М. Достоевскому, Н.С. Лескову и особенно Л.Н. Толстому, чьи религиозно-философские сочинения до него мало кто удосужился прочесть непредвзято, то есть без умиления, как толстовцы, или раздражения, как профессиональные богословы. Читатели найдут в этих очерках настоящие открытия, благодаря которым становится понятно, поче-

му А.П. Чехов мог столь уверенно сказать от лица одного из героев своей «Палаты № 6», что хотя «в России нет философии, но философствуют все, даже мелюзга». Эти горькие и вместе с тем обнадеживающие слова говорят о том, насколько велико национальное значение Достоевского, Лескова и Толстого именно как мыслителей. Несмотря на то, что ни один из них не был настоящим философом, своим творческим подвижничеством они как никто содействовали выявлению мощнейшего философского потенциала русского духа, который начал становиться действительностью в «Стране философов», как первоначально хотел назвать свою повесть о сокровенном человеке революционной России Андрей Платонов – прямой наследник идейной традиции, вдохновлявшей классическую русскую литературу. Устами этих великих русских мыслителей, сравнение с которыми устанавливает реальный масштаб часто не по заслугам превозносимых последние двадцать лет мыслителей Серебряного века, в третьей, заключительной, части новой книги Александра Ломоносова, озаглавленной «Что значит жить истинной жизнью?», даются остро необходимые нам и нашему времени ответы на основные вопросы её первой и второй части: зачем мы живём? и зачем нам нужна мысль?.

## Сведения об авторах

**Асалханова Марина Викторовна** – кандидат искусствоведения, доцент кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: m.v.asalhanova@mail.ru

**Балакшина Юлия Валентиновна** – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: jbalaksh9@gmail.com

**Быстров Владимир Юрьевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: vyb83@yandex.ru

**Гараджа Алексей Викторович** – старший научный сотрудник «Платоновского исследовательского научного центра», Российский государственный гуманитарный университет (Москва); e-mail: agaradja@yandex.ru

**Гнатюк Ольга Леонидовна** – кандидат философских наук, доктор социологических наук, профессор кафедры связей с общественностью и рекламы факультета философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: gnatyuk\_05@mail.ru

**Давыдов Иван Павлович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; e-mail: ioasaph@yandex.ru

**Данненберг Антон Николаевич** – кандидат исторических наук, доцент кафедры государственно-конфессиональных отношений, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; e-mail: dannenberg@rane.ru

**Демидова Ольга Ростиславовна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: ord55@mail.ru

**Камнев Владимир Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: kamnev4@yandex.ru

**Камнева Лолита Сергеевна** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: kamnev4@yandex.ru

**Ким Эллина Викторовна** – соискатель, Мурманский государственный технический университет; e-mail: kimellina@rambler.ru

**Комаров Антон Станиславович** – соискатель кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: ecbantonkom@yandex.ru

**Косенкова Катерина Борисовна** – аспирант кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: karry1985@mail.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

**Любохонская Оксана Валерьевна** – аспирант кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: lubohonskaja@rambler.ru

**Маслов Константин Ильич** – кандидат искусствоведения, e-mail: zmaslo@mail.ru

**Мочалова Ирина Николаевна** – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: Mochalova@yandex.ru

**Муравьев Андрей Николаевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: muravyovan@yandex.ru

**Орлова Надежда Хаджимерзановна** – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: nadinor@mail.ru

**Павлюченков Николай Николаевич** – кандидат философских наук, старший преподаватель, старший научный сотрудник, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; e-mail: npav1905@mail.ru

**Панкратьев Олег Владимирович** – старший преподаватель кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: oleg-pankratev@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.

**Протопопова Ирина Александровна** – кандидат культурологии, доцент, ведущий научный сотрудник, руководитель «Платоновского исследовательского научного центра», Российский государственный гуманитарный университет (Москва); e-mail: plotinus70@gmail.com

**Секацкий Александр Куприянович** – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и философии истории Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: aksek@inbox.ru

**Фалёв Егор Валерьевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова; e-mail: fdlhtrh@gmail.com

**Черепанов Игорь Владимирович** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии факультета гуманитарного образования, Новосибирский государственный технический университет; e-mail: gradeco@yandex.ru

**Шалагина Елизавета Анатольевна** – специалист культурологии (профиль: культура Италии), Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: eliza.veta@mail.ru

**Шелонаев Сергей Игоревич** – доктор социологических наук, заведующий кафедрой журналистики и медиатехнологий СМИ, Санкт-Петербургский государственный университет технологии и дизайна; e-mail: shelonaev@mail.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

**№ 2**

**Том 2. Философия**

Редактор *В.Л. Фуриштатова*  
Технический редактор *Н.В. Чернышева*  
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 26.06.2014  
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16  
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 15,75  
Тираж 500 экз.  
Заказ 1075