

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 2

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2015

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

Научный журнал

№ 2 (Том 2) 2015
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);
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;
П. Митцнер, доктор философии, профессор (Польша);
М. Ю. Смирнов, доктор социологических наук, доцент (отв. за выпуск);
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>

© Ленинградский государственный университет (ЛГУ)
имени А. С. Пушкина, 2015
© Авторы, 2015

Содержание

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ	9
<i>И. Н. Мочалова</i>	
Античные штудии Мишеля Фуко: генеалогия субъекта	9
<i>Р. В. Савинов</i>	
Историко-философский смысл понятия <i>ens rationis</i> (ментальное сущее)	21
<i>И. А. Соболев</i>	
Как возможна «Критика чистого разума»?	30
<i>И. В. Шевченко</i>	
К вопросу о философии религии Ф. Г. Якоби.....	38
<i>Е. Д. Гончаров</i>	
«Единственный» М. Штирнера и «Сверхчеловек» Ф. Ницше: сходства и различия	47
ПУТИ РУССКОЙ МЫСЛИ.....	54
<i>В. М. Камнев, Л. С. Камнева</i>	
«Русский Ницше»: к истокам одного мифа.....	54
<i>В. И. Сатухин</i>	
Русские лейбницианцы о взаимосвязи физического и интеллектуального миров:	
П. А. Некрасов против Л. М. Лопатина	64
<i>Г. Н. Лебедева</i>	
Славянское Возрождение в первой половине XIX в.: рождение наций	74
<i>М. Н. Миловзорова</i>	
«Россия и Европа» Н. Я. Данилевского: формирование цивилизационного подхода к исследованию истории и прогнозированию будущего	85
<i>Т. И. Лузина</i>	
«Религиозный максимализм» русской интеллигенции в начале XX в.	95
<i>А. П. Желобов</i>	
Гуманистические интенции антропологии и этики Н. А. Бердяева	105
<i>Д. В. Барановский</i>	
К вопросу об исследовании философского наследия Н. Ф. Федорова в советский период (1920–1980-е гг.).....	112
<i>В. Л. Обухов</i>	
Евразийство как особый тип культуры.....	124

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА:	
АНТРОПОЛОГИЯ, СОЗНАНИЕ И ПОЗНАНИЕ	132
<i>В. И. Кравченко</i>	
Родовая сущность человека (homo): полисемантизм определений	132
<i>Б. С. Соложенкин</i>	
Самосознание как организация процесса	140
<i>И. В. Черепанов</i>	
Неполнота материалистической картины мира в рамках аргумента нейронного знания.....	148
<i>Е. С. Черниогло</i>	
Философское осмысление последствий технологизации человеческого тела методами регенеративной медицины.....	153
<i>А. М. Михина</i>	
Философско-антропологический смысл пространственно-временных оснований кинотекстов А. Хичкока	161
<i>Е. Н. Шатова</i>	
Философия культурного текста: «человек на игровом экране» – герой или актёр.....	170
<i>А. С. Ленкевич, А. Р. Латыпова</i>	
Интерфейс как предмет рефлексии	181
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	191
<i>О. Ф. Лобазова</i>	
Концепции религиозности в системе социально-философского знания	191
<i>Е. С. Стрункина</i>	
О некоторых дискуссионных темах в современных исследованиях религии	202
<i>Т. С. Пронина</i>	
«Гражданско-религиозный» тип идентичности современных россиян.....	210
<i>В. А. Курилов</i>	
Понятия секты, религиозного экстремизма и клерикализма в отечественных исследованиях второй половины XX – начала XXI в.....	221
<i>О. А. Бокова</i>	
Протестантские объединения Ленинградской области: некоторые итоги исследования.....	230
<i>М. В. Михайлова</i>	
Стратегии присутствия и опыт благодарения: аксиологические аспекты богословия образования	240

<i>С. В. Ватман</i> Мистический опыт и его интерпретации: проблемы исследования (на примере бенгальского вишнуизма)	251
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ, ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ	262
<i>Л. А. Бараш</i> Взаимодействие культур как творческий синтез	262
<i>Г. А. Касьянов</i> Проблема определения культуры в русскоязычной учебной литературе	277
<i>О. Н. Левшина</i> Буржуазный этос американской культуры и его рецепция в России в XVIII–XIX вв.	287
<i>С. В. Никоненко</i> Совместимы ли трагедия и комедия? (Комментарий к заключительному фрагменту диалога Платона «Пир»)	297
<i>В. А. Айрапетова</i> Новалис и Гессе: от романтизма к неоромантизму	307
<i>А. А. Пушкина</i> Готический роман и зарождение неоготического направления в культуре	319
<i>В. И. Грачев</i> Творчество и личность писателя неоромантика Александра Грина в контексте современной культурологии	331
<i>О. Л. Некрасова-Каратеева</i> Принципы создания парадных дворцовых ваз на Императорском фарфоровом заводе в Санкт-Петербурге	344
СОЦИОЛОГИЯ	355
<i>Г. А. Волковицкая</i> Мотивационный потенциал личности: опыт социологического анализа	355
<i>А. А. Семёнова</i> Социально-коммуникативная технология управления имиджем Законодательного собрания Санкт-Петербурга	364
РЕЦЕНЗИИ	377
<i>И. П. Давыдов</i> Архетип коллективной памяти (Рецензия на книгу: <i>Ассман Алейда. Длинная тень прошлого:</i> Мемориальная культура и историческая политика)	377
<i>Сведения об авторах</i>	<i>388</i>

Contents

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY	9
<i>I. N. Mochalova</i>	
Michel Foucault's Ancient Studies: Genealogy of the Subject	9
<i>R. V. Savinov</i>	
Historical and Philosophical Implications of the Concept « <i>ens rationis</i> » (Mental Entity).....	21
<i>I. A. Sobolev</i>	
How is «The Critique of Pure reason» Possible?.....	30
<i>I. V. Shevchenko</i>	
On F. H. Jacobi's Philosophy of Religion.....	38
<i>E. D. Goncharov</i>	
M. Stirner's « <i>Der Einzige</i> » and F. Nietzsche's « <i>Der Übermensch</i> »: Similarities and Differences	47
VECTORS OF RUSSIAN THOUGHT.....	54
<i>V. M. Kamnev, L. S. Kamneva</i>	
«Russian Nietzsche»: To a Myth Sources.....	54
<i>V. I. Satukhin</i>	
Russian Followers of Leibniz on the Physical and Intellectual Worlds Interconnection: P. A. Nekrasov vs K. V. Lopatin	64
<i>G. N. Lebedeva</i>	
The Slavic Renaissance in the First Half of the 19th Century: the Birth of Nations	74
<i>M. N. Milovzorova</i>	
N. Ya. Danilevsky's «Russia and Europe»: the Formation of Civilizational Approach to the Study of History and Forecasting the Future	85
<i>T. I. Luzina</i>	
Russian Intellectuals' «Religious Maximalism» of the 1900s.....	95
<i>A. P. Zhelobov</i>	
Of N. A. Berdyaev's Anthropology and Ethics Humanistic Intentions.....	105
<i>D. V. Baranovskii</i>	
On the Study of N. F. Fedorov's Philosophical Heritage in the USSR (the 1920s – the 1980s)	112
<i>V. L. Obukhov</i>	
<i>Evraziistvo</i> as a Special Type of Culture	124

PHILOSOPHY OF THE MAN: ANTHROPOLOGY, CONSCIOUSNESS, AND COGNITION	132
<i>V. I. Kravchenko</i>	
Man's Generic Essence (homo): Polisemanticism of Definitions	132
<i>B. S. Solozhenkin</i>	
Self-Consciousness as Organization of a Process	140
<i>I. V. Cherepanov</i>	
The Incompleteness of the Materialistic Picture of the World in the Framework of the Argument of Neural Knowledge	148
<i>E. S. Chernioglo</i>	
Philosophical Analysis of the Consequences of Human Body Technologization Using Methods of Regenerative Medicine.....	153
<i>A. M. Mikhina</i>	
Philosophical and Anthropological Meaning of Space-Time Grounds of A. Hitchcock's Cinematic Texts	161
<i>E. N. Shatova</i>	
Cultural Text Philosophy: Is the «Man on the Movie Screen» a Character or an Actor?.....	170
<i>A. S. Lenkevich, A. R. Latypova</i>	
Interface as an Object of Reflection	181
RELIGIOUS STUDIES	191
<i>O. F. Lobazova</i>	
Religiosity Concepts in Social and Philosophical Knowledge	191
<i>E. S. Strunkina</i>	
Regarding some Controversial Topics in Contemporary Religion Studies	202
<i>T. S. Pronina</i>	
Modern Russians' «Civic-Religious» Type of Identity	210
<i>V. A. Kurilov</i>	
The Concepts of Sects, Religious Extremism and Clericalism in Russian 1950s – 2010s Scholarship.....	221
<i>O. A. Bokova</i>	
Leningrad Region Protestant Associations: Summarizing Research.....	230
<i>M. V. Mikhaylova</i>	
Strategies of Presence and Thanksgiving Experience: Axiological Aspects of the Theology of Education	240
<i>S. V. Vatman</i>	
Mystical Experience and its Interpretations: Research Problems (using Bengal Visnuism as an example)	251

PHILOSOPHY OF CULTURE, CULTURAL STUDIES, ART STUDIES	262
<i>L. A. Barash</i>	
Interaction of Cultures as a Creative Synthesis	262
<i>G. A. Kasyanov</i>	
The Problem of Defining Culture in Russian Manuals.....	277
<i>O. N. Levshina</i>	
American Bourgeois Ethos and its Reception in the 18 th – 19 th Century Russia	287
<i>S. V. Nikonenko</i>	
Are Tragedy and Comedy Compatible? Comments to Plato’s «Symposion» Final Piece	297
<i>V. A. Airapetova</i>	
Novalis and Hesse: from Romanticism to Neo-Romanticism	307
<i>A. A. Pushkina</i>	
The Gothic Novel and the Genesis of Neo-Gothic Trend in Culture	319
<i>V. I. Grachiov</i>	
Creative Activity and the Personality of the Neo-Romantic Writer Alexander Grin in the Context of Contemporary Cultural Studies	331
<i>O. L. Nekrasova-Karateeva</i>	
Compositional Principles of Ceremonial Palace Vases at Saint-Petersburg Imperial Porcelain Factory	344
SOCIOLOGY	355
<i>G. A. Volkovitckaia</i>	
The Individual’s Motivational Potential: A Sociological Analytical Essay	355
<i>A. A. Semyonova</i>	
Socio-communicative Technology of Image Management of St. Petersburg Legislative Assembly	364
BOOK REVIEWS	377
<i>I. P. Davydov</i>	
Archetype of Collective Memory (Review of: Assman, Aleida. Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik	377
<i>About the Authors.....</i>	388

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) (44) «19» : 141.131

И. Н. Мочалова

Античные штудии Мишеля Фуко: генеалогия субъекта *

В статье рассматривается эволюция философских воззрений французского мыслителя Мишеля Фуко (1926–1984), раскрываются причины обращения философа к греко-римской культуре, понимание французским мыслителем античной мысли и ее места в истории западной философии. На примере исследования диалога Платона «Лакет», дважды предпринимаемого Фуко, анализируется метод работы философа с античными текстами.

The article deals with the evolution of the French philosopher Michel Foucault's (1926–1984) ideas, the author paying special attention to the reasons of his interest in ancient Greek and Roman cultures as well as to the philosopher's understanding of the ancient intellectual tradition and its role in Western philosophy. Using Foucault's analytical readings of Plato's dialogue "Laches", the author analyses the philosopher's method of approaching ancient texts.

Ключевые слова: М. Фуко, античная философия, Сократ, «Лакет», генеалогия субъекта, парресия.

Key words: M. Foucault, ancient philosophy, Socrates, "Laches", genealogy of the Subject, parresia.

*Это не греки, это наше отношение
к субъективации, наши способы
конституировать себя в качестве
субъекта*

Делез Ж. Портрет Фуко

Можно сказать, что Мишель Фуко был обречен на изучение античной культуры. В коллеже в родном городе Пуатье он выучил греческий и латинский языки, его успехи в них были отмечены школьными наградами [13, с. 22–23]. Позднее именно знание древних

языков позволит Фуко читать в оригинале сочинения античных авторов, охраняя его от давления принятых интерпретаций и ошибок переводчиков. В лицее Генриха IV в Париже, куда он поступил для подготовки к вступительным экзаменам в Эколь Нормаль, Фуко пришлось много заниматься историей философии, к изучению которой в то время в основном сводились занятия философией. Гегелевское прочтение античной философии с его вниманием к онтологической проблематике и диалектике для штудировавших труды немецкого философа молодых французских интеллектуалов было определяющим. В это же время Фуко познакомился с работами Ницше, предлагавшего совсем другое, отличное от гегелевского, понимание греческой культуры и философии. Как говорил позже Фуко, именно чтению Ницше он был обязан «желанием вести собственные исследования» [8, с. 127]. Долгие годы дружбы с Полем Веном¹, археологом и блестящим историком античности, умевшим рассказывать «истинные сказки» о древнем Риме, не могли не сделать римскую античность предметом совместного увлечения и продолжительных разговоров. Все это делает вполне ожидаемым обращение Мишеля Фуко к античной традиции, заставляя задать вопрос о том, почему это произошло лишь в 80-е годы.

«Переизобретение себя»: от знания-власти – к субъекту

Меня не интересует академический статус того, чем я занимаюсь, потому что моя единственная проблема – это моя собственная трансформация.

Фуко М.

Фуко никогда не считал себя ни историком, ни историком философии. Для него обращение к истории всегда было связано с вопросами современности, с расчисткой и прояснением «несущего горизонта» наших современных концепций². Как писал Жиль Делез, для Фуко «история – это то, что отделяет нас от самих себя, то, что мы должны преодолеть и пройти, чтобы понять самих себя» [3, с. 127]; «исторические формации интересны только потому, что указывают, откуда мы вышли, что нас окружает, с чем мы все порываем, чтобы найти новые отношения, в большей мере нам подходящие» [3, с. 139].

¹ С 1975 г. Поль Вен работал в Коллеж де Франс, став одним из близких друзей и собеседников философа.

² Подробнее о значимости для М. Фуко истории и о понимании философом исторической дисциплины см. [4, с. 472–481].

Ответы на эти вопросы всегда определяли исследовательское пространство мыслителя, в центре которого, по собственному признанию Фуко, всегда был старый и главный вопрос всей западной философии – вопрос об отношениях между субъектом и истиной. Сам Фуко, ретроспективно оценивая сделанное, говорит о двух формах рассмотрения этого вопроса. Первая из них представляет собой поиски ответа на вопрос, как можно сказать правду о субъекте, тем самым учреждая, конструируя его; вторая – как сам субъект может говорить правду о себе, учреждая себя сам [12, с. 12]. Таким образом, сам Фуко выделяет в своем творчестве два этапа: первый (60–70-е гг.) – это изучение генеалогии систем власти-знания, когда в поисках ответа на вопросы, кто мы такие и как нас сегодняшних учреждает власть, он обращается к анализу классической эпохи, сосредотачивая внимание на XVIII–XIX веках; второй этап (80-е гг.) – изучение генеалогии субъекта.

Исследования безумия, преступности и сексуальности позволяют Фуко раскрыть формирование и эволюцию новоевропейских практик подчинения посредством дискурсивных техник (знание) и техник господства (власть), объективировавших субъект. В 1976 г., выпуская в свет «Волю к знанию» (первый том «Истории сексуальности»), Фуко намечает план дальнейших исследований, обозначая серию из пяти книг, ни одна из которых так и не будет написана. То, что происходит далее, исследователи называют по-разному: «кризисом» (Ж. Делез), «концептуальной революцией», «медленным созреванием» (Ф. Гро). Только спустя восемь лет, в 1984 г., появятся две новые книги: «Использование удовольствий» (второй том «Истории сексуальности») и «Забота о себе» (третий том «Истории сексуальности»); в них Фуко, обратившись к культуре греко-римской античности, представит генеалогию того, как человек сам конституирует себя в качестве субъекта.

Объясняя изменение исследовательской стратегии, Фуко говорит о «критической работе мысли над собой». За этой работой мы можем внимательно следить, ибо время, прошедшее после выпуска «Воли к знанию», только условно можно назвать временем молчания. На протяжении всех восьми лет Фуко читает лекции в Коллеж де Франс, в ряде университетов США, дает многочисленные интервью, раскрывающие направление напряженной исследовательской работы. Анализ этих материалов позволяет говорить о том, что к концу 70-х гг.

Фуко понимает, что предпринятые исследования XVIII–XIX вв. показывают субъекта лишь как объективное производное систем знания и власти, в качестве пассивного продукта техник господства. Оценивая сделанное, Фуко говорил:

«Когда я изучал психиатрические лечебницы, тюрьмы и пр., я, как мне кажется, делал слишком сильный упор на техниках господства. То, что мы можем назвать дисциплиной, играет действительно важную роль в подобного рода институтах, но это лишь один из аспектов искусства управления людьми в нашем обществе» [6, с. 72–73].

«Возможно, я делал слишком сильный акцент на технологиях подчинения и власти. Меня все больше и больше интересует взаимодействие между Я и другими и технологии индивидуального подчинения, история того, каким образом индивид воздействует на себя, технология себя» [7, с. 100].

Даже обращение к истокам христианской традиции, в частности чтение руководств по исповеди и тщательное изучение другой христианской литературы, никак не приближает Фуко к пониманию свободного субъекта, ради которого он и предпринимал свои исследования. Анализ христианских практик высказывания истины о себе приводит Фуко к мысли, что на протяжении всей западноевропейской христианской истории быть истинным для субъекта означало повиноваться. Как скажет Ж. Делез, «у Фуко, возможно, было ощущение, что ему следует любой ценой пересечь эту линию, перейти на другой берег, оказаться по ту сторону знания-власти» [3, с. 144]. Он ищет другие способы для субъекта быть истинным и обращается к античности, именно в античной культуре находя иные техники существования¹.

1980 год можно считать годом пересечения границы, отказом от избранной им в качестве отправной точки классической эпохи. Как пишет Ф. Гро, первым отклонением от намеченного маршрута исследования форм внешнего принуждения к истине стал курс 1980 г., прочитанный в Коллеж де Франс под названием «Правление живых» [2, с. 553]. Наряду с исследованием христианских практик признания, Фуко обращается к греческому материалу, предлагая тщательный анализ «Эдипа-царя» Софокла. С обращения к Софоклу начинается

¹ По словам Фуко, проект, посвященный «Я», был навеян чтением книги Кристофера Лаша «Нарциссическая культура» (1978). Фуко увидел в описанном Лашем разочаровании в современном мире и последующем обращении к себе параллели с ситуацией в Римской империи [7, с. 98].

исследование того, как сам субъект фиксирует свое отношение к истине, объективируя себя в этой практике. Сравнивая христианские практики, управляющие субъектом извне, с языческой традицией, нашедшей выражение в текстах римских стоиков – Сенеки, Марка Аврелия, Эпиктета, Фуко открывает совсем другие практики отношения субъекта к истине: субъекта не приводят к истине, осуществляя принуждение, заставляя повиноваться, но он сам, заботясь о себе, предстает перед собой в качестве истинного.

О своем повороте к греко-римскому миру Фуко много говорит в лекциях, которые он читал осенью 1980 г. в США – в Дартмутском колледже, в Калифорнийском университете в Беркли, в Принстонском и Нью-Йоркском университетах. К концу 1980 г. исследовательская программа в общем виде была сформирована:

«Я бы хотел проанализировать развитие герменевтики себя в двух различных контекстах, исторически сменяющих друг друга: 1) греко-римская философия в ранней Римской империи первых двух веков н. э. и 2) христианская духовность и монастырские принципы, разрабатывавшиеся в IV и V веках в поздней Римской империи» [7, с. 100].

Фуко уверен, что между двумя эпохами существовала историческая преемственность, это означает, что в греко-римской философии I–II вв. можно обнаружить истоки современного представления о «Я» как о свободном субъекте, не учреждаемом, но учреждающем себя, каковыми в Новое время были лишь безумцы и преступники.

Теперь требовалась тщательная работа с текстами, проработка деталей, уточнение, корректировка пока еще только прочерченного контура новой истории субъекта. Фуко всегда отличала высокая работоспособность. По наблюдению П. Вена, хорошо знавшего Фуко, он «обладал способностью самостоятельно освоить целую культуру или дисциплину за несколько месяцев» [1, с. 34]. Более того, последние годы жизни стали временем «поразительного ускорения умственной работы, всплеском творческой активности». Ознакомившись при подготовке к печати лекционного курса «Герменевтика субъекта» с подготовительными материалами, пятью пухлыми папками, Ф. Гро напишет: «... нигде не ощущаешь так сильно то, что Делез называет скоростью мышления, как при листании этих сотен страниц, многократно переделанных, переписанных почти без помарок» [2, с. 563].

Греческая мысль как пространство эксперимента (Фуко о «Заботе» Платона)

Мыслить – это всегда экспериментировать, но не интерпретировать, и это экспериментирование – всегда актуально, всегда ново, всегда только начинается, всегда в процессе становления»

Делез Ж. Портрет Фуко

Осваивая античную мысль во всем ее многообразии, обращаясь к философским, историческим, политическим, медицинским, художественным текстам, Фуко не планирует писать историю античной философии в традиционном смысле как историю идей, предполагающую анализ некоторого представления начиная с момента его зарождения, в процессе его развития и в связи с другими идеями, образующими его контекст. Фуко, по его собственному определению, – историк мысли. Для него «история мысли представляет собой анализ того, как проблематичное поле опыта или ряд само собой разумеющихся практик, которые не замечались и замалчивались, не подлежали обсуждению, становится проблемой, превращается в предмет дискуссий и споров, провоцирует новые реакции и вызывает кризис в прежде очевидных способах поведения, привычках, практиках и институтах» [10, с. 203].

Таким не проблематизированным ранее опытом становятся практики себя, прежде всего определяемые понятием «забота о себе» (*epimeleia heautou*). Фуко в первую очередь интересуется эпохой греко-римского эллинизма, когда сократический принцип «заботы о себе» стал повсеместной универсальной философской темой. В отличие от классических Афин, где забота о себе не имела особого статуса, оставаясь понятием маргинальным, имперский Рим был, по выражению Фуко, «золотым веком заботы о себе».

«Для меня эллинистическая культура, греко-римская культура, начиная примерно с III в. до н. э. и заканчивая II–III вв. н. э., интересна своим предписанием, которое греки обозначали специальным словом, *epimeleia heautou*, “забота о себе”. <...> Это слово очень важно; оно описывает особый вид работы, активность; оно предполагает внимание, знание, технику» [9, с. 141].

Курс «Герменевтика себя», прочитанный в Коллеж де Франс в зимнем семестре 1981–1982 учебного года, Фуко практически полностью посвящает «заботе о себе», начиная с обширного комментария к «Алкивиаду I», где впервые устами Сократа, человека заботы, представлена теория заботы о себе, и заканчивая исследованием текстов римских стоиков.

Центральной для 1983 г. станет проблематизация парресии (parresia)¹, которая наряду с заботой о себе, по мнению Фуко, является определяющей для практик себя. На это понятие Фуко обращает внимание еще в 1982 г. в курсе «Герменевтики себя», разрабатывая на материалах эллинистических философских школ тему школьного наставничества. В зимнем семестре следующего учебного года (январь–март 1983 г.) Фуко читает курс «Управление собой и другими» и существенно расширяет круг текстов, с которыми работает. Он возвращается к античной драме, теперь это не столько Софокл, сколько Еврипид (прежде всего «Ион»), это речь Перикла, сообщенная Фукидидом, это тексты Исократа и Полибия. Фуко расширяет и круг текстов Платона: теперь это не только «Апология Сократа», но и «Федр», «Горгий», письма Платона, позволяющие реконструировать политическую биографию философа. Все эти тексты должны продемонстрировать формы политической парресии, позволить осмыслить, уловить новые оттенки, не слишком заметные сразу вариации политической практики, образующей пространство парресии. Фуко совсем не похож на традиционного историка античной философии, озабоченного проблемами хронологии и вопросами подлинности дошедших до нас сочинений. Он работает как создающий мозаичное панно художник-экспериментатор, все более и более усложняя выкладываемые узоры. Каждый выбранный им текст добавляет новые краски и замысловатые линии, связывая уже выложенные узоры между собой и давая возможность видеть более полную картину. Все более погружаясь в античную культуру, Фуко обнаруживает существование огромного количества проблем или тем, касающихся «Я», этики себя, технологии себя, он признается, что все, что он раньше говорил о языческой этике, было «простыми клише, почерпнутыми из вторичных текстов» [9, с. 136], нельзя смотреть на языческих мыслителей через призму христианских практик.

Поль Вен, размышляя над методологией исторической науки, вспоминает слова, записанные Фуко в блокноте в 1979 г.: «Нужно не просеивать универсалии через крупное сито истории, а просеивать истории через мелкое сито мысли, не принимающей универсалий» [1, с. 14]. Вен, как и Фуко, полагал, что «эвристически правильнее исходить из практических деталей, из того, что делалось и говорилось, и

¹ Ἡ παρρησία – 1) откровенная речь, откровенность, прямота; 2) невоздержанность на язык; 3) дерзание, смелость. Фуко несколько раз анализирует значение слова. Например, см. [10, с. 162–163].

направлять интеллектуальные усилия на выявление дискурса, стоящего за тем и другим. Это куда плодотворнее (хотя и труднее для историка и его читателей), чем исходить из общей и хорошо известной идеи, так как в последнем случае велик риск остаться в плену этой идеи, не заметив крайних, решающих различий, способных не оставить от нее камня на камне» [1, с.14].

Настоящей жемчужиной, найденной Фуко в пространстве парресиастических практик, стал диалог Платона «Лахет»¹. Большинство платоноведов относят его к ранней группе сократических диалогов и оценивают невысоко, не видя в этом небольшом по объему тексте глубоких философских размышлений, характерных для зрелого Платона². Сюжет «Лахета» вполне традиционен для сократических диалогов. Это беседа о мужестве, происходящая в палестре между двумя почтенными афинскими гражданами, Лисимахом и Мелесием, принадлежащим к знатным афинским семьям. Они озабочены воспитанием своих сыновей, которых хотят видеть такими же успешными и прославленными, какими были их деды. В выборе учителя отцам должны помочь известные полководцы – Никий и Лахет, не понаслышке знающие, как думают участники беседы, что такое мужество. Мужество в диалоге понимается как часть добродетели, без знания которой невозможно воспитание. Однако, несмотря на старания участников беседы, на участие в ней Сократа, удовлетворительного определения мужества дать не удастся. По этому поводу Фуко замечает: «С чисто теоретической точки зрения данный диалог неудачен, потому что никто из его участников не может дать рациональное, достоверное, удовлетворительное определение мужества, которому, собственно, и посвящено произведение» [10, с. 210]. Однако такая оценка отнюдь не мешает Фуко приступить к работе с диалогом, поставив, возможно, один из лучших своих исследовательских экспериментов.

Впервые Фуко обращается к анализу «Лахета» осенью 1983 г. в небольшом цикле лекций «Дискурс и истина», прочитанном в рамках осеннего семестра 1983–1984 учебного года в Калифорнийском университете в Беркли³. Практически курс целиком был посвящен понятию парресии, его возникновению и использованию в классических текстах Еврипида, Платона, Галена, Плутарха.

¹ Русский перевод диалога Платона «Лахет» осуществлен С.Я. Шейнман-Топштейн [5, с. 268–294].

² См. обзор [14, р. 124–133].

³ Анализ диалога см. [10, с. 210–220].

Прежде чем приступить к анализу диалога, Фуко нужно было обосновать обращение к столь малозначимому и известному лишь специалистам диалогу. Он хорошо помнил, как на одной из лекций, на которой он рассматривал «Алкивиад», ему был задан вопрос: «Зачем, спрашивается, братья за этот диалог “Алкивиад”, который, как правило, комментаторы не считают таким уж важным в творчестве Платона? Зачем принимать его за точку отсчета не только в разговоре о Платоне, но и при попытке взглянуть несколько иначе, с иной стороны, на всю античную философию?» [11, с. 193]. Ответить было несложно, ибо сходную высокую оценку «Алкивиад» получил уже у неоплатоников, в частности у Прокла и Олимпиодора, считавших, в отличие от специалистов-платоноведов, что именно этот диалог должен быть поставлен во главе произведений Платона и платонизма и что именно с него надо начинать изучение Платона и платонизма и даже философии в целом. В случае с «Лахетом» такой поддержки у Фуко не было, он предлагает лишь формальное обоснование, указывая, что слово парресия употребляется в диалоге трижды, что даже много, учитывая, сколь редко Платон прибегает к данному термину. Кроме того, отмечает Фуко, в начале диалога разные участники характеризуются в зависимости от их парресии. Таким образом, до анализа диалога мы не понимаем, значим ли этот диалог для нашего исследования, понять это можно только в ходе его тщательного просмотра.

Ожидания оказываются оправданными, ибо чтение «Лахета» позволяет Фуко обнаружить новый тип парресии, обладающей рядом специфических черт, напрямую связанных с фигурой Сократа и названной Фуко сократической. Сравнение с политической парресией позволяет сформулировать ее существенные черты: 1) сократическая парресия требует персональных отношений, один на один; 2) у политической и сократической парресии разные цели: первая стремится убедить, вторая – заставить отчитаться (*didonai logon*) о себе, своем образе жизни; 3) *bios* образует ядро сократической парресии, тогда как политическая парресия в качестве такового имеет *nomos* (закон).

Фуко раскрывает образ Сократа как подлинного парресиаста. Между речью Сократа и его поступками, между его словами (*logoi*) и его делами (*erga*), существует дорийская (мужественная) гармония: Сократ раскрывает в своих словах истину, проявляет мужество в жизни и речах и критикует мнение слушателя. Цель этой парресиастической деятельности Сократа – подвести собеседника к выбору такой жизни (*bios*), которая будет находиться в дорийском гармоническом

созвучии с *logos*'ом, доблестью, мужеством и истиной. Завершая анализ диалога, Фуко называет Сократа философом, а сократическую паррессию парресией философской. Осознавая значимость появления, начиная с «Лакхета», философской паррессии, Фуко лишь в общих чертах характеризует ее роль, подчеркивая, что «она содержит в себе ресурс для множества техник».

Спустя несколько месяцев, вернувшись в Париж, М. Фуко вновь возвращается к «Лакхету», посвятив этому небольшому диалогу две из девяти лекций последнего курса, прочитанного им в Коллеж де Франс незадолго до смерти, в феврале–марте 1984 г. Курс, продолжающий тему «Управления собой и другими», Фуко называет «Мужество истины», очевидно, отсылая и к фигуре Сократа, и к платоновскому «Лакхету». Фуко неоднократно подчеркивал уникальность работы в Коллеж де Франс, когда приходилось одновременно выступать и в роли исследователя, и в роли того, кто должен объяснять публике свои исследования [8, с. 133]. Фуко это удавалось делать, случай с «Лакхетом» – хороший пример этому. Обращаясь вновь к этому диалогу Платона, Фуко, с одной стороны, подводит итоги уже сделанному осенью, с другой – продолжает дальше начатую работу.

Приступая к чтению и разбору «Лакхета», Фуко уже знает о мощном ресурсе сократической паррессии и значимости диалога, поэтому он сразу показывает слушателям – выбор текста не является случайным. Речь уже не идет о формальной стороне дела, как это было в Беркли; Фуко называет четыре содержательные причины, обусловившие выбор: 1) в диалоге представлены три ключевых понятия, характеризующих сократовский способ веридикции: паррессия, *exetasis* как практика испытания и проверки души, забота как цель паррессии; 2) на политической сцене диалога разворачивается демонстрация неполитической паррессии; 3) ключевая тема диалога – тема мужества, а центральный вопрос диалога: в чем заключается истина мужества; и, наконец, 4) «Лакхет» – точка отсчета «одной из линий развития западной философии».

Обоснование этого последнего утверждения и становится целью подробного комментария к диалогу, даваемого Фуко в контексте сравнения «Лакхета» и «Алкивиада». Общим для диалогов является центральная тема – тема заботы; принципиальное различие Фуко видит в том, как понимается предмет заботы: Сократ «Алкивиада» предлагает заботу о душе, Сократ «Лакхета» утверждает необходимость заботы о жизни, об образе жизни. Именно в «Лакхете» Фуко находит заботу о себе как о мужественном испытании, проверке, ве-

рификации, вопрошании о жизни. Сравнивая «Алкивиад» и «Лахет», Фуко показывает «два облика платонической философии, греческой философии, западной философии».

С одной стороны, философия, существующая под знаком познания души и делающая из этого познания души онтологию себя. С другой – философия как испытание жизни, *bios*, представляющей собой нравственную материю и объект искусства себя» [12, с. 135].

Фуко убежден, что «знаменитый отчет о себе, составляющий ту цель, что упорно преследует сократическая *parresia*, – эта фундаментальная двойственность, пронизывающая всю историю нашей мысли, – может пониматься и была понята как задача отыскать бытие души и высказать его, а также как задача и труд, состоящие в том, чтобы придать стиль существованию» [12, с. 168]. Эта двойственность, по мнению Фуко, «весьма существенна для западной философии».

Мы видим, что теперь Фуко важно не просто объяснение текста, или, точнее, не столько объяснение текста платоновского диалога, сколько вписывание его в картину всей западной мысли. Безусловно, античная философия важна: в завершающих курс лекциях Фуко вновь расширяет ее горизонт, обращаясь к кинизму как подлинному наследнику сократической традиции, той формы философии, в которой образ жизни и высказывание правды непосредственно связаны друг с другом. Однако, думаю, осуществив критический досмотр античной философии, Фуко все более осознавал ее узость и тесноту – в целом огромное мозаичное панно было завершено. Мишель Фуко хотел говорить о современности. Как заметил Фредерик Гро, «набившаяся в слишком тесные аудитории Коллежа публика была уверена, что слушает не лекции по античной философии, а что-то другое...» [2, с. 566].

Список литературы

1. Вен П. Фуко. Его мысль и личность / пер. с фр. А.В. Шестакова. – СПб.: Владимир Даль, 2013.
2. Гро Фредерик О курсе 1982 года // Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – С. 549–596.
3. Делёз Ж. Переговоры. 1972–1990 / пер. с фр. В.Ю. Быстрова. – СПб.: Наука, 2004.
4. Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. – СПб.: Алетейя, 2010.
5. Платон. Лахет / Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. I // общ. ред. А.Ф. Лосева и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 268–294.
6. Фуко М. О начале герменевтики себя / пер. с англ. А. Корбут // Логос. – М., 2008. – № 2 (65). – С. 65–95.

7. Фуко М. Технологии себя / пер. с англ. А. Корбут // Логос. – М., 2008. – № 2 (65). – С. 96–122.
8. Фуко М. Минималистское «Я» / пер. с англ. А. Корбут // Логос. – М., 2008. – № 2 (65). – С. 123–134.
9. Фуко М. О генеалогии этики: обзор текущей работы / пер. с англ. А. Корбут // Логос. – М., 2008. – № 2 (65). – С. 135–158.
10. Фуко М. Дискурс и истина / пер. с англ. А. Корбут // Логос. – М., 2008. – № 2 (65). – С. 159–259.
11. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де ранс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007.
12. Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году / пер. с фр. А.В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2014.
13. Эрибон Д. Мишель Фуко. – М.: Молодая гвардия, 2008 (Сер. ЖЗЛ).
14. Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. IV. Plato: the man and his dialogues earlier period. – Cambridge University Press, 2005.

УДК 141.31

Р. В. Савинов

**Историко-философский смысл
понятия *ens rationis* (ментальное сущее)**

В статье рассмотрена проблема ментального сущего (*ens rationis*) в схоластической постсредневековой философии. Дается изложение ряда концепций российских и зарубежных исследователей, которые служат разностороннему прояснению понятия ментального сущего и установлению его связи с более широким историко-философским контекстом.

The article is devoted to the problem of mental entity («ens rationis») in post-Medieval scholastic philosophy, the author offering an overview of a number of theories by Russian and foreign scholars that help to clarify the concept «ens rationis» and establish its relationship with a wider historical and philosophical context.

Ключевые слова: ментальное сущее, схоластика, Новое время, метафизика, логика, философия.

Key words: mental entity, scholasticism, Early Modern, metaphysic, logic, philosophy.

В процессе формирования философского дискурса в рамках постсредневековой схоластики значительную роль сыграла глубокая теоретическая разработка понятия ментального сущего (*ens rationis*). Это специфический класс мыслимых объектов, который характеризуется отсутствием реальных денотатов и зависимостью от деятельности интеллекта. Ближайшим образом в этот класс включаются так называемые «негативные факты»: отрицание (*negationes*), лишенность (*privationes*) и не-сущее (*non ens*). Также в него включается область тех различений и связей, которые примысливаются к рассматриваемому объекту или являются следствием его конституирования в разуме (*relationes rationis*). С одной стороны, ментальное сущее явилось основой для формирования нового, более сложного представления о сущем вообще и способах его существования, что позволило более последовательно и плодотворно переосмыслить традиционные философские проблемы. С другой стороны, понимание ментального сущего как «чистого объекта» (термин А. Мильян-Пуэльеса), не отягощенного актуальной информацией о мире, позволило обстоятельно рассмотреть процессы и механизм конституирования объектов

в разуме, что в итоге привело к формированию металогической проблематики, осуществляющей критическую рефлексию научной рациональности, что можно рассматривать как первые подступы к развитой философии науки. Ментальное сущее, кроме того, стало своего рода философским «кочевником»: в зависимости от точки зрения автора данная тема появляется в рамках метафизики (П. да Фонсека, Ф. Суарес, Ф. Араухо, П. Уртадо де Мендоса) и логики (Ф. Толедо, Х. Санчес-Седеньо, А. Рубио, М. Смиглецкий).

Ранее мы обозначили проблему ментального сущего как проблему одного из наиболее ярких маркеров, обозначающих дистанцию между параллельно развивавшимися в XVI–XVII вв. новоевропейской и схоластической философиями¹. Теперь следует поставить ключевой вопрос: в чем же смысл концепции *ens rationis*?

Многообразие сфер приложения этого понятия и возрастающий интерес к нему со стороны авторов схоластических курсов говорят в пользу ее немалой значимости. Так, И.Х. Гафаров, ссылаясь на немецкого исследователя К. Эршвалера, пишет, что «существовало два возможных пути развития метафизики Ф. Суареса. Первым вариантом был отход от схоластической терминологии и математизация философии – этим курсом пошел ренессансный аристотелизм. Другим вариантом было развитие понятия *ментального сущего*. При таком развитии это понятие становится основой для *Ars Magna* всего познания» [5]. Данная точка зрения отражает реально произошедший в течение XVI в. процесс расхождения двух линий новоевропейского перипатетизма, однако это не является удовлетворительным объяснением развития проблематики ментального сущего. Во-первых, ментальное сущее довольно редко ставилось во главу угла, и видеть его в качестве одного из ключевых тем – явление если не исключительное, то и не всеобщее. Во-вторых, связывать развитие этого понятия непосредственно с метафизикой Ф. Суареса² едва ли возможно, хотя его трактат стимулировал интерес к этой теме. В-третьих, понятие ментального сущего, даже при расширительном толковании, никогда не распространялось на всю сферу познания: оставался уровень понятий первого порядка (*prima notitia*), которые непосредственно репрезентировали разуму вещи, и лишь затем (в абстракции) приходили к уровню понятий второго порядка (*secunda notitia*), собственно уни-

¹ Об этом см.: Савинов Р. В. Ментальное сущее и идеальное бытие: к вопросу о различии схоластической и новоевропейской рациональности [7].

² Принципиальное значение этого мыслителя для истории философии Нового времени и его метафизика обстоятельно рассмотрены Д. В. Шмониным [9].

версалий, которые являлись ментальным сущим для номиналистов¹. Таким образом, суждение И.Х. Гафарова, верно обозначая общий вектор исторического развития постсредневекового аристотелизма, недостаточно точно определяет содержание этого процесса и не может служить его адекватным объяснением.

С другой стороны, имеется предложенная Д. Новотным реконструкция схоластического понятия сущего [13, р. 14]. Его схема отличается большой ясностью и охватывает, кажется, весь объем предложенных схоластами понятий, относящихся к категории ментальных сущих. Они подразделяются Д. Новотным на отделы: а) невозможного сущего (включающего в себя объекты позитивные: вторые интенции и ментальные отношения, и негативные: лишения, отрицания и самопротиворечивые объекты) и б) пара-сущего (*para-being*), т. е. не-сущее и внешние наименования. Однако его схема не учитывает исторических тенденций в развитии понятия ментального сущего и тех качественных особенностей, которые характеризуют учение того или иного схоласта. Таким образом, претендующая на универсальность схема Д. Новотного почти не приложима к каждому отдельному случаю (за исключением, возможно, Ф. Суареса). Деформация же схемы привела бы к совершенному изменению смысла, поскольку объем и соотношение тех или иных категорий сущего (в том числе и ментального) у номиналистов и умеренных реалистов – схолистов и томистов – значительно разнится. Поэтому схема, предложенная Д. Новотным, не может в полной мере претендовать на роль объяснения проблемы ментального сущего.

На данный момент можно выделить два подхода, объясняющих значение ментального сущего для схоластической философии. С одной стороны, это предложенная Г. Клима интерпретация тех изменений, которые сопровождали развитие понятия ментального сущего в средневековой философии, и некоторые выводы, которые можно сделать из этой интерпретации относительно нововременной схоластики. С другой стороны, позиция А. Мильян-Пуэльеса и Г.В. Вдовиной, исходящих из рассмотрения тех задач, которые встали перед схоластами XVII в. Обе концепции не противоречат друг другу: Г. Клима подхо-

¹ Д. Забарелла писал, что объектом логики являются понятия второго порядка (*secunda notitia*), «понятия понятий, как то: род, вид, имя, глагол, суждение, размышление... Имена (*vocis*) второго порядка называются инструментами, потому что те понятия (*conceptus*), которые обозначаются с их помощью, являются орудиями нашего интеллекта, так как в реальных понятиях не должны образовываться какие-то другие понятия, а также они не должны быть предназначены для иного употребления (чем обозначать сами вещи), т. е. (понятия второго порядка) суть не что иное, как инструменты (для обозначения реальных понятий)» [14, р. 21A-F, 22A].

дит к проблеме ментального сущего с точки зрения гносеологии, а два других автора – со стороны метафизики.

Г. Клима следует различению в истории средневековой философии *via antiqua* (старого пути), связанного с реалистической онтологией и представленного у него Фомой Аквинатом, и *via moderna* (нового пути) номинализма, представленного Уильямом Оккамом. О первом пути Г. Клима пишет, что его «теория может быть четко сформулирована в одной фразе: предикат вещи истинен, если и только если форма, обозначающая предикат вещи, актуально присутствует в вещи, т. е. если эта форма или свойство вещи актуально существует» [11, р. 27]. Действительно, для реализма характерен интерес к реальному бытию, миру «в себе», который понимается через посредство системы категорий, описывающих положительные свойства вещей. Сам способ описания предполагает акцент на положительных сторонах бытия. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что ради адекватности такого описания реализм предполагает определенную изоморфность мира и языка: этого нельзя не допустить, если истина высказывания о вещи всецело определяется существованием этой вещи. Таким образом, «теория явно подразумевает очень близкое и однородное соответствие между языковым порядком и порядком реальности. Ибо в этом простом виде теория говорит, что для любого истинного предиката имеется соответствующая форма или свойство, актуально присутствующее в вещи, не зависимо от того, что это за свойство» [11, р. 27]. Это отношение позволяет мыслить и позитивные, и негативные определения вещи как то, что принадлежит природе самой вещи: красной розе принадлежит также свойство быть не-черной и не-синей, а обладание ею растительной душой в ее способе существования означает лишенность души животной или мыслящей. И хотя отрицательные характеристики вполне могут описывать вещь, внимание на них не останавливается по причине их незначительности.

С другой стороны, такая картина повлекла бы абсурдное следствие (присутствие в вещи отсутствия неприсущих ей свойств), и Г. Клима дополняет предложенную интерпретацию одной существенной деталью: категория ментального сущего понимается как сочетание репрезентированного в разуме положительного свойства вещи и операции отрицания. «Понятие слепоты включает в себя ментальный акт, называемый отрицанием, для существования такой характеристики, как слепота, и для этого недостаточно, чтобы существовала та или иная вещь, но все это также требует наличия человеческого разума, способного свершить этот акт» [11, р. 30]. Прямая зависимость мен-

тального сущего от ментального акта, являющегося условием его появления, позволяет говорить о *ens rationis* как о зависимом от разума сущем, не присутствующем во внемысленной реальности, но связанном с нею посредством языка.

Итак, согласно Аквинату и мыслителям *via antiqua*, ментальное сущее занимает положение *значения*, которое теми или иными актами интеллекта придается описываемым предметам. Своеобразие позиции Оккама состоит в том, что для него ментальное сущее включается в число познавательных инструментов и в итоге входит в само понятие интеллекта. «Для Оккама *entia rationis* не являются особого рода сущими, обладающими своеобразным существованием, совершенно отличным от существования обычных сущих; наоборот, они суть обычные сущие, обладающие совершенно обычным способом существования, отличным от настоящего только тем, что они обладают обычным существованием в сознании» [11, р. 41]¹.

Из определенной формы *значения*, производимого интеллектуальным актом, понятие ментального сущего сближается с понятием самого *интеллектуального акта*. Г. Клима отмечает, что «оккамовы ментальные отношения идентичны реальным сущим в том смысле, что они, конечно, могут продолжать существовать вне зависимости от того, думает ли о них человеческий интеллект, или нет» [11, р. 42]. Таким образом, они оказываются сущностно связаны с реальной способностью интеллекта, т. е. постоянно присутствующей возможностью осуществить интеллектуальный акт. Г. Клима объясняет это спецификой онтологии Оккама, где уровень независимых от разума, но составляющих преимущественное умпостигаемое бытие универсалий был исключен, а на долю единичных реалий остались только действительные, эмпирически обнаружимые качества. Это положение фактически упраздняет категорию ментальных сущих: исследователь говорит, что Оккам, сохраняя прежний термин, наполняет его совсем другим смыслом.

Такова точка зрения Г. Клима на эволюцию роли ментального сущего в высокой схоластике. Из этой концепции можно сделать определенные выводы и в отношении постсредневековой схоластики. Томистское и скотистское направления в ней действительно удерживают прежнее определение ментального сущего как зависимого от

¹ Позиция У. Оккама стала основой для логического инструментализма поздних итальянских аристотеликов (в частности, Д. Забареллы); прежде всего, это оккамово понимание ментального сущего как того, «что не может находиться ни в чем, кроме разума, когда ум пользуется чем-либо или познает что-нибудь» [6, с. 94]. У него же можно встретить тенденцию к сокращению числа видов ментального сущего [6, с. 95].

интеллекта. Но в них не происходит возвращения к пониманию *ens rationis* как объективно значимого возможного предиката, почему значительное число авторов исключает его из сферы метафизических интересов. С этим же связана тенденция к редукционизму: ментальное сущее сводится к тому, что может мыслиться предметно, т. е. обладать определенным способом существования и набором качеств. Другие виды ментального сущего распределяются в системе способностей интеллекта, становясь той или иной стороной его актов: отрицание (вместе с утверждением) включается в состав второго акта интеллекта, относящегося к сфере суждений, а ментальные отношения (за исключением некоторых) понимаются как аспект категории отношения вообще. Возможность полноценного высказывания, имеющая своим условием неслитность интеллектуального акта и его объекта, остается только для класса *impossibilia*, который выносится за пределы строгой логики. Наиболее радикальная элиминация ментального сущего представлена у Габриэля Вакеса, сводящего его к внешнему наименованию (*denominatio extrinseca*), проще говоря: к акту сказывания о реальной вещи. Истоки этих и подобных им процессов следует искать именно в оккамистской концепции ментального сущего.

Рассмотрим точки зрения А. Мильян-Пуэльеса и Г. В. Вдовиной. Первый полагает, что проблематика ментального сущего развивается из глубоких внутренних требований и задач метафизики. Ключевым свойством, объединяющим реальное и нереальное сущее, является их мыслимость. Именно нахождение различия в том, как конституируется в сознании одно и другое сущее, определение того, в чем заключается содержание нереального сущего и какой смысл оно получает при систематическом развитии реалистической метафизики, – эти проблемы побуждают новоевропейских философов-иезуитов и других схоластов исследовать данную тему. Анализ ментальных сущих (А. Мильян-Пуэльес называет их «чистыми объектами») и формирование строгой теории, объясняющей их существование, служат более глубокому пояснению «метафизического реализма», т. е. метафизики, непосредственно ориентированной на реальное сущее, и построению дифференцированной картины действительности. «В силу внутреннего требования <...> метафизический реализм предполагает прямое и систематическое прояснение ирреального <...>. Противоположность реального и ирреального возможна лишь постольку, поскольку они совпадают в своей явленности сознания в качестве объекта <...>. Теория, состоящая в прямом и систематическом прояснении ирреального, необходима именно для точного истолкования реализма», – пишет А. Мильян-Пуэльес [12, р. 13].

Схожей точки зрения придерживается и Г.В. Вдовина: она также возводит проблематику ментального сущего к ключевому фактору – его мыслимости (или объективности в схоластическом смысле), и поэтому – к пониманию бытия как объекта познания. «Объективные понятия, взятые с точки зрения бытия как познанного, соотносятся с лежащими в их основе внемысленными формами. В реальных сущих это отношение позитивно, в ментальных – негативно» [3, с. 201]. Но эта негативность не означает ничтожения: ментальные сущие не существуют как реальные объекты, но они не сливаются в ничто, поскольку интеллект может о них мыслить. «Тот минимум мысленности, который сообщает химерам интенциональная причинность интеллекта, понимается авторами XVII в. как индикатор и неотъемлемый признак минимума бытийности и уже не позволяет отождествить химеры с чистым небытием» [4, с. 525]. С одной стороны, это вводит ментальное сущее в порядок метафизики, а с другой – дает ему возможность служить своего рода опытным образцом, на котором разум исследует свои собственные операции. «Чистый объект» делает прозрачной деятельность интеллекта самого по себе, не закрытого реальным, отвлекающим на себя внимание сущим¹. О нем можно говорить, и именно дискурсивность, включающая в себя также и определение условий возможности такого «чистого объекта», позволяет рассматривать его как предмет теоретизирования. Таким образом, возникновение концепции ментального сущего является результатом внутреннего развития схоластической метафизики и даже своего рода задачей, стоявшей перед ней. Аналогичное развитие проделал и новоевропейский идеализм, выработавший в кантианстве теорию «чистого субъекта», что, вероятно, нельзя рассматривать изолированно от тех результатов, которых достигла схоластика и которые вошли в философскую культуру своего времени.

Как мы уже говорили, предложенные как Г. Клима, так и А. Мильян-Пуэльсом и Г. В. Вдовиной объяснения значения ментального сущего в схоластической философии не противоречат друг другу. Концепция Г. Клима позволяет проследить неоднозначный путь развития понятия ментального сущего от маргинальной темы в контексте различия сущности и существования до одной из узловых проблем логики и метафизики. Аквинат и Оккам и в XV, и в XVII в. оставались ведущими философскими авторитетами.

¹ Можно задать вопрос: значит ли это, что анализ ментального сущего имел для схоластов методическое значение, сходное с методом «эпохэ» в трансцендентальной феноменологии?

«Новая схоластическая метафизика сохраняла непосредственную преемственность со средневековой схоластикой как в проблематике, так и в следовании традициям средневековых философских школ» [1, с. 133]. Исторический подход позволяет показать связь теоретической разработки проблемы ментального сущего с господствовавшим в XV–XVI вв. номинализмом, который впервые со всей серьезностью обратился к проблеме фиктивных объектов, рассматривая философские и математические абстракции. В рамках номиналистической диалектики развивается теория ментального языка, объяснявшая проблемы сигнификации и образования значений, так что позднейшее понимание ментального сущего должно быть связано с этими теориями оккамистов. Таким образом, открытие ментальных сущих в качестве логических предметов принадлежит именно оккамизму, в то время как пост-средневековая схоластика перенесла эту проблему в область метафизики и теории познания, где прежде всего были интересны условия мыслимости этих объектов.

С точки зрения метафизики, *ens rationis* оставалось тем родом сущего, осмысленность которого еще требовалось доказать. Это определило промежуточное положение проблемы ментального сущего между вопросом о понятии сущего как такового и проблемой природы универсалий: не попадая ни в разряд абстракций, ни в класс индивидуальных вещей, теряясь между логикой и метафизикой, ментальное сущее нашло свое место как пример и повод для демонстрации интенциональной структуры интеллекта и его конститутивных способностей.

Постсредневековая схоластика была далека от субъективизма, и квази-предметная сущность ментального сущего вызывает к нему принципиально иное отношение, чем к реальному сущему. Суть последнего точнее всего выражена М. Хайдеггером: подлинная предметность – это то, что может «само по себе существовать в качестве определяющей действительности» [8, с. 319]. Отсутствие данного качества замыкает ментальное сущее в сфере разума. По этой же причине оно принципиально отлично от несхоластического понятия *идеи*. То, что в новоевропейской философии обозначается как *идея*, в схоластике называется *сущим*, что не позволяет радикально отделить экстраментальную реальность от интеллектуального мира.

Постсредневековая схоластика, освободившись в системе Ф. Суареса от непосредственного и определяющего влияния теологии, стала *исторически первой формой* «чистой философии», определив характерный для Нового времени состав и порядок философских наук. Осуществление данного подхода оказалось весьма наукоемким

предприятием, объединившим в себе самые разные стороны теоретического знания своей эпохи. Понятие ментального сущего стало одним из ведущих в диалектике, а затем и в метафизике, результаты же вышли далеко за пределы самой схоластической традиции [см. 2; 10]. К освоению ее наследия призвана и современная философия.

Список литературы

1. Вдовина Г. В. Актуальные проблемы схоластической метафизики XVI–XVII вв. // Вестн. Рус. христианской гуманит. акад. – 2005. – № 6. – С. 132–136.
2. Вдовина Г. В. Суарес против Гуссерля: об интенциональной структуре понятия в средневековой и ренессансной схоластике // Вопр. философии. – 2005. – № 10. – С. 151–166.
3. Вдовина Г. В. Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса // Суарес Ф. Метафизические рассуждения. – М., 2007.
4. Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века. – М., 2009.
5. Гафаров И. Х. Вторая схоластика Виленской иезуитской Академии как философия раннего Нового времени [Электронный ресурс]. URL: [http://philosophy.pu.ru/userfiles/histor/Centre for Medieval Culture Studies /VERBUM10.doc](http://philosophy.pu.ru/userfiles/histor/Centre%20for%20Medieval%20Culture%20Studies/VERBUM10.doc) (дата обращения: 12.01.2015).
6. Курантов А. П., Стяжкин Н. И. Уильям Оккам. – М., 1978.
7. Савинов Р. В. Ментальное сущее и идеальное бытие: к вопросу о различии схоластической и новоевропейской рациональности // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2013. – № 4. – Т. 2. Философия. – С. 9–20.
8. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С. 316–326.
9. Шмонин Д. В. В тени Ренессанса: Вторая схоластика в Испании. – СПб., 2006.
10. Шмонин Д. В. Схоластика в метафизике Нового времени: Декарт, Спиноза, Лейбниц // Схоластический рационализм в истории мышления: от Средних веков к Новому времени / отв. ред. Д.В. Шмонин. – СПб., 2013. – С. 66–91.
11. Klima G. The Changing Role of «Entia Rationis» in Mediaeval Semantics and Ontology: A Comparative Study with a Reconstruction // Synthese. – 1993: juli. – № 96 (1). – P. 25–58.
12. Millan-Puelles A. Teoría del objeto puro. – Madrid, 1990.
13. Novotny D.D. Beings of Reason: A Study in Scholasticism of the Baroque Era. – N.Y., 2008.
14. Zabarella J. Opera Logica. – Coloniae, 1608.

Как возможна «Критика чистого разума»?

В статье исследуется содержание, оставшееся за пределами «Критики чистого разума». Показывается, что возможностей рассудка недостаточно даже для постановки вопросов, заявленных И. Кантом в самом начале «Критики» и для осуществления самой этой критики. Делается вывод о том, что непроясненность основания этой рефлексии вскрывает множество проблем в отношении рассудочного постижения природы и ставит перед И. Кантом задачу дальнейшего исследования этого основания.

The article discusses the content omitted in «The Critique of Pure reason», the author making it obvious that reason is restricted enough to even ask the questions put by Kant in the beginning of the «Critique», to say nothing of the critique per se, and coming to the conclusion that the ambiguity of the source of the said reflection entails a lot of problems concerning purely reasonable understanding of nature and sets Kant the task of further researching into of this source.

Ключевые слова: «Критика чистого разума», вещь сама по себе, рассудок, категория, самосознание, сознание.

Key words: «The Critique of Pure Reason», thing in itself (thing per se), mind, category, self-consciousness, consciousness.

Основные идеи, изложенные в данной статье, базируются на историко-философской традиции, восходящей к трудам Г.В.Ф. Гегеля. Эта традиция широко представлена в трудах советских и российских мыслителей: М. А. Лифшица, Е. С. Линькова, А. Н. Муравьева и др. Одна из характерных черт этого способа объяснения философии заключается в том, что совершившийся акт понимается из акта последующего, базирующегося на уже наличном. Используя терминологию Канта, можно сказать, что осуществляется синтетическое суждение. Учение конкретного философа образуется из синтеза того, что выражено в трудах и в силу этого наличествует в опыте мысли, и априорного, скрытого, но не менее значимого, которое еще только предстоит узнать и открыть последующим эпохам. Одно философское произведение понимается из другого, которое и выявляет то, что было априорным и скрытым в первом. Подобный метод уместно использовать и при изучении философии И. Канта.

Первая из трёх работ, составляющих критическую философию Иммануила Канта, «Критика чистого разума» наряду с ценнейшими открытиями содержит некоторые весьма проблематичные и неоднозначные положения, по необходимости связанные с этими открытиями. Однако ни в одной кантовской работе (ни до публикации этой «Критики», ни после) не содержалось столько важных и значимых противоречий, осознание и преодоление которых станет необходимым условием дальнейшего развития философской мысли. Представляется теоретически интересным подробнее остановиться на одном из таких противоречий.

Истинной задачей критики чистого разума, по определению самого Канта, является ответ на вопрос: «Как возможны априорные синтетические суждения?» [3, с. 52]. Ответ на него раскрывает возможность чистой математики и чистого естествознания, которые действительно существуют как науки, в отличие от метафизики, сама возможность которой как науки для Канта проблематична. Одним из главных следствий ответа на указанный вопрос будет обоснование возможности метафизики как науки, к построению системы которой можно будет после предваряющего исследования приступить. Ради этого Кант и исследует возможности и границы познавательной способности в своей «Критике чистого разума».

Познавательную способность можно, согласно Канту, условно разделить на чувственность и рассудок. Они осуществляют строго определенные функции и в процессе познания оказываются неразрывно связанными друг с другом. Чувственность доставляет данные ощущения, а рассудок после или одновременно с этим, но никак не до возникновения ощущения, начинает работать с этим привнесенным материалом познания. Необходимо заметить, что, помимо данности материала ощущения, для Канта есть и еще один род данности, как бы уже со стороны субъекта познания, – априорная форма, будь то форма созерцания, т. е. пространство и время, или же категории рассудка, имеющие свое основание в трансцендентальном единстве апперцепции. С одной стороны, у нас есть данность многообразного, поступающего извне, с другой – данность, обнаруживаемая в познавательных способностях самого познающего. Именно при связывании данного многообразного в созерцании познавательная способность задействует уже наличные в ней категории, причем применены они могут быть только к многообразному материалу ощущений, синтезированному в представления названными формами чувственности. Именно эти две данности и их объединение образуют явление, кото-

рое может выступать объектом познания рассудка. Структура явления, таким образом, расщепляется Кантом на два способа данности: данность извне и данность внутренняя, присущая самому субъекту. Что касается данности главных средств синтеза, которые преобразуют ощущения в знание, то они уже имеются для познающего субъекта в логике в форме суждений:

«...мы находим в обыкновенной логике уже эмпирически данные различные виды суждений <...>. Перечисление различных уже данных нам готовыми видов суждений доставляет нам, таким образом, различные определения мышления» [1, с. 157].

Практически все главные моменты кантовского анализа процесса познания отмечены характером данности. Какие следствия вытекают из такого положения дел и какую роль это обстоятельство сыграло в развитии учения Канта?

Когда мы говорим, что нам что-то дано? Тогда, когда это нечто есть и может быть использовано нами, а вопрос об источнике этой наличности в этом контексте не имеет для нас смысла. Сам Кант замечает:

«... предметы сами по себе отнюдь не известны нам, и те предметы, которые мы называем внешними, суть только представления нашей чувственности <...>, а истинный коррелят их, т. е. вещь сама по себе, этим путем вовсе не познается и не может быть познана, да, впрочем, в опыте вопрос об этом никогда и не возникает» [3, с. 70].

Невозможность вопрошания об источнике хорошо выражена кантовской формулировкой «вещь сама по себе». Это выражение указывает на предел в поиске знания. Потому можно сказать, что научный поиск прекращается в тот момент, когда мы исключаем один из двух способов данности, необходимо связанных воедино, и устремляемся в сферу беспочвенного – в сферу, не имеющую данностей, что подтверждается следующими словами Канта: «Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из их соединения может возникнуть знание» [3, с. 90]. Данности разного порядка объединяются и тем самым превращаются в знание. Вне этого объединения есть только «вещь сама по себе», которую мы вслед за Кантом охарактеризовали как предел знания, как отсутствие какого-либо смысла. Ввиду этих соображений данность можно определить как нечто, независимо от мышления появляющееся в мышлении, причем сюда относятся не только вещи внешнего мира, но и само мышление. Однако как само мышление мыслит себя, как оно становится данным себе?

Как уже отмечалось, в «Критике чистого разума» мышление объектом самого мышления не становится и не возникает как мышление, ибо этот процесс остается для Канта за рамками рефлексии о теоретической способности. Мышление в поле зрения рефлексии оказывается так же, как и в распоряжении рассудка оказываются чувственные данные. То, как оно появилось и стало объектом рефлексии, Канту остается неизвестно. Важно отметить, что, работая с данным, мышление в своем теоретическом применении само принимает на себя характер данного, уподобляется ему. Мышление в модусе данности не способно раскрыть свои собственные основания. Потому Кант и говорит о том, что даже рассудок не воспринимается нами сам по себе, но только лишь как явление, ведь он, как и извне приходящий материал, необходимо с ним связанный, так же является данным, и его происхождение, как и происхождение его категорий, остается для самого рассудка сокрытым.

Однако эта принципиальная сокрытость рассудка от самого себя может быть объяснена тем, что сам рассудок не ищет своих оснований, а где для способности разума эти основания показываются, там сразу же для рассудка очерчивается область, характеризующаяся Кантом как вещь сама по себе. Значит, рефлексия о теоретическом применении познавательной способности осуществляется Кантом таким образом, словно ее осуществляет сам рассудок, который в действительности ее осуществить не в состоянии. В этом пункте Кант предельно последователен, так как в описании теоретического рассудка он не примешивает того, что тот знать самостоятельно не может, ибо сам рассудок не располагает средствами для отыскания своего основания. Но, что еще более интересно, в соответствии с тем, что рассудок самостоятельно, т. е. за счет присущих ему средств не может знать своих оснований, по той же самой причине рассудок не может искать и своих границ. Это парадоксальное, на первый взгляд, утверждение несколько не противоречит замыслу кантовской «Критики». Выходит, что задачи, поставленные Кантом в начале своего предприятия, диктуются не необходимостью теоретического применения рассудка, но как раз необходимостью отыскания возможности нетеоретической области, а сам этот поиск с необходимостью начинается именно с рассудка.

Рассудок не в состоянии осуществлять рефлексии о своем теоретическом применении, а потому ее реализует «вещь сама по себе» (о которой, правда, в самой «Критике чистого разума» речи не идет). Ведь если за «вещь саму по себе» мы примем внешние, независимые от нас вещи, то объяснить, как эта «вещь сама по себе» связана с по-

явлением многообразного знания для субъекта, становится невозможной задачей. Это с необходимостью следует из самого учения Канта. Применимость категорий может быть распространена только на область явлений. Категория причинности не является исключением и применена за рамками явления быть не может. «В таком случае, каким образом можно было бы прийти к допущению чего-то отличного от Я как основания эмпирического содержания познания? Я думаю, – пишет об этом И. Г. Фихте, – только через заключение от обоснованного к основанию, т. е. через применение понятия причинности» [4, с. 509]. Остается признать, что такой «вещью самой по себе» выступает сам познающий субъект, причем познающий не только теоретически. Средств мышления, описанных Кантом в указанном произведении, недостаточно для совершения этой критики, т. е. критику пишет субъект, обладающий значительно большими возможностями, чем описываемые Кантом. Напрашивается еще один важный вопрос, дополняющий, а быть может, и предшествующий основному вопросу, о котором Кант заявил в самом начале этой работы: как возможна сама критика чистого разума?

Рефлексия над возможностью этой критики не входит в задачи теоретического применения мышления, так как это было бы выходом за пределы рассудка, за пределы существующих для него данностей, или наличностей, что, согласно Канту, недопустимо. Поэтому можно заключить, что эта рефлексия, или сама критика чистого разума, с необходимостью проводится Кантом бессознательно. Это значит, что сама рефлексия не знает о себе и тем более о своей возможности. В этом смысле также бессознательно и само теоретическое применение познавательной способности, ибо в теоретическом применении не идет и не может идти речь об основании этой способности. В противном случае Кант вынужден был бы провести предварительное исследование возможности рефлексии о рефлексии, а возможно ли это без критики чистого разума – стало бы темой отдельного исследования. Сошлемся на слова самого Канта:

«В самом деле, когда разум сперва в полной мере исследует свою способность в отношении предметов, которые могут встречаться ему в опыте, тогда легко определить со всей полнотой и точностью объем и границы применения его за пределами всякого опыта» [3, с. 55].

Однако если рефлексия действительно проводится бессознательно (в смысле непроясненности ее возможности), то как с этим утверждением согласуется тот факт, что самосознание, или трансцендентальное единство апперцепции, является центральным пунктом всей «Критики чистого разума»? Ведь Кант утверждает, что

именно «основоположение о первоначальном синтетическом единстве апперцепции есть первое чистое рассудочное познание, на нем основывается все дальнейшее применение рассудка» [3, с. 130]. Можно добавить и замечание Канта о том, что сама возможность рассудка основывается на апперцепции, под которую рассудок подводит многообразное содержание созерцания [3, с. 141]. Таким образом, получается, что все теоретическое применение рассудка у Канта базируется на фундаменте, который сам еще нуждается в существенном прояснении.

Самосознание, лежащее в основе всей рассудочной деятельности, определяется Кантом как высший синтез, источник любого другого синтеза, осуществляемого рассудком, так как «многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию» [3, с. 127]. Однако необходимая связанность трансцендентального самосознания с привнесенным извне материалом делает это самосознание весьма противоречивым. Источник связи не может содержаться в доставляемых опытом данных, но должен полностью иметь основание связи в себе. Как источник связи он может черпать эту связь только из тождества с собой, но это не может стать знанием, а лишь пустым тождеством. Знание же, по Канту, необходимо должно быть связанным с привнесенным извне содержанием, т. е. с ощущением.

Итак, трансцендентальное единство апперцепции возможно как таковое только в связи с опытом, т. е. с тем, что уже было обозначено как *данное*. «Это всеобщее тождество апперцепции данного в созерцании многообразного, – пишет Кант, – заключает в себе синтез представлений и возможно только благодаря осознанию этого синтеза» [3, с. 127]. То, что Кантом названо самосознанием, или трансцендентальным единством апперцепции, возможно только через синтез, а синтез таковым может быть только как синтез многообразного. Из этого приходится заключить, что самосознание в «Критике чистого разума» проявлено двойственно, а именно, во-первых, как единое само по себе, но пустое, и, во-вторых, как единое, имеющее содержание, но – содержание только данное или привнесенное, т. е. такое, изначальная причина которого неизвестна (есть «вещь сама по себе»). При этом содержанием не может выступать само мышление. Если же мышление выступает таким содержанием, то получается бессодержательное пустое абстрактное тождество, которое знанием вовсе не является. Это заключение вполне согласуется с кантовским представлением о формальном мышлении, требующем содержания извне.

Трансцендентальное единство апперцепции, само себя не знающее, но знающее о себе только лишь в связи с познаваемыми предметами, приходящими из опыта, является устремленным в бесконечность познания внешних вещей и как таковое не может знать о себе. Возможность знания о себе из себя будет намечена Кантом в исследовании области практического разума, ведь именно «здесь разум занимается определяющими основаниями воли, а воля – это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их (безразлично, будет ли для этого достаточна физическая способность или нет), т. е. свою причинность» [2, с. 388]. Именно в практическом применении разум получит возможность отказа от данностей с их не проясненными основаниями и так же обнаружит в себе возможность сам стать действительным основанием.

Таким образом, с одной стороны, трансцендентальное единство апперцепции в себе самом содержания не обнаруживает, и в таком случае оно лишь формально. Но, с другой стороны, оказывается, что и весь приходящий извне материал неразрывно связан с трансцендентальным единством апперцепции и зависим от него в той же мере, в какой и оно зависит от этого материала. Знать об основании или возможности рассудка через доставляемые чувственностью объекты, основание которых сокрыто и обозначено как «вещь сама по себе», невозможно. Но так как основание рассудка заключается не только лишь в доставляемых чувственностью данных, но еще и в высшем первоначальном синтезе, то все же можно говорить о том, что открывается хотя бы возможность отыскания содержания мышления.

Возвращаясь к бессознательному характеру рефлексии, проводящей критику рассудка, следует отметить, что о действительном самосознании в «Критике чистого разума» речи не идет. Оно оказывается за пределами осуществляемой Кантом критики в качестве «вещи самой по себе». Можно говорить лишь о том, что рассудок приводится к сознанию, ибо сознательно воспринимается то, об основании или возможности чего известно, а до основания рассудка Кант все же, необходимо это признать, доходит. Но вместе с открытием этого основания перед мыслителем открывается так же и целый ряд проблем, который при подходе, реализованном Кантом в первой «Критике», тесно сопряжен с основанием рассудка.

Вполне уместно заключить, что рассудочное основание и есть первая и главная антиномия разума. Проблемы и противоречия, коренящиеся в основе всей познавательной способности при ее теоретическом применении, следуют из того факта, что рефлексия о самой этой

способности проводится бессознательно, но с необходимостью именно таким образом. Вот почему эта первая антиномия не может быть разрешена тем способом, которым Кант исследовал теоретическую способность. Значит, совсем не случайно Кант обращается после своего исследования теоретического применения разума к сфере практической, или этической, ибо этот шаг был подсказан великому немецкому мыслителю вскрывшимися проблемами «Критики чистого разума», решение которых было необходимым для дальнейшего развития философской мысли.

Список литературы

1. Гегель Г.Ф.В. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
2. Кант И. Критика практического разума // Соч.: в 8 т. – Т. 4. – М.: Чоро, 1994. – С. 373–566.
3. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: в 8 т. – Т. 3. М.: Чоро, 1994. – 741 с.
4. Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение, для читателей, уже имеющих философскую систему // Соч.: в 2 т. – Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 477–547.

К вопросу о философии религии Ф. Г. Якоби

В статье подвергаются анализу основные положения религиозно-философских воззрений Ф. Г. Якоби, представителя философии «чувства и веры» в Германии конца XVIII в., современника Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

The article analyses Jacobi's religious and philosophical views as those of a German end of 18th century representative of «Sense and Faith» philosophy and Kant's, Fichte's, Schelling's, and Hegel's contemporary.

Ключевые слова: Якоби, философия, религия, вера, знание, христианство.

Key words: Jacobi, philosophy, religion, faith, knowledge, Christianity.

В произведениях Фридриха Генриха Якоби мы находим философские размышления о Боге, вере, религии, которые свидетельствуют о дистанцированности мыслителя от институций христианской церкви, от католической или протестантской теологии. Совокупность этих размышлений можно отнести к *философии религии*, которую принято отличать от всех многообразных форм теологии, в том числе «естественной», и от конкретно-научного «религиоведения».

В немецкой культуре термин «философия религии» (*Religionsphilosophie*) появляется в 1784–1785 гг. [12, s. 235, 249]¹, как раз ко времени опубликования Фридрихом Якоби знаменитых «Писем об учении Спинозы». Возникновение этого термина указывает на духовную среду Просвещения, в которой сформировались взгляды Якоби и вне которой не мог бы появиться сам феномен философии религии. Говорить о философии религии до Просвещения, пишет В. Йешке, означает вводить в заблуждение. «В строгой форме философия религии появляется в тот момент, когда сходит со сцены философская теология в традиционном смысле: в эпоху позднего Просвещения» [1, с. 92–93]. Самый существенный вклад в её становление внесли Кант и Якоби. Кант, уничтожив теоретически своей критикой «чисто-

© Шевченко И. В., 2015

¹ Первая книга, в которой излагается «философия религии» и в которой этот термин вынесен в заглавие, опубликована в 1793 г. (в этом же году вышла и «Религия в пределах только разума» Канта) и написана с кантианских позиций; автором её был Иоганн Христиан Готтлиб Шауман (1768–1821), приват-доцент в Галле, профессор в Гиссене [4].

го разума» теологию (никакое теоретическое познание *сверхчувственного*, согласно этой критике, невозможно), тем самым открыл путь идее «философии религии». Как известно, самим Кантом эта идея была осуществлена в его работе «Религия в пределах только разума». Якоби впервые употребляет этот термин в 1801 г. [6, s. 195].

Вера в Бога, утверждал Якоби, *прирождена* человеку, дана ему непосредственно вместе с разумом и свободой. Якоби призывает в свидетели «непреодолимое чувство», присущее всякому человеку, поскольку он есть мыслящее существо, – то самое «чувство», которое Кант называл «метафизической склонностью» человека. Оно-то и составляет истинный и неискоренимый *источник* всякой тяги человека к философии и религии. Эта естественная, разумная, «дневная» тяга человека к абсолютному, составляющая саму сущность его *разумной* жизни, и есть истинный корень религиозности, а не какие-нибудь исключительные «изменённые состояния сознания», или его тёмные, «ночные» стороны, заставляющие фантазировать о «таинственном» и «потустороннем». Но хотя источник этой веры коренится в самом *разуме*, «доказать» бытие Бога невозможно. Невозможно онтологическое доказательство, поскольку из понятия можно вывести только другие понятия, но не *бытие* вещи вне всех понятий. Невозможно и космологическое доказательство, поскольку физический закон причинности и логический закон достаточного основания ведут лишь от одного конечного к другому конечному и не могут вывести за пределы *природы*, телесной и духовной, как совокупности всего конечного [7, s. XXXIII]. Одним словом, дело тут не в доказательстве, а в глубочайшей *потребности* человека в вере, в его первичном *разумном инстинкте*.

Исходя из этого, можно понять, почему поклонение идолам, по мнению Якоби, содержит в себе больше подлинной религиозности, чем «строго научное», в том числе, например, деистическое (как у Мендельсона и Реймаруса) или философско-спекулятивное (как у Шеллинга или Гегеля) понятие Бога. Идолослужение вызывается *благоговейным чувством*, которое и означает *знание* о бытии Бога – первичное и непосредственное, не искажённое ещё гипертрофией рассудочности. Это благоговейное чувство священного исчезает в философской спекуляции – но тем самым она перестаёт быть познанием Бога, поскольку *реальная*, «живая» связь с ним в одном лишь «чистом разуме» или «понятии» утрачивается [6, s. 303]. Эта связь может быть исключительно *личной* и *непосредственной*.

Таким образом Якоби обосновывает необходимость и ценность «позитивных» религий, значимость которых отнюдь не умаляется их

разнообразием и расхождением в мифологии, догматике, обрядности и пр. Истина не может входить в наше сознание вне всякого вида и образа. Некоторая материальная и конкретная «оболочка» высшей религиозной истине необходима, важно лишь не путать её с «ядром». «Внутреннее» во всех религиозных символах – одно и то же. Многообразие проявлений религиозной веры обусловлено тем, что в конечном счёте все они, поскольку вера эта ещё *живая и подлинная*, являются внешними выражениями *личного* внутреннего религиозного опыта, и поскольку каждая личность неповторима, постольку совершенно естественно, что каждый выражает своё переживание по-своему: каков человек, таков и *его* Бог [6, s. 277].

Это не значит, однако, что все религии совершенно равноправны. Необходимо всё же различать, полагает Якоби, более или менее развитые формы. На низших ступенях религии, например, носитель религиозных представлений ещё неясно различает восприятие чувственного мира и восприятие мира иного, сверхчувственного, и потому смешивает одно с другим, подменяет сверхчувственное чувственным, духовное телесным. Так появляется идол, который на деле есть лишь *видимый символ невидимого*. Идолослужение – не противоположность истинной религии, не её альтернатива, но её несовершенная, неразвитая форма. Наука преодолевает это «суеверие», но, впадая в другую крайность, вместе с чувственным отбрасывает и смешанное с ним восприятие сверхчувственного, *истинный* момент суеверия, пытаясь заменить веру рассудочным знанием. Вера, однако, незаменима, никакая физика не может удовлетворить метафизическую потребность человека.

В то же время нет и «совершенной», или «абсолютной», *позитивной* (институционализированной) религии, в которой завершается и достигает своей конечной цели религиозное развитие человечества. Предпочтение одной конкретной формы религии всем другим основано на смешении «оболочки» с духом, что Якоби и называет «религиозным материализмом». Внутренний смысл, единый дух религии виден как раз в *многообразии* её внешних форм, а не сливается воедино с «буквой» в одной «избранной» религии. Различие между внутренним и внешним неустранимо, как неустранимо различие между мыслью и языком, на котором она высказана. Потому истинная церковь и невидима. А в видимой церкви всегда есть неистинное.

Размышления Якоби в сфере философии религии затрагивают три проблемы: 1) что есть «орган» познания Бога, или *как мы Его познаём*, какими располагаем средствами, способностями, чтобы приобрести знание о Боге; 2) каково *содержание* этого познания – *что мы*

можем познать в Боге, или какое именно представление о нём можем себе составить, какие определения можем ему дать, *что* можем высказать о Боге; 3) как следует относиться к «позитивной» религии, прежде всего – христианской традиции (церкви).

Якоби в полном смысле этого слова *просвещённый* человек. Он прошёл, в частности, школу Спинозовской научно-философской критики Библии и признавал справедливость этой критики. Вместе со Спинозой и со всем учёным и просвещённым миром он видит в текстах Библии исторические, *человеческие* документы, в которых многие люди разных времён, разного ума и таланта выразили свой опыт жизни, свои мысли и свой *личный опыт познания Бога и божественных вещей*. Этот личный опыт богопознания, полагал Якоби, можно получить из единственного источника, который скрыто содержится в душе *каждого человека*.

Этому «органу богопознания» Якоби даёт различные названия. Сначала, ещё в рецензии на работу Гердера 1773 г., он говорит об *интуиции (Intuition)*, которую характеризует как «созерцающее познание» и «индивидуальное представление» о материальных и о нематериальных предметах [9, s. 248]. Непосредственность и индивидуальность уже в то время признаются им существенными свойствами познания. В последнем из «Писем об учении Спинозы» в центре внимания стоит уже другое понятие, также относящееся к органу богопознания – понятие *веры (Glaube)*, которое берётся здесь в двояком значении: как естественная вера в реальность предметов, данных в обыденном жизненном опыте, в чувственном восприятии; как религиозная вера, вера в сверхчувственное, в Бога.

Веру вообще Якоби определяет как «всякое признание истинности, которое возникает не из рациональных оснований» [8, s. 210]. В этом отношении он близок к Канту, который считал верой такое признание истинности, для которого достаточно *субъективных* оснований. Вместе с тем Якоби был далёк от того, чтобы считать веру *субъективным чувством* в том смысле, в котором мы обычно и сегодня применяем это выражение: для одного важное, для других не имеющее никакого значения. «Вера» Якоби – чувство, но *объективное и всеобщее*.

Размышления над философией Спинозы привели Якоби к убеждению, что дискурсивному мышлению должна *предшествовать* вера в реальность его предметов, «восприятие» (*Wahrnehmung*) как *Wahrnehmung*, как субъективное «принятие истинного», вернее, принятие в качестве истинно реального того, что дано в восприятии, чувственном или сверхчувственном. Раздел о вере в работе о Спинозе содер-

жит, согласно признанию Якоби в письме Гаману, его «собственной-шую философию», «ребёнка моей самой большой любви» [10, s. 389–390]. Сам Гаман дружески предупреждал Якоби ещё до публикации «Писем», что использование понятия веры в подобном контексте может повлечь за собой недоразумения и неприятности для автора. Однако Якоби оставил всё, как есть, и впоследствии действительно вынужден был обстоятельно защищаться от критики берлинских просветителей и Канта.

Именно с целью такой защиты и была написана работа «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм», в которой Якоби оправдывает применение понятия «вера» к простому повседневному эмпирическому восприятию, прибегая в известной мере к авторитету и аргументации Юма, «самого проницательного из скептиков». Вывод, к которому приходит здесь Якоби: «вера в Бога» принципиально качественно *не отличается* от той веры, которая *непрерывно* сопровождает наше обыденное, повседневное восприятие внешнего мира и наделяет это восприятие чувством *реальности* происходящего.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что понятие веры у Якоби после 1790 г. если и не исчезает вовсе, то явно отступает на второй план. Если мы обратимся к упомянутым «Письмам об учении Спинозы», то увидим, что Якоби подробно излагает суть понятия веры в последнем письме к Мендельсону [8, s. 210–213], а далее оно встречается лишь дважды [8, s. 223–244].

Вера здесь понимается как признание истинности, которое не проистекает из «разумных оснований», в смысле научного доказательства, но на «пути практики» подтверждается и признаётся разумом. Это означает, что действительный смысл, например, заповеди не может быть понят *до* её исполнения, поэтому её сначала нужно «принять на веру». Лишь практическое следование заповеди, основанное на вере, позволяет увидеть её смысл, её истинность. «Узнать» Бога можно лишь «посредством божественной жизни» [8, s. 212]. Выходит, что и в этом письме понятие веры развивается не ради самого себя, а ради другой, главной проблемы – отношений теории и практики, вернее, образа жизни, религии и философии.

Впоследствии Якоби употребляет и другие, помимо интуиции и веры, понятия для характеристики «органа» богопознания, имеющегося в каждой разумной душе. В «Давиде Юме» на первое место выдвигается понятие чувства (*Sinn*) [5, s. 221, 270], которое отличается от ощущений, даваемых телесными органами чувств (*Sinnen*). В «Предисловии» к «Альвилю» издания 1792 г. он говорит об «инстинкте чувственно-разумных натур» [6, s. 35, 206; 9, s. 137]. Иногда

говорится о «побуждении» или «влечении» (*Trieb*) [6, s. 317; 9, s. 136], иногда – о «рациональном созерцании» и «созерцании разума» [5, s. 59], или даже просто созерцании (*Anschauung*) [8, s. XXXIX]. Встречаются также: «способность (сила) веры» [5, s. 11] (*Glau-benskraft*, возможно, по аналогии с кантовской *Urteilkraft* – способностью суждения); «сознание Бога» [8, s. XXXVIII]; «духовное сознание» [6, s. 274; 9, s. 225]; «чувство духа» или «духовное чувство» (*Geistes-Gefühl*) [5, s. 60]; «дух» [5, s. 314; 6, s. 48, 325, 425]; «сердце» [5, s. 119; 6, s. 41; 8, s. 240]; «совесть» [5, s. 44; 6, s. XXV, 220]; «предчувствие» (*Ahnung*) [6, s. 32, 37, 274, 437].

Позднее Якоби всё же приходит к более единообразному языку и употребляет в основном термины «чувство» (*Sinn, Gefühl*) и «разум» (*Vernunft*). Речь идёт о «непреодолимом чувстве как первой и непосредственной основе всей философии и религии», а именно о *чувстве для сверхчувственного*, как ни парадоксально это звучит: «Это чувство (*Sinn*) я называю разумом, в отличие от чувств (*Sinnen*) для видимого мира» [8, s. XXI]. Это чувство, в отличие от обыденного, эмпирического чувственного восприятия, обусловленного субъективными и индивидуальными свойствами телесных органов чувств, он также называет *объективным* и *чистым* и опирается на его «авторитет» [5, s. 61]. Самое достоверное и самое надёжное знание в любой человеческой душе происходит именно из чувства. Это знание, выходящее непосредственно из *разума* (как органа *восприятия* сверхчувственного), но одновременно не принимающее *научную* форму [6, s. 385]: его невозможно доказать или обосновать при помощи какого бы то ни было *дискурса*. Его невозможно *продемонстрировать* тому, у кого его нет, поскольку оно есть нечто абсолютно внутреннее, извне ненаблюдаемое.

Якоби хочет реабилитировать скомпрометированное Кантом понятие «интеллектуальное созерцание», например, в «Приложении А» к «Божественным вещам» [6, s. 434]. В этом созерцании, в разуме человеку *непосредственно дано абсолютное*, именно в разуме «вся душа человека невыразимым образом причастна совершеннейшей достоверности истинного» [6, s. 434]. Также же он отклоняет упрёк, впервые высказанный ему Лессингом и впоследствии неоднократно повторенный другими, что его позиция открывает двери безудержной мечтательности и безбрежным фантазиям. Вера превращается в мечтательность лишь тогда, указывает Якоби, когда религиозное *чувство* и неопределённое предчувствие, или *разумно-интеллектуальное созерцание* «лика невидимого», пытаются воплотить в конкретные видимые образы [6, s. 441]. Бога невозможно себе *представить*.

Исключительно важно подчеркнуть, что предотвратить подобное превращение веры в мечтательность и суеверие, согласно Якоби, может и должен *рассудок*. Он имеет своим предметом равно и восприятия органов чувств, и сверхчувственное восприятие разума. Рассудок отвечает за необходимую «форму» и философии, и религии [5, с. 56–58]. Ни телесные чувства, ни разум как орган сверхчувственного восприятия не могут заменить собою рассудок и не умаляют его прав. Рассудок не может дать *созерцание* истинного бытия, но только он может отклонить заблуждение в отношении предмета этого созерцания. И задача философии религии (продукта рассудка) состоит не в том, чтобы обосновывать, укреплять или даже создавать какую-то новую религию. Философия религии – лишь свидетельство о *найденной* в человеке религии [6, с. 195].

Итак, «симпатия» с этим бытием, с «невидимым действительным, живым и истинным» и есть «вера». Что, однако, можно сказать более конкретно об этой «невидимой действительности»? Якоби призывает на помощь как традиционную платоновскую триаду «истина, добро, красота», так и кантовскую «Бог, свобода, бессмертие».

Истина, добро и красота не могут существовать сами по себе: вера в их реальность, признание их высшей ценностью, стремление к ним основываются на вере в Бога и предполагают её. Эта триада используется Якоби для конкретизации веры в Бога, но не как самодовлеющая реальность и ценность.

Таким образом, философия религии Якоби – это по преимуществу учение не о «самом» Боге, но о его непосредственном сверхчувственном восприятии.

Якоби признавал свою конфессиональную принадлежность к христианству в его протестантской форме. Католицизм он решительно отклонял. Католическая церковь, по его мнению, стремится к установлению духовной опеки над человеком в вопросах веры, следовательно, не признаёт духовного самостояния личности и способствует сохранению состояния духовной несвободы. Он упрекал её в сплошном «папизме», который, к своему великому сожалению, находил также у протестантских берлинских просветителей – Николаи, Гедике и Бистера. «Папизм» ненавистен ему настолько, что он усматривает его в скрытой, потенциальной форме даже у Канта [11, с. 192], общепризнанного «философа протестантизма».

Тем не менее «протестантизм» Якоби нуждается в более точном определении. Строго говоря, его едва ли можно считать не только протестантом, но и вообще *христианином*. Так, О. Больнов в своём исследовании «философии жизни» Якоби справедливо замечает, что

христианское сознание изначальной греховности человека и стремление к спасению у Якоби «выцвело» до философского сознания онтологической конечности и несовершенства человека [3, s. 105]. Характерно в этом отношении представление Якоби о Христе, которое очень далеко от традиционной церковной догматики, в том числе тринитарного догмата. Якоби не говорит о Христе как о Сыне Божьем, Спасителе, о Боговоплощении, искуплении, воскресении, Страшном суде и т. д. Всё-таки «головой» он был «язычником» и лишь «сердцем» – христианином. Его религиозное сознание несомненно сформировались под влиянием научной и просветительской критики Библии. Христос для него – *святой*, т. е. *человек*, воплотивший в себе *нравственный* идеал. Но в этом отношении Христос не отличается, по существу, от других нравственно выдающихся исторических личностей. Не он как внешняя сила открывает человеку путь к Богу своей жертвой и воскресением (это признание нужно церкви, желающей взять на себя роль посредника между Богом и человеком), а внутренняя свобода и совесть, присущие каждому человеку как личности. Якоби отклоняет в христианстве вместе со всей эпохой Просвещения всё «позитивное». Все теологии, по его мнению, в своей собственно *мистической* части, выражающей *внутренний* религиозный опыт личности, одинаковы, а в остальных, не мистических, внешних, «позитивных» составляющих – ложны [11, s. 146]. В споре с Маттиасом Клаудиусом он называет его «религиозным материалистом» за приверженность к буквальному, историческому христианству и объясняет, что всё «позитивное», как и все расхождения мнений между христианами, из-за которых было возбуждено столько ненависти и совершено столько преступлений, относится лишь к несущественной «оболочке», к той исторически изменчивой «раковине», в которой находится «жемчужина христианства» [6, s. 254]. Якоби отрицает исключительное значение Библии как «слова Божьего» и Откровения. Книжный текст, пусть и наделённый авторитетом «Священного Писания», также есть лишь нечто «позитивное», внешнее. Первоначальное откровение Бога человеку осуществляется не во внешнем слове и образе, но в его собственном «внутреннем чувстве» [6, s. XX].

Верно, что знание о Боге основано исключительно на *откровении*. Но это откровение – внутреннее, если угодно – *естественное*, потому что оно дано каждому вместе с его собственным разумом. Естественный свет разума вмещает в себя и сверхъестественный свет откровения. Последнее имеет *сверхлогический* характер лишь в том смысле, что превышает возможности рассуждающего *рассудка*, но остаётся в пределах *разума* – ведь неразумная тварь в Бога не верит и

о существовании его не подозревает. Исходя из этого следует судить и о христианском понятии Откровения. Дух христианства, скрытый за буквой библейских рассказов, по Якоби, состоит в вере в то, что Бог *открывает себя каждому человеку* в его собственной душе. Христос – не создатель и не основание христианской веры, но *её создание*. «Верить в Христа – значит верить в то, во что он верил, и так, как он верил» [7, s. XLIX]. «Моя философия признаёт одну лишь невидимую церковь. Кто отдал ей свои силы, сделал наилучшее и служил наивысшему» [8, s. LIII]. В своём «последнем слове к современникам» в 1819 г. Якоби подтвердил свою принадлежность к «невидимой церкви философии» [8, s. LIII].

Список литературы

1. Йешке В. Об условиях возможности философии религии после эпохи Просвещения // Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии / отв. ред. Д. Н. Разеев. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008.
2. Aus F. H. Jacobi's Nachlaß, Leipzig, 1862. – Bd.2. – S. 99–100.
3. Bollnow O F. Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis. – W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1966.
4. Schaumann J.Chr.G. Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondere. – Leipzig, 1793.
5. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände // Bd. 4-6 hrsg. von F. Köppen u. F. Roth [Bd. 2 mit 3 Abteilungen]. – Leipzig: Fleischer, 1812–1825 (перепечатка: Darmstadt: WB, 1968 und 1976).
6. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände // Bd. 4-6 hrsg. von F. Köppen u. F. Roth [Bd. 3 mit 3 Abteilungen]. – Leipzig: Fleischer, 1812–1825 (перепечатка: Darmstadt: WB, 1968 und 1976).
7. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände // Bd. 4-6 hrsg. von F. Köppen u. F. Roth [Bd. 4 mit 3 Abteilungen]. – Leipzig: Fleischer, 1812–1825 (перепечатка: Darmstadt: WB, 1968 und 1976).
8. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände // Bd. 4-6 hrsg. von F. Köppen u. F. Roth [Bd. 4/1 mit 3 Abteilungen]. – Leipzig: Fleischer, 1812–1825 (перепечатка: Darmstadt: WB, 1968 und 1976).
9. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände // Bd. 4-6 hrsg. von F. Köppen u. F. Roth [Bd. 6 mit 3 Abteilungen]. – Leipzig: Fleischer, 1812–1825 (перепечатка: Darmstadt: WB, 1968 und 1976).
10. Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel. In zwei Bänden // hrsg. von Friedrich Roth (Band 1: Nachricht von dem Leben Friedrich Heinrich Jacobis – Briefe 1762 – Sept. 1789 (перепечатка: Bern: Lang, 1970).
11. Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel. In zwei Bänden // hrsg. von Friedrich Roth; Band 2: Briefe Okt. 1789–1818). – Leipzig: Fleischer, 1825–1827 (перепечатка: Bern: Lang, 1970).
12. Feiereis K. Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. – Leipzig, 1965.

УДК 1 (091) (43) «183/190» : 17.037

Е. Д. Гончаров

**«Единственный» М. Штирнера и «Сверхчеловек» Ф. Ницше:
сходства и различия**

В статье дается сравнительный анализ учений представителей неклассической немецкой философии XIX в. – Макса Штирнера и Фридриха Ницше. Рассмотрение символических фигур *Сверхчеловека* и *Единственного* позволяет раскрыть общие черты и показать специфику крайнего индивидуализма философии Ницше и Штирнера.

This article presents a comparative analysis of ideas expressed by Max Stirner and Friedrich Nietzsche – representatives of German 19th century non-classical philosophy, the author discussing the symbolic figures of the *Übermensch* and the *Einzig* to demonstrate the specific character of Nietzsche's and Stirner's individualistic philosophy.

Ключевые слова: Ницше, Штирнер, Сверхчеловек, Единственный, философия, аксиология, этика.

Key words: Nietzsche, Stirner, the *Übermensch*, the *Einzig*, philosophy, axiology, ethics.

Труды немецкого философа Ф. Ницше хорошо известны интересующейся публике. Творчество же старшего современника Ницше, Макса Штирнера, и прежде всего его главное произведение «Единственный и его собственность» (1844), близкое по духу автору «Так говорил Заратустра», до сих пор остаётся менее известным, а анализ родства философии М. Штирнера и Ф. Ницше – редкая тема для обсуждения. Пожалуй, наиболее глубокая работа, посвященная этой проблематике, – «Ницшеанец сороковых годов. Макс Штирнер и его философия эгоизма» (1901), была написана более века назад В. Ф. Саводником. И хотя автор утверждал, что «сопоставление этих двух имён невольно приходит на ум всякому, знакомому с Ницше, при чтении “Единственного”» [4, с. 762], сам Садовник такого сопоставительного анализа не предпринял. Исходя из этого рассмотрение связи между философией М. Штирнера и Ф. Ницше представляется весьма интересным. По нашему мнению, важно не только сравнение дословного содержания текстов, но и сопоставление ключевых идей этих текстов, выразивших оригинальную «личность» – Единственного и Сверхчеловека.

Говорить о возможности прямого заимствования Фридрихом Ницше (1844–1900) идей Макса Штирнера (1806–1856) представляется преждевременным: скорее всего, первый вообще не читал труды второго. Ницше никогда «не чурался» своих идейных вдохновителей и часто апеллировал к понравившимся мыслям либо критиковал то, с чем был не согласен. Многочисленные произведения Ф. Ницше изобилуют цитатами, но ни одной, отсылающей к М. Штирнеру, нами обнаружено не было.

Философия в достаточной степени субъективна и зачастую зависит от личности самого философа, а любой философ в некотором роде «дитя» своего времени. Поэтому нет ничего удивительного в том, что работы данных авторов имеют общие черты. Время и настроения в немецком обществе были весьма специфичны. Оба философа жили в период происходивших в немецких землях глобальных интеграционных процессов: объединение независимых германских государств с последующим образованием на их месте конфедеративного Германского союза (1815); Мартовская революция и организация Франкфуртского национального собрания (1848–1849); создание ещё более жёстко централизованного Северогерманского союза (1866); а потом и создание на основе бывшего союза мощной Германской империи (1871). Германия жаждала объединения, большинство смотрело на эти процессы как на панацею: мощная держава сулила надёжность своим гражданам. Но индивидуалист – это всегда противник большинства. В каждом из названных случаев среди оптимистично настроенных патриотов было немало людей, настороженно относившихся к созданию столь крупной политической машины, необходимой для унификации образованного разнородного сообщества.

Итак, в схожем историческом контексте образовались аналогичные предпосылки – Фридрих Ницше и Макс Штирнер видели опасность свободе личности в современных им обществах. Это обуславливает общую для них главную особенность – исповедание крайнего индивидуализма, хотя и выраженного различным образом. Апофеозом этого крайнего индивидуализма в творчестве рассматриваемых мыслителей стало рождение символической фигуры «идеального» человека, в совершенстве воплощающего их принципы: для М. Штирнера этим символом стал *Единственный* (иногда он именуется просто *Эгоистом*), а для Ф. Ницше – *Сверхчеловек*. Сравнение этих фигур, ставших «визитными карточками» своих авторов, позволит сопоставить и учения философов в целом.

Единственный и *Сверхчеловек* – это сильные, независимые личности, обладающие огромным творческим потенциалом и свободные от общественного мнения. Образы их настолько глубоки, что, подобно образам главных героев в художественной литературе, их сложно представить одним лишь описанием, они раскрываются во взаимоотношении с внешним миром. Специфика отношения крайнего индивидуалиста с миром состоит в том, что при любых обстоятельствах он не интегрируется в окружение, а отстаивает свою самость. Поэтому для сопоставления *Единственного* и *Сверхчеловека* прибегнем к сравнению их позиций по ряду ключевых вопросов. Условно эти вопросы можно разделить на три группы: во-первых, отношение к государству и обществу; во-вторых, отношение к морали и религии; в-третьих, отношение к цели своего существования.

Для Ф. Ницше государство – это «самое холодное из всех холодных чудовищ. Холодно лжет оно» [1, с. 13]. Несмотря на некоторые противоречивые высказывания, возникающие при афористичном стиле философствования, сложно избавиться от ощущения, что Ницше государство «противно». Противны как государство, так и сплоченное общество, выстроенное из посредственности. Отсюда вырастает ницшеанская особенность – элитизм. У Штирнера же неприятие общества и государства вызывает другие чувства: желание борьбы с ними. В данном случае сложно говорить о каком-либо презрении, эти институты предстают прямыми врагами *Эгоиста*, пытающимися подавить его интересы: «государство представляет собой сущность, стоящую над человеком и, более того, умаляющую волю и самобытность отдельной личности» [7, с. 23]. *Единственный* может лгать государству, лицемерно улыбаться ему, но он всегда остаётся его врагом и пытается разрушать его изнутри, а если хватает сил и есть «союзники», то даже выступить открыто. Из этого вытекает особенность философии М. Штирнера – **анархизм**. Таким образом, внешнее сходство *Единственного* и *Сверхчеловека* не позволяет говорить об их тождественности.

Говоря об отношении *Единственного* и *Сверхчеловека* к обществу и государству, невозможно не упомянуть ещё одну важную черту, их объединяющую: приоритет собственной воли, которую они проявляют в любых контактах с внешним миром. Здесь следует отметить, что философию Макса Штирнера и Фридриха Ницше вполне правомерно отнести к течению под названием «волюнтаризм», выраженному в неприятии всякого учёта суммирующих объективных обстоятельств и в утверждении значимости человеческой воли. *Единственный*, нивелируя все абстрактные идеи и духи, не признаёт

государственной или народной воли, называя её очередным призраком. По его мнению, даже если в результате голосования или общественного договора удалось провозгласить объективную народную волю, то она всё равно не будет равняться воле *Единственного* и постарается осуществить принуждение. И даже если в определённый момент времени общество будет абсолютно единогласно в принятии какого-либо решения, то уже через минуту или год *Единственный* может изменить свою волю, так как только он её хозяин. Возможным решением мирного сосуществования индивидов, таким образом, становится союз, взаимовыгодный всем сторонам, из которого *Единственный* может в любой момент выйти.

Для *Сверхчеловека* воля приобретает ещё более глобальный характер – она становится волей к власти, жизнеутверждающей и заключающейся в постоянной борьбе за существование. Не только общественная деятельность или политическая борьба, но и сама по себе жизнь любого существа – это воля к творчеству и преобразованию мира, в результате которой утверждается сильнейший. Величайший трагизм при этом заключается в том, что безвольные и слабые люди в крупных общественных объединениях обладают гораздо большей силой, чем сильный и самостоятельный индивид. Это сводит на нет возможность эволюционного прогресса, а рождение очередного *Сверхчеловека* остаётся только случайностью, на которую уповает Ф. Ницше.

Переходя к вопросу отношения к морали и религии, необходимо сказать, что *Сверхчеловек* – это уничтожитель морали, он находится «по ту сторону добра и зла». Это не означает, однако, что у *Сверхчеловека* нет никакой морали: на месте отвергнутой морали рабов он утверждает собственную мораль господ, не ограничивающую, но, наоборот, стимулирующую его свободное творчество и волю к власти. Религия критикуется в первую очередь не с онтологической точки зрения (за основу принято утверждение «Бог умер», которое постулируется как данность), а с практической: «неодобрительное отношение к религии Ницше использует в этом моменте как аргумент в пользу всего истинного, того, что существует здесь и сейчас» [5, с. 219]. Существующие в обществе религиозные убеждения могут восприниматься *Сверхчеловеком* только как культивирующие смерть и упадочничество, и именно потому они противны его деятельному характеру и отвергаются. В то же время о некоторых религиозных верованиях, в которых проявляется жажда к жизни, Ф. Ницше периодически говорит с симпатией.

Единственный же провозглашает ложность и призрачность всех человеческих ценностей и естественных прав. По мнению *Единственного*, любая мораль может функционировать, будь то мораль рабов, господ или кого бы то ни было ещё – но только в силу того, насколько ей это позволяют делать. Объективным существованием обладает только *Единственный*; боги, мораль и ценности – только слова, которые живут лишь благодаря своим последователям, но претендуют на абсолютность. Такие «абсолюты» воспринимаются *Единственным* как помешательства, любые внешние ценности приравниваются им к суррогату религии, а основания для собственных ориентиров выбираются исходя из внутренних желаний. «Он не обязан слепо служить чему-то или кому-то, ибо при этом он неминуемо отрекается от себя» [6, с. 185].

«Антагонистом» *Единственного* и *Сверхчеловека* становится «человеческое», яростно критикуемое как Ницше, так и Штирнером. Однако, как и в прочих случаях, критика даётся под разными углами. *Единственный* видит в «человеческом» самый сильный дух. Дух – как особый тип псевдобожества, гораздо более сильный, чем языческие или авраамические боги. Это псевдобожество имеет своих почитателей – либералов, стремящихся дать праведный отпор «безбожникам» – эгоистам. В самом стереотипе «человеческого» собраны все те черты, которым, по мнению общества, должен соответствовать любой человек. Но для *Единственного* собственная человечность – лишь свойство, которое составляет его собственность; сам он не собирается подстраиваться и вставать в рамки «человеческого».

Для *Сверхчеловека* «человеческое» – это то старое и слабое, что есть в человеке, что мешает ему самому возрасти до *Сверхчеловека*. Это застоявшаяся природа человека, обмельчавшая и стремящаяся к разложению, это безвольное коллективистское начало, пропитанное полуотмершими христианскими императивами. Таким образом, *Сверхчеловеку* необходимо преодолеть все привычные нам «человеческие» ценности, от которых «веет смертью и стагнацией», что, конечно, не может не вызвать негодование и оскорбление большинства обычных, «маленьких людей». Однако *Сверхчеловека* это не беспокоит, поскольку «жизнь в существенном, именно в основных своих функциях, действует оскорбительно» [2, с. 59].

Говоря о «преодолении ценностей», нельзя не отметить сходство даже в конкретных метафорах и оборотах. Например, многие помнят известную притчу ницшеанского Заратустры о «преодолении ценностей» в три этапа: этап верблюда, подчиняющегося нравственным законам; этап льва, их попирающего; этап ребёнка, создающего

собственные аксиологические нормы. Но мало кто знает, что М. Штирнер использовал для подобных целей схожую конструкцию трёх этапов: этап ребёнка, не ведающего духовных ценностей; этап юноши, кропотливо их берегущего; этап взрослого, способного брать духовное на своё вооружение, но не подчиняющегося ему безоговорочно, выработавшего «интерес к удовлетворению не только духа, но и всего человека, своекорыстный интерес» [8, с. 49].

Таким образом, оба философа и, следовательно, их «художественные образы» негативно относятся к морали, религии, общепринятым нравственным нормам, прямо отвергают их. *Сверхчеловек* отвергает всё нравственное и потустороннее из соображения их нежизнеспособности, *Единственный* «основывает своё дело» на «ничто». Однако общим для них является утверждение ценностей исключительно в себе самих.

Надо подчеркнуть, что особенности концепций крайнего индивидуализма Ницше и Штирнера во многом определялись особенностями их личностей и теми жизненными условиями, в которых они сформировались. Герои философов выступали их антиподами. Макс Штирнер жил в бедности, часто испытывал финансовые трудности. Поэтому неудивительно, что он так много внимания уделял именно благосостоянию *Единственного*, говоря о том, что *Единственный* обладает всем, что может взять, и нет никакой правовой базы, этому препятствующей. А *Сверхчеловек*, в отличие от самого Фридриха Ницше, обладает крепким физическим здоровьем и силой, что часто подчёркивается в произведениях последнего.

Как уже говорилось выше, *Единственный* не видит целей помимо себя самого, собственного «самоудовлетворения». Однако не совсем корректно рассматривать эту замкнутость на самом себе как крайний солипсизм с налётом шизофрении. *Единственный* не отрицает бытия окружающего мира, ему просто нет дела до таких вопросов. *Единственный* – последовательный гедонист, ему вполне очевидно, что весь мир реален как средство достижения его «самоудовлетворения», как его «собственность» или как его личный враг, но само по себе реальное или тем более идеальное вне его интереса.

Отношение к своему существованию у *Сверхчеловека* совсем иное. Меньше всего его заботит собственное удовольствие. Напротив, он стремится к саморазрушению, что обязательно сопряжено со страданием. Он – действующая рука колоссальной творческой силы, для которой не существует никаких канонов в творчестве. Он полон жизни и не боится её потерять, зная, что этим он только преумножает её. Он – «необходимый человек завтрашнего и послезавтрашнего дня, во

все времена находился и должен был находиться в разладе со своим “сегодня”» [3, с. 249]. Он – вектор, указывающий в бесконечность, никогда не способный облечься во плоть, потому как в завершенности потеряет свою идеальность. *Единственный* же в этом случае является «нулевым вектором», начало и конец которого совпадают.

В этом состоит ключевое отличие героев Ницше и Штирнера. Однако за отличием скрывается и их сходство. Сложно представить, что *Сверхчеловек* проходит свой путь по чьему бы то ни было принуждению – даже самой жизни. А это значит, что, несмотря на страдания, он получает удовлетворение. В то же время *Единственный*, реализуя только те цели, которые приносят ему удовольствие и составляют его интерес, удовлетворяя свои животные инстинкты, может способствовать совершенствованию мира и являть примеры «необузданного» творчества. Таким образом, индивидуализм *Единственного* и *Сверхчеловека*, являясь их базовой характеристикой, позволяет говорить о близости учений Макса Штирнера и Фридриха Ницше.

Список литературы

1. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и не для кого / пер. с нем. Ю. М. Антоновского – М.: Interbook, 1990.
2. Ницше Ф. Генеалогия морали // Избр. произв. Т. 2. – СПб.: Сирин, 1990.
3. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Избр. произв. Т. 2. – СПб.: Сирин, 1990.
4. Саводник В. Ф. Ницшеанец сороковых годов. Макс Штирнер и его философия эгоизма // Вопр. философии и психологии. – М., 1901. – № 4 (59).
5. Салахийев А. Р. Сверхчеловек как итог. Суть противоречивой философии Фридриха Вильгельма Ницше // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2013. – № 6.
6. Прежебыльская Т. Г. Философия анархического индивидуализма М. Штирнера // Вестн. ВСГУТУ. – 2013. – № 5 (44).
7. Поляков Д. Б. Личность в анархо-индивидуалистической интерпретации Макса Штирнера // Гуманитарный вектор ЗабГУ. Сер. Философия. Культурология. – 2013. – № 2 (34).
8. Штирнер М. Единственный и его собственность / пер. с нем. Б. В. Гиммельфарба, М. Л. Гохшиллера. – СПб.: Азбука, 2001.

ПУТИ РУССКОЙ МЫСЛИ

УДК 1 (091) (47) «185/191» : 165.613

В. М. Камнев, Л. С. Камнева

«Русский Ницше»: к истокам одного мифа

В статье рассматриваются историософские основания распространенного сближения взглядов К. Н. Леонтьева и Ф. Ницше. Дана критическая оценка рациональной возможности такого сближения и раскрыто его значение. Сделан вывод о двойственном характере мифа о «русском Ницше».

The article considers the historiosophic grounds of widespread likening of K.N. Leontjev and F. Nietzsche, the author offering a critical estimation of rational possibility of such a likening as well as of its importance and coming to the conclusion of a dual nature of the «Russian Nietzsche» myth.

Ключевые слова: история, миф, философия Ницше, эстетизм, мистицизм.

Key words: history, myth, Nietzsche's philosophy, aestheticism, mysticism.

В статье речь пойдет об удивительном сближении К. Н. Леонтьева и Ф. Ницше, которому было суждено не только закрепиться в русской интеллектуальной культуре, но и оказать серьезное влияние на характер и особенности рецепций идейного наследия обоих мыслителей. Оставим в стороне анализ влияния этого сближения на восприятие философии Ницше в России, хотя это влияние представляется нам несомненным, а его редуцирование могло бы пролить свет даже на характерные ошибки переводчиков Ницше на русский язык [3, с. 223–239]. Ограничимся только одной стороной этого сближения – восприятием Леонтьева как «русского Ницше».

Разумеется, это сближение не могло не породить и обратную коннотацию, восприятие Ницше как рожденного Западом подобия Леонтьеву. Эта обратная коннотация не могла не пробуждать чувство некоторого интеллектуального комфорта, так как подразумевалось, что философия Ницше со всеми ее аспектами интеллектуального эпа-

тажа представляет собой универсальный (а потому доступный унификации) феномен культуры, вызываемый на свет какими-то общими для Запада и для Востока причинами, которые в апостасийной Европе рождают богоборческий нигилизм, а в сохранившей верность апостольской традиции России – ортодоксально-аскетические средства борьбы с этим нигилизмом.

Скажем сразу, что сближение Леонтьева и Ницше представляет собой мифологическую, точнее, мифогенную конструкцию, в том смысле, что едва ли можно найти рациональные аргументы, которые могли бы свидетельствовать, что такое сближение не лишено оснований. Действительно, даже самый поверхностный обзор важнейших концептов философии Ницше, таких как «аполлонийское и дионисийское», «рессентимент», «мораль рабов и господ», «переоценка ценностей», «сверхчеловек», «воля к власти», «Бог умер», «вечное возвращение», «amor fati» и т. д., убедительно показывает, что в сочинениях Леонтьева мы никаких аналогов этим концептам не обнаруживаем. Здесь возможно возражение, что масштаб влияния этих мыслителей несопоставим, что фигура Ницше может рассматриваться как равновеликая Платону, Канту, Гегелю, а масштаб Леонтьева является значительно более скромным. Следовательно, великое может поглотить малое, и сближение Ницше и Леонтьева оправдано как включение малого объема в больший, поглощение и даже растворение Леонтьева в Ницше как однородного в однородном.

Но здесь вполне закономерно появление аргументов, которые и такое основание для сближения опровергают. Напомним, что первым заговорил о «ницшеанстве» Леонтьева никто иной, как Вл. Соловьев. В 1895 г. в статье о Леонтьеве для энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона он писал: «В своем презрении к чистой этике и в своем культе самоутверждающейся силы и красоты Леонтьев предвосхитил многие мысли Ницше, вдвойне парадоксальные под пером афонского послушника и оптинского монаха» [4, с. 417]. Но выше в той же статье Вл. Соловьев выявляет в идейном наследии Леонтьева то, что сейчас мы с полным правом также могли бы назвать концептами.

«Дорогими, требующими и достойными охранения он считал главным образом: 1) реально-мистическое, строго церковное и монашеское христианство византийского и отчасти римского типа; 2) крепкую, сосредоточенную монархическую государственность и 3) красоту жизни в самобытных национальных формах. Все это нужно охранять против одного общего врага – уравнительного буржуазного прогресса, торжествующего в новейшей европейской истории» [4, с. 415].

Вся статья Вл. Соловьева представляет собой попытку убедить читателя, что эти три концепта – византийский мистицизм и аскетизм, монархический авторитаризм и эстетизм, основанные на героизации силы, несопоставимы друг с другом, неизбежно друг другу противоречат, а философское мировоззрение Леонтьева является, в сущности, безнадежной эклектикой. Мы же, со своей стороны, можем сразу же обратить внимание, что, по меньшей мере, первые два концепта – византийский мистицизм и монархический авторитаризм – не имеют к философии Ницше решительно никакого отношения. В дальнейшем, уже после Вл. Соловьева, «промоутеры» сближения Леонтьева и Ницше будут акцентировать внимание лишь на третьем концепте – эстетизме, при этом удивительным образом настаивая на том, что и для Леонтьева, и для Ницше сам этот эстетизм является совершенно несущественным, поверхностным признаком, на основе которого судить об их учениях явно недопустимо.

На самом деле именно этот признак сыграл в формировании мировоззрения Леонтьева решающую роль. Изначальными предпосылками мировоззрения Леонтьева были врожденный аристократический эстетизм и героическое чувство силы, преклонение перед мощью. У него, русского дипломата на пестром экзотическом Востоке, доминировало чувство контрастного эстетического отвращения к общеевропейскому стандарту жизни, начиная от деталей усредненной моды и кончая серой посредственностью суждений благоразумно-пошлых европейских умов. Это изначальное эстетическое отвращение аристократа к буржуазной посредственности, олицетворявшей сам дух современной Леонтьеву эпохи, достигало физической остроты восприятия. Он во всех явлениях распознавал ненавистный дух торжествующей пошлости. Эстетизм Леонтьева служил первичным импульсом к возникновению того круга идей, который, приобретя под конец ярко выраженный мистический ореол, и может быть охарактеризован как «апокалиптическая политика».

Эстетическим отрицанием плодов прогресса, – в XIX в. нашего воплощение в либерально-эгалитарном усреднении жизни, в однообразии учреждений и лиц, в стандартизации мышления и быта, в преобладании механического количества над духовным качеством, в вытеснении из жизни всего ведающегося, гениального, мистического, – Леонтьев не ограничивается. Он перенимает теорию культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского и вслед за ним встает в оппозицию европоцентристскому восприятию истории как непрерывного прогресса и «улучшения», апофеозом которого выступает европейская цивилизация, рассматривающая себя как норму цивилизованно-

сти вообще. Вместо непрерывной линии прогрессивного развития Леонтьев видит в историческом процессе прерывистую смену замкнутых и самодостаточных исторических миров, своеобразных цивилизаций, достигающих расцвета и совершенства внутри собственного специфического плана, изживающих открытые лишь для них исторические возможности.

Эстетическое отторжение современности было бы у Леонтьева вполне ницшеанским, если бы не один, более поздний, компонент его жизнеощущения – мистический. Леонтьев явный антигуманист, но у его антигуманизма более твердая, чем у Ницше, почва. Если последний, измученный своими болезнями, мечтает о титаническом здоровье, то Леонтьев реально встречается с тем, что находится «по ту сторону жизни и смерти», и чудом возвращается к жизни, но уже с «мистическим компонентом» в душе.

До определенного момента сам Леонтьев – вполне самоуверенный европеец, возможно, с сохранившимися каким-то образом реликтовыми чертами ренессанса, Что из того, что он русский дипломат? Россия, православие, царь – просто то «свое», что подлежит защите и почитанию, но еще не осознанию в своей истинности. И «византийцем» Леонтьев становится, лишь пережив религиозное потрясение, в свете которого все полужнакомые вещи приобрели строгие и торжественные очертания. На пороге сорока лет течение болезни приводит героического эстетика к самой грани смерти, и холодный ветер исчезновения настолько обжигает его, что он кричит от ужаса. Здесь останавливается всякая земная сила, волевой порыв не может пересечь эту отметку.

«Я думал не о спасении души, я обыкновенно вовсе не боязливый, пришел просто в ужас от мысли о телесной смерти и, будучи уже заранее подготовлен, я вдруг в одну минуту поверил в существование и могущество Божей Матери... и воскликнул: Матерь Божия! Рано! Рано умирать мне! Я еще ничего не сделал достойного моих способностей и вел в высшей степени развратную, утонченно-греховную жизнь! Подними меня с этого одра болезни! Я пойду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня в простого и настоящего православного, верующего в среду и пятницу, и в чудеса, и даже постригусь в монахи» [1, с. 125].

Для Леонтьева с его обостренно-эстетическим чувством воплощенного сущего этот опыт умирания как телесного исчезновения, обрыва в темный омут небытия был предельным. Чисто «биологические» силы оказываются недействительны у этого порога. Героическая воля ничему не соответствует в этой среде экзистенциальной невесомости, где земное тяготение уже потеряло свою силу. И

вот остается только метафизический ужас перед ничто, ужас, в котором вспыхивает душа.

Это также опыт конкретного соприкосновения у края сущего с «владычицей державы смерти», как называют в одном из старинных византийских акафистов Богородицу. Исчезновение здешнего мира как опоры ведет к метафизическому прыжку через бездну в мир невозможного, где восстают из мертвых, ведет к молитве и вере. Опыт спасения от небытия в «царстве смерти» через обращение к существу, стоящему выше смерти – вот средоточие этого мистического события. И его последующее возвращение к жизни в буквальном смысле чудесно: это «второе рождение», «обращение», «возрождение», которое длится уже до настоящей кончины, но это и «воскресение из мертвых», получение сил жизни от Того, Кто стоит над жизнью и смертью. Смерть как бесконечность исчезновения, бездна небытия. От провала в нее спасает реальная связь молитвы и ответа на вырвавшееся из души и вдруг реализовавшееся святое имя. Так понятая смерть стала исходной интуицией в религиозности Леонтьева. Исчезновение, конечность этого мира и ужас геенны небытия совпали с центральными пунктами христианской проповеди и зафиксировались как самые очевидные и внятные переживания. С этого момента реальное, «осязаемое» христианство сосредоточивается для Леонтьева в аскетическом отвержении мира, которое является еще не отвращением как таковым, но попыткой искусственно, нагоняя на себя страх, такое отвращение вызвать.

Красота форм мира, прежде переживаемая с восхищением, теперь клеймится как демонический соблазн, ибо это лишь жалкий обман перед сценами возмездия, небытия, ада. Последняя истина в том, что этот мир должен погибнуть, разрушиться в конце времен, и эту истину Леонтьев, обращаясь к верующим в светлое будущее земного человечества, неоднократно повторяет чуть ли не с торжествующим злорадством. И в этом уповании на «окончательное разрушение» сплетается мотив исторической беспомощности в попытке найти имманентную историческую силу, противодействующую эгалитарно-либеральной деградации европейского человека, выражающейся в чисто нигилистическом отчаянии и отвращении, в разочаровании в мире и в себе. Религиозное мироощущение Леонтьева не доходит до интуиции реальностей, означенных последней строкой Символа веры: «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Мир, по толкованиям Отцов Церкви, в конце истории не разрушится полностью, но преобразится в «новую землю и новое небо».

Таким образом, верно выделенные Вл. Соловьевым компоненты мировоззрения Леонтьева не сосуществуют рядом друг с другом, а приходят друг другу на смену как закономерные стадии его жизненного пути. Это закономерное движение от эстетической стадии к стадии религиозной. И то, что последняя стадия противоречит первой, вовсе не свидетельствует об эклектике принципов мировоззрения Леонтьева. Тот же компонент этого мировоззрения, который позволяет сблизить Леонтьева и Ницше, закономерно преодолевается самим Леонтьевым. Поэтому последующие попытки предоставить в лице Леонтьева образ «русского Ницше» заслуживают особого внимания.

В 1905 г. в статье для «Вопросов жизни» Н. Бердяев предпринимает еще одну попытку связать Леонтьева и Ницше, но уже не на почве общего для них эстетизма.

«К. Леонтьев – страшный писатель, страшный для всего исторического христианства, страшный и соблазнительный для многих романтиков и мистиков. Этот одинокий, почти никому не известный русский человек во многом предвосхитил Ницше. Он уже приближался к бездне апокалиптических настроений, которыми сейчас болны многие из нас, и в христианстве он пытался открыть черты мрачного сатанизма, до того родного его большому духу» [2, с. 209].

Казалось бы третье предложение цитаты относится к Леонтьеву, но в таком случае характеристика «русского Ницше» оказывается очень резкой. Получается, что Леонтьев не только «болен духом», но еще и олицетворяет собой глубоко родственный ему сатанизм. Однако, нам представляется, что это предложение все же относится не к Леонтьеву, а к Ницше. Леонтьев лишь предвосхитил Ницше, предвосхитил те апокалиптические настроения, которые характеризуют первое десятилетие двадцатого века, настроения болезненные, но весьма распространенные, и едва ли Бердяев мог утверждать, что Леонтьев, «почти никому не известный», эти настроения выразил. И уж тем более неправдоподобным оказывается относительно Леонтьева утверждение Бердяева, что «в христианстве он пытался открыть черты мрачного сатанизма».

Но если в этой фразе речь идет не о Леонтьеве, а о Ницше, то многое встает на свои места. Более того, сближение Леонтьева и Ницше открывает перед Бердяевым возможность религиозной интерпретации философии Ницше, где последний, несмотря на свое мнимое богоборчество и нигилизм, оказывается выразителем общих апокалиптических настроений. Здесь Ницше гораздо ближе, чем Леонтьев, к Бердяеву, для которого, как мы помним, характерны ожидания грядущего радикального обновления христианства, появление

«религии Третьего завета». И в религиозных рефлексиях Ницше Бердяев мог видеть первые признаки такого обновления, тогда как религия Леонтьева ко всякого рода обновлениям была явно враждебна.

«Религия Леонтьева всего этого не оправдывает, она проповедует личное спасение и путем к нему считает идеал монашества, по существу своему враждебный культуре и этой языческой любви к красоте жизни. Леонтьев послушничествовал на Афоне и под конец жизни был монахом, спасался от нищезанятия, которое было в его крови независимо от Ницше. Это был трагический человек, раздвоенный до предельных крайностей, и в этом он нам близок и интересен» [2, с. 219].

Послушание Леонтьева заглушало творческий импульс нищезанятия, и в той мере, в какой лично Леонтьеву оно принесло избавление от «предельных крайностей», «русский Ницше» становился для Бердяева неинтересен. Но пока эта непреодоленная ипостась не исчезла, Бердяев намеренно преувеличивает ее масштабность.

«Это была сильнейшая страсть его жизни, и она не сдерживалась никакими моральными преградами, так как он брезгливо отрицал всякую мораль и считал все дозволенным во имя высших мистических целей. Была у Леонтьева еще положительная страсть к красоте жизни, к таинственной ее прелести, быть может, была жажда полноты жизни. За своеобразным, дерзновенным и жестоким, притворно холодным стилем его писаний чувствуется страстная, огненная натура, трагически раздвоенная, пережившая тяжкий опыт гипнотической власти аскетического христианства» [2, с. 209–210].

Таким образом постепенно проступают контуры следующей схемы. Ницше, его философия оказывается олицетворением всей современности, олицетворением кризисного состояния западноевропейской цивилизации. Этот кризис имеет не социальный, а космический характер, так как в нем угадываются признаки надвигающегося конца времен, предсказанного Апокалипсисом. На этом фоне Леонтьев расценивается как предтеча Ницше и как следствие гарант сопричастности русской культуры к христианской ойкумене. В рамках этой схемы Леонтьева воспринимает не только Бердяев, но и С. Л. Франк.

«Эта мысль, которая в множестве оборотов встречается у Леонтьева, роднит его не только с Ницше, близость к которому и в других отношениях весьма замечательна, но и с соответственными пессимистическими размышлениями о современной культуре у Дж. Ст. Милля, Герцена, Ибсена и др.; она роднит его вообще с романтической тоской по красоте и сложности старых форм жизни» [5, с. 352–353].

Несмотря на негативную в целом оценку феномена Леонтьева, его «эстетического изуверства», Франк ставит «русского Ницше»

выше и Вл. Соловьева и даже Льва Толстого. Многие отмечали, что образ Леонтьева растет в глазах современников, растет уже независимо от того, насколько русскому читателю открывается все многообразие его литературного наследия. Растут именно те черты этого «ницшеанца до Ницше», которые раскрываются по мере знакомства образованного класса предреволюционной России с философией Ницше и в которых раскрывается сам дух времени. Для некоторых Леонтьев оказывается даже больше Ницше, чем сам Ницше.

Несколько позже, в частности в статье С. Н. Булгакова «Победитель-побежденный», фигуры Ницше и Леонтьева рассматриваются уже как соразмерные титаническим родоначальникам Ренессанса. Эти фигуры призваны напомнить о завершении исторического цикла, который брал начало в том титаническом периоде избытка сил, когда человек мог, опираясь только на свои силы, «вынести самого себя». Импульс, заданный титанами Возрождения, постепенно иссяк, и вот теперь, когда прежний цикл подходит к своему закономерному концу и когда уже угадываются ростки будущей эры, возникают фигуры Леонтьева и Ницше. Эти титаны осознают себя в качестве полновластных обладателей и распорядителей своей природы. Они предвещают новую эпоху, когда вновь на арене истории первые роли будут отданы энергичным авантюристам, гениальным художникам, циничным политикам. Наступает их время – время, когда необходимо отстаивать права собственно человеческого по отношению к природному и божественному. Освобождаясь от опекающего и властного порядка монархических режимов, от авторитета церкви, эти новые титаны чувствуют себя совершеннолетними, достаточно зрелыми для того, чтобы лицом к лицу столкнуться с природой и покорить ее. Они знают, чем рискуют, и измеряют свою жизнь весом золота. Но эта жажда золота представляет собой нечто иное, чем умеренный меркантилизм «среднего европейца». Хотя Колумб и отправляется в Индию с жаждой золота в душе, его авантюра имеет явные признаки дерзновенного вызова самому Богу. Если чем и был близок титанам человек Ренессанса, то прежде всего непосредственной жаждой полноты жизни. После Средневековья, ожидавшего полноты бытия от «жизни будущего века», ренессансное сознание востребовало этой полноты здесь и сейчас. И неслучайно в обнаженных фигурах олимпийских богов, заполнивших искусство Возрождения, угадывается человек, жаждущий себя самого в полноте бессмертия. Не знающие смерти небожители, изображенные на фоне плодородного изобилия, служат воплощением мечты о полноте бытия в непреобразованном, по-стороннем мире.

Суррогатом бессмертия может быть интенсивное насыщение жизни, головокружительная авантюра, самозабвенное наслаждение, невероятной силы и энергии деятельность – стремление к власти, к богатству, к славе, или более бескорыстная деятельность художника, скульптора, в титаническом порыве преодолевающего неповинующийся материал (Микеланджело, ударами молота извлекающий из мраморной глыбы искомую форму). Напряженное стремление к «царствию не от мира сего», пронизывавшее Средневековье, фокусирующее человеческие силы на лике Спасителя, сменяется разделением векторов сил в горизонтальной плоскости земной жизни. Так и теперь эстетизм, любовь к земным формам, поклонение перед героическим свидетельствуют о переходе человеческой культуры от вертикального измерения к горизонтальному. Именно этот «эстетический фанатизм есть загадка, воплотившаяся в трагической личности Леонтьева» [5, с. 353].

Таким образом, мифологичность сближения Леонтьева и Ницше означает не только тот факт, что с точки зрения норм рациональности между ними явно было больше различия, чем сходства. Недостаточность фактической стороны дела могла приводить и к таким курьезам, как «ложное воспоминание» поэта Г. Иванова, утверждавшего, что Розанов, прочтя впервые Ницше, воскликнул: «Да это Леонтьев, без всякой перемены». Не подтверждается не только само это восклицание, но и даже факт хоть в какой-то мере глубокого знакомства Розанова с сочинениями Ницше. И между прочим Розанов, ощущавший чуть ли не кармическое свое родство с Леонтьевым, нигде не допускает сближения последнего с Ницше, на которое охотно соглашались Бердяев, Франк, С. Булгаков и многие другие.

О мифологичности сближения Ницше и Леонтьева следует говорить прежде всего в том смысле, что их фигуры рассматривались главным образом как знамения времени, наделенные глубинным религиозным смыслом. Такой масштаб требует мифа и позволяет сравнительно легко пренебрегать фактами и рациональными доводами.

В этом смысле миф о «русском Ницше» не подлежит исторической верификации, так как он является фактом самой русской истории. Мифический образ Ницше, сложившийся в первые десятилетия двадцатого столетия, служил ярким олицетворением грядущих перемен. Образ «русского Ницше», не менее мифологичный, служил предзнаменованием, что эти роковые перемены не минуют и Россию. Неслучайно, что когда знамения исполнились, о «русском Ницше» надолго позабыли.

Список литературы

1. Булгаков С. Н. Тихие думы. – М., 1918.
2. К.Н. Леонтьев: pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей. 1891–1917 гг.: Антология. Кн. I. – СПб., 1995.
3. Перцев А. В. Незнакомый Ницше: острослов и психолог. Необязательное послесловие переводчика // Избр. переводы из Ницше проф. А. В. Перцева. – СПб., 2014.
4. Соловьев В. С. Леонтьев // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2 – М., 1990.
5. Франк С. Л. Мирозерцание Константина Леонтьева // К. Леонтьев, наш современник. – СПб., 1993.

**Русские лейбницианцы
о взаимосвязи физического и интеллектуального миров:
П. А. Некрасов против Л. М. Лопатина**

В статье рассмотрены два подхода к решению проблемы онтологического перехода от эмпирического мира к идеальному: диалектический метод Л. М. Лопатина и «точное (по)знание» П. А. Некрасова. Проанализированы понятия «созерцание», «разумная мыслительная деятельность» в концептуальной трактовке этих мыслителей. Указано, что в результате Л. М. Лопатин и П. А. Некрасов приходят к различному пониманию отношения времени и вечности. Делается вывод о том, что П. А. Некрасову удалось в наибольшей степени приблизиться к пониманию личности как автономной независимой субстанции.

The article considers two approaches towards the problem of the ontological transfer from the empirical world to the ideal one, i.e., L.M. Lopatin's dialectical method and P.A. Nekrasov's «exact knowledge / cognition», the author coming to the conclusion that Nekrasov was closer to the understanding the personality as an autonomous independent substance.

Ключевые слова: конечное и бесконечное, единое и множественное, время и вечность, «точное знание» и «точное познание», рационализм и иррационализм, созерцание, мистицизм, диалектика.

Key words: the liminal and the limitless, the single and the plural, time and the eternity, «exact knowledge» and «exact cognition», rationalism and irrationalism, contemplation, mysticism, dialectic.

«Магическое мирозерцание не укладывается в рассудочной плоскости. Вот почему попытка изложить его отвлеченно систематически ведет к построению многих несовместных между собою рассудочных схем – осколков цельной системы»

П. А. Флоренский. У водоразделов мысли

Обозначенная христианской антропологией конечная цель человека – осуществить в себе синтез Бога и тварного мира [3, с. 245] – является благодатной почвой для философской мысли. Как правило, ключом к достижению данной цели представляется постановка проблемы онтологического перехода/разрыва, отсекающего наш чувственный мир от трансцендентности и разрешения данной

проблемы. Её ставили и стремились разрешить, в частности, русские новые лейбницианцы. Например, «проблема перехода» представлялась важнейшей проблемой философии одному из самых ярких представителей данного направления Л. М. Лопатину, у которого, несмотря на его категорическую убежденность в философии как исключительно рациональном знании, осталась, по сути, лишь эмоциональная убежденность в существовании философского решения данной проблемы в отдаленной перспективе. Л. М. Лопатин, в сущности, стремится, сохраняя богословское содержание таких понятий, как, например, «творчество», «христианская мистика», формулировать их предельно рассудочно, совершенно устраняя религиозный компонент. В итоге содержание не проясняется, а просто утрачивает полноту и огрубляется: способность человека творить, дарованная ему источником творчества – Богом, в отсутствие последнего становится «темной творческой силой» [2, с. 421]. Л. М. Лопатин объективен в оценке собственных выводов, они – результат логичных и рациональных рассуждений. Одновременно укажем на то, что от возникающей в результате таких рассуждений обезбоженной мистики, от мистицизма как такового Л. М. Лопатин дистанцируется. По Л. М. Лопатину, несовершенство умения человеческого рассудка «расшифровывать» смысл являемых ему свыше божественных идей со временем убывает, и однажды это умение достигнет той степени совершенства, которая позволит свершиться философии в ее наивысшем пределе:

«Высшая форма философии получается тогда, когда идеи творческого разума, в нас действующего, выливаются в ясных, отчетливых, с внутреннею очевидностью связанных между собою понятиях рассудка» [2, с. 419].

В сущности, Л. М. Лопатин проповедует перспективу возможности и необходимости рассудочного способа расшифровки человеком божественных смыслов. В этом – сомнительность «христианскости» лопатинской философской конструкции.

П. А. Некрасов, как и Л. М. Лопатин, занимает позицию философского монизма. Это следует утверждать исходя из его рассуждений о взаимодействии интеллектуального и физического миров. По П. А. Некрасову, последний всецело зависит от первого, при этом оба они исходят из единого источника (6, с. 110). Некрасовский монизм следует называть гносеологическим, поскольку на нем выстраивается, прежде всего, концепция познания. Главным образом, П. А. Некрасов сосредоточен именно на этом. Сам П. А. Некрасов обозначает собственную концепцию как «гносеологический рационализм». В осно-

вании концепции – идея «точного знания» как единственного способного познавать мир (не только эмпирический) во всеобъемлющей полноте.

«По основам своим метод точного познания и техника точного действия, ценимые в математической теории и практике, остаются при всех усовершенствованных искусственных средствах естественными, натуральными, и в этой натуральности точного познания и действия заключается его сила и его отличие от схоластического и позитивного искусственного знания» [6, с. 9].

Таким образом, по П. А. Некрасову, «точное знание» не может удовлетворяться технической и технологической оснащённостью ни как средством, ни как целью; оно необходимо нуждается в использовании и бережном сохранении познающим субъектом его «природной» стороны. Неслучайно П. А. Некрасов упоминает о животных и насекомых, говоря о присущих им инстинктивных «естественных способностях исчисления», об их чутье как «врожденном чувстве меры», об обладании ими «удивительной гибкостью ума и воли» [6, с. 8]. Не следует, полагаем, относиться к данным характеристикам качеств животных как к «фигурам речи». Стиль изложения мыслей у П. А. Некрасова витиеват, но не расплывчат, довольно точен, и нет оснований для предположения, будто он не сумел подобрать правильных слов и выразился фигурально. Следовательно, ум, чувство меры и воля не относятся, по П. А. Некрасову, к числу категорий, отличающих человека от животного. Человек отличается только лишь умением «изошрять» врожденные «естественные» способности.

П. А. Некрасов предлагает собственный способ устранения замкнутости и разъединенности идеального и чувственного миров, который заключается в реализации концепции «точного знания». Представляется важным обозначить, что П. А. Некрасов считает знание изначально данным, его необходимо лишь актуализировать. В качестве аналога термина «точное знание» П. А. Некрасов использует также термин «точное познание» [6, с. 52]. В связи с этим целесообразно отметить следующее. Во-первых, «знание» как некую положительную, в идеале – итоговую сумму сведений, как предельную константу и «познание» как процесс, приближающий к такому знанию, П. А. Некрасов отождествляет. Сознательное неразличение знания и познания зиждется на двух последовательных основаниях. Во-первых, в нем воплощается христианский подход к богопознанию, который утверждает непознаваемость Бога и одновременно – стремление к познанию его. Из первого в свою очередь вытекает такое понимание истории, которое основано не на эволюционной схеме, в

которой время понимается как ограниченный отрезок на прямой вечности, а на их взаимной непоглощаемости и самодостаточности. Кроме того, термин «точное познание» П. А. Некрасов использует в смысле постижения исторического процесса, общественных явлений – «истории мира и человечества» [6, с. 57].

Достоинством концепции П. А. Некрасова является то, что она избавлена от мистических переживаний и этим выгодно отличается реалистичностью. Уточним, что некрасовская философия свободна не от христианской мистики, предполагающей преломление собственных субъективных религиозных переживаний в воспринятом через догматику опыте церкви. П. А. Некрасов не встраивается в «тренд» модных современников – «религиозных философов», спиритуалистов, мистиков, материалистов, позитивистов, доминировавших в творческом пространстве и обрушивавшихся на церковные догматы. Одним последние представлялись оковами свободного и высокого полета их творческой мысли, иные оберегали свой «познающий сознательный разум» от обволакивания его неуместными чувственными образами, а «прогрессивно мыслящие» были выше архаичной религиозной метафизики и, не мудрствуя лукаво, просто «познавали окружающий мир».

П. А. Некрасов в своём творчестве дистанцируется и от материалистов, и от довольствовавшихся единственно индивидуальными мистическими прозрениями интеллектуалов, чей мистический опыт весьма точно охарактеризован как «“мистицизм” в дурном смысле этого слова» [4, с. 11]. Неприятие П. А. Некрасовым собственно мистицизма обусловлено приверженностью православной традиции признания онтологического разрыва на границе божественного и человеческого миров. Для П. А. Некрасова не существует проблемы «перехода», которую ставили и стремились разрешить религиозные философы на основе всевозможных околобогословских онтологических и гносеологических доктрин на всем спектре христианских философий – от «критического персонализма» до «всечеловеческого единства». Отсюда – характер антропологической концепции в философии П. А. Некрасова. Он не создал собственную философскую теорию человека, однако многочисленные высказывания о человеке, сделанные в контексте философских построений, проясняют его позицию относительно понимания сущности человека.

Некрасовский рационализм тяготеет к христианскому стилю мышления, оказывается недоступен упрощенному философствованию – провоцирующему создание иррационалистических философий

«пониженному рационализму» (термин П. А. Некрасова). Сущность христианского типа мышления удачно схвачена В. Н. Лосским, указавшим на то, что мыслить – значит владеть умением направить работу своего разума «по законам той логики, которая не отделяет конкретного от абстрактного, образа от идеи, символа от символизируемой реальности» [3, с. 230–231].

Некрасовское «внутреннее наблюдение», или автономный «мерносудящий внутренний глаз», или «здравый смысл», или «свободный дух» выявляет «критическую очевидность» предмета наблюдения и изучения. «Мерносудящий глаз» принадлежит области «чистого сознания», поэтому «критическая очевидность» противоположена П. А. Некрасовым «сенсуалистической очевидности» [6, с. 12]. Кроме того, встречаю у П. А. Некрасова антиномичную словоформу «чувствуемое внутренним наблюдением» [6, с. 28]. Данная словоформа свидетельствует о том, что некрасовское понимание «рационального знания» преодолевает стереотипную характеристику последнего как отвлеченного рассудочного логического мышления, «воспринимает его на уровне *мыслимого*; повторяем, не рационалистического рассуждения, а созерцательного разумения» (курсив мой. – В.С.) [3, с. 230].

Итак, в конструкцию рационального познания П. А. Некрасовым включено созерцание. Причем его созерцание процессуально лишь в части соприкосновения с физическим миром, так как оно, в отличие от кантовского созерцания, не втиснуто в пределы чувственности. В силу того, что для П. А. Некрасова мышление – процесс прерывный, он дает характеристику его содержания не только во временной течности, но и в разрыве. В непрерывном протекании имеет место временной возвратно-поступательный цикл – из *ratio* в *empirio* и обратно. Для состояния скачка как факта прерывности характерна одновременная параллельная взаимосвязность чувственной и чистосознательной областей, которые в идеале сливаются воедино. Результат такого слияния – созерцание. В созерцательном состоянии чувственная эмпирия едва теплится, руководимая и управляемая сознанием, которое способно усилить или ослабить ее и даже окончательно прервать [6, с. 28–29]. У П. А. Некрасова созерцание чувственно-интеллектуально, оно является одним из связующих элементов настоящего с прошедшим и будущим [6, с. 55]. Точнее, созерцание есть вневременное состояние как результат преодоления непрерывной течности, оно есть устранение эмпирии – чувственного сознания – в

пользу чистого сознания, сознания вечности. На способность к подобным прозрениям указывал со ссылкой на Платона Лосский.

«У Платона, более чуткого к тайне, мы находим замечательные мысли о том “внезапном”, которое, как он говорит, есть не время, а грань, и тем самым – прорыв в вечность. Настоящее без измерения, без длительности является собой присутствие вечности» [3, с. 232].

Понятие сверхчувственного созерцания уже до П. А. Некрасова вводили в свои системы русские религиозные философы, в том числе и Л. М. Лопатин. Однако особенность некрасовской концепции заключается в том, что в ней из сверхчувственного созерцания не рождается иррациональная действительность, как это происходит у «религиозных философов». Например, у Л. М. Лопатина иррационализм рождается на границе «перехода» между мирами, в точке взаимодействия в человеке «разума творческого» и «разума логического». Его сверхчувственное созерцание есть плод разумной деятельности. Вследствие того, что деятельность разума характеризуется односторонностью и ограниченностью, рождается субъективная диалектика как результат разумного – одностороннего и ограниченного – познания разносторонней многогранной действительности [2, с. 397]. В основу лопатинского диалектического способа познания положено отношение мыслящего в понятиях разума к превосходящей и не вмещающейся в понятийные рассудочные схемы и определения действительности, «иначе сказать, она [диалектика] опирается на неполноту соответствия между отвлеченным и действительным или на то, что можно назвать *иррациональностью* сущего» (курсив авт. – В. С.) [2, с. 365–366]. Диалектический процесс – это отношение мысли к тому, что пребывает вне ее. Под действительностью Л. М. Лопатин понимает реальность обоих миров – и безусловного, и конечного [2, с. 402]. Способ работы мысли таков, что она (мысль) рассматривает действительность не во всей полноте, а только какой-либо отдельный ее признак (иначе мысль не мыслит, таков ее единственно возможный способ самореализации), и это часто приводит исследователей к противоположным выводам о сущности исследуемой действительности. Этого факта не пытался замалчивать и сам Л. М. Лопатин, открыто на него указывал [2, с. 353]. Тем не менее Л. М. Лопатин всецело доверяет диалектическому методу, не сомневается в его эффективности и «единственноправильности». Хотя с логической точки зрения, столь значимой для самого Л. М. Лопатина, обращение мысленного взора на не исследованные ранее признаки действительности одновременно с разрешением существующих противоречий порождает новые и

только отдаляет мысль от истины. Это не было бы так в случае конечности общего количества могущих быть разумно исследованными признаков действительности. Однако Л. М. Лопатин утверждает о диалектике, что «она представляет отрицание конечности определенных ради бесконечного содержания, к которому они прилагаются» [2, с. 366], и поэтому вступает здесь в логическое противоречие с самим собою. В основе лопатинской диалектики – непрерывная деятельность, непрерывный мыслительный процесс, обрекающий субъекта на бесконечное размышление, не приближающее его к истине, а лишь открывающий безнадежно пылливому уму всё новые ее грани, поскольку число их, по Л. М. Лопатину, беспредельно.

О «переходе» между мирами Л. М. Лопатин говорит как о «живой связи», которая исходит из некоего «абсолютного» по причине того, что оно, в сущности, есть деятельность. В деятельности «абсолютное» самоутверждается, в ней – «абсолютное самоутверждение». Из этой посылки Л. М. Лопатин делает весьма важное для понимания его конструкции резюме: «Самоутверждение предполагает раздвоение, раскрытие силы бытия в ряде его моментов, которое бесконечно, потому что абсолютное самоутверждение само бесконечно» [2, с. 404]. То есть деятельность «абсолютного» бесконечна, и само сущее бесконечно. Причиной бесконечности является непрерывность, свершающаяся в безостановочной деятельности мысли и неотвратимая как следствие мыслительного процесса, в котором неизбежно на смену всякому моменту является другой, его исключающий. В отождествлении абсолютного единого не с конечным, а с бесконечным проявляется тяготение Л. М. Лопатина к пантеизму [1, с. 148]. Многие современники Л. М. Лопатина указывали ему на это обстоятельство, хотя сам он отвергал пантеистичность своей теории и представлял собственную контраргументацию. Важно указать и на то, что у Л. М. Лопатина мысль сопровождается созерцанием, созерцания нет без мыслительного процесса, равно как и мыслительного процесса нет без созерцания. Таким образом, действительные миры у Л. М. Лопатина аналогичны в своей диалектичности: оба непрерывно мыслимы.

П. А. Некрасов разделяет точку зрения Л. М. Лопатина, что интеллектуальная действительность динамична, обладает изменчивостью форм [6, с. 83], но относится скептически к диалектическому способу познания:

«Человеческий язык с его словом, цифрами и всею книжностью, прицепляющеюся лишь к психофизиологическим символам для интеллектуального обмена, не может сполна обнять этих глубин интеллектуального мира. Че-

ловек всем своим даром мыслящего художника-энтузиаста должен уметь сливаться с этими интеллектуальными глубинами, если хочет понять их. Напротив, диалектика часто вызывает недоразумение в понимании этих вопросов» [5, с. 927].

Некрасовское представление о взаимопроникновении идеального и физического миров зиждется на описанной выше формуле «истинного рационализма», основная мысль которой такова: следует критически относиться к возможностям индивидуального разума и, осознавая ограниченность его возможностей, воздерживаться от использования вне пределов его компетенций. Тот факт, что частные выводы о единой действительности противоречивы и, следовательно, не проясняют всецелого ее понимания, но, наоборот, вносят путаницу, П. А. Некрасов, подобно Л. М. Лопатину, не обходит стороной. Он осмысляет эту коллизию с математической точки зрения. Всякая новая грань, по П. А. Некрасову, может быть рассмотрена как потенциальная точка дифференцирования, потенциальный разрыв [6, с. 85]. В каждой такой точке процесс – бесконечная мыслительная деятельность – прерывается. Здесь мысль сама себе устанавливает предел – оформляется, преодолевает непрерывную бесформенную текучесть. Так достигается избавление от болезненного диалектического состояния – непрерывной бесконечной смены деятельных мыслительных актов, в которой искал опору Л. М. Лопатин для обоснования «перехода» как «живой связи» с деятельным абсолютным. Этот предел и есть граница пространства бесконечности, возле которой мысль максимально приближает себя к конечному, в максимально возможной степени абсолютизируется, устремляется к обожению. Любопытна даже используемая терминология для объяснения связи «миров»: у Л. М. Лопатина «переход» как нечто длящееся, процессуальное, у П. А. Некрасова «предел» – ограничивающееся, конечное.

П. А. Некрасов не ставит задачи «заглянуть за горизонт» исторического времени в процессе познания мира и человека. Слово «вечность» он использует в значении «вечность времен», а «время» у него встречается через запятую с «историей» [6, с. 51]. Для П. А. Некрасова важно понимание «всеобщего мирового исторического процесса». Данный нюанс значим в том отношении, что, ограничивая свое исследование пределами человеческой истории, П. А. Некрасов утверждает тем самым факт присутствия и реального соучастия «живого сознания», Абсолюта в творческой миссии человека в мире. Этот факт обнаруживается П. А. Некрасовым и через его идею сверхчувственного созерцания как результата максимальной приближенности мысли к границе миров, как «грань», о которой го-

ворил Платон, как «настоящее без измерения», как «внезапность» [3, с. 232] – едино и вечная, и временная. Такое понимание времени и вечности, не предполагающее их противопоставления, обнаруживает чуждость некрасовского мыслительного стиля тому, который утвердился на Западе в Новое время, и отзывчивость христианскому их пониманию как друг с другом несопоставимых. Можно сделать вывод, что П. А. Некрасов стоит на христианском тезисе об онтологической автономности времени. В то же время П. А. Некрасов подходит к соотношению времени и вечности математически (научно). Временные отрезки у него – дифференциалы, а вечность – интеграл, «бесконечности и весьма большие числа» [6, с. 58]. П. А. Некрасов строит научно-философскую теорию, поэтому апеллирует к предельным возможностям математики и не пытается домысливать христианское учение. Он обнаруживает точку соприкосновения – мерность. Категорическое суждение о вечности если и возможно, по П. А. Некрасову, то «лишь на религиозной основе, синтетическо-критически почерпаемой из сверхэмпирических начал и сверхчеловеческих источников» [6, с. 58–59]. Для науки способ познания вечности – некатегорический, мерный. П. А. Некрасов, в отличие от многих «религиозных философов», не вплетает христианское учение в философию и науку с целью совместить их непротиворечиво, но обнаруживает указание на то, что религия, философия и наука – это элементы единой познавательной способности человека. Даже некрасовская схема вечности такова, что оказывается доступной для человека в точке дифференциального разрыва. То есть П. А. Некрасов предлагает научно-философскую схему прорыва к вечности, к Богу, сознательно не затрагивая ненаучную сферу – религиозные и вероучительные послылки.

Из того, как П. А. Некрасов осмысляет время, следует сделать вывод, что для него оформленное – вечность – едино и конечно, а неоформленное – время – множественно и бесконечно. В отличие от концепции Л. М. Лопатина, в которой границы определены бесконечным, порождающим и определяющим конечное [1, с. 146]), у П. А. Некрасова, наоборот, абсолютное конечное в качестве *causa sui* самостоятельно (!) устанавливает для себя границы, за пределами которых обнаруживается бесконечность. Последняя используется абсолютным как средство самоопределения – инициативного и конечного. П. А. Некрасов в этом смысле, полагаем, ближе других современных ему русских последователей Лейбница подошел к пониманию личности как автономной независимой субстанции, руководящейся собственной волей. Когда созерцание актуализируется, сознание, хотя и

не преодолевает обыденного «замкнутого пространства» неоформленной бесконечности, бесконечно приближается все же к обнимающему это пространство пределу и оказывается в непосредственной (предельной) близости к границе, за которой конечное единое. Это приближение и есть та точка временного разрыва, на которую указывает П. А. Некрасов. Для него нет надобности выстраивать линейную «соловьевско-бердяевскую» эсхатологическую схему истории человечества, в которой обожение предстает как эволюционный общечеловеческий процесс, протекающий по принципу новоевропейской оппозиции «время (история) – вечность». У П. А. Некрасова вечность приоткрыта времени, и наоборот, каждый пребывающий во времени способен открыться божественному присутствию вечности. Таким способом «Я» актуализирует вневременной аспект себя как сущего, указывает себе на интеллектуальную очевидность собственной личностной субстанциональности. В контексте некрасовской концепции возможна и уместна математическая трактовка «предельной» близости «социалфизического» (термин Некрасова) и «интеллектуального» миров как «бесконечного предела».

Список литературы

1. Гайденко П. П. Диалектический процесс как отношение мысли к данности («учение диалектического спиритуализма») (Л. М. Лопатин) // Лев Михайлович Лопатин / под ред. О. Т. Ермишина. – М.: Росспэн, 2013.
2. Лопатин Л. М. Положительные задачи философии: область умозрительных вопросов. 3-е изд. – М.: Либроком, 2011.
3. Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.
4. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.
5. Некрасов П. А. Логика мудрых людей и мораль (Ответ В. А. Гольцеву) // Вопр. философии и психологии. Кн. 70(V). – М., 1903. – С. 902–927.
6. Некрасов П. А. Московская философско-математическая школа и ее основатели // Математ. сб.: журн. – М., 1904. – Т. 25. – № 1. – С. 3–249.

Славянское Возрождение в первой половине XIX в.: рождение наций

В статье рассматривается, как стремление к изучению и сохранению языка и культуры у славянских народов способствовало развитию национального самосознания и стало идеологией национального возрождения. Идея славянства спасла почти исчезнувшие славянские народы.

The article is devoted to the Slavic peoples' will to study and preserve their language(s) and culture(s) that gave rise to the development of national consciousness and became the ideology of national revival, the idea of Slavism saving Slavic peoples, almost obsolete by the time.

Ключевые слова: славянское возрождение, ассимиляция, германизация, мадьяризация, национальное самосознание, будители, матица, чехословакизм.

Key words: Slavic Renaissance, assimilation, germanization, madyarization, national consciousness, buditel, matitsa, chekhoslovakizm.

Период истории Европы между 1715 г. (годом смерти французского короля-солнца Людовика XIV) и 1789 г. (взятием Бастилии и началом Великой Французской революции) получил название «эпоха Просвещения». Впрочем, фундаментальные принципы Просвещения господствовали в мировой мысли весь XIX и большую часть XX в. В основе философии просветителей лежали свободомыслие и рационализм (стремление во всем исходить из здравого смысла). Французские философы-просветители еще больше возвысили авторитет и значение разума и науки, разработали концепцию нового общества, ядро которой составили универсальные общечеловеческие принципы, идеалы и ценности: свобода, равенство, справедливость, разум, прогресс. Важнейшей чертой этой концепции стал футуризм в широком смысле слова, т. е. радикальный разрыв с прошлым и устремленность в «светлое будущее», в котором должны восторжествовать указанные идеалы и ценности.

Просвещение охватило не только Западную Европу, но и Россию, а также и славянские земли. Для них период Просвещения, тянувшийся вплоть до 1870-х гг., стал периодом также и национального возрождения. У одних народов границы периода были более корот-

кими, у других – длиннее, причем процесс имел свои особенности и интенсивность.

Наступивший после периода Просвещения период романтизма характеризуется заметным отличием, хотя идеалы периода Просвещения были не отвергнуты, а подвергались переработке. Романтизм использовал позитивные данные науки Просвещения, в том числе в языкознании. Можно утверждать, что у славянских народов просветительские идеалы и романтизм слились в единое целое, породив замечательную культуру возрождавшихся народов.

Как Просвещение, так и романтизм – явления общеевропейского масштаба со специфическими для каждого народа особенностями, но с некоторыми общими принципами. Общественные процессы, происходившие в Центральной Европе, имели свои отличия, этнические и национальные, еще до того, как появились современные нации. «Просвещение здесь послужило мощным стимулом к углублению и ускорению процессов формирования наций, хотя социально-экономическая основа еще не созрела» [3, с. 20].

«Век Просвещения» для стран Центральной и Восточной Европы начался позднее, чем на западе континента: этот регион в первой половине столетия еще находился в состоянии неподвижности [3, с. 5]. Более того, земли Речи Посполитой перед разделом, а также балканские провинции Османской империи переживали с конца XVII в. хозяйственный и культурный упадок. Некоторый подъем испытывали только земли Чехии, находившиеся под властью Габсбургов.

В целом в Восточной Европе слабо были развиты сфера производства и производительные силы из-за более чем двухсотлетнего национального угнетения, торжества феодальной реакции и длительного господства системы так называемого «вторичного издания крепостничества», приведшего к упадку крестьянского хозяйства и расширению барщинного труда крепостных. Включение ареала в складывающуюся начиная с XVI в. систему мирового хозяйства объективно способствовало углублению этой тенденции, предопределившей превращение восточноевропейских стран в зависимую от капиталистического центра периферию, в поставщика дешевого промышленного и сельскохозяйственного сырья [3, с. 5–6].

К описываемому времени за пределами России из славянских земель полную независимость имела только Черногория. Остальные народы жили под властью немцев, венгров (в Австро-Венгрии) и турок. Практически повсюду славяне были угнетены, господствующие классы в славянских землях состояли из иноземцев и ассимилированных славян. Помимо политической и социальной, большинство зару-

бежных славян испытывали и культурную приниженность. Их языки были сведены до уровня простонародных наречий, существовали запреты на преподавание на родном языке. В Османской империи к этому добавлялся религиозный гнет. Исследователь XIX в. А.Ф. Гильфердинг так писал об обстоятельствах потери независимости славян:

«...что же ближе русскому народу, помимо собственной судьбы, как не судьба славян? Их участь печальная. Они все находятся под властью чужих держав и чужих народов... 27 с лишком миллионов славян живут под чужой властью, под чужими законами, должны учиться на чужом языке. Из них 17 миллионов принадлежит Австрии, 8 миллионов Турции; остальные два с лишним миллиона приходится на долю Пруссии, а 60 тыс. живут в Саксонском королевстве. Вне России только 125 тыс. славян, именно в Черногории, сохранили свою независимость.

В старину и заграничные славянские народы составляли отдельные и независимые государства. Каким образом они лишились своей свободы и достались в чужие руки, было бы долго рассказывать... Первая вина их падения была та, что они действовали раздельно и друг друга не поддерживали, и что каждый из славянских народов сам по себе был постоянно раздираем несогласиями и распрями; другая вина была та, что они недоброжелательно крепко держались своего быта и своих природных учреждений; занимались от иностранцев многое такое, что противно было их духу. Так составились у чехов и поляков учреждения наполовину немецкие, наполовину славянские; у болгар и сербов – наполовину славянские, наполовину византийские, и эти учреждения подавляли жизнь народа, а сами, будучи чем-то противоестественным, не давали никакой силы государству. Поясню эти слова ...одним примером: в прежнем польском государстве народ был совершенно задавлен шляхтою, и до того считался ничтожным, что даже не призывался на войну для защиты отечества; шляхта же не существовала в Польше искони, а образовалась под воздействием немецких учреждений того времени, так что даже самое имя это, шляхта, взято из немецкого языка; но в польской шляхте к немецкому понятию о благородном сословии присоединилось старинное славянское вечевое устройство, и из нее вышло нечто бестолковое и вредное для славянства...

Старые славянские государства на западе должны были погибнуть, потому что были "разделены на себя" как во внутреннем своем быте, так и в отношении к другим славянам» [2, с. 6–7].

Еще в начале XIX в. ассимиляция и растворение славян в окружающих народах казалась вопросом времени. Большая часть горожан Чехии и Словении говорили по-немецки, в немногочисленных городах Словакии и Хорватии преобладал венгерский язык, а среди жителей старинных городов побережья Далмации – итальянский. Значительная часть жителей австрийских славянских провинций Штирия и Каринтия онемечилась, влившись в число австрийских

немцев. Русины Трансильвании практически полностью исчезли, растворившись в румынах. Русины, проживавшие на Среднедунайской (Венгерской) равнине, также были ассимилированы венграми, утратив язык и веру. В целом из 13 комитатов (областей Венгерского королевства), в которых проживали русины, в XIX в. они в более или менее большом количестве остались только в четырех [9; 13].

Но и среди сохранивших язык и самосознание славян проходили тревожные процессы. У австрийских славян заметную прослойку стали составлять различные группы перешедших на немецкий язык и культуру, хотя и считавших себя чехами, словенцами и хорватами «полунемцев». В Венгрии среди словаков выросло значительное число «мадьяронов», т. е. омадьяренных, а на Балканском полуострове среди «потурченцев» стал складываться боснийский мусульманский этнос. Не случайно знаменитый чешский историк и философ Й. Добровский (1753–1829) считал историю своего народа законченной и свои книги писал по-немецки [7].

И поразительным феноменом эпохи стало возрождение почти исчезнувших славян Европы. На востоке Европы это проявилось прежде всего в культурно-идеологической сфере, в общественной мысли, во взглядах передовых мыслителей, писателей, носивших в некоторых странах гордое имя «будителей». По определению С. А. Никитина, «славянское Возрождение – это начальный период складывания нации, начальный период формирования национального сознания до того, как сформируется политическая программа нации. Но та культурная деятельность, которая подготавливает ее и служит формированию национального самосознания, заслуживает и внимания, и признания» [12, с. 76].

Ломая сословные перегородки, стала формироваться национальная идеология. Самые дальновидные ее представители связывали стремление к национальной независимости с коренными социальными преобразованиями. Им приходилось отстаивать свое право на национальное существование, отчего языковые вопросы занимали особую актуальность и были частью культурных и идеологических программ. Национальное возрождение соединилось с формированием национальных литературных языков, с борьбой за права родного языка, его сохранение и применение в разных общественных и культурных сферах. «Язык был главнейшим признаком национально-этнической принадлежности. Упадок языка означал для них падение народа; расцвет языка – духовное пробуждение народа, расцвет его национальной культуры» [10, с. 6]. У западных и южных славян эти изменения совпали с национально-освободительным движением [10; 11; 13–15].

Зарождение межнациональных конфликтов и обостренное внимание к национальным проблемам до того, как сформировались зрелые экономические отношения, национальный рынок, а также до того, как сформировалась своя национальная буржуазия – еще одна типичная черта региона Центральной и Юго-Восточной Европы [3, с. 36]. В таких условиях стала быстро распространяться идея славянской солидарности, сначала ставшая формой проявления национального самосознания, а затем и идеологией возрождения. Идея стала влиять на культурную, языковую, правовую и политические сферы. Идея славянской взаимности существовала не как абстрактная философская теория, а имела свои национальные особенности и проявления у каждого славянского народа.

Философскую основу славянского возрождения заложил Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803). Уроженец Восточной Пруссии, учившийся в Кёнигсбергском университете у Канта, И. Г. Гердер 12 лет (с 1764 по 1776 г.) прожил в Российской империи в г. Риге. В основу философии Гердера легло понятие «народный дух» (Volksgeist). Так называются наиболее характерные черты народа, находящие выражение в его культуре и языке. Гердер одним из первых использовал понятие «культура» в современном его значении – как совокупность обычаев, обрядов, ценностных ориентаций. Ранее понятие «культура», известное еще со времен древнего Рима, означало то, что совершается человеком, в отличие от того, что совершается природой.

Гердер проповедовал национальную самобытность искусства, утверждал историческое своеобразие и равноценность различных эпох культуры и поэзии. Не существует какого-либо сверхнационального или сверхисторического критерия оценки счастья и красоты. «Каждая нация, – говорит Гердер, – содержит центр своего счастья внутри самой себя, точно так же, как шар содержит внутри себя свой центр тяжести». Все критерии обусловлены историческими и географическими обстоятельствами. Когда «дистанция» между двумя нациями достаточно велика, они взаимно оценивают идеалы друг друга как предрассудки. Но такие предрассудки не обязательно являются отрицательными. Согласно Гердеру, «предрассудок хорош на своем месте и в свое время, так как он делает нас счастливыми». Но как мы можем прийти к подлинному историческому пониманию других уникальных наций и культур? По мнению Гердера, это понимание или оценка не могут быть основаны на общих или универсальных стандартах. Он также отвергает представление о том, что одна эпоха или нация может служить нормой или идеалом для других.

В «Идеях к философии истории человечества», своем главном произведении, Гердер изложил свой проект универсальной философской истории человечества. С точки зрения Гердера, нет и не может быть единого прогресса для всех народов. Славянам как молодым народам Европы, не отягощенными веками «цивилизации», Гердер предсказывал великое будущее. Гердер, рассматривая славянские народы, отмечает их трудолюбие, добродушие, гостеприимство, а во взаимоотношениях с соседями – миролюбие, стремление к оседлой созидательной жизни. Напомнив, что германские племена – саксы и франки – угнетали славян, Гердер предсказывает славянам освобождение от гнета и светлое будущее. По его мнению, в новое просвещенное время славянские народы должны были добиться освобождения, занять почетное место в общественной и культурной жизни человечества, внести в нее оригинальный вклад и тем самым способствовать ее общему подъему [1, с. 266–268].

Глава о славянах вызвала большой интерес среди деятелей славянского возрождения, ее перепечатывали и переводили на славянские языки. «Рассуждения Гердера как исходящие от представителя немецкой культуры стали использовать для оправдания претензий славян на национально-культурное признание, на переосмысление их культурно-исторической роли в мире» [7, с. 81]. Тем не менее, размышляя чисто теоретически, Гердер не имел достоверных сведений о славянах. Ему не были известны византийские и другие средневековые источники, в которых описываются случаи воинственности, жестокости славян в период завоевания ими балканских владений Византийской империи, которые рисуют славян такими же, какими были и германцы во время завоевания ими Западной Римской империи.

Возрождение в каждой славянской стране шло разными путями и с разными темпами. Чешский народ имел наиболее благоприятные предпосылки и условия, чем другие славянские народы, для быстрого развития: в стране существовала богатая литературная и культурная традиция на чешском языке. Традиции городской культуры, существование сети низших (элементарных) школ, использовавших родной язык, а также средних и высших школ способствовали подъему национальной культуры. При этом в Чехии еще со времен Тридцатилетней войны отсутствовало собственное дворянство. Зато Чехия (Богемия) имело в империи Габсбургов определенное территориальное самоуправление. Формально Богемия продолжала существовать как королевство, имея монархом австрийского императора. Таким образом, для чешских будителей главным в начале XIX в. стала не борьба

за независимость, а предотвращение окончательной германизации. По этим причинам формирование чешской нации проявилось в форме чешского национального литературного возрождения, т. е. обновления некогда развитых языка, литературы, культуры в новых условиях [7, с. 73].

По мнению ряда исследователей, ведущей чешской идеологией того времени был так называемый «земский», т. е. территориальный, патриотизм, представляющий разновидность чешского национализма. «Процесс возникновения и вызревания чешского национализма был обусловлен интеллектуальным развитием определенного узкого слоя общества, который в результате приобретения знаний в век Просвещения пришел к выводу о самобытности и определенном отличии чешского этникума от господствующего во всех сферах немецкого. Знание истории чешского народа давало им основание заявлять в традициях Просвещения о равных, естественных правах всех народов на участие в прогрессе человечества» [7, с. 74]. Очевидно, что не религиозные или сословные интересы, а именно общность материальной жизни (в современной терминологии – переход от аграрного общества к индустриальному) стала причиной зарождения таких идей.

Чехи действовали в тесном контакте со словацким движением. Не случайным стало появление термина «чехословакизм» и образование в 1918 г. особого государства – Чехословакии. Словаки в отличие от чехов не имели в прошлом государственности и находились на протяжении целого тысячелетия под властью венгров. В результате широкомасштабной ассимиляции этническая территория словаков значительно сократилась. Из числа мадьяризированных словаков вышли многие венгерские деятели политики и культуры. В частности, выдающийся венгерский поэт Шандор Петёфи (Александр Петрович) был по происхождению словаком. Среди словаков не было ни дворянства, ни буржуазии, и даже (еще в первой половине XIX столетия) почти не было горожан. Хотя большинство словаков и поныне считаются ревностными католиками, но в те времена католические священники были главными распространителями «мадьярства» среди словаков. Поэтому не случайно большинство деятелей словацкого возрождения вышли из семей протестантских священников (Я. Коллар, Л. Штур, И. Юнгман). В силу отсутствия у словаков древней истории и письменности словацкое движение изначально ориентировалось на более сильное и организованное чешское [17].

У хорватов положение было средним между чехами и словаками в том плане, что Хорватия считалась королевством под властью венгерской короны, но часть хорватских земель на далматинском побережье управлялась непосредственно Габсбургами, а территория так называемой «Военной границы», часть населения которой составляли сербы, имела собственное самоуправление. При этом дворянство и городские высшие и средние слои были мадьяризированы. Хорваты говорили на нескольких диалектах, не имевших до 1850 г. литературной нормы. В результате соглашения между двумя выдающимися деятелями возрождения южных славян – хорватом Людевитом Гаем и сербом Вуком Караджичем – были созданы на базе говоров славян Боснии литературные нормы сербо-хорватского языка. Чтобы не вызывать религиозных споров, единый литературный язык получил сразу две графики – «латинку» и кириллицу.

Словенцы, подобно чехам, боролись с германизацией. Хотя значительная часть словенских земель была германизирована, все же альпийским славянам удалось сохраниться как этносу. По причине отсутствия дворянства и буржуазии ведущую роль в возрождении словенцев сыграла местная интеллигенция, вышедшая из числа грамотных крестьян и священников [5].

Наконец, свою специфику имела борьба балканских славян, находившихся под турецким игом. Здесь нередко вопрос стоял о физическом выживании христианских народов. На Балканах во главе возрождения также шла интеллигенция, причем первоначально состоявшая из духовенства. Лишь с середины XIX в. среди балканских славян появляются деятели, получившие образование в Европе и России. Кроме того, огромным подспорьем для болгар и сербов было наличие крупных диаспор в России, имевших свои школы и своих предпринимателей, оказывавших финансовую помощь своим землякам. Так, в болгарском возрождении велика роль одесского купца Априлова (1789–1847), уроженца Габрово. На его средства в Габрово в 1835 г. была открыта первая в Болгарии светская школа, куда принимали учиться детей всех сословий, и обучение было бесплатным. В дальнейшем в других городах Болгарии по образцу габровской школы также с помощью Априлова были открыты учебные заведения. И еще до того как в 1878 г. русские войска принесли Болгарии освобождение, болгары уже чувствовали себя нацией с достаточно высоким уровнем образования и хозяйственного развития. Таким образом, у болгар культурообразующими факторами была публицистика: воззвания, призывы, обращения, трактаты, политические выступления.

У сербов ситуация была более сложной из-за резких различий между отдельными сербскими областями (Воеводина находилась под властью Австрии, Черногория была независимым княжеством во главе с архиепископом, после восстания 1804–1812 г. возникло небольшое княжество Сербия, наконец, большинство сербских земель были под турецким игом). И тем не менее религиозное и языковое единство, связь с Россией способствовали развитию сербского народа. Можно считать, что у сербского народа таким культурообразующим фактором выступал фольклор и эпические песни, которые собрал Вук Караджич («Песмарица», «Српска народна песен», 1814, 1815).

Как всегда, особняком в общеславянских проблемах стояла Польша. Собственно, такого государства не существовало с 1795 г., но многочисленная польская шляхта пыталась силой оружия воссоздать страну, причем непременно в границах, далеко выходящих за польские этнические границы. У поляков роль культурообразующих факторов выполняли просветители: они проводили реформы в области образования, развития философии, истории и естественных наук.

Итак, к середине XIX столетия (точнее, к 1848 г., когда славяне стали активными участниками политических событий) благодаря малозаметной подвижнической деятельности сельских учителей, священников, выходцев из числа ремесленников и небольшого количества образованных самоучек славянские народы пробудились после многовекового сна. Отныне славянам уже не грозило исчезновение и растворение в соседних народах. Конечно, славяне за пределами России еще не имели независимых государств, им еще предстояло очень многого достигнуть для превращения в нацию, но начало этому процессу было положено.

И в те же годы рождаются идеи славянского единства. Помимо профессиональной деятельности ученых-славистов (таких как И. Срезневский, Ю. Венелин) огромную роль в культурных связях славян играли культурно-просветительские общества, обычно известные как матицы. Слова «матица» имеет несколько значений, среди них – пчелиная матка, воспроизводительница пчелиного улья. Также матица – это опорная балка (брус или бревно), поддерживающая потолок и являющаяся перекрытием и основой для крыши и стропильной системы. В эпоху славянского возрождения во всех славянских землях за пределами России возникали общественные культурно-просветительские матицы. Существовали матицы: галицко-русская – галицко-русское культурно-образовательное общество (1848 г., Львов); моравская (чеш. *Matice moravska*) – моравское культурно-просветительское общество (1852 г., г. Брно); сербо-лужицкая

(в.-луж. Maćica srbska) – культурно-просветительское общество лужицких сербов (1847 г., Будишин/Бауцен); сербская (серб. Матица српска) – сербское литературно-научное и культурно-просветительское общество (1826 г., Пешт); словацкая (слов. Matica slovenská) – словацкое культурно-просветительское общество (г. Мартин); хорватская (хорв. Matica hrvatska) – хорватское литературно-научное и просветительское общество (1842 г., Загреб); чешская (чеш. Matice česká) – чешское культурно-просветительское общество (1831 г., Прага); силезская – силезское культурно-просветительское общество (1877) [18]. Матицы сыграли в истории славянских народов роль, которую обычно играли университеты и академии наук.

Пробуждение славянских народов в культурной деятельности, близость славянских языков, между самыми удаленными из которых было больше сходства, чем в немецких и итальянских диалектах, были главным доказательством того, что среди славян возможно также политическое единство. Теперь оставалась политическая борьба за славянские цели, но эта борьба приходится уже на вторую половину XIX столетия.

Список литературы

1. Гердер И. Г. Избранные сочинения. – М; Л., 1959.
2. Гильфердинг А. Ф. Славянские народы Австрии и Турции // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. – СПб., 1868.
3. Исламов Т. М. Исторические условия и предпосылки зарождения национальных движений в Венгерском королевстве // Людовит Штур и его время. – М., 1992.
4. История, культура, фольклор и этнография славянских народов. – М., 1968.
5. История Словении / И. В. Чуркина отв. ред. – СПб., 2011.
6. Лаптева Л. П. История Чехии позднего феодализма и раннего нового времени (1648-1849). – М., 1998.
7. Моисеева Г. Н. Крбец М. М. Й. Добровский и Россия: Памятники русской культуры XI–XVIII вв. в изучении чешского слависта. – Л., 1990.
8. Мыльников А. С. Эпоха просвещения в чешских землях: Идеология, национальное самосознание, культура. – М., 1977.
9. Национальное возрождение и формирование славянских литературных языков / отв. ред. С. С. Бернштейн. – М., 1978.
10. Национальное возрождение балканских народов в первой половине XIX века и Россия. Ч. I // Материалы междунар. науч. конф. / отв. ред. И.В. Чуркина – М., 1992.
11. Национальное возрождение балканских народов в первой половине XIX века и Россия. Ч. II // Материалы междунар. науч. конф. / отв. ред. И.В. Чуркина. – М., 1992.

12. Никитин С. А. Общие черты и специфические особенности формирования славянских наций в XIX в. (преимущественно на южнославянском материале) // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. – М., 1968.
13. Общественные движения у народов Юго-Восточной Европы и Россия в XVIII – начале XX вв. / отв. ред. С. И. Данченко. – М., 2011.
14. Освободительные движения народов Австрийской империи. Возникновение и развитие. Конец XVIII в. – 1849 г. – М., 1980.
15. Освободительные движения народов Австрийской империи. Период утверждения капитализма. – М., 1981.
16. Рокина Г. В. Теория и практика славянской взаимности в истории словацко-русских связей XIX в. – Казань, 2005.
17. Россия и славянство / сост.: С.В. Лебедев; отв. ред. О.А. Платонов. – М., 2009.
18. Славянские матрицы. XIX век. И. И. Лещиловская (отв. ред.): в 2 ч. – М., 1996.
19. Смирнов Л. Н. Словацкий литературный язык эпохи национального возрождения. – М., 2001.

УДК 1 (091) (47) «1869» : 001.18 : 001.8

М. Н. Миловзорова

**«Россия и Европа» Н. Я. Данилевского:
формирование цивилизационного подхода
к исследованию истории и прогнозированию будущего**

Значение учения Н. Я. Данилевского, оказавшего сильное влияние на О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби, Л. Н. Гумилева, С. Хантингтона и других философов истории и футурологов, заключается в том, что он впервые ввел цивилизационный подход к исследованию истории и прогнозированию будущего. Такой *органический* подход является диалектическим отрицанием механистических трактовок линейного исторического развития.

The importance of N. Ya. Danilevsky's teachings that had a strong influence on Spengler, Toynbee, Gumilyov, Hantington and other philosophers of history and futurologists, was conditioned by his being the first to introduce the civilizational approach to history studies and predicting the future. This *organic* approach is the dialectical negation of mechanistic interpretations of linear historical development.

Ключевые слова: цивилизация, история, ценности, культура, культурный империализм, унификация, разнообразие.

Key words: civilization, history, values, culture, cultural imperialism, unification, diversity.

Вопрос о том, полезна или вредна цивилизация, решается тем, что преобладает в данном обществе – добро или зло. В обществе, где меньшинство давит большинство, она – великое зло.

Л. Н. Толстой [7, с. 367]

В настоящее время обостряются длящиеся уже более сорока лет дискуссии по вопросам *культурного империализма* [8], который выражается в настойчивой пропаганде всеобщих («общечеловеческих») ценностных ориентаций и нормативных установок, якобы присущих всем людям без различия их государственной, национальной, конфессиональной, социально-культурной и даже гендерной принадлежности. Конфликт основывается на том, что насаждается именно массовая культура потребления с ее основными ценностными установками: конкурирующим индивидуализмом, этическим релятивизмом, гедонизмом, потреблением, унификацией.

1940-е гг. стали вехой в деле производства (воспитания) конформных масс, из которых предполагалось создавать общество потребления. В то время как Евразийский континент был объят пламенем борьбы с фашизмом, в научно-исследовательских университетах США разрабатывались механизмы воздействия на массовое сознание. В тот период появились три важнейших достижения американских ученых в этой области: 1) становление бихевиоризма; 2) разработка теорий массовых коммуникаций; 3) мотивационная теория иерархии групп потребностей (А. Маслоу).

Промышленным предприятиям, преследующим цель *максимизации прибыли*, а следовательно, и *максимизации производства*, требовалась соответствующая потребительская аудитория, которую было необходимо ориентировать на *максимизацию потребления*. Необходимо было создать «человека потребляющего», смыслом существования которого становилась максимизация положительных эмоций от потребления товаров и услуг и минимизация отрицательных эмоций, т. е. гедонизм должен был стать доминирующей мировоззренческой установкой.

В работах И. А. Ильина мы находим необыкновенно актуальные замечания по поводу кризиса такой культуры. Философ указывает на *духовные раны* обреченной культуры, которая создавалась человечеством без веры, без сердца, без созерцания и без совести. Культура без сердца есть не культура, а дурная «цивилизация», создающая гибельную технику и унижительную, мучительную жизнь. Расколотый человек всю свою жизнь балансирует между соображениями о пользе, которые он обозначает словами «разум», «разумный», и минутным капризом, которому он так охотно предается под именем «настроения». Если ему удастся держать кое-как равновесие между тем и другим, то его существование становится выносимым; если это ему не удастся, то он становится жертвой ипохондрии и ведет жалкое существование. Он вообще не знает, что начать, и главной целью его становится обогащение; все иное, высшее – недоступно ему, ибо более глубокие источники и настоящие святыни не существуют для него. Отсюда эта беспредметная тоска и скука жизни, которая владеет современным «цивилизованным», но культурно и духовно опустошенным человеком. Моральный гедонист инстинктивно тяготеет ко всему, что вызывает в нем состояние блаженного умиления, и столь же инстинктивно отвращается от всего, что грозит нарушить, оборвать и погасить это состояние. Тягостный, мучительный опыт подлинного зла совсем отстраняется им и все, воспринимаемое им, систематически перетолковывается, искажается. Моральный гедонист

видит не то, что подлинно существует. Он ценит в опыте не объективную верность и точность, а соответствие своим субъективным настроениям и фантазиям: его мирозерцание приобретает черты идиллической противоположности [4, с. 47–48].

Как предупреждал О. Шпенглер, образ жизни, ориентированный только на наслаждение, представляет собой явно старческое явление как в индивидуальной жизни, так и в жизни народов [9]. Таким образом, тенденция к установлению унифицированной массовой культуры в определенной мере указывает на перспективу заката и смерти культуры, что в свою очередь приводит к упадку и разложению государства.

Если использовать терминологию Л. Н. Гумилева, то такое состояние жизни этноса называется инерционной фазой. Этнос живет «по инерции», благодаря приобретенным ценностям. Происходит взаимное подчинение людей друг другу, образование больших государств, создание и накопление материальных ценностей. Пассионарность (способность вбирать в себя энергию биосферы больше, чем необходимо) постепенно иссякает. Ведущее положение в обществе занимают субпассионарии – люди с пониженной пассионарностью. Они уничтожают не только беспокойных пассионариев, но и трудолюбивых гармоничных людей. Наступает фаза обскурации, при которой процессы распада становятся необратимыми. Господствуют люди вялые и эгоистичные, руководствующиеся потребительской психологией [1, с. 22].

Шпенглер предлагал трактовку цивилизации как завершения культуры – культуры, словно окаменевшей под взглядом Медузы Горгоны:

«Цивилизация – неизбежная *судьба* культуры. Здесь достигнут тот самый пик, с высоты которого становится возможным решение последних и труднейших вопросов исторической морфологии. Цивилизации суть *самые крайние* и *самые искусственные* состояния, на которые способен более высокий тип людей» [9, с. 163–164].

В 1871 г. в работе «Россия и Европа» Н. Я. Данилевский впервые ввел цивилизационный подход к исследованию истории, который впоследствии развивали О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби, Л. Н. Гумилев, С. Хантингтон. В понимании Данилевского цивилизация есть понятие более обширное, нежели наука, искусство, религия, политическое, гражданское, экономическое и общественное развитие, взятые в отдельности; и цивилизация всё это в себе заключает [2, с. 157].

В середине XX столетия британский философ истории А. Дж. Тойнби предупреждал о том, что тезис о «единстве цивилизации» на базе западного общества является ложной концепцией, которая имеет одну неверную посылку – представление о прямолинейности развития. Это представление он сравнивал с метафорой волшебного бобового стебелька, который пробил землю и растет вверх, не давая отростков, пока не ударится о небосвод [6, с. 91]. По мнению Тойнби, одна из причин, породивших это заблуждение, заключается в том, что, во-первых, западные историки путают унификацию с единством и, во-вторых, западная цивилизация распространила свою экономическую систему по всему миру. А вслед за экономической унификацией, которая зиждется на западном основании, последовала и политическая унификация, имеющая то же основание и зашедшая почти столь же далеко [6, с. 86–87].

Тойнби настаивал на том, что цивилизации представляют собой не статические формации, а динамические образования эволюционного типа. Они не только не могут пребывать в состоянии покоя, но не могут и произвольно менять направление, как если бы они двигались по улице с односторонним движением [6, с. 93]. Данное утверждение созвучно убеждению Н. Я. Данилевского в том, что каждая историческая национальность имеет свою собственную задачу, которую должна решить, свою идею, свою отдельную сторону жизни, которые стремится осуществить [2, с. 36]. Данилевский привел удивительно точную метафору, которая демонстрирует опасность попыток создания унифицированной «общечеловеческой» цивилизации:

«... оказывается, что отношение национального к общечеловеческому вовсе не уподобляется тесным дворикам и клетушкам, окружающим обширную площадь, а может быть уподоблено улицам, взаимно пересекающимся и своими пересечениями образующими площадь, которая в отношении каждой улицы составляет только часть ее и равно принадлежит всем улицам. Чтобы содействовать развитию города, который представляет в нашем уподоблении всечеловечество, ничего не остается делать, как отстраивать свою улицу по собственному плану, а не тесниться на общей площади и не браться за продолжение чужой улицы (план и характер зданий которой известен только первым ее жителям, имеющим все нужное для продолжения строения) и тем не лишать город подобающего разнообразия и распространения во все стороны» [2, с.150].

Ортега-и-Гассет отмечал: «Цивилизация – это прежде всего воля к сосуществованию. Дичают по мере того, как перестают считаться друг с другом. Одичание – процесс разобщения» [5, с. 68].

Шпенглер, откровенно и презрительно сравнивая концепцию линейной истории с ленточным глистом, неустанно откладывая эпоху за эпохой, вслед за Данилевским видел во всемирной истории картину вечного преобразования, становления и прехождения органических форм:

«Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории, поддерживать которую можно лишь закрывая глаза на подавляющую груду фактов, я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих каждая на своем материале – человечестве – *собственную* форму и имеющих каждая *собственную* идею, *собственные* страсти, *собственную* жизнь, воления, чувствования, *собственную* смерть. Здесь есть краски, блики света, движения, каких не открывал еще ни один духовный взор. Есть расцветающие и стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, ландшафты, как есть молодые и старые дубы и пинии, цветы, ветви и листья, но нет никакого стареющего "человечества". У каждой культуры свои новые возможности выражения, которые появляются, созревают, увядают и никогда не повторяются» [9, с.151].

Размышляя об эгоцентрической иллюзии в западном сознании, Тойнби констатировал, что западные историки игнорируют этапы или главы истории других цивилизаций, если те не вписываются в их общую концепцию, опуская их как «полуварварские» или «разлагавшиеся» или относя их к Востоку, который фактически исключался из истории цивилизации:

«Православное христианство, например, либо считается частью западного христианства, что можно вывести из названия, либо изображается временным наростом на теле западного общества. Православное христианство, по этой версии, зародившись, служило оплотом западного общества в борьбе с Востоком. Исчерпав свои функции, нарост этот атрофировался и исчез, подобно тому как у головастика отваливаются жабры и хвост на стадии превращения его в лягушку. Что же касается трех других незападных цивилизаций – исламской, индуистской и дальневосточной, они вообще отвергаются как "туземные" по отношению к колеснице западного общества» [6, с. 88].

Н. Я. Данилевский также указывал на роль курьера, которую Европа предоставляет России на всемирно-историческом театре: быть носителем и распространителем европейской цивилизации на Востоке: «Средняя Азия – вот ваше место; <...> нам ни с какого боку туда не пробраться, да и пожива плохая. Ну, так там и есть ваша священная историческая миссия – вот что говорит Европа, а за ней и наши евро-

пейцы» [2, с.79]. Данилевский верно выявил чаяния и стремления западной цивилизации:

«Несомненно, что общечеловеческая цивилизация, – если только европейская есть действительно единственно возможная цивилизация для всего человечества, – неизмеримо бы выиграла, если бы вместо славянского царства и славянского народа, занимающего теперь Россию, было тут пустопорожнее пространство, по которому изредка бы бродили кое-какие дикари» [2, с. 80].

В сегодняшней обстановке мировой турбулентности наполняется новым смыслом важнейшее положение Н. Я. Данилевского о тех трех исторических *ролях*, которые могут выпасть на долю народа: или положительная деятельность самобытного культурно-исторического типа; или разрушительная деятельность так называемых бичей Божьих, предающих смерти дряхлые (томящиеся в агонии) цивилизации; или служение чужим целям в качестве этнографического материала [2, с. 112].

Самоопределение – это выбор одной из указанных ролей. Ледящим душу холодом пронизывает нас из глубины веков прогноз будущего нашего Отечества:

«России, не исполнившей своего предназначения и тем самым потерявшей причину своего бытия, свою жизненную сущность, свою идею, – ничего не останется, как бесславно доживать свой жалкий век, перегнивать как исторический хлам, лишенный смысла и значения, или образовать безжизненную массу, так сказать, неодухотворенное тело, и в лучшем случае также распуститься в этнографический материал для новых неведомых исторических комбинаций, даже не оставив после себя живого следа» [2, с. 481].

Требуется внимательное изучение сформулированных нашим знаменитым соотечественником *законов исторического развития*, вытекающих из группировки его явлений по культурно-историческим типам.

Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собой для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

Закон 2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью.

Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает их для себя при большем или меньшем влиянии чуждых ему предшествовавших или современных цивилизаций.

Закон 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, – когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему государств.

Закон 5. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения – относительно короток и истощает раз и навсегда их жизненную силу [2, с. 113–114].

В каждой культуре доминирует своя система ценностей, которая, в свою очередь, состоит из неоднородных, зачастую антагонистических элементов. Сравнение культур проводится Данилевским по линии сопоставления их ценностных комплексов.

Актуальны и выделенные Данилевским три типа *различий в характере* народов, на которых, по его мнению, должно основываться различие в самих цивилизациях:

1) этнографические – это те племенные качества, которые выражаются в особенностях психического строя народов;

2) различия *руководящего или высшего нравственного начала*, на котором только и может основываться плодотворное развитие цивилизаций как со стороны научной и художественной, так и со стороны общественного и политического строя;

3) различия хода и условий исторического *воспитания* народов [2, с. 209].

Выявляя нравственный этнографический признак народа, служащий выражением существенной особенности всего его психического строя, Данилевский пришел к выводу о том, что общая черта, присущая всем народам романо-германского типа, есть *насильственность* – чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волей или неволей. Такое навязывание своего образа мыслей другим, такое подчинение своему интересу даже не кажется с точки зрения гипертрофированного индивидуализма, гипертрофированного чувства собственного достоинства чем-либо несправедливым. Оно пред-

ставляется как естественное подчинение низшего высшему, в некотором смысле даже как благодеяние этому низшему [2, с. 216].

Так, по наблюдению Данилевского, существенную преобладающую черту в английском национальном характере составляет любовь к самодеятельности, ко всестороннему развитию личности, индивидуальности, которая проявляется в борьбе со всеми препятствиями, противопоставляемыми как внешней природой, так и другими людьми. Борьба, свободное соперничество есть жизнь англичанина: он принимает их со всеми их последствиями, требует их для себя как права, не терпит никаких ограничений, хотя бы они служили ему же в облегчение, находит в них наслаждение. Начиная со школы, англичанин ведет эту борьбу, – и где жизнь не представляет достаточных для нее элементов, он создает их искусственно. Итак, борьба и соперничество составляют основу английского народного характера; и вот трое знаменитых английских ученых создают три учения, которые все основаны на этом коренном свойстве английского народного характера. Гоббс создает политическую теорию образования человеческих обществ на начале всеобщей борьбы, на войне всех против всех. Адам Смит создает экономическую теорию свободного соперничества – как между производителями и потребителями (что устанавливает цену предмета), так и между производителями (что удешевляет и улучшает произведения промышленности) – теорию непрестанной борьбы и соперничества. Дарвин придумывает в области физиологии теорию борьбы за существование, которая должна объяснить происхождение видов животных и растений [2, с. 169–170].

В настоящее время одной из идеологических баз для концепций управления человеком выступает теория социального дарвинизма, в основу которой заложен принцип конкуренции. Человек рассматривается как особь, в которой биологический компонент играет определяющее значение. И. А. Ефремов связывал это учение с теорией *инфернальности*: естественный отбор природы предстал как самое яркое выражение инфернальности, метод добиваться улучшения вслепую, как в игре, бросая кости несчетное число раз. Но за каждым броском стоят миллионы жизней, погибавших в страдании и безысходности. Жестокий отбор формировал и направлял эволюцию по пути совершенствования организма только в одном, главном, направлении – наибольшей свободы, независимости от внешней среды. Человек как существо мыслящее попал в двойное inferно – для тела и для души. Inferно для души – это первобытные инстинкты, плен, в котором человек держит сам себя, думая, что сохраняет индивидуальность. Некоторые философы, говоря о роковой неодолимости

инстинктов, способствовали их развитию и тем самым затрудняли выход из инферно. Выход, первый шаг к подъему общественного сознания – в *создании условий* для перевеса не инстинктивных, а самосовершенствующихся особей [3, с. 96].

Главная особенность русского государственного строя, по мнению Н. Я. Данилевского, заключается в том, что «не интерес составляет главную пружину, главную двигательную силу русского народа, а внутреннее нравственное сознание, медленно подготавливающееся в его духовном организме, но всецело охватывающее его, когда настает время для его внешнего практического обнаружения и осуществления» [2, с. 235]. Таким образом, русский народ есть цельный духовный организм, а не государственный механизм в трактовке Гоббса. Рассматривая такие свойства, присущие русскому человеку, как умение и привычку повиноваться, уважение и доверие к власти, отсутствие властолюбия и отвращение вмешиваться в то, в чем он считает себя некомпетентным, Данилевский заключает: «едва ли существовал и существует народ, способный вынести большую долю свободы, чем народ русский, и имеющий менее склонности злоупотреблять ею» [2, с. 585]. Данилевский отмечал также черту чисто славянского бескорыстия: идею о возвышенности пожертвования низшим для высшего [2, с. 82], огромный перевес общенародного русского элемента над элементом индивидуальным [2, с. 237], а также умеренность, неприязнительность и благоразумие [2, с. 588].

Переживая глобальную мировую кризисную ситуацию, мы не можем не признать актуальность прогноза Данилевского:

«Если же – наперекор истории, наперекор мнению и желанию самой Европы, наперекор внутреннему сознанию и стремлениям своего народа – Россия все-таки захочет причислиться к Европе, то ей, чтобы быть логической и последовательной, ничего другого не остается, как отказаться от самого политического патриотизма, от мысли о крепости, цельности и единстве своего государственного организма» [2, с. 86].

Считая, что именно духовное и политическое здоровье характеризуют русский народ, Данилевский называл болезнью русской жизни *европейничанье*. Однако в решительные минуты, в кризисы народной жизни выступают на первый план не деньги, даже не та или иная военная организация, а два *нравственных двигателя*, при посредстве которых только и бывает возможно то напряжение всех народных сил, которое все сокрушает и ничем само сокрушимо быть не может. Это – *дисциплина* и *энтузиазм*, или беспредельная готовность к самопожертвованию [2, с. 551]. Таким образом, основными принципами исторического развития Н. Я. Данилевский называл

нравственную *ценностную* основу и *разнообразие*. Именно разнообразие, а не унификацию: «Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота» [2, с. 150–151].

Считая, что опасность для прогрессивного хода истории заключается не столько в политическом господстве одного государства, сколько в культурном господстве одного культурно-исторического типа, Данилевский предостерегал:

«Настоящая глубокая опасность заключается именно в осуществлении того порядка вещей, который составляет идеал наших западников: в воцарении не мнимой, а действительной столь любезной им общечеловеческой цивилизации. Это было бы равнозначно прекращению самой возможности всякого дальнейшего преуспевания или прогресса в истории внесением нового мирозерцания, новых целей, новых стремлений, всегда коренящихся в особом психическом строе выступающих на деятельное поприще новых этнографических элементов» [2, с. 510].

Всемирное владычество, повторял Данилевский, должно страшить своими культурными последствиями, поскольку это лишило бы человеческий род одного из необходимейших условий успеха и совершенствования – элемента разнообразия [2, с. 512].

Значение учения Н. Я. Данилевского, оказавшего сильное влияние на многих знаменитых философов истории и футурологов, заключается в том, что им предложен *органический* подход к исследованию истории и прогнозированию будущего, и такой подход является диалектическим отрицанием механистических трактовок линейного исторического развития.

Список литературы

1. Гумилев Л. Н. От Руси до России: Очерки этнической истории. – СПб.: Юна, 1992.
2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Ин-т рус. цивилизации; Благо-слодение, 2011.
3. Ефремов И.А. Час быка. – Петрозаводск: Карелия, 1991.
4. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993.
5. Ортега-и Гассет Х. Восстание масс / пер. с исп. – М.: АСТ, 2005.
6. Тойнби А. Дж. Постигание истории: сб. / пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2002.
7. Толстой Л. Н. Конец века // Соч. графа Л. Н. Толстого. – М., 1911.
8. Шиллер Г. Манипуляторы сознанием / пер. с англ. – М.: Мысль, 1980.
9. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. – М.: Мысль, 1998.

УДК 1 (091) (47) «1900/1917» : 316.343.652

Т. И. Лузина

**«Религиозный максимализм» русской интеллигенции
в начале XX в.**

В статье рассматриваются идеи петербургской группы богоискателей во главе с Д. С. Мережковским. Подчеркивается, что религиозное творчество богоискателей пропитано духом и настроениями той части русской интеллигенции, которая грезилась мечтами о религиозном возрождении Отечества. Особое внимание уделяется характеристике взглядов В. П. Свенцицкого, подчинившего свою судьбу делу всеобщего христианского служения.

The article deals with the ideas of the Petersburg group of God-seekers headed by D. S. Merezhkovsky, the author paying special attention to the description of the views of V. P. Svetsitsky who devoted his life to the cause of Universal Christian Ministry.

Ключевые слова: русская культура, интеллигенция, религиозные искания, богоискательство, новое религиозное сознание, христианские ценности.

Key words: Russian culture, intelligentsia, religious quest, God-seeking, new religious consciousness, Christian values.

В русской культуре начало двадцатого столетия ознаменовано драматичными идейными столкновениями. Творческие искания русской интеллигенции того времени оцениваются в рамках одного из значительных в культурной истории России явлений, получивших название «русский духовный ренессанс». Среди этих исканий – идея о том, что человечеству требуются новая религиозность, новое религиозное мышление, которые внесут позитивный вклад в повседневную жизнь людей. Не отказываясь от культурного наследия и ценностей христианства, интеллектуалы считали необходимым появление новой религиозной мысли, которая позволила бы человеку приспособиться к существующим реалиям бытия, к столь трагическому и неподлинному миру.

Русская религиозная интеллигенция начала XX в. отчаянно искала пути применения своих творческих планов. Ее мечты о светлом будущем и стремление приблизить его, напряженное искание Царства Божьего и жажда Богочеловеческого пути развития, «религиозное беспокойство» и надежда стать реальной силой истории были попыт-

ками выхода из создавшегося мировоззренческого тупика, свидетельствами убежденности в том, что нет культуры без религии, без нравственных идеалов и ценностей подлинного христианства. Ощущая себя частью церковного народа, она настойчиво стремилась осуществить свою пророческую, как ей казалось, миссию в духовном преобразении общества.

Российские интеллектуалы того времени, люди «нового сознания», призванные, как они искренне полагали, к подвигу на благо человека и человечества и долженствующие утвердить в жизни абсолютные ценности и достоинства человеческой личности, стали активно объединяться в религиозно-философские кружки и общества. В условиях нараставшего в России политического противостояния деятельная активность русской религиозной интеллигенции была связана с появлением так называемого «нового религиозного сознания». Этико-философская доктрина, которую предложили богоискатели-интеллигенты начала XX в., была, по мысли ее создателей, своеобразным средством преодоления конфликта между человеком и миром, обществом и личностью. Острое предчувствие страшных коллизий и катастрофических потрясений побуждало стремление к поиску спасения, которое виделось только в одном – в Боге. К Богу нельзя прийти без Христа и нового религиозного сознания, – утверждал Д. С. Мережковский. Он и его единомышленники представляли так называемое богоискательство – религиозно-философское течение в России рубежа XIX–XX вв., отразившее духовную неудовлетворенность интеллигенции.

Богоискательство было явлением сложным и крайне противоречивым, разнородным и по своему составу, и по характеру идей. Эти идеи рождались и менялись в зависимости от формирующейся общественно-политической ситуации в стране. Богоискатели из среды интеллигенции желали истинного христианства и пытались реконструировать религиозное сознание, поскольку именно в этом видели условия позитивных общественных преобразований на благо человека и всего человечества. Признание человеком внутреннего божественного присутствия делало возможным ощущение полнокровности жизненного существования. Вера, христианское сознание и нормы христианской жизни, духовные состояния, поднимающие человека с земли и приближающие его к Богу, требовали всестороннего укрепления личности, особой духовной самоорганизации. В исканиях, сомнениях и отрицаниях религиозной интеллигенции начала XX в. обнаруживалось желание правды, которая даруется только Богом.

Яркие представители «нового религиозного сознания» – петербургская группа богоискателей (Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. Ф. Filosoфов и их сторонники) – с помощью нравственных усилий и опираясь на христианскую религию, стремились к осуществлению новой религиозной действительности. Главным для богоискателей, увлеченных идеями обновления христианства, выступала духовная свобода «религиозно-полноценной» личности. Подчеркивая, что целостность человека как личности проявляется в его способности к творческой деятельности, богоискатели предлагали говорить о том, что христианская антропология должна преодолеть представления о пассивности религиозного субъекта и поставить вопрос о его творческой активности. Они настаивали на том, что творческий акт возможен только благодаря свободному раскрытию внутренне присущей человеку религиозности.

Идею творческой свободы личности религиозная интеллигенция выдвинула в качестве альтернативы идее «законченности творения» православия. Ратуя за религиозное возрождение России, богоискатели заявляли о том, что только христианская общественность спасет Отечество, а истинно религиозное движение должно быть связано с общественно-историческими задачами своего времени, именно в этом залог его жизненности. Идеи религиозной общественности утверждались в тон с проповедью религиозного освящения жизни и культуры. Богоискатели настаивали: христианство – это религия любви и призывает всех к осуществлению Царства Божьего на земле, мира и согласия среди людей, а поэтому предполагает социальный прогресс и активное участие каждого человека в общественных преобразованиях. Для Мережковского идеалом религиозной общественности была теократия, понимаемая как «безгранично свободная» общественность, отрицающая любую внешнюю власть. По его мнению, новая христианская общественность предполагала реформированную церковь, соединенную с духовно преобразованным на основе нового религиозного сознания обществом. Предчувствие наступления новой религиозной эпохи Духа выразилось постановкой вопроса о том, возможна ли религиозная новизна в рамках исторического христианства? Для богоискателей из среды интеллигенции историческое христианство не было религией истинной. В их понимании, истинной могла быть религия Святого Духа, в которой церковь есть «царство небесно-земное, духовно-плотское». Богоискатели критиковали официальное православие за то, что оно утратило связь с земным существованием и забыло о земной жизни. Они открыто заявляли о «свободной церкви», настаивая на том, что церковь начинается там, где человек непосредственно соприкасается с Богом.

В 1906–1908 гг. Д. С. Мережковский писал о религиозной революции, религиозной общественности и о «Третьем завете» как неохристианской религии Св. Духа в своих работах: «Пророк русской революции», «Грядущий Хам», «Не мир, но меч». Тогда он считал, что между «безгосударственным духом» интеллигенции и религиозным анархизмом Л.Н. Толстого должна существовать какая-то связь. Он пытался отыскать основания «религиозной революционности» русской интеллигенции:

«По толстовскому анархизму и родственным ему сектам – духоборчеству, молоканству, штунде – нельзя ли заключить о том, что религиозно-революционный максимализм русской интеллигенции уходит корнями своими в глубину стихии народной?» [2, с. 81].

Мережковский верил, что только религиозная общественность выступает условием религиозного возрождения России. Для этого в первую очередь следует пробудить религиозное сознание в русской интеллигенции. По мысли Мережковского, именно религиозное возрождение воплотило бы общую идею, объединяющую интеллигенцию, церковь и народ.

В 1907 г. на страницах еженедельника «Век» развернулась острая полемика между Д. В. Философовым (единомышленником Д. С. Мережковского) и В. П. Свенцицким. Свенцицкий приобрел известность в религиозно-философских кругах Москвы и Петербурга начала XX в. благодаря своим умственным и проповедническим способностям. Он относил себя к людям новой эпохи, стоящим на рубеже новой религиозности, и все свои таланты и дарования пытался реализовать в русле религиозно-общественной деятельности. Его творчество проникнуто духом и настроениями той части русской интеллигенции, которая грезилась мечтами о религиозном возрождении Отечества, подчиняя свою судьбу делу всеобщего христианского служения.

В опубликованной в «Веке» статье Д. В. Философова под названием «Церковь и революция» [12] отстаивался тезис о реакционности церкви. Акцент на проблеме религиозной общественности был сделан исходя из утверждения петербургских интеллигентов-богоискателей о кровной связи самодержавной власти и православия. По поводу статьи Философова с критикой представителей «нового религиозного сознания» за их неприятие исторического христианства и отталкивание от церкви выступил Свенцицкий [4], настойчиво заявляя о том, что новым должно быть не религиозное сознание, а «религиозное делание».

Появившиеся в печати публикации так взволновали Н.А. Бердяева, что философ решил принять участие в этой полемике. В своей статье «К вопросу об отношении христианства к общественности»

Бердяев подчеркивал, что «нападающий на православие» Философов и «защищающий православие» Свенцицкий, затрагивающие очень важные для обсуждения вопросы, не говорят о самом главном – что есть православие, что такое православная церковь?

«Современные реформаторы и обновленцы находят возможным отнимать от православия все неприятные им свойства и оставлять лишь то, что им нравится, равно как и прибавлять, обогащать православие отрядными завоеваниями прогресса» [1, с. 371].

По мнению Бердяева, Свенцицкий – наиболее революционно настроенный реформатор, в нем «слишком чувствуется психология соц.-революционера или соц.-демократа, своеобразный душевный уклад русского радикального интеллигента» [1, с. 373]; а Философов стремится религиозно оправдать христианство, подчиняя его обществу. Бердяев стремился доказать Философову и Свенцицкому, которые были увлечены революцией, важность понимания того, что истина религии Богочеловечества несоизмерима ни с революцией, ни с абсолютизмом государственности. Он категорически заявляет, что борьба революции и самодержавия, прогресса и реакции – это борьба самоутверждающейся человеческой воли с обеих сторон. Действуя в своих собственных интересах, эти самоутверждающиеся человеческие воли – революция и самодержавие – обоготворяют себя и препятствуют Божественному провидению. По мнению Бердяева, христианин не может быть революционером, поскольку нельзя «насилом вымогать общественную правду» [1, с. 373]. Он предостерегает Свенцицкого и Философова от религиозного радикализма, подчеркивая, что политическая экзальтация никак не совместима с религиозным вдохновением:

«Истинно нового, религиозно-нового, преодолевающего "историческое" христианство нужно ждать в органической связи со старой святыней, с тем, что добыто уже религиозным опытом» [1, с. 374].

На статью Бердяева последовал ответ Свенцицкого, который подчеркивал свое несогласие с Философовым в вопросах о самодержавии и о необходимости разрыва с церковью, провозглашая новые идеи в области религии.

«Наше разногласие ... там, где мы начинаем выяснять вопрос, поскольку он подлежит философскому раскрытию, вопрос о том, каковы эти новые религиозные откровения, что они должны разрешить, какие ч е л о в е ч е с к и е пути ведут к ним» [5, с. 394].

В ответ Бердяеву Свенцицкий заявлял, что в «новом религиозном сознании» для него нет ничего нового. Он утверждал, что не смешивает Царства Божия с земными временными целями, а к революции

относится как к определенному этапу на пути к Богочеловечеству [4, с. 395]. Стоит отметить, что ранние публикации Свенцицкого насыщены призывами к участию церкви в борьбе за новое общественное устройство и светлое будущее. По его мнению, именно церковь должна призывать к реформам и быть руководителем общественности, вести своих членов на борьбу за претворение в жизнь идеалов свободы и справедливости, быть во главе всех дел, которые способствуют улучшению общественной жизни.

Имя Свенцицкого вписано в ряд самых активных и знаковых фигур появившейся в России в начале 1905 г. организации под названием «Христианское братство борьбы». Активисты Братства стремились перенести акценты с борьбы «за хлеб насущный» на борьбу за внесение в реальную жизнь христианских ценностей. Рассуждая о личности и свободе, о церкви и христианской общественности, Свенцицкий стал возвещать о новой религии свободного человека, уповая на победу добра, правды и справедливости в мире. Глубоко и искренне верующий христианин, он был личностью оригинальной и талантливой.

Желая полного и окончательного освобождения мира от рабства греха, страданий и смерти, Свенцицкий утверждал, что духовная жизнь личности – это и есть путь спасения, а духовный переворот в жизни должен начинаться с коренного изменения взгляда на будущее. Чтобы устроить жизнь по-новому, необходимо, по его мнению, в основу всего положить божественную индивидуальность человека.

«Культура душ человеческих – вот новая задача, которая встает перед миром. И религия свободного человека – вот новый путь, который намечается перед людьми» [6, с. 5].

Поиски пути к настоящей праведной жизни побуждали Свенцицкого к размышлениям о человеческой душе как неисчерпаемом источнике сил для выражения новой культуры и новой общественности, созидających, как он тогда думал, церковь будущего. Он желал и надеялся на то, что спасение принесет церковь, которая призвана решить главную для себя задачу – «раскрыть человека». Ему грезилось, что эта церковь будет притягивать людей к себе и они станут стремиться в храм, где каждый свободно, в «любовном общении с другим» откроет наконец свою душу для главного «дела» – действительной жизни:

«Храм должен быть как бы главой религиозной жизни, церковь должна расширяться и обнять все человеческие отношения. Все должно стать церковным, духовным, общим, все должно стать единой душой, единым сердцем» [7, с. 5].

В начале 1908 г. на страницах религиозно-общественного журнала «Живая жизнь», руководителями которого были организаторы и активисты Христианского братства борьбы, появилось «Письмо в редакцию» Свенцицкого, в котором автор сокрушался о том, что его статью «В защиту максимализма Бранда» поняли совсем не так, как он этого хотел:

«Ей придали смысл, до такой степени несоответствующий моим взглядам и чувствам, что я считаю своим нравственным долгом разъяснить возникшее недоразумение, – тем более, что причину этого недоразумения всецело отнющу насчет неясности своей статьи» [8, с. 50].

Статья Свенцицкого «В защиту “максимализма” Бранда» была опубликована во втором номере «Живой жизни» за 1907 г. В этом же году в Санкт-Петербурге отдельным изданием публиковалась работа Свенцицкого «Религиозный смысл “Бранда” Ибсена». В форме доклада данный текст был представлен Свенцицким на заседании Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева в феврале 1907 г. Для автора работа, посвященная анализу одного из наиболее значительных произведений известного норвежского драматурга Г. Ибсена «Бранд», была знаковой. Весь пафос драмы Ибсена держится на несгибаемой воле главного героя, пытающегося повести за собой народ. В проповеди и учении Бранда слышен решительный протест против мерзостей современного ему общества, открытый призыв к революционной борьбе за построение нового гармоничного мира. Для Свенцицкого образ Бранда стал примером настоящей жизни, примером трудного пути, лежащего перед каждым христианином: самоотверженной воли, абсолютной правды и настоящей свободы. Он полагал, что раскрыть религиозный смысл «Бранда», значит раскрыть свою собственную религиозную душу.

«Религиозный максимализм» Свенцицкого был болезненным. Глубоко задумываясь над «загадками» русской жизни и вопросами веры, постоянно размышляя о религиозности, о душе и нравственных основаниях религии, о страдании и свободе человеческой личности, Свенцицкий утверждал, что свобода человека составляет основу человеческого бытия и является лучшим свидетельством божественного происхождения человека, залогом его бессмертия. Именно поэтому он настойчиво призывал верующую в Христа интеллигенцию смело идти путем Бранда, не щадя сил, с пламенной надеждой стремиться к «религиозному действию», к созданию христианской общности, способной преобразить унылую и жестокую действительность. Свенцицкий времени «голгофского христианства» считал, что будущее всей мировой жизни принадлежит этому народному религиозному движению как выразителю новой идеи о «земном Христе», соединяющему в себе и небо, и землю. Верил в то, что интеллигенции

необходимо соединиться с народом, дав ему новую религиозную мысль и вобрав в себя его живое религиозное чувство.

«Идеи о новой земле, о земном Христе, об общественном христианстве, о царстве Божием не только на "небеси", но и на "земли", – идеи Голгофского христианства, когда они дойдут до религиозного сознания народа, они вызовут в нем к жизни скрытые уснувшие религиозные силы» [9, с. 2].

Свенцицкий, как и петербургские богоискатели, опирался на философию Владимира Соловьева, часто цитировал его в своих работах, считая себя его учеником и последователем. Для Свенцицкого вера была главной характеристикой подлинного бытия человека, а самосовершенствование и развитие своей личности – священным долгом человека перед жизнью. Личность есть «самое полное, самое реальное, самое несомненное соединение Земли и Неба, не как двух противоположностей, а как высшей гармонии» [10, с. 8]. Провозглашая новый индивидуализм человека, Свенцицкий стал проповедовать религию «свободного человека» и хотел, чтобы свободный человек, т. е. человек, сознающий себя сыном Божиим и живущий только для вечности, вступил в братское единение со свободными людьми, и эти новые люди привели бы тленный мир к вечной жизни. Категоричная позиция так называемого голгофского и/или свободного христианства была далека от христианской проповеди покорности и смирения. Обосновывая свои идеи о будущем, Свенцицкий отмечал:

«Излагая свою "религию свободного человека", я хочу показать такую религию, такое понимание христианства, которое может служить выражением абсолютных начал человеческой личности» [11, с. 8].

Эмоционально переживая окружающую его общественно-политическую действительность, Свенцицкий в своем мировоззрении стремился соединить «социалистическое» и религиозное. Рассуждая о человеческой душе как неисчерпаемом источнике сил для выражения новой культуры и новой общественности, созидающих церковь будущего, он стремился утвердить в религиозном сознании идею создания нового общества, основанного на социальной справедливости и опирающегося на христианские ценности.

Отношение петербургских богоискателей круга Мережковского к москвичам (Свенцицкий) было неоднозначным. В ранний период своего творчества Мережковский заявил о себе как поэт и литературный критик. Увлечшись идеями народничества, он отправился в путешествие по России с намерением изучения народной религиозности. Пытаясь объяснить «религиозную революционность» русской интеллигенции, он задумывался над тем, не коренится ли религиозно-

революционный максимализм русской интеллигенции в глубине народной стихии? Предчувствие наступления новой религиозной эпохи Духа выразилось у него постановкой вопроса о том, возможна ли религиозная новизна в рамках исторического христианства? Мережковский считал, что у русской интеллигенции никогда не было религиозной нейтральности или религиозного безразличия, и видел в религиозном максимализме большую опасность. Исследуя возможности сочетания русской революционной общественности с христианской эсхатологией, он замечал, что если история и не повторяется, то голоса ее постоянно перекликаются во времени. Мережковский подчеркивал, что уже Достоевский гениально предсказал: «"Религиозный максимализм" все чаще идет рука об руку с максимализмом революционным» [3, с. 64].

Современные исследователи справедливо отмечают, что религиозные искания русской интеллигенции начала двадцатого столетия, которые можно рассматривать как некую «революцию духа», вели к появлению новых направлений в религиозном мышлении. Многогранный духовный потенциал, своеобразно проявившийся в индивидуальном творчестве русских религиозных мыслителей, раскрывался в борьбе идей, спорах и исканиях. Деятельность Д. С. Мережковского и его единомышленников в направлении идей нового христианства и религиозно-культурного обновления жизни была предопределена многими обстоятельствами, связанными с изменениями в общественной среде и культурном слое России.

Для продолжателей традиции, идущей от Владимира Соловьева, необходимость переосмысления предшествующего духовного опыта совпала с нацеленностью на религиозное преображение жизни и с мечтой о появлении нового человека. При этом особенно подчеркивалось, что приоритет духовных форм бытия способен открыть миру подлинный смысл человеческого существования и дать пример настоящей благополучной жизни.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. К вопросу об отношении христианства к общественности // Век. –1907. – № 24.
2. Мережковский Д. С. Христианские анархисты // В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. – М., 1991.
3. Мережковский Д. С. Еще о «Великой России» // В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. – М., 1991.
4. Свенцицкий Вал. О новом религиозном сознании // Век. –1907. – № 18. – С. 253–255.
5. Свенцицкий Вал. Ответ Н. А. Бердяеву // Век. –1907. – № 25.

6. Свенцицкий В. Мерзость и запустение // Новая Земля . –1911. – № 19. – С. 5.
7. Свенцицкий В. Церковь будущего // Новая Земля. –1911. – № 20. – С. 5.
8. Свенцицкий Вал. Письмо в редакцию // Живая жизнь. –1908. – № 2. – 30 янв.
9. Свенцицкий В. Наши ближайшие задачи // Новая Земля. –1911. № 2. С. 2.
10. Свенцицкий В. Человек-сын Божий // Новая Земля. –1911. – № 26. – С. 8.
11. Свенцицкий В. Кто спасется? // Новая Земля. –1912. – № 9–10. – С. 8.
12. Филосов Д. В. Церковь и революция // Век. –1907. – № 18. – С. 251–253.

УДК 1 (091) (47) «19» : 111.32 : 177.72

А. П. Желобов

Гуманистические интенции антропологии и этики Н. А. Бердяева

В статье представлена попытка частичной реконструкции целостного представления Н. А. Бердяева о гуманизме, проявляющегося в процессе становления его философской индивидуальности.

The article presents an attempt of partial reconstruction of Berdyaev's holistic views on humanism, that was manifested in the making of his philosophical personality.

Ключевые слова: Н. Бердяев, гуманизм, гуманитаризм, гуманность, гуманизация, персонализм, философская антропология, этика, свобода, насилие, личность.

Key words: N. Berdyaev, humanism, humanitarianism, humanity, humanization, personalism, philosophical anthropology, ethics, freedom, violence, personality.

До сих пор представляется актуальным обращение к творчеству Н. А. Бердяева под углом зрения гуманистической идеи, идеи всеохватной, противоречивой и неоднозначной. Наша задача – дать хотя бы предварительную характеристику гуманизма Бердяева, основываясь на его текстах. Всесторонний анализ творчества Бердяева в его целостности под этим углом зрения – большая и специальная тема будущих исследований.

В своей «Истории русской философии» Н. А. Лосский констатирует:

«Замечательная черта философии Бердяева состоит в защите той истины, что христианство – религия любви и, следовательно, свободы и терпимости. <...> Бердяев является поборником традиций западноевропейского и русского гуманизма, а именно абсолютной ценности личности и ее неотъемлемых прав на духовную свободу и приличные условия жизни» [14, с. 318–319].

Однако, несмотря на явные гуманистические черты философской антропологии, ставшее хрестоматийным определение философии Бердяева как персонализма, отнесение его мировоззрения к гуманизму остается, в сущности, проблемным.

Сам себя Бердяев к гуманизму и гуманистам прямо не относил и о гуманизме как определенном мировоззрении часто высказывался в отрицательном смысле. Еще в 1916 г. он писал:

«Гуманизм и есть идеология природного, зависимого человека. В гуманизме чувствуется это восстание раба, плебейство духа. Гуманистическое сознание не хочет знать высокого происхождения человека и высокого его назначения. Гуманизм послушен факту рабства человека от природного мира. Но в этом природном мире гуманизм хочет как можно свободнее и самостоятельнее устроить человека и дать ему как можно больше счастья. <...> Гуманизм познает человека лишь как природный объект и не знает человека как сверхприродного существа» [12, с. 319–320].

Как известно, стиль бердяевских текстов не отличается строгой логической последовательностью – уклонения, повторы, взаимоисключающие суждения и определения встречаются в одной и той же работе. Положительное изложение его взглядов требует определенной их реконструкции, как, скажем, требуют реконструкции «подлинные взгляды» писателя, поскольку они впитаны и растворены в живой ткани художественного произведения. Такой же реконструкции требует и бердяевский гуманизм.

Изначально Бердяев связывает гуманизм с христианством. Он пишет в «Смысле творчества»:

«Нераскрытость антропологической истины в христианстве привела к возникновению антропологии гуманистической, созданной по произвольному почину самого человека и в формальной реакции против религиозного сознания средних веков» [12, с. 319].

Гуманизм эпохи Возрождения связан, по Бердяеву, с пониманием человека как микрокосма. Это, по его мнению, сознавали тогда только мистики, такие как Пико делла Мирандола. В ходе последующего развития гуманистического сознания человек теряет «свою микрокосмичность и свою царственность» и утверждает субъективно-психологический антропоцентризм. Бердяев указывает, что «пафос всякого гуманизма – утверждение человека как высшего и окончательного, как бога, отвержение сверхчеловеческого» [12, с. 321]. По его мнению, после Ницше «гуманизм уже невозможен, навеки преодолен». К Ницше затем добавляется Достоевский, и Бердяев считает, что после этих писателей нет уже возврата ни к старой христианской антропологии, ни к старой гуманистической антропологии.

Бердяев не только признает гуманизм как необходимый исторический этап в развитии европейского духа, констатирует его «кризис» и «гибель» в XX в., но говорит о «лжи» и «правде» гуманизма. «Ложь гуманизма» – его антропология. «Правда гуманизма» – не только вера

в Бога, но и в человека [12, с. 322]. Уже в 1904 г. Бердяев говорит о том, что человеческая личность как «метафизический дух, внутренне свободный» «обладает абсолютной ценностью, но достоинство ее может быть поругано» [10, с. 220]. Именно через различие отношения к ценности личности формируется отрицательное отношение Бердяева к марксизму в целом. В 1905 г. он объявляет, что в «катехизисе марксизма» – «Анти-Дюринге» Ф. Энгельса «решительно отвергается самоценность прав личности» [10, с. 245]. В работе «Новое религиозное сознание» (1907) Бердяев прямо обвиняет марксистский социализм в том, что он «не дорожит людьми, хотя не знает ничего высшего, чем человечество, не дорожит и абсолютными ценностями культуры» [9, с. 78]. В «Философии свободы» (1911) Бердяев, говоря о «новом религиозном сознании», провозглашает:

«... христианство есть религия свободы, т. е. <...> свобода есть содержание христианства, есть материальный, а не формальный принцип христианства. Христианству безмерно дорога свобода, потому что свобода есть пафос его веры, потому что Христос есть свобода. <...> Новый Завет – завет любви и свободы. Любовью и свободой исчерпывается содержание новозаветной веры, преодолевающей ветхозаветное законничество и языческий натурализм. <...> Христианство должно быть нетерпимо, но как религия свободы оно должно быть нетерпимо к принуждению» [7, с. 194–195].

Здесь Бердяев указывает на основные компоненты гуманистической идеи, но при этом не использует ни понятие «гуманизм», ни понятие «человечность». А в «Приложении» к «Философии свободы», сравнивая католичество и православие, он пишет о «подлинном обожествлении человеческой природы» и пользуется термином «гуманизм» [7, с. 250]. Мы видим, что в «Философии свободы» гуманизм предстает как явление западной культуры (католичество, папизм – его источники), и намечаются пути преодоления его недостаточности, ущербности. Недостаток этот – самообожествление человека. В дальнейшем Бердяев эту идею уточняет, расцветивает, не приемля определенные черты западного гуманизма, высоко оценивает его роль, но утверждает необходимость «подлинного гуманизма» – гуманизма христианского, преображенного идеей богочеловечества.

После 1917 г. понимание гуманизма уже продумано Бердяевым в рамках сложившейся собственной философии и в свете исторического и личного опыта. Характер антропологии и этики Бердяева определяется верой в силу и величие человека, его божественность. В этом одно из отличий «персоналистической» (как он ее сам называл) этики Бердяева от широко распространенной на Западе в 1930–40-е гг. экзистенциальной философии [5, с. 6]. Как бы ни эволюционировали его

философские взгляды, центральной темой всегда был человек, свобода, судьба, смысл и цели человеческого существования [13, с. 141–153] Однако ни персоналистический характер философии Бердяева, ни его поглощенность проблемой человека еще не являются достаточным основанием считать его гуманистом, а его этику гуманистической.

Как же конкретно и в чем проявляется у Бердяева гуманистическое отношение к человеку? Каково «качество» его человечности? Пока определенно можем утверждать только то, что Бердяев в своих ранних произведениях демонстрирует приверженность принципам христианской этики, «усиливая» ее принципом творчества как свободы и свободы как творчества («Философия свободы», «Смысл творчества»). В этом смысле человек богоравен.

Для Бердяева наиболее существенна проблема взаимодействия духовного личностно-индивидуального мира человека с природой и социумом. В «Смысле истории» (1923) [8] он обращает внимание на «механический период» человечества. Машина приобретает страшную власть и над природой, и над человеком. Бердяев считает, что современная техническая цивилизация является антигуманной и аморальной. Констатируя состояние катастрофы человека и человечества, Бердяев все же не теряет веру в человека, пытаясь найти выход из такого состояния. И здесь он следует в определенном отношении традиции русской религиозной философии, связывая будущее с таким обществом, где бы соединялись «принципы личности как верховной ценности, с принципом братской общности людей» [5, с. 152]. Однако Бердяев отмечает насильственное, революционное преобразование общества. Нужна иная, подлинная, «глубочайшая», революция – революция духа. Отступая от традиционной догматики, философ еще в «Смысле творчества» писал, что смысл жизни – «не спасение, а творческое восхождение». Вся история человечества, по Бердяеву, – это преодоление косности материального бытия, его одухотворение и гуманизация. Достичь конечного состояния следует без насилия. Таков идеал Бердяева.

Рассматривая личность как высшую ценность, Бердяев оригинально понимает «социальность человека» как личностную связь и отношение индивида с обществом в целом. В «Философии свободного духа» (1927) он выделяет четыре типа соотношения между одиночеством «Я» и его социальностью [6, с. 272–273]. Самым распространенным Бердяев называет «социально ориентированный тип» человека, живущего в состоянии слитности с общим, «растворенного», расплавленного в нем. Опыт тоталитарных режимов XX в. – впечатляю-

щая картина «побед» и глубокой сущностной трагедии «слияния в единении». Бердяев в начале XX в. утверждает необходимость собственно гуманизации и гуманитаризации индивидуального и общественного сознания.

Следует, однако, отметить, что гуманизм Бердяева наиболее противоречив и непоследователен именно в отношении к оценкам конкретных событий и обстоятельств: с одной стороны, мы видим его пронзительную человечность, чуткость «гуманистической совести», с другой – сталкиваемся с оправданием нетерпимости и насилия. Так, в работе «Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности» (1918) он фактически оправдывает Первую мировую войну с позиций религиозного национализма. Характерно здесь его обоснование войны как «мистического испытания»: в войне люди должны ответственно вынести бремя некоторых космических и мистических сил. Констатируя, что «вся наша жизнь покоится на насилии и убийстве», Бердяев в данном случае определяет пацифизм как желание сбросить с себя ответственность.

В то же время гуманистический характер носит его критика национализма. В статье «О современном национализме» (1938) Бердяев напоминает об «эпидемии зоологического национализма» 1880-х гг. и высоко оценивает работу того времени Вл. Соловьева «Национальный вопрос в России» за ее непримиримость к любым проявлениям национализма. Характеризуя современный ему национализм, Бердяев обращает внимание на античеловеческое смещение в нем ценностных акцентов, на связь национализма и этатизма [9, с. 99–100]. Антигуманистический смысл Бердяев тонко уловил и в известной книге И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» (1925), отметив проглядывающую во взглядах этого государственника и националиста нелюбовь к реальному человеку. Бердяев узрел глубокую духовную общность между Ильиным и столь критикуемым им Л. Н. Толстым именно в стремлении «опекать» человека, ограничить его свободы, вести и направлять не обладающих разумением. «Кошмар злого добра» – такова оценка Бердяевым идеи «православного меча» И. А. Ильина, поскольку «Ильин отрицает бытийственность человека, человек для него добро, а не человек» [2, с. 85].

Так же проницателен в гуманистическом смысле Бердяев и в оценке взглядов «евразийцев» и других носителей тоталитарного сознания. Он чувствует их направленность против свободы личности. По поводу «евразийцев» он указывает, что их «стремление к совершенному государству, организующему всю жизнь, есть нечестивое и безбожное стремление» [3, с. 200]. Иронизируя над идеей «симфони-

ческого мышления» первого идеолога евразийства Л. Н. Карсавина, он писал, что «человеческая личность будет принуждаться к симфоническому мышлению путем муштровки», справедливо отмечая, что «Данилевский им ближе, чем Достоевский» [3, с. 201, 203]. Истоки тоталитарного сознания во взглядах евразийствующих русских философов, ведущего к оправданию и примирению с «тоталитарным удавом» советской России, Бердяев справедливо видел в их определенной нравственной нечуткости: «Как ни странно, но у о. Г. Флоровского есть формальное сходство с о. П. Флоренским, им обоим свойственно нравственное и социальное равнодушие» [4, с. 208].

В заключение хотелось бы отметить, что взгляды Бердяева на гуманизм со времени «Философии свободы» (1911) практически не менялись. Незадолго до смерти в 1946 г. он публикует в журнале Базельского университета статью с примечательным названием «Старые и новые пути гуманизма» и книгу «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века». В статье Бердяев подвергает критике «догматический христианский гуманизм». Как и в начале XX в. он говорит, что христианское учение о человеке противоречиво. Христианство превратило человека в пассивное существо, лишило его творческой энергии, принизило:

«Вопрос о творческом призвании человека является вопросом нового христианского сознания. Только на такой базе может быть вновь построена проблема гуманизма» [цит. по 15, с. 133].

В «Русской идее» дается относительно систематическое и более или менее определенное и ясное изложение Бердяевым его понимания гуманизма, как бы суммируются отдельные высказывания и положения, разбросанные во множестве работ. Бердяев относит гуманизм к числу основных проблем русской мысли XIX – начала XX в. Он видит крайнее его проявление, состоящее в превращении гуманизма в антигуманизм в русском коммунизме, где из марксизма были сделаны крайние выводы и произошло отречение от «русской человечности». Повторяя свои мысли из «Смысла творчества» о недостаточности традиционной христианской монашеско-аскетической антропологии, Бердяев пишет:

«Ошибочно противопоставлять христианство и гуманизм. Гуманизм христианского происхождения. <...> Только христианство антропоцентрично и в принципе своем освобождает человека от власти космоса и общества. <...> Человек должен стать богом и обожиться, но он может это сделать лишь через Богочеловека и в Богочеловечестве. Богочеловечество предполагает творческую активность человека» [1, с. 127–128].

В посмертно изданной работе «Самопознание: Опыт философской автобиографии» (1949) Бердяев подчеркивает экзистенциальную диалектику должного:

«Человек должен быть теоцентричен и организовать себя на божественном плане, в этом его образ; общество же должно быть антропоцентрическим и организовываться на начале человечности» [11, с. 269].

Этим Н. А. Бердяев как бы очерчивает границы «антропоцентрического гуманизма». Мы видим, что главным для Бердяева на всем протяжении его творческой биографии остаются свобода творчества, «движение от человека к Богу», которое не есть свобода воли, а есть свобода как «обязанность человека», как его «призванность».

Таким образом, «подлинный гуманизм» и проблема его, как это виделось Н. А. Бердяеву, состоит в соединении христианских заповедей сострадания и любви с творческой призванностью человека. Призвание человека грандиозно, божественно; судьба его трагична.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли конца XIX века и начала XX века // *Вопр. философии.* – 1990. – № 1.
2. Бердяев Н. А. Кошмар злого добра // *Путь. Орган русской религиозной мысли.* Кн. I (I–VI). – М., 1992. (Репр. изд.).
3. Бердяев Н. А. Утопический этатизм евразийцев («Евразийство». Опыт систематического изложения) // *Н. Бердяев о русской философии.* – Свердлов.: УрГУ., 1991. Ч. 2. – С. 198–204.
4. Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность (прот. Георгий Флоровский. «Пути русского богословия») // *Н. Бердяев о русской философии.* – Свердлов., 1991. С. 205–216.
5. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.
6. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М., 1994.
7. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
8. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М., 1990.
9. Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. – СПб., 1907.
10. Бердяев Н. *Sub specie aeternitatis.* Опыты философские, социальные и литературные (1990–1906 гг.). – СПб., 1907.
11. Бердяев Н. А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. – М., 1990.
12. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
13. Кувакин В. А. Религиозная философия в России: Начало XX века. – М., 1980.
14. Лосский Н. О. История русской философии. – М., 1991.
15. Петросян М. И. Гуманизм. Опыт философско-теоретического и социологического исследования проблемы. – М., 1964.

К вопросу об исследовании философского наследия Н. Ф. Федорова в советский период (1920–1980-е гг.)

В статье рассматривается исследовательский интерес к философским идеям Н. Ф. Федорова в советском научном дискурсе XX в. (1920–1980-е гг.). Проанализирована судьба идей Н. Ф. Федорова в указанный период, выявлены основные научно-философские рефлексии в отношении федоровского наследия.

The article is devoted to scholarly interest to N. F. Fyodorov's ideas in Soviet academic discourse of the 1920s through the 1980s, the author analyzing their fate in the period under consideration and singling out major trends of philosophical reflection based on his heritage of the time.

Ключевые слова: Н. Ф. Федоров, космизм, русская философия в XX в., история русской философии, философия в СССР, «Философия общего дела», метод исторического анализа.

Key words: N. F. Fyodorov, cosmism, Russian philosophy in the 20th century, history of Russian philosophy, philosophy in the USSR, «common task philosophy», methods of historical analysis.

В современном научном мире не снижается интерес к идеям русского мыслителя второй половины XIX в. Николая Федоровича Федорова. Они изучаются в таких областях знания, как музейное дело, философская антропология, философия культуры, история русской литературы, история педагогики, история архитектуры, библиотековедение. Помимо этого, будучи родоначальником такого философского направления, как русский космизм, Николай Федоров способствовал обоснованию космонавтики и ноосферной концепции.

Однако интерес к учению «московского Сократа», как Федорова называли современники, имел место не всегда: в течение первой половины XX в. в СССР имя Федорова упоминалось редко. Подобная судьба постигла значительную часть представителей русского духовного ренессанса, изучение трудов которых началось только в 1990-е гг. Что касается наследия Н. Ф. Федорова, то мы полагаем, что к началу 1990-х гг. отечественная наука подошла к его изучению с определенной интерпретацией, методологией и устоявшейся традицией. Это положение и будет обосновано в данной статье, посвященной исследовательскому вниманию к идеям Н. Ф. Федорова в советский период (1920–1990-е гг.).

Идеи Федорова стали известны в 70-е гг. XIX столетия, когда философа, работавшего в то время в Румянцевской библиотеке в Москве, стали называть «загадочным библиотекарем». В этот период философ беседовал с Вл. С. Соловьевым, Л. Н. Толстым, идеи его опосредованно через Н. П. Петерсона были знакомы Ф. М. Достоевскому [15, с. 779–814; там же, с. 814–844; там же, с. 844–937], на которого Федоров имел определенное влияние [4; 15, с. 425]. Изданные его учениками Н.П. Петерсоном и В.А. Кожевниковым в 1906 и 1913 гг. собрания статей и переписка философа малым тиражом и не для продажи стали библиографической редкостью. Эти издания, а также некоторые другие книги последователей учения Н. Ф. Федорова и воспоминания современников послужили в дальнейшем исследовательской базой для изучения философского наследия Н. Ф. Федорова в СССР.

С 1917 по 1950-е гг. в СССР Федоров упоминался в печати крайне редко. В этот период важным фактом является обращение к имени и сочинениям Н. Ф. Федорова А.М. Горького в статье «Еще о механических гражданах» [7]. В этой статье Горький, кратко выделив некоторые естественно-научные элементы учения Н.Ф. Федорова, совершил попытку представить идеи философа в свете марксистско-ленинской парадигмы – это была первая попытка согласовать учение московского Сократа и нормы научного творчества в СССР:

«Был у нас замечательный, но мало известный – потому что был своеобразен – мыслитель Н.Ф. Федоров. Среди множества его оригинальных домыслов и афоризмов есть такой: "Свобода без власти над природой – то же, что освобождение крестьян без земли". Это, на мой взгляд, неоспоримо. Капиталистический строй добивается власти над силами природы только для того, чтобы укрепить свою власть над источником живой силы – над физической силой трудового народа. Рабоче-крестьянская власть Союза Советов ставит перед собой иную цель: переработать возможно большее количество физической силы рабочих и крестьян в разумную, интеллектуальную силу и влиянием этой силы ускорить процесс подчинения всех энергий природы интересам трудовой массы» [7, с. 454].

Эта интерпретация учения Федорова далее разрабатывалась советскими исследователями в 1970–80-е гг.

В 1935 г. вышло автобиографическое сочинение К. Э. Циолковского «Черты из моей жизни». В этом кратком произведении Циолковский упомянул о своей встрече с Н. Ф. Федоровым в Москве: «Кстати, в Чертковской библиотеке я заметил одного служащего с необыкновенно добрым лицом... Он же давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров – друг Толстого и

изумительный философ и скромник» [30, с. 21]. Это упоминание стало основанием для будущих исследователей поставить вопрос о взаимовлиянии Федорова и Циолковского.

Через некоторое время после смерти Циолковского – в 1940–60-е гг. – стали публиковаться художественные и научно-популярные биографии ученого, в которых присутствовали упоминания о его знакомстве с Федоровым, а также поднимался вопрос об эстафете идеи освоения космического пространства, воспринятой Циолковским у Федорова [1; 3; 10]. Попытки авторов ответить на этот вопрос сформировали ряд версий. О знакомстве двух мыслителей писал в 1952 г. журналист и сценарист М. С. Арлазоров в книге «К. Э. Циолковский, его жизнь и деятельность, 1857–1935»:

«Однажды Константин обратил внимание на то, что к списку заказанных им книг добавились какие-то новые; о существовании некоторых он даже и не знал. – Я не заказывал это. – Это вам прислал Николай Федорович, – ответил библиотекарь» [1, с. 12].

Стоит отметить, что Арлазоров в указанной книге представляет Федорова как подвижника книжного дела, но не как оригинального мыслителя, способного повлиять своими идеями на будущего отца советской космонавтики – автор не описывает философские идеи Н. Ф. Федорова. Писатель Д. Я. Дар в 1956 г. посвятил Н. Ф. Федорову целую главу в биографической книге о Циолковском, показав философа руководителем в самообразовании Циолковского и даже духовным примером для молодого ученого: «Философия его [Федорова. – *Прим. авт.*] была темная, но терпение, с которым он принимал все жизненные лишения ради во имя своих идей, изумило Циолковского и запало ему в душу» [10, с. 50]. В. Н. Голоушкин в книге «Жизнь, отданная науке» [6], выдвинул неожиданную версию о влиянии Циолковского на Федорова: «Весьма вероятно, что мысли Циолковского о покорении Космоса, высказанные им в беседах с Федоровым, и нашли свое отражение в его [Н.Ф. Федорова. – *Прим. авт.*] книге» [6, с. 22]. Однако наиболее научно обоснованную версию еще в 1940 г. дал в своей книге биограф Циолковского Б.Н. Воробьев:

«Может возникнуть вопрос, не от Федорова ли воспринял Циолковский идеи межпланетных путешествий? Однако для подобного утверждения нет никаких оснований... Достоверно известно, что ни в бумагах архива К. Э. Циолковского, ни в воспоминаниях о нем родных и других знавших его лиц не содержится даже косвенного указания на какие-либо беседы с Федоровым о вопросах космоса и межпланетных сообщений» [3, с. 29–30].

До конца 1960-х гг. научной попытки сделать выводы о влиянии идей Федорова на Циолковского в академической историко-философской науке не было: имя Н. Ф. Федорова не упоминалось в докладах и статьях о жизни отца русской космонавтики [18, с. 9–10; 26]. Но уже к этому времени вопрос о месте Федорова в истории русской мысли вошел в контекст научного дискурса СССР. Изучение вопроса об идейной связи двух мыслителей не является непосредственной задачей данной статьи, но именно упомянутое обстоятельство стало основной причиной исследовательского интереса к философии Н. Ф. Федорова в СССР во второй половине XX в.

Как нам представляется, интерес к наследию Н. Ф. Федорова стал усиливаться в связи с полетом Ю. А. Гагарина в космос в 1961 г. В 1960-е гг., на волне интереса к теориям освоения космического пространства активизировалось изучение биографий виднейших отечественных мыслителей в этой области, в первую очередь К. Э. Циолковского. Интерес к идеям Федорова в этот период носил опосредованный, завуалированный характер, учитывая религиозный характер его идей, несовместимый с марксистско-ленинской идеологией.

В 1969 г. вышел сборник «Труды третьих чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию идей К. Э. Циолковского», в котором был опубликован доклад советского исследователя истории освоения космического пространства Л. В. Голованова. Название доклада «К вопросу об идейных влияниях на К. Э. Циолковского» [5] является показательным и даже весьма символичным. На наш взгляд, уже из названия видно, что причиной обращения к федоровскому наследию послужила фигура К. Э. Циолковского. Эту работу важно выделить и потому, что в ней впервые в отечественной истории философии на основе научного подхода рассматривается вопрос идейной связи Н. Ф. Федорова и К. Э. Циолковского в контексте философии космизма. Л. В. Голованов исходит из факта знакомства двух мыслителей и известного сходства их идей: «сопоставляя вышедшие впоследствии из-под пера Циолковского труды с работами Федорова, нетрудно убедиться в том, что многие их идеи оказываются созвучными» [5, с. 12]. Автор не делает окончательного вывода касательно степени и однозначности влияния «московского Сократа» на 17-летнего Циолковского, но с научной осторожностью указывает на возможную идейную связь двух мыслителей:

«Сейчас трудно даже предположить, в какой форме эти [Н.Ф. Федорова. – *Прим. авт.*] идеи стали известны Циолковскому, возможно, что подбирая для юноши литературу, помогая ему в его самообразовании, Федоров лишь намекнул на них – достаточно было намекна, чтобы воспламенить пылкое

воображение... Именно в те дни, по свидетельству самого Циолковского, родилась в нем мысль об использовании центробежного эффекта для полета в мировое пространство» [5, с. 12].

Указанная публикация важна помимо прочего тем, что в ней в большом объеме присутствуют обширные, порой на страницу, цитаты из «Философии общего дела» со ссылкой на книгу Н. П. Петерсона [19]. Ведь до того момента в СССР даже отрывки из сочинений Федорова не печатались.

Однако Л. В. Голованов посвятил свой доклад проблеме творческих влияний на К. Э. Циолковского, ввиду чего о Н. Ф. Федорове речь шла лишь в рамках обозначенной темы, а содержанию его философии отводится три страницы. По той же причине автор доклада указывает только на те фрагменты «Философии общего дела», которые касаются темы заявленного им исследования. По понятным причинам автор ни разу не упоминает о философском проекте воскрешения, даже в ущерб целостному пониманию смысла некоторых цитат Федорова: ведь без принятия во внимание «проекта» Федорова невозможно понять смысл его идеи освоения космоса, в основе которой лежит концепция регуляции природы как необходимое условие воскрешения предков. Так, Голованов пишет: «Общее дело управления слепыми силами природы, – верил Федоров, – сможет объединить род человеческий» [5, с. 11] и на этом заканчивает пересказ мысли философа. Однако идея объединения человечества, а также «управления слепыми силами природы», а следовательно, и космическими процессами логически исходит из этической необходимости воплощения проекта воскрешения отцов. Упомянутые Л. В. Головановым идеи – составляющие всего проекта воскрешения Н. Ф. Федорова. Тем не менее, несмотря на упомянутые «лакуны», обусловленные политической идеологией времени, доклад Голованова можно обоснованно считать важным событием в отечественной истории изучения творческого наследия Н. Ф. Федорова в XX в. В дальнейшем в подавляющем большинстве энциклопедических статей и научных работ о Н. Ф. Федорове будет присутствовать ссылка на данную работу.

В 1970-е гг. в СССР исследовательский интерес к наследию Н. Ф. Федорова продолжает усиливаться. В этот цензурируемый, но одновременно плодотворный для судьбы федоровских идей период стали появляться разного рода научные работы, посвященные его биографии, деятельности и философии. Удивительным феноменом в советской историко-философской науке можно назвать статью о Николае Федорове Д. Ляликова, объемом более 5 тыс. знаков, в пятом

томе «Философской энциклопедии», выпущенной в 1970-м г. [28, с. 308–309]. В статье упоминается и о влиянии Федорова на Достоевского, и об идейных связях Федорова и Циолковского. Этот факт говорит о наличии определенного уровня анализа философского наследия Федорова в советское время.

В 1970 г. выходит книга Н. Н. Гусева «Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1881 по 1885 год» [9]. В книге весьма подробно и обстоятельно описывается тот период жизни писателя, в который Толстой общался с Федоровым, что дает возможность узнать о причинах разрыва между двумя мыслителями, а также, например, мнение Толстого о философии Федорова. Согласно Н. Н. Гусеву, «Достоевский мог серьезно отнестись к фантазиям Федорова, но Толстой не мог этого сделать», «причиной разрыва послужили не мистические чаяния Федорова, которых не разделял Толстой, и не нравственные убеждения Толстого, отрицавшего всякое насилие, а монархические и консервативные убеждения Федорова» [9, с. 77]. Очевидно, автором имеется в виду реакция Н. Ф. Федорова на статью Л. Н. Толстого «О голоде», в которой первый увидел призыв к революционным действиям, неприемлемым для этики Федорова.

В «Советском философском словаре» 1974 г. Федорова именуют представителем русского космизма, пока без указания его родительского отношения к данному учению [23] (впервые же родоначальником русского космизма Федоров будет назван в «Краткой литературной энциклопедии» в 1978 г.). В 1977 г. в свет выходит 27-й том «Большой Советской энциклопедии», в котором есть статья о Н. Ф. Федорове: в ней он также именуется «представителем русского космизма». Данная публикация в энциклопедии, на наш взгляд, сделала имя Н. Ф. Федорова и его «проект» известными читающей советской публике [27]. В том же 1977 г. была опубликована и книга известного популяризатора науки В. Е. Львова «Загадочный старик», посвященная Н. Ф. Федорову, – первая для советской печати развернутая биография философа, в которой автор представил «Философию общего дела» материалистической теорией: «Федоров... в своей философии природы стихийно проявил многие черты материалистической диалектики» [13, с. 181].

Необходимо отметить и публикацию в 1977 г. статьи самого Н. Ф. Федорова «“Фауст” Гете и народная легенда о Фаусте» в сборнике литературно-теоретических исследований «Контекст-75» [26]. Статье предшествует вступительная статья С. Г. Семеновой, ее сопровождает внушительный перечень примечаний [вступительная статья – 26, с. 311–315; примечания – указ. соч., с. 336–343]. По нашему

мнению, это – первая статья, в которой рассматриваются не столько космические аспекты «Философии общего дела», сколько социальные, поскольку статья Н. Ф. Федорова «“Фауст” Гете...» посвящена вопросу социально-научной дифференциации и так называемому «университетскому вопросу»: «Университет отделен от жизни и деятельности, деятельность не управляется знанием, а это отделение знания или науки от жизни и деятельности и составляет университетский вопрос» [26, с. 329].

Публикация статьи «“Фауст” Гете...» с сопроводительной статьей С. Г. Семеновой, а также работа В. Е. Львова расширили спектр изучения наследия Федорова и вывели его идеи в иное, более широкое, нежели космическая философия, поле научного исследования. Однако, несмотря на определенный уровень разработанности учения Н. Ф. Федорова в советское время, ракурс рассмотрения его идей был далек от свободного и полноценного: в философии Федорова акцентировались те аспекты, которые согласовались с марксистско-ленинистской парадигмой: стремление подчинить природную стихию [7], «демократизм» его философии [28]. Более того, в указанных работах философия Н. Ф. Федорова не является самостоятельным предметом историко-философского исследования: она часто появляется как составная часть той или иной научной проблемы – как идейная связь с К. Э. Циолковским [5], компаративное литературное исследование [9; 24; 25] или даже как «критика буржуазного сознания» в отношении отрыва ученых от народа [28, с. 312].

В этом контексте стоит отметить статью 1977 г., также принадлежащую С. Г. Семеновой в альманахе «Прометей» [22], отличающуюся от предыдущих тем, что она полностью посвящена жизни и учению Н. Ф. Федорова. Несмотря на научно-популярный характер, эта работа до сих пор может служить учебным пособием по изучению проблематики творчества Николая Федорова. С. Г. Семенова расширила перечень рассматриваемых научных вопросов, введя в фокус исследовательского внимания существенное количество аспектов наследия Н. Ф. Федорова, факты его биографии и отношений с современниками. Впервые в советское время был описан и интерпретирован сам «проект воскрешения отцов» Федорова.

В 1979 г. в сборнике «Вечное солнце: Русская социальная утопия и научная фантастика второй половины XIX – начала XX века» на 11 страницах были напечатаны краткая биография философа и соответствующие теме сборника отрывки сочинений Федорова, озаглавленные составителем С. Калмыковым, очевидно, для большей наглядности «Необходимость выхода в космос», «Проект воскреше-

ния» [2, с. 390, 391]. Во вступительной статье к данным отрывкам из наследия философа отсутствуют резко критические замечания, статья носит описательный характер и даже объективно анализирует его место в истории философской мысли: «от утопистов типа Э. Кабэ Федорова отличает глубокое уважение к прошлому, к наследию отцов (отсюда его оригинальное учение о музее и музейном деле) ... В последние годы наблюдается рост интереса к философскому наследию этого оригинальнейшего русского мыслителя» [2, с. 389]. Это является редким случаем для рассматриваемого периода.

Важным событием в изучении наследия Н. Ф. Федорова можно назвать выход в 1982 г. первого в СССР издания «Сочинений» философа в рамках проекта «Философское наследие» института философии АН СССР [25]. Это издание, не воспроизводя весь корпус сочинений мыслителя, тем не менее почти избежало цензуры и стало наиболее полным на тот момент. В качестве вступления к книге представлена статья С. Г. Семеновой, в которой она обстоятельно реферировует философские искания Н. Ф. Федорова, распределяя в известной степени противоречивую философию Общего дела на тематические философские разделы. На тот момент С. Г. Семенова дала самый подробный анализ идей Н. Ф. Федорова. Публикация сочинений Н. Ф. Федорова, по её свидетельству, была встречена решительными мерами: «была арестована часть тиража, снят инициатор издания А. В. Гулыга, иницированы разгромные статьи в светских и церковных изданиях: в "Вопросах философии" выступил... С. Р. Микулинский, в "Богословских трудах" – ... Н. К. Гаврюшин. Из всех рукописей в издательствах вымарывалось само упоминание о Федорове...» [15]. В аннотации к названной книге Федоров именуется «энциклопедистом-утопистом» [25, с. 5]. Такой категоричный подход – более чем норма для рассматриваемого периода: Федорова в разных изданиях называли то «утопистом», как в Большой советской энциклопедии [27], то «проповедником аскетического склада, во многом ограниченного отсталыми ретроградными настроениями» [11, с. 57], то мыслителем, у которого есть «наивная беспредельная вера шестидесятника-разночинца в спасающую силу техники» [28, с. 308].

Изъятие тиража и критика как Федорова, так и его издателей в указанный период могла быть связана с тем, что в начале 1980-х гг. в СССР наблюдалось усиление идеологической пропаганды, достигшее в 1982–1983 гг. особенной остроты. Официальное закрепление этот процесс получил в июне 1983 г. с постановлением пленума ЦК КПСС «Актуальные вопросы идеологической, массово-политической работы партии» [14].

Тем не менее в 1983 г. вышел в свет «Философский энциклопедический словарь», в котором вновь была напечатана статья о Федорове. Как и в словаре 1974 г., Н.Ф. Федорова называют здесь представителем русского космизма. А в «Философском словаре» 1987 г. в статье о Федорове говорится о том, что он предложил альтернативу капитализму и социализму (!) [29, с. 503].

Как указывала С. Г. Семенова, «с конца 70-х гг. Федорова начинают называть родоначальником активно-эволюционного, ноосферного направления в философии и науке XX в., предтечей Н. А. Умова, В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского...» [15, с. 91]. Подводя итог научным дискуссиям о Федорове и резюмируя собственные выводы, Семенова в дополнительном 9 томе «Краткой литературной энциклопедии» в статье о Н. Ф. Федорове именуется философа «родоначальником философии космизма» [12, с. 755]. Названная статья, несмотря на нефилософскую тематику, раскрывает философские проблемы: так, в ней рассматривается эстетическая составляющая философии Общего дела, что дополняет существующую на тот момент научно-исследовательскую проблематику в изучении федоровского наследия.

В 1988 г. в Боровске были проведены «I Всесоюзные Федоровские чтения». На двухдневной конференции было прочитано более 25 докладов на четырех секциях, посвященных различным сторонам философского и жизненного пути первого русского космиста. Таким образом, в переходный период русской истории в отечественной науке появилось первое институционализированное сообщество по изучению философского наследия Н. Ф. Федорова, которое продолжает существовать и оставаться одним из ведущих по сей день.

После распада СССР и институтов, идеологизирующих науку, творчество Федорова стало объектом свободных исследований для различных ученых в контексте широкого спектра научных дисциплин. Среди современных авторов, занимающихся изучением наследия Н. Ф. Федорова и вообще русского космизма, можно назвать А. Г. Гачеву, Ю. Погребинского, Е. Н. Берковскую, О. Д. Маслобоеву, А. Ю. Семенову, Ф. И. Гиренка, А. П. Огурцова, А. О. Горскую, Л. Л. Регельсон, Б. Г. Режабека, А. В. Халявкина и др. Количество участников на последних «Федоровских чтениях», прошедших 3–7 декабря 2013 г. в Москве – 320 человек [20].

Анализ этапов в изучении философского наследия Н. Ф. Федорова в советский период позволяет выделить следующие основные вехи этого процесса. 1. Публикация в 1938 г. автобиографии К. Э. Циолковского «Черты из моей жизни» [30], в которой описывается встреча с Н. Ф. Федоровым. Это упоминание оказало большое влияние на

дальнейший интерес к наследию Н.Ф. Федорова в советский период. 2. Формирование на научном уровне представления об идейной связи Н. Ф. Федорова и К. Э. Циолковского, в особенности в работах М. С. Арлазорова [1], Б. Н. Воробьева [3], В. Н. Голоушкина [6] и др. Данные работы послужили стимулом для дальнейшего обращения к творчеству Н. Ф. Федорова в советский период. 3. Доклад Л. В. Голованова в 1969 г. «Об идейных влияниях на К.Э. Циолковского...», который, несмотря на малый объем упоминаний о философии Общего дела, ввел философское наследие Н. Ф. Федорова в поле научного дискурса. 4. Публикация С. Г. Семеновой «Николай Федорович Федоров (жизнь и учение)» 1977 г., явившаяся первой работой, в которой идеи Федорова выступили как непосредственный объект исследования, в отличие от предыдущих компаративных или тематических исследований. 5. Публикация внушительного объема отрывков из «Философии общего дела» в 1982 г. в сборнике «Сочинений» Н. Ф. Федорова. Эта публикация со вступительной статьей С. Г. Семеновой стала важным этапом в систематизации и исследовании философского наследия Н. Ф. Федорова. Учитывая негативную реакцию на нее некоторых представителей научного сообщества, можно говорить о своего рода диалектическом эффекте, о появлении научного дискурса. 6. Проведение в условиях уже меньшего идеологического давления в 1988 г. «I Всесоюзных Федоровских чтений». В «Федоровских чтениях» отечественная философская наука обрела институционализированную форму исследований философского наследия Н. Ф. Федорова. Это лишь основные труды, повлекшие изменения в научном подходе к философскому наследию Н. Ф. Федорова в период с конца 1920-х до конца 1980-х гг.

Актуальность научной рефлексии в отношении философского наследия Н. Ф. Федорова с каждым годом возрастает, учитывая прогресс в освоении космического пространства, высокие темпы научно-технического развития, с одной стороны, и глобальные процессы – с другой, ставящие перед человечеством проблемы общемирового масштаба, которые можно решить лишь общими усилиями, общим делом всего человечества, как предсказывал великий русский философ-пророк.

Список литературы

1. Арлазоров М. С. К. Э. Циолковский, его жизнь и деятельность, 1857–1935. – М., 1952. – 127 с.
2. Вечное солнце: Русская социальная утопия и научная фантастика второй половины XIX – начала XX века / сост., предисл., коммент. С. Калмыкова. – М.: Мол. гвардия, 1979. – 431 с.

3. Воробьев Б. Н. Циолковский. – М.: Мол. гвардия, 1940. – 272 с.
4. Гачева А. Г. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Духовно-творческий диалог: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.00. – М., 2006. – 450 с.
5. Голованов Л. В. К вопросу об идейных влияниях на К. Э. Циолковского // Тр. третьих чт., посвящ. разработке науч. наследия и развитию идей К. Э. Циолковского. Т. 3. – М., 1969. – С. 3–15.
6. Голоушкин В. Н., Костин А. В., Леонтьев П. И. Жизнь, отданная науке. – Тула: Приокское кн. изд-во, 1968. – 163 с.
7. Горький А. М. Еще о механических гражданах // Собр. соч.: в 30 т. Т. 24. – М., 1953. – С. 447–456.
8. Гречишкин С. С., Лавров А. В. Андрей Белый и Н. Ф. Федоров // Тартуский гос. ун-т. Учен. зап. Вып. 459. Блоковский сб. III. – Тарту, 1979. – С. 147–164.
9. Гусев Н. Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1881 по 1885 год. – М.: Наука, 1970. – 560 с.
10. Дар Д. Я., Повесть о Циолковском. – Л.: Лениздат, 1956. – 195 с.
11. История философии в СССР: В 5 т. Т. 4 / [Авт. В.Е. Евграфов, В.Ф. Пустарнаков, Л.А. Коган и др.]. – М., 1971. – 831 с.
12. Краткая литературная энциклопедия / гл. ред. А. А. Сурков. Т. 9. – М.: Сов. энцикл., 1978. – 970 с.
13. Львов В. Е. Загадочный старик: повести. – Л.: Сов. писатель Ленингр. отд., 1977. – 270 с.
14. Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14–15 июня 1983 г. – М.: Политиздат, 1983. – 78 с.
15. Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 1 / сост., вступ. ст. А. Г. Гачевой, С. Г. Семенов; коммент. А. Г. Гачевой при участии А. Л. Евстигнеевой, Т. Г. Никифоровой, С. Г. Семенов. – СПб.: РХГИ, 2004. – 1112 с. – (Русский путь).
16. Научная электронная библиотека диссертаций и авторефератов / [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dissercat.com> (дата обращения: 11.05.2014).
17. Огурцов А. П. Русский космизм (Обзор литературы и навигатор по сайтам Интернета) // Филос. журн. Vox. 2008. – Вып. 4, май [Электронный ресурс]. – URL: <http://vox-journal.org/content/vox4-11ogurcov.pdf> (дата обращения: 11.05.2014).
18. Перельман Я. И. К. Э. Циолковский, его жизнь и технические идеи // Циолковский К. Э., На Луне. Грезы о Земле и небе / ред. и биограф. очерк Я.И. Перельмана. – М.: ОНТИ, 1935. – С. 9–10.
19. Петерсон Н. П. Н. Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела». – Верный, 1912.
20. Программа XIV Международных научных чтений памяти Н. Ф. Федорова, 3–7 дек. 2013, Москва.
21. Романовский И. С. Книга и жизнь, очерки о государственной библиотеке СССР им. В.И. Ленина. – М.: Моск. рабочий, 1950. – 388 с.
22. Семенова С. Г. Н. Ф. Федоров: жизнь и учение // Прометей. Т. 11 – М.: Мол. гвардия, 1977. – С. 87–105.
23. Советский философский словарь / гл. ред. Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев [и др.]. – М.: Сов. энцикл., 1974.

-
24. Творческое наследие академика Сергея Павловича Королева: Избр. труды и документы – М.: Наука, 1980. – 591 с.
25. Федоров Н. Ф. Сочинения / общ. ред. А. В. Гулыга; вступ. ст., прим. и сост. С. Г. Семеновой. – М.: Мысль, 1982. – 711 с.
26. Федоров Н. Ф. «Фауст» Гете и народная легенда о Фаусте // Контекст-1975 – М.: Наука, 1977, С. 315-336.
27. Федоров Николай Федорович // Большая сов. энцикл.: в 30 т. / гл. ред. А.М. Прохоров. 3-е изд. – М.: Сов. энцикл., 1977. Т. 27. – С. 260.
28. Философская энциклопедия / гл. ред. Ф. В. Константинов. Т. 5. – М.: Сов. энцикл., 1970. – 740 с.
29. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 590 с.
30. Циолковский К. Э. Черты из моей жизни // Мол. гвардия. – 1935. – № 11. – С. 124–143.

Евразийство как особый тип культуры

В статье дается характеристика западного и восточного образов человека. С позиции философского реализма анализируется русская культура. Автор приходит к выводу, что евразийское положение России определило особый тип русской культуры, представляющий единство западных и восточных традиций.

The author characterizes the Western and the Eastern types of man, analyzing Russian culture in the perspective of philosophical realism and coming to the conclusion that Russian Eurasian geographical situation conditioned its type, comprising the Western and the Eastern traditions.

Ключевые слова: русская культура, евразийство, образ человека, тип культуры, Запад, Восток.

Key words: Russian culture, Evrasiistvo (eurasianism), man's image, type of culture, the West, the East.

Евразийство как особый тип культуры не может быть осмыслено вне противоречия европейского и азиатского типов культуры, ибо оно составляет их диалектическое единство. При этом стороны противоречия не только взаимоотрицают, но и взаимопредполагают друг друга, друг без друга не существуют. Это значит, что стороны противоречия порождают не только борьбу, но и высшую гармонию. Когда-то Кант рассмотрел четыре антиномии, которые ему представлялись наиболее важными: «пространство и время конечны – пространство и время бесконечны», «существуют неделимые атомы – материя делима до бесконечности», «свобода воли – необходимость», «Бог есть – Бога нет». На наш взгляд, сейчас больший интерес представляют для философа другие четыре антиномии: «материализм – идеализм», «наука – религия», «капитализм – социализм», «Запад – Восток»¹. Остановимся на первых трех.

«Неразрешимое» противоречие материализма и идеализма, которое утверждала марксистско-ленинская философия, оказалось разрешимым в философии реализма [5], признающей неразрешимое существование материи и духа, а значит, метафизическую односторонность и материализма, и идеализма. Вопреки догмам марксизма-

ленинизма разрешимым оказалось и противоречие капитализма и социализма, что убедительно доказал пример Китая. Взяв все лучшее и от социализма и от капитализма, Китай в 2015 г. стал самой мощной в экономическом плане страной мира, обогнав США. Китайцы взяли на вооружение идею срединного пути Конфуция, во многих деталях совпадающую с реалистическим мировоззрением [2].

По справедливому замечанию убежденного сторонника философского реализма Д. И. Менделеева, если материализм и идеализм как древние течения основаны на борьбе, на конфронтации, то реализм как более молодое течение основан на компромиссе, сотрудничестве [3]. Уверен, что утверждение принципов философского реализма в практике современной России сделало бы ее одной из самых сильных держав мира.

Разрешимым оказалось также казавшееся многие века неразрешимым противоречие науки и религии. Мы сегодня являемся свидетелями того, как на многих конференциях ученые и богословы вместе обсуждают актуальные современные проблемы, как все большее число ученых находят точки соприкосновения научного и религиозного подходов к освоению мира.

Подобно тому, как Китай блестяще и с огромной пользой для себя сочетал преимущества социализма и капитализма, Россия смогла не менее блестяще сочетать казавшиеся несовместимыми восточный и западный миры. Когда-то Киплинг справедливо заметил, что Запад есть Запад, Восток есть Восток, и они никогда не сойдутся. Пример США, принесших в Ирак западное понимание свободы и демократии, которые оказались там совершенно не нужными, красноречиво это доказывает. Тем не менее в России западная и восточная культуры уживаются довольно мирно, что справедливо было отмечено Д.И. Менделеевым.

«...Нельзя отказать в том, что реализм присущ некоторым народам по преимуществу, как идеализм и материализм другим. И я полагаю, что наш русский народ, занимая географическую середину старого материка, представляет лучший пример народа реального, народа с реальными представлениями. Это видно уже в том отношении, какое замечается у нашего народа ко всем другим, в его уживчивости с ними, и его способности поглощать их в себе, а более всего в том, что вся наша история представляет пример сочетаний понятий азиатских с западноевропейскими. Мне кажется, что теперь, именно теперь нужнее всего уразуметь указанные различия. Так как, с одной стороны, нас многое влечет в сторону ответа идеальным требованиям, с другой стороны, громко говорят материальные потребности народа, а с третьей – русская история внушает реальное сочетание тех и других и понимание недостаточности всякой односторонности, которая не

свойственна только реализму, стремящемуся узнать действительность в ее полноте без одностороннего увлечения и достигать успехи или прогресса путем исключительно эволюционным» [3, с. 6].

Итак, Менделеев связывает мирное уживание западной и восточной культур в России именно с предрасположенностью русского человека к реалистическому мировоззрению. Отсюда следует, что ключи к разгадке как России, так и русского человека можно найти как на Западе, так и на Востоке. Попытаемся подробно обосновать этот тезис.

Когда Л. Н. Толстой высказывал свои знаменитые идеи о ненасилии, он заявил, что одного знания христианских добродетелей, Евангелия недостаточно для его понимания. Толстой опирался на учения Конфуция и Лао-Цзы, Кришны и Будды. Неслучайно его учение имело такой резонанс и на Востоке (во время борьбы Махатмы Ганди с английскими колонизаторами), и на Западе (во время борьбы Мартина Лютера Кинга за права чернокожих американцев).

Чем лучше мы знаем западную и восточную культуры, западный и восточный менталитет, тем лучше мы начинаем понимать себя. Мы не сможем до конца понять природу культа личности, к которому предрасположена Россия, без учения Конфуция о государстве и государе. Культ личности нельзя сводить только к культу Сталина, он постоянно присутствует в истории России. Отголоски культа личности дожили до наших дней: совсем не случайно, что некоторые околоцерковные энтузиасты предлагают прижизненно причислить к лику святых нашего президента. Ведь только в России – единственной из всех европейских стран, существует мавзолей с останками бывшего главы государства, хотя в восточных странах мавзолеи не редкость.

Если Западу присуще утверждение господства над природой, ярко выраженное в рекомендации Френсиса Бэкона относиться к природе как к преступнику и пытаться ее до тех пор, пока она не раскроит своих тайн, то в России господствующей является идея гармонии с природой: не подчинять, не переделывать, не насиловать природу, а жить в ней в согласии.

Для сопоставления различных культур можно использовать понятие «образ человека»¹. Думается, эта гносеологическая характеристика человека, содержа в себе и вненаучный компонент, позволяет фиксировать целостность, схватывая наиболее распространенный тип человека в данную эпоху и в данной среде и в то же время выступая в качестве идеала, образца. Образ человека есть проявление его сущно-

¹ Понятие «образ человека» было разработано и представлено в работе «Основы человековедения: человек как микрокосм» [5].

сти. Сущность, будучи устойчивой и однозначной для людей всех эпох и народов, проявляется в бесконечном многообразии образов человека. Иными словами, путь к познанию сущности лежит через осмысление бесконечного богатства его проявлений-образов.

Выделим основные характеристики, присущие трем образам человека.

Образ человека Востока. Восточное общество – традиционное общество, т. е. общество, в известном смысле повернутое вспять. Отсюда уважительное отношение к традициям, культ предков, неподдельное уважение к старикам как носителям особой мудрости. Традиционность проявляется и в особой религиозности восточного человека. Если в европейских странах ежегодно продается около тысячи бездействующих храмов под дискотеки, общежития, спортивные залы, а религиозность населения может быть на отметке 15–20 %, то в восточных странах она приближается к 90 %. Если в западных странах религиозность зачастую носит формальный характер, то на Востоке все обстоит иначе, именно там чаще всего религиозность приобретает черты фундаментализма, граничащего с религиозным экстремизмом.

Восточный человек – это, прежде всего, коллективист: член семьи, клана, корпорации, религиозной организации, а уже потом человек, личность. В восточном обществе подозрительное отношение к инновациям, к свободе. Неслучайно китайцы любят повторять, что гений подобен стихийному бедствию, и одно из самых серьезных проклятий для китайца – «Чтоб тебе жить в условиях перемен!». Точно так же в восточном обществе существует подозрительное отношение к молодежи. Молодой человек должен находиться в подчинении у старших.

Образ западного человека. Про образ западного человека можно сказать, что это то же самое, что образ человека Востока, только наоборот. В западном обществе уважительное отношение к старикам зачастую носит лицемерный характер, и в то же время там нелицемерное уважительное отношение к молодежи. Каждая партия, каждое движение в стране стремится понравиться молодежи, поскольку именно молодежь поставляет будущих правителей страны и именно она является «лакмусовой бумажкой» подлинного авторитета той или иной политической силы в стране, ее дальнейших перспектив.

На Западе существует уважительное отношение к инновациям, а свобода традиционно почитается одной из высших ценностей человеческого бытия. На Западе уважают традиции, но только в той мере, в какой они не мешают продвижению вперед. И это понятно – западное

общество повернуто вперед, а не вспять. На Западе не культивируется коллективизм, напротив, там наиболее почитается личная инициатива, личный интерес, личная карьера.

Столкновение образов западного и восточного человека в настоящее время приводит к возникновению ряда проблем, которые еще не получили своего решения. Мы придерживаемся точки зрения, что нельзя не учитывать встречные шаги Запада и Востока друг к другу, которые особенно характерны для нашего времени. И здесь особая роль принадлежит России, в культуре которой Запад и Восток давно и мирно уживаются. Ведь если для Запада Восток – это, прежде всего, экзотика, то для России – это часть нашего менталитета.

Образ человека в русской философии и культуре. Человек в России испытывал противоположные влияния, идущие с Востока и с Запада, но интегрировать такие противоположности можно только в целостном образовании. И такая целостность (совмещение несовместимого) всегда представляла загадку как для Запада, так и для Востока, ибо она никак не укладывалась ни в какие известные каноны. Но хорошо известно, что на уровне обыденного сознания все непонятное рассматривается как нечто угрожающее, опасное, враждебное. Поэтому неудивительно, что образ русского человека вызывал и продолжает вызывать негативную реакцию (наряду с восторженной) во всем мире, причем по разным причинам. С одной стороны, Россию обвиняют во всех мыслимых и немыслимых грехах, пытаясь постоянно менторским тоном поучать ее, как ей надо жить. А с другой стороны, мыслящие деятели Запада испытывают благоговение перед Россией, русской культурой, российским человеком, видя в русской духовности будущее спасение всего человечества. Вот что пишет, например, немецкий философ XX в. Вальтер Шубарт:

«Запад подарил человечеству наиболее совершенные формы техники, государственности и связи, но он лишил его души. Задачей России является вернуть ее людям. Только Россия способна одухотворить человеческий род, погрязший в вещности и испорченный жаждой власти» [цит. по 1, с. 1].

Рассматривая противоречивость русского человека, Анна Луиза Жермена де Сталь так отзывалась о ней:

«У этих людей такой характер, что они не боятся ни усталости, ни физических страданий; в этом народе сочетаются терпение и живость, веселость и грусть. В них поразительно соединились противоположные черты характера, и это свидетельствует об их величии, ибо только выдающиеся личности совмещают в себе противоположности; масса же, как правило, безлика» [цит. по 1, с. 77].

На наш взгляд, важнейшими чертами, выражающими специфику образа русского человека, являются противоречивость и одновременно потребность в гармонии. Именно эти две составляющие и образуют в совокупности то, что принято называть «тайной русской души». Первая черта наиболее полно описывается в статье «Русская идея» Н. А. Бердяева, вторая наиболее ярко представлена в творчестве А. С. Пушкина.

Бердяев отмечает, что русский народ в высшей степени поляризованный народ. Он есть совмещение противоположностей: всегда неожиданен, непредсказуем, очаровывает и разочаровывает, восхищает и вызывает ненависть. Всякий народ включает противоречия, но русский – в большей мере. Возможно, противоречивость эта от взаимодействия двух потоков мировой истории – Востока и Запада.

Бердяев обращает внимание на соответствие между необъятностью географической и необъятностью, безграничностью русской души. Как следствие – при огромной силе стихии сравнительно слабая форма. В Западной Европе все как раз наоборот: все детерминировано и оформлено, все более конечно. То есть стихия выражена меньше, но форма более совершенна, более законченна. Причем эта большая оформленность проявляется буквально во всем: от манер поведения до возделывания полей и порядка на улицах города. Отличает русского человека от западного и расстановка акцентов. Если Запад упор делает на материальной составляющей, то Россия – на духовной. Не случайно поэтому главный христианский праздник на Западе – Рождество, когда Иисус телом появился на земле, а главный праздник у православных – Пасха, когда Иисус к Духу Небесному вознесся. Как говорится, не случайно в России плохие дороги, но зато есть Л. Толстой.

Еще одно противоречие русской души связано с двумя началами, ее питающими: языческая сила и аскетически-монашеское православие. Это противоречие, в свою очередь, определяет и массу других противоречий, уживающихся в русской натуре: деспотизм, гипертрофия государства – и анархия, вольность; жестокость, насилие – и доброта; индивидуализм, обостренное осознание личности – и коллективизм; национализм – и всечеловечность; искание Бога – и воинствующее безбожие; рабство – и бунт; смирение – и наглость.

Не повышенная ли противоречивость отраженного в культуре образа русского человека обусловила его повышенную тягу к гармонии? Эта идеальная гармония нашла свое адекватное отражение в творчестве А. С. Пушкина. Именно у него высшее, самое восторжен-

ное описание дружбы («19 октября»). У него же и прекраснейший в мировой литературе гимн любви («Я помню чудное мгновенье»). А гармония человека с природой? Мог ли кто-то так воспеть осень? («Осень»). А гармония в отношениях барина и слуги («Капитанская дочка»). А гармоническое отношение воспитанника к своей няне! («К няне»). Но и это не все. Пушкин-историк идет дальше и в своих статьях и дневниковых записях находит удивительно точные слова для гармонического соотнесения западных и славянофильских тенденций. С одной стороны, «История новейшая – есть история христианства. Горе стране, находящейся вне европейской системы!». А с другой – «Россия никогда не имела ничего общего с остальной Европой. История ее требует другой мысли, другой формулы» [6, с. 100].

Дополнительный материал, показывающий, что ключ к разгадке русской культуры, русской души, образа русского человека лежит в глубоком понимании образа западного и восточного человека, дает недавно опубликованная работа Михаила Стасова «Этнопсихология и эффект Эфроса, или почему американцы не "видят" картины Сурикова, а сказка "Морозко" была признана худшим фильмом всех времен» [7]. Стасов ссылается на А. М. Эфроса, хранителя собраний Третьяковской галереи, который в своем эссе «Профили», посвященном русским художникам, утверждает, что иностранцы в упор не видят картин Сурикова, и их невозможно заставить обратить на них внимание. Объясняет он это тем, что Суриков был наиболее русским из всех художников. Однако не все иностранцы не «видят» Сурикова, в частности, как отмечает Эфрос, туристы из Азии оживают в его зале, как при встрече со старым хорошим знакомым, и подолгу рассматривают его картины, ибо именно восточным художникам интересны массовые цены, запечатленные исторические события.

Менталитет россиян имеет как европейские, так и азиатские черты. Восточные традиции – почитание старших, верность традициям, повышенная религиозность, послушание младших – представлены в южных областях европейской части страны, западные – склонность к инициативе, уважение свободы, порядка – присущи жителям Урала и Сибири. Последнее объясняется тем, что на Урал и в Сибирь со времен декабристов ссылали тех, кто выступал за права и свободы человека, за личную инициативу, т. е. людей западного типа. И, наконец, для жителей северо-запада и центральных областей европейской части страны характерны как восточные, так и западные традиции в равной степени. Таким образом, умом Россию можно понять и аршином измерить, если использовать сразу и европейский, и азиатский

аршины. Россия не вписывается целиком ни в западный, ни в восточный мир, а представляет особый русский мир, который, тем не менее, имеет сходные черты и с западным, и с восточными мирами. Именно наше евразийство делает нас не только особенными, но и непобедимыми.

Список литературы

1. Василенко Л. В. Величие России. Признание иностранцев в любви к нашему Отечеству. – М., 2005.
2. Лиан Лиюй. Философско-антропологические аспекты древнекитайских учений: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб., 2008.
3. Менделеев Д. И. Заветные мысли. – М., 1995.
4. Обухов В. Л. Как возможно разрешение «неразрешимых» противоречий в философии, политике и культуре // Ключ: Альманах. – СПб., 2010. № 2.
5. Обухов В. Л., Зобов Р. А., Сугакова Л. И. и др. Основы человековедения: человек как микрокосм. – СПб.: Химиздат, 2001.
6. Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Т. 7. – М., 1962.
7. Стасов М. Этнопсихология и эффект Эфроса, или почему американцы не «видят» картины Сурикова, а сказка «Морозко» была признана худшим фильмом всех времен // [Электронный ресурс] URL: <http://mir-prekpasen.ru/blog/43023962440/ETNOPSIHOLOGIYA-I-EFFEKT-EFROSA,-ILI-ROCHEMU-AMERIKANTSYI-NE->
"VI?utm_campaign=transit&utm_source=main&utm_medium=page_83&domain=mir-tesen.ru&paid=1&pad=1

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА: АНТРОПОЛОГИЯ, СОЗНАНИЕ И ПОЗНАНИЕ

УДК 111.12

В. И. Кравченко

Родовая сущность человека (homo): полисемантизм определений

В статье представлен обзор наиболее общих точек зрения относительно возможности познания сущности человека и его жизненного предназначения. Полисемантический подход к проблеме человека, по мнению автора, позволяет внести определенную конкретику и новизну в исследование феномена человека как родового существа.

The article gives a general overview of the points of view on the possibility of cognition of human nature and man's destiny, the author regarding the polysemantic approach as the one allowing for specification and novelty of understanding of the man as a generic phenomenon.

Ключевые слова: человек, проблема, исследование, философия, наука, загадка, мир, общество, феномен, диалектика, природа, эпистемология, дефиниция.

Key words: man, problem, research, philosophy, science, mystery, world, society, phenomenon, dialectics, nature, epistemology, definition.

Человек не есть дробная часть мира, в нем заключены цельная загадка и разгадка мира. И тот факт, что человек как предмет познания есть вместе с тем и познающий, имеет не только гносеологическое, но и антропологическое значение. Проблема исследования человека настолько многогранна, что любые попытки рассмотреть её порождают больше вопросов, чем ответов. Современный «человек оказался заключенным: *метода, дискурса и факта* [13, с. 9–10].

В качестве отправной точки в исследовании данной проблемы следует назвать ряд дефиниций сущности человека, о которых упоминает Макс Шелер. По его трактовке: не следует изначально опре-

делять человека ни физически, ни психически, а лишь на основании психофизического единства; человека делает человеком не тело, но то, что он с этим телом делает, при этом энергичная связь между корой головного мозга и организмом является необходимым условием определенного поведения; поведение едино и психофизически нейтрально и является «поведением плоти»; человек – это не просто *homo sapiens*, а нечто большее (жизнь, которая больше чем жизнь); человек – в его формальной дефиниции – был «всегда», но он стал *homo sapiens*, «аполлоновским человеком», «разумным существом»; человек – «вождь» развития мира. Но в различные периоды истории Земли – которые корреспондируются с периодами развития мира – морфологически, физиологически и психически он выглядел совершенно по-разному [12, с. 195–199].

Древнегреческие философы отмечали, что человек есть то, что он знает. Когда Диоген вышел на рыночную площадь с зажженной лампой, крича: «Ищу человека», его очередной «перформанс» наверняка был встречен как новое чудачество странного мудреца-провокатора, бросающего вызов моральным устоям общества.

Следует заметить, что классическое рассмотрение сущности человека, представленное в немецкой философии, где проблемы природы и познания тесно увязываются с человеком и обществом, остается перманентно актуальным. И. Кант в «Критике практического разума» понимает человека не только как познающее, но и действующее существо. Если в «Критике чистого разума» он рассматривает деятельность теоретического разума, который опирается на чувства и рассудок, то в «Критике практического разума» – деятельность практического разума, опирающегося на веру. Невозможно, например, теоретически знать, что такое Бог, однако в практической жизни человек должен верить в Бога, ибо без такой веры невозможен нравственный человек. В этом Кант видит не только примат практического разума над теоретическим, но, продолжая традицию Гераклита, он создает новую форму диалектического противоречия. Однако эта диалектика еще несовершенна, так как противоречие понимается только как антиномия, парадокс. По сути, Кант в решении проблемы исходит из понимания человека, имеющего двойственную природу. Человек поступает необходимо, подчиняясь законам природы и общественного права, но тот же человек есть нравственное, т. е. свободное существо. Выход из этого противоречия Кант видит именно в моральной свободе, которая есть способность добровольно, осознанно делать добро другим. И здесь Кант формулирует свой категорический императив: «поступай так, чтобы ты всегда относился

к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему как к средству» [1, с. 57], т. е. нравственные поступки человека должны стать всеобщим законом. Таким образом, суть категорического императива: подлинно нравственным, свободным и справедливым является такое действие, в котором человек и человечество выступают как конечные абсолютные цели [8, с. 117].

Не менее оригинально рассматривается человек у Гегеля, когда исследуется общество в духовном развитии. В его трех учениях о духе: субъективном, объективном и абсолютном, анализируется широкий круг вопросов: об отношении души и тела, о расах, характере и темпераменте людей, о труде, о диалектике господства и подчинения, о свободе и отчуждении личности, о различных формах общественно-го сознания.

Людвиг Фейербах, в отличие от Гегеля, большее внимание уделяет не обществу, а человеку. С этих позиций он критикует религию и объективный (абсолютный) идеализм Гегеля, находит их органическое единство. По его мнению, Гегель теоретически (т. е. рационально) доказывает бытие Бога, представляя его в виде сущности разума, оторванной от самого разума – человеческого сознания (т. е. природного духа). Получается, что отчужденная от человека его собственная сущность, т. е. Бог (абсолютный дух), приобретает самостоятельное существование. Реальный же человек, стремясь к счастью, бессознательно стремится к Богу, т. е. к существу абстрактному, а не реально существующему. И в этом Фейербах видит трагедию верующего человека. А если говорить об истинной религии, то она должна основываться на реальной связи между Я и Ты, а не Я и Бог. В основе этой связи должны лежать такие нравственные чувства, как любовь, добро, уважение, сострадание, дружба, все то, что образует, по мнению Фейербаха, сущность человека. «Человеческая сущность, – писал он, – налицо только в общении, в единстве человека с человеком» [10, с. 203].

По сути, такое фейербаховское понимание сущности человека основывается на более широкой трактовке религии как связи (отношении) между человеком и человеком в противоположность общепринятому пониманию отношения человека и Бога. Сущность человека надо видеть не в Боге (как это происходит в религии и в гегелевской философии) и не в природных (естественных) качествах человека (как у Фейербаха), а в обществе: какое общество – таков и человек. С точки зрения материалистического понимания истории и философии, – люди (человеки) творят жизненные обстоятельства в

такой же мере, в какой обстоятельства творят самих людей. Этот процесс, как считает Маркс, трехступенчатый. На первой ступени (до появления индустриального общества) «производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах». Здесь устанавливаются отношения личной зависимости, при которых социальное отчуждение огромно и всеильно. На второй ступени (при капитализме) господствует наемный труд и обеспечивается право личной свободы. Здесь социальное отчуждение наиболее наглядно воплощается в деньгах и в вещной зависимости. На третьей ступени (при коммунизме) человек превращается из подчиненного отчужденным результатам собственной деятельности в господина, властвующего над этими результатами, устанавливается «свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние». На этом этапе царство необходимости сменяется царством свободы. Таково будущее человечества, которое сегодня только «желаемое», без отчуждения, без денег, без частной собственности, где свободное время предполагается для всестороннего развития каждой личности, возможно и будет служить мерилom человечности.

С решительной критикой религии, прежде всего христианства, выступил Фридрих Ницше и тем самым определил свое отношение к пониманию человека. В «Антихристианине», одном из самых страстных своих произведений, он утверждает, что любая религия является религией слабых, смиренных, униженных, безвольных; она отрицает свободу мышления и действия, губит разум, догматична, заглушает появление естественных инстинктов. Для преодоления всего, препятствующего свободному развитию человеческого духа, по Ницше, неприемлемы ни пропаганда любви к ближнему (как предлагает Фейербах), ни революционное преобразование общества (к чему призывал Маркс). Ницше предлагает на первый взгляд парадоксальный выход – возродить идеалы и ценности сильной, волевой личности, которые были широко распространены в эпоху античности и Возрождения. «Что хорошо? – пишет он. – Все, отчего возрастает в человеке чувство силы, воля к власти, могущество... Не мир – война; не добродетель, а доблесть... Пусть гибнут слабые и уродливые – первая заповедь нашего человеколюбия» [7, с. 19]. Для Ницше высший тип человека – своего рода сверхчеловек, который только может преодолеть пороки религии и утвердить систему новых ценностей в будущем обществе. Однако уже в ближайшие десятилетия эти идеи были истолкованы нацизмом на свой лад, чего не мог предвидеть сам зна-

менитый философ. Например, идея «объявления войны слабым» легла в основу фашистской идеологии о «естественном» праве порабощения «высшей» расой «низших», неполноценных народов. К чему это привело на практике в двадцатом веке, всем известно.

Позволяет ли приведенная полисемантическая природа подходов в понимании человека сделать хотя бы самые общие выводы относительно того, что есть человек? Человек по самой своей природе «метафизик». Не только разум открывает для него высший (или другой) порядок, но и по самому своему «составу» человек не сводим к «физике»; пропасть отделяет его от животного мира, посреди которого существует его тело, и само это тело (плоть) есть малая часть всего его состава.

Религиозное отчуждение человека от самого себя следует за противопоставлением тела душе. Это означает, что вера в религию замещает веру в Бога, вместо «естественной» религии, религии сердца (невидимого средоточия всех миров каждого человека), глубоко интимного и индивидуального состояния, предлагаются совсем не свои, а очень даже чуждые и странные «образы и подобия». Впрочем, в современном мире прежние формы религии, видимо, уступили уже место другим формам управления, внушения, контроля, таким, как массмедиа. Как замечает Т. Б. Любимова, священник, выступающий по телевидению, это уже шоумен, [6, с. 79]. С таким утверждением трудно согласиться, поскольку «шоуменство» присуще современной эстраде как разновидность аттракции и манипуляции сознанием людей. Применительно к духовной жизни человека такое сравнение, по крайней мере, некорректно.

На самом деле человек есть то, что он знает. Если он знает только мир физических объектов, он сам становится объектом. Смерть постоянно показывает ему, что он даже меньше, чем физический объект, что в физическом мире он ничто и никто. А сознание с такой же настойчивостью свидетельствует человеку, что он больше, чем физический объект, а лучше сказать, что вообще таковым не является. С биохимической точки зрения человек представляется взрывом и стремительным ускорением химических процессов, имеющих место и в природе. В любом случае, наука изучает явления в их закономерностях, исходя из убеждения, что прошлое равно будущему и «природа» не изменит свои повадки. По мнению Т. В. Любимовой, в сущности, все научные теории суть гипотезы. Прояснить ситуацию в данном случае позволяет философия как воля к истине, созерцание и духовная интуиция. Истина как полнота проявлений – опора и одновременно цель философии (истина бытия, истина познания, истина действия и состояния, наконец, истина – дочь времени, а не авторитета). «Если

наука – это коллективный предрассудок, то философия – это индивидуальное проявление сверхиндивидуального, но не коллективного» [6, с. 98]. Пожалуй, первый авторский посыл относительно науки сомнения не вызывает, однако второй (философия – это индивидуальное проявление сверхиндивидуального, но не коллективного) – требует уточнения. Философское рассуждение – это сверхиндивидуальное и субъективное, а философское утверждение истины всегда базируется на существующей объективности и потому не может не быть «коллективным».

Сегодня можно утверждать, что человек есть то, что он знает, в том числе и то, что он знает о себе. Но если это знание зависит не только от принципов, но и от состояния сознания, а современное сознание само себя квалифицирует весьма часто как больное, то тем самым и знание будет искаженным. И не сегодня это стало понятным; говорят, что Асклепий, который изображался держащим в руке яйцо, тем самым как бы утверждал, что весь мир нуждается во врачевании. Впрочем, такое истолкование символа кажется слишком назидательным. Все-таки это бог здоровья и исцеления, значит, в его символике должно быть как можно меньше негативного. Возможно, что это яйцо, символизирующее собою, в том числе, и «мир», есть также изображение жизненной энергии, т. е. он держит в руке золотой шар энергии (возможно, той энергии, которую индусы называли праной). Идея этой живой и всемогущей энергии живет повсюду, даже в сказках и в былинном фольклоре [6, с. 80]. На наш взгляд, любые сравнения или аллегории будут уместны на протяжении бесконечного процесса обсуждения проблемы человека, однако если допустить, что яйцо в руке Асклепия символизирует землю, то весь мир нуждается в экологическом надзоре, а не во врачевании. И тогда сравнительные рассуждения приобретают другую окраску.

Правоверные иудеи рассматривают кровь как местопребывание духа и в этом они следуют очень древней традиции, в которой кровь – это присутствие первичного океана, над водами которого носился дух в момент сотворения мира. Этот образ, известный как библейский, уходит в непроглядную глубь веков; это представление дожило и до Декарта, который в крови поселял маленьких жизненных духов. С.С. Коновалов, создавший своеобразную метафизику здоровья, называет кровь «межклеточным разумом» [4, с. 31]. Впрочем, для него человек это прежде всего Душа, она не находится где-то в теле, а само тело есть лишь ее проявление, отпечаток в физическом мире: «Человек есть Душа, озарившая Плоть» [5, с. 32]. Душа человека, получающая опыт познания физического, проявленного мира в течение сво-

ей земной жизни, предназначена затем быть Душою определенной космической системы (звезды, планеты, может быть, звездной системы или галактики), т. е. включиться в космическую иерархию.

Трудность в постижении человеком самого себя уже в древности была осознана скептицизмом: поскольку «помыслить человека не удавалось. Значит, человек и совершенно непостижим. А из этого вытекает, что познание истины не может быть найдено, распознающий ее оказывается сам непостижимым» [9, с. 114, 263–264]. Современные философы, даже если не отвергают вовсе духовного начала человека, а отождествляют его с сознанием, все равно лишь приближаются к некоторой определенности понимания человека. Создается впечатление, что прежняя философия пыталась по-разному интерпретировать понятие «человек», в то время как современники хотят наполнить само понятие категориальным смыслом. Сегодня вопрос о том, может ли человек себя правильно понять и оценить, остается, таким образом, пока открытым.

Сказанное вовсе не означает некую «борьбу с ветряными мельницами» или бесполезность, поскольку каждый мыслитель, познающий истину человеческого существования, вносит свою лепту в общую теорию познания с учетом конкретно-исторических и общесоциальных временных рамок. При этом безусловным критерием познания истины остается факт того, что «истина – дочь времени, а не авторитета» (Ф. Бэкон). Применительно к данной проблеме актуальным является не только сама идея познания человека, но и исследование феномена человека как родового существа. Научные идеи, по образному выражению Э. Гуссерля, являлись для новоевропейской эпохи основанием «новой великой веры» и «должны были освещать и вести за собой всю человеческую культуру» [2, с. 54]. Возможно, поэтому распад единства научного знания воспринимался как экзистенциальная опасность, ответом на которую были многочисленные научные и философские усилия восстановить утерянное единство.

Прошло время, и раздробленность научной картины мира стала еще более глубокой. Растущая мощь науки не уничтожила множественность антропологических идей. И если за каждой из антропологий стоит сущностное истолкование собственно человеческого в человеке, то их множественность указывает на распад ядра человеческой идентичности, и тогда вопрос о единстве воспроизводится уже в новой ситуации. Для современного человека наука, по точной формулировке Мартина Хайдеггера, «это способ, притом решающий, каким для нас предстает все, что есть. Поэтому мы должны сказать: действительность, внутри которой движется и пытается держаться сего-

дняшний человек, все больше определяется тем, что называют западноевропейской наукой» [11, с. 239].

В этой же самой действительности человек обнаруживает и себя в своей раскрываемой антропологией сущности. Именно акт научного представления в современную эпоху предъявляет человека самому себе в свете научно понимаемого достоверного знания. На первый взгляд данное утверждение звучит общепонятно, однако важно не упустить из виду тот факт, что нас окружают самые разные знания – и научные, и иные. Сегодня, пока мы еще остаемся в границах новоевропейской культуры, научные знания, которые возникают только при наличии полисемантического подхода к исследованию проблемы человека, обладают приоритетом.

Список литературы

1. Асмус В. Ф. Иммануил Кант. – М., 1973.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. Д. В. Скляднева. – СПб., 1998.
3. Герон Р. Символы священной науки / пер. Н. Нирос. – М., 2002.
4. Коновалов С. С. Книга, которая лечит. 9-я кв. Сердце и сосуды. – СПб.; М., 2003.
5. Коновалов С. С. 13-я кн. Творение мира. Т. 1. – СПб.; М., 2004.
6. Любимова Т. Б. Бесконечный лабиринт. – М., 2008.
7. Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. – М., 1989.
8. Реалистическая философия: учеб. для вузов / Зубов Р. А., Обухов В. Л., Сугакова Л. И. и др.; под общ. ред. В. Л. Обухова. – СПб., 2003.
9. Секст Эмпирик. Против ученых. Две книги против логиков. Кн. 1 // Соч.: в 2 т. Т. 1. – М., 1975.
10. Фейербах Л. Избранные произведения: в 2 т. – М., 1955.
11. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие / пер. В. В. Библихина. – М., 1993.
12. Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. – М., 2007.
13. Щербаков В. П. Социокультурные механизмы становления человека: антропотехники и антропотехнологии. – СПб., 2007.
14. Энциклопедия мистических терминов / сост. С. Васильев и др. – М., 1998.

Самосознание как организация процесса

Цель данной статьи – показать проблемное поле, возникающее при рассмотрении самосознания как процесса. В статье рассматриваются возможности обращения «к-себе» и «на-себя» в связи с критикой Г. Райлом концепта сознания и размышлениями В. Декомба о субъективности.

This article is about problems of self-consciousness. According to G. Ryle's critic of the concept of consciousness and V. Descombes's meditations on subjectivity methodological turn to «-self» is explained.

Ключевые слова: сознание, процесс, действие, субъективность, позиция, мотив, правило.

Key words: consciousness, process, action, subjectivity, position, cause, rule.

Самосознание является термином сложной судьбы. Двадцатый век подвел черту под наивным пониманием «себя» как категории чисто рефлексивной, лишенной исторического и социального контекста. В обиход вошли понятия ложного сознания, массового сознания, сознания как ничто (Сартр), генетический анализ Фрейда, где «Я» не дается раньше очной ставки с желанием Другого. Тождество сознания оказалось поздним генетическим моментом становления субъективности [4, с. 311], а сама субъективность – вовлеченной в процессы по своей деконструкции и сборке.

Обратимся к такому способу постановки проблем самосознания и субъекта, который, если выразиться кратко, может быть назван процессуальным. Точкой отсчета является факт совершаемого действия, – процесс, в котором задействуются силы, решения, личность человека. Самосознание предлагается толковать как своего рода планирование действия и процесса, как самоорганизацию.

Сознательное как стратегическое. Проблематизация сознания как сущего, возможность говорить о нем в субстанциональных терминах представлена в сочинении Г. Райла «Понятие сознания». По Райлу, деятельность сознания нуждается в деконструкции специфического способа отношения к этой деятельности, который связан с картезианским тезисом о наличии Духа в машине. Согласно этому тезису тело

представляет собой механизм, а процессы его жизнедеятельности, доступные для стороннего наблюдения, должны объясняться в духе механических процессов. Мы пытаемся объяснить человеческую активность – речь, письмо, танец – и пользуемся при этом категориями причины/следствия, состояния, деталей, рычагов. Однако вариативность одного и того же действия (например, от культуры к культуре меняется характер свадебного действия), его избыточность, развитие навыка (от новичка к мастеру), показывают, что в этом словаре у нас должно быть место для чего-то не только механического, но и выходящего за ряд причин/следствий. То есть при сохранении метафоры механизма должны получить объяснения и акты свободной воли (те, которые надо как-то обозначить иначе, чем просто немеханические), а человек понят как субъект. Поэтому любая психическая активность получает истолкование как имеющая источник психической силы: внутри этого тела есть Дух, наделенный специфическими способностями Памяти, Воли, Мышления, проявленные в поле внутренней активности Сознания. Райл утверждает, что логика обращения к силам внутреннего поля сознания ошибочна. «Я также показал, если это прозвучало убедительно, что ошибочным является мнение о сознании как “месте”, где созерцаются ментальные картины и прослушиваются записи голосов и мелодий» [5, гл. 8. Воображение].

Нет гарантированного осознания как фонового для ментальных процессов. Если бы мы, идя на поводу у картезианского тезиса, находились в сознании как в некой хорошо освещенной комнате, то как мы могли бы отвлечься от выполняемого процесса? Незаметное переключение внимания, осуществление привычки, поглощенность интересным делом – это множество ситуаций, в которых ментальная активность присутствует, но которые не называют сознательными. В них (если выразиться в терминах «компьютерного» языка) пользователь далек от интерфейса. Пойти по пути мифа о машине – значит собрать как можно больше описаний действий и процессов в качестве свидетельств непрерывной деятельности (например, разложить алгоритм изготовления торта), в то время как обычно сознается (по Райлу – мотивируется) процесс целиком, а не каждая его деталь. Сознательно можно приготовить торт, но нельзя сознательно испечь корж, заправить его кремом, положить второй слой и т. д. Сознание следует не отождествлять с абстрактной суммой ментальных операций или же представлять как слой дополнительного сканирования производимых действий, но говорить о нем как о характеристике процесса: он может быть сознательным.

По мысли Райла, вместо использования категорий Воли и Разума, следует говорить об усиленном, концентрированном действии, совершенном в результате обдумывания, а вместо Сознания – о мотивированном действии. Поведение предстает игрой мотивов в сферах событий. Мотив имеет важнейшее интерпретационное значение, именно он наделяет смыслом. Распознав мотив, человек поступает – это мы и называем сознательным действием, отделяя от него привычное и аффективное поведение, которые являются скорее следствиями, актом исполнения намерения, актов сознательности.

Забота Райла – отделить множественные акты, связанные с диспозицией, от сопровождающих их характеристик (настроение, чувство). Устойчивость мотивов сообщает о склонности человека занимать позицию, а само *Я* предстает ансамблем связностей Я-позиций. Вопрос самосознания начинается, таким образом, с организации деятельности, это не вопрос обретения некоего качества, но способность осуществлять сложные процессы, организуя простые. Так, в рамках сложного процесса «пойти на работу» осуществляются процессы «проснуться», «привести себя в порядок», «сложить портфель» и т. д.

Местоимение «Я», таким образом, используется как заменитель телесного предиката, иногда как указатель на того, о ком идет речь. Но чаще всего оно используется для демонстрации акта самосознания как более высокого порядка позиционирования. «Я сознаю, что сделал то-то» не означает двух «Я» или двух субъектов, но сложную координируемую деятельность в одном [5].

Такое самосознание является процессом последующей сборки диспозиций, но никогда не принадлежит моменту непосредственного действия. Ответить на вопрос об сущностных характеристиках «Я» – значит найти важные поведенческие схемы, создать эту позицию, коренным образом не совпадающую с тем, кто сейчас действует. Действие отличается от своего описания, которое приходит после, и также не дублирует свой запланированный эквивалент.

Поведенческая схема обнаружима, и она основывается на результатах деятельности. Обладания полным знанием о процессе не существует, ведь пока процесс не подошел к концу, можно только догадываться о его результате и смысле. И тогда смысл либо предшествует (в качестве догадки, озарения) действию, либо же следует в качестве биографии после случившегося. Интроспекция, по Райлу, теряет свою легитимность как заглядывание внутрь «себя». Мы приходим к тому, что вопрос о самосознании просто некому задать: его содержанием является акт, который сознается, но не новое существо, бесхитрый наблюдатель или Дух.

Даже если отказаться от оптических или пространственных метафор, это не лишает жизнь ее обучающего характера: порой мы оказываемся (ощущаем себя в ситуациях, в которых не возникает быстрого решения вопроса как себя вести (например, планирование затруднительно в ситуации риска, и респонденты психологических экспериментов показывают иной стиль поведения, нежели чем в ситуации, где им предоставлено время для того же самого планирования). Иначе говоря, еще не осознаем себя, но высказываемся в рамках надежды или под требованием инстинкта, что сознаем потребность или опасность. Ситуации, где главенствует неопределенность, процессы, лишенные игрока – разве не указывают они на недостаточность объяснения самосознания через диспозициональную логику (как если бы пьесу жизни не писали остальные участники)? Диспозиции помогают раскрыть существо процесса («я знаю все про кораблестроение» = я могу составить чертеж корабля или, по крайней мере, провести лекцию и рассказать, как это делается).

Иначе говоря, существует ли самосознание до диспозиций во всех обозначенных пустотах и пробелах? Когда расстояние между необходимым и действительным сокращается до минимума, происходит «возвращение Декарта»: требуется включить в план знания («знание как») чувственный компонент, ту страсть, которая инициирует само это знание. Ведь не бывает исполнения самого четко продуманного плана без вдохновения идеолога, без пафоса, без некоторой мифологической обязанности. Как замечает В. Ю. Сухачев, страсть является связкой между когито и телом. Тогда вопрос о «Я» неизбежно совпадает с телесной практикой и организацией телесности, последняя является как среда мышления [6, с. 18–29].

Если же мотив оказывается отделенным от общей позициональной политики, то тогда в лингвистической традиции справедливо задается вопрос: кому приписывается это действие? Приписывается ли множество повседневных практик тому же субъекту, пытающемуся собрать воедино диспозиции? [2] Многие из бесчисленных повседневных операций, не входящих в состав диспозиционального маршрута, должны быть связаны с самоопределением – но каким образом? Итак, благодаря Райлу мы получаем ценное понятие сознательности и множество вопросов об ее выборе и смысле именно такого выбора, о том, как обретаются диспозиции и как удерживаются.

Отношение к предполагаемому правилу действия. Вопреки распространённым заявлениям о смерти Субъекта, речь идет, скорее, об ином способе мыслить и об ином наборе заслуживающих внимания обстоятельств. В своей книге, посвященной субъекту, Декомб отме-

чает дьявольскую разницу двух способов приписывания субъективности действию. Он исследует выразительные средства языка и находит два пути: говорить о субъекте в качестве существительного, предикатом которого является действие, и брать его в качестве причины действия [2, с. 16]. Первая возможность заложена в синтаксисе: «Он совершил поход на Карфаген» – налицо субъект и предикат. Возвратные действия («Само-» в термине самосознание) требуют двух субъектов, что звучит парадоксально для здравого смысла: «Я ведь один» (всевозможные преломления этого тезиса см. [8]). Декомб обнаруживает под императивом «заняться собой» либо обращенность к миру, к телу (к вторичной инстанции), либо эзотерическую стратегию поведения, либо опять же отношения не с собой – но с лучшей частью себя (Мировой Разум, подлинное «Я») [8, с. 277–284]. Субъект должен отнестись к себе как к субъекту, а не как объекту. Может ли это субстанция? Хотя субстанция по необходимости одна (Спиноза, Шеллинг), но представлена в разных людях, в разных событиях. Требуется еще что-то помимо нее, судьба субстанции – избыток, который предстоит описать рациональным усилием, представить в модусах и лицах. «Если бы субстанция и пребывала в других своих следствиях А/а, А/с... только временно, то в том следствии, в человеческой душе = а, она пребывает вечно и поэтому вечно и непреходяще отделена в качестве А/а от самой себя в качестве А» [7, с. 96].

Однако в философских концептах субъекта предикат (вышеперечисленный избыток) вовсе не поясняет саму субстанцию. Она берется как основание, которое призвано быть тем, благодаря чему нечто проясняется, избавляется от неадекватного в суждении, от нелогичного. Субъект как абсолютный дух (в трактовке Гегеля) проходит ступени своей деятельности, ступени развития знания, стремясь к подлинной достоверности – он обретает себя в сфере логических понятий, мышления как экспликации логики. И здесь замечен принцип индивидуации такого субъекта – мышление.

По мнению Декомба, в концепции Декарта [1, с. 44–51] разделен агенс (действующий) и субъект мысли (имеет своим приложением волю, которую мышление должно направлять, вопреки частичному обзору вещи или ситуации, которым обладаю Я в силу своей конечности). Вопрос о правильности вектора действия может возникнуть лишь тогда, когда мои действия поняты как следы размышления, когда они возникли как некоторые знаки непосредственного приложения сил, когда мышление и сознание осмыслены как некая целостность [2, с. 191]. Когда Декарт расширяет акт мышления до модусов, таких как восприятие, сомнение, движение, но при этом сохра-

няет различие между субстанцией протяженной и мыслящей, он учреждает мир сознания с его собственными данностями. Так называемые психологические глаголы (помнить, хотеть) указывают на первое лицо («Я») и обстоятельства его опыта. Однако изложение этого опыта не будет и не является новым знанием, если мы сравним его с изложением от третьего лица (вместо «Я» мы будем говорить «Он»). «Я мыслю» ровно в той мере, в какой могу познакомить кого-то с результатами размышления: суждениями, аналитикой, философской системой. Психологические глаголы – не глаголы сознания, поскольку они не просто сообщают о наличии «внутреннего опыта», но сами являются частями нового содержания. Когда я пытаюсь объяснить, чего хочется мне или что я помню, я фактически и создаю свою память и желание.

Мышление как некоторая операция со своим методом и результатами отлична от самого процесса мышления/осознания [2, с. 188]. «Ощущение» и «восприятие» устроены как концепты, содержание сознания вовсе не есть материал, который, как глина, обретает форму статуи. Здесь мы сталкиваемся не с прозрачной пленкой сознания, но с его фильтрами. Субъект оказывается тем, что стоит прояснить, но не принять в качестве основания. Каков принцип его идентификации? У Штирнера, например, сам принцип идентификации разделен с единичностью, с сингулярностью – Единственный не требует занятия или признания, через которое он был бы таковым. Единственный также не субстанция, он, скорее (в связи с тем, что «творит из ничего»), является агенсом, который пытается обойтись без сторонней оценки, системы ценностей, вообще обратимых отношений. Что бы ты ни делал, конечная смысловая формула следующая: «Это и есть мое действие» [8]. Стоит ли брать его у другого процесса? Каждый раз он требует предикаты у мира, у процесса – чтобы обосновать себя через телесные, интеллектуальные упражнения. Ему всегда нужна определенность, субъект относится к себе как объекту. Возможно ли иное?

Что можно уяснить о субъекте, исходя из того, что это некоторый семантический факт? Например, «Я бреюсь». Логика построения фразы не содержит в себе принципа идентификации субъекта. Кого же я брею, когда «Я бреюсь»? Здесь мы имеем событие, процесс, кто же является в нем субъектом? Смысл возвратного глагола («бреюсь») состоит в том, чтобы буквально «вернуть» действие субъекту. Например, во фразе «Я объявляю войну» в качестве субъекта привычно читается «Я», однако мы не теряем ни события, ни содержания при таком развороте: «Война объявляется мне» [2, гл. 8. Категории действия]. Тогда, согласно размышлению Штирнера, событие, будучи

бесстрастным, позволяет активному и пассивному довольно легко меняться местами, поскольку само не является ни тем, ни другим, а, скорее, их общим результатом (резать – быть порезанным) [7].

Субъектом может быть любой из членов отношения, более того, они могут добавляться («Я объявляю войну посредством наступления») [2, с. 82]. А это расходится с той тайной, которую в себе хранит понятие субъекта. Природа его действия такова, что только он может быть причиной действия, он не может передать или поменяться этой ролью, но способен, играя ее, на следующее: использовать как раз остальные дополнения к этому действию как несущественные (иначе это именуется «взять ответственность»). Субъект безусловен, но это какая-то характеристика его действия, а не предикат, описывающий сторонний процесс.

При этом важно не отклониться в сторону концепций, которые толкуют человеческое поведение как безличные процессы или же отводят «Я» и личности определенное место как генетическим или культурным аспектам поведения. Ницше указывает на то, что не всегда тот, кто объявлен мыслящим, мыслит (проводя различие типа: кто тут софист, а кто философ?), а Фрейд показывает роль смутного, неявного материала в формировании субъекта (субъекту всегда еще только предстоит осознать себя, «обнаружить» сознательный материал, который был вытеснен или подавлен).

Рассмотрим понимание того, что субъект может быть только предпослан действию, но не назначен целью. Субъект заключен в формуле самого правила, которое исполняет действие. Здесь Декомб и Райл по-настоящему сближаются: субъекту нужно место, ему нужно предоставить позицию, например, в поведенческой схеме и одновременно задать дистанцию от прочих позиций.

В самом деле, сначала должен возникнуть индивид [2, с. 321] – позиция в системе позиций; человек должен выйти за пределы космоса и родовой определенности. Существование возвратных глаголов, да и вообще отношений с собой, самосознания является свидетельством того, что даже если индивид и абстрагировался от социальной иерархии, от судьбы своего класса или рода, он продолжает судить себя, задавать себе правило для действия, пользуясь полученным представлением об иерархии вообще. Он как бы воссоздает верх и низ и распределяет настоящие поступки и повседневные операции, определяющие его собственные события и незначительные события, которые проносятся мимо него. Иначе говоря, самосознание оказывается ценностным поворотом, сопоставлением ценностей общественных и того, что имеет значимость для меня – всякий раз направляя меня в

ситуации необходимого выбора, или же задействуют мои представления о том, как та или иная роль должна быть сыграна [9, с. 86].

Итак, недостаточно правила, требуется отношение к нему. Любое событие подлежит рассмотрению как с позиции индивидуальной судьбы, «местного» ее толкования, так и в более обширном контексте (другие ее исполнители выступают тогда в роли референтной группы – хочешь узнать, каково быть стражником – посмотри, как они живут). Помимо планирования и индивидуализации отношения к правилу, самосознанием становится ответственность. Однако это обращает нас к контексту теорий другого уровня, размышляющих над категорией «Мы» и в меньшей степени – «Я».

Быть субъектом – всегда политика процесса. Она бывает как реальной (ведь Алкивиад должен стать главой государства), так и воображаемой (например, в социальном интеракционизме). В ней есть минимум две инстанции (*ego cogito* и агент, рассудительная часть души и животная, тело и дух), между которыми происходит обмен действиями. Среда этого обмена – процесс или событие (в смысле Ж. Делеза), а не внутренний мир или же сознание. Действие возвращается как правило – *ego cogito*. Рассудок или же дух выводит, что мне делать с этим правилом.

В этом смысле индивид возможен уже в силу абстрактности и обширности самих формулировок ценностей: патриархальная семья, утонченный вкус или же ценности менеджера среднего звена. Сколько деталей и нюансов теряет формулировка в реальной жизни? Сколько она оставляет индивиду от культуры? Это, несомненно, и есть вопрос самосознания: организации процесса и своего поведения.

Список литературы

1. Декарт. Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994.
2. Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица / пер. с фр. М. Голованивской. – М.: Нов. лит. обозрение, 2011.
3. Делез Ж. Логика смысла. – М.: Академ. Проект, 2011.
4. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб.: Петрополис, 1998.
5. Райл Г. Понятие сознания. – М.: Идея-Пресс, 2000.
6. Сухачёв В. Ю. Страсти по Декарту // Вестн. Псков. Вольного ун-та. – Псков: Возрождение, 1995. – Т. 2. – № 4. – С. 18–29.
7. Шеллинг Ф. В. И. Соч. в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989.
8. Штирнер М. Единственный и его собственность. – Харьков: Основа, 1994.
9. Щербаков В. П. Социокультурные механизмы становления человека. – СПб., 2008.

Неполнота материалистической картины мира в рамках аргумента нейронного знания

В статье анализируется аргумент нейронного знания, предложенный Ф. Джексоном против материализма. Рассматриваются основные философские возражения против аргумента нейронного знания и показывается их логическая несостоятельность. Демонстрируется неполнота материалистической картины мира в отношении ментального опыта и доказывается нередуцируемость сознания к процессам физического свойства.

The article analyzes the neural argument of knowledge proposed by F. Jackson as opposed to materialism, the author discussing the main philosophical objection to the argument and showing its logical inconsistency. He also demonstrates the incompleteness of the materialistic picture of the world when mental experience is considered and demonstrates the irreducibility of consciousness to physical processes.

Ключевые слова: аргумент нейронного знания, сознание, материализм, элиминативизм, репрезентационализм.

Key words: the argument of neural knowledge, consciousness, materialism, eliminativism, representationalism.

Согласно материалистической (физикалистской) точке зрения бытийная основа окружающего мира в конечном счете имеет материальную (физическую) основу. Это означает, что любые события, происходящие во Вселенной, могут быть редуцированы к определенному набору событий физического характера. Поэтому знание физических фактов тождественно знанию фактов, которые редуцируются к этим физическим фактам.

Обобщая это утверждение, можно прийти к фундаментальной формуле материалистического мировоззрения: знание всех физических фактов о Вселенной исчерпывает всю совокупность фактов вообще. В частности, знание всех физических фактов, лежащих в онтологической основе ментальных фактов, дает нам одновременно и исчерпывающее знание последних. Если же это утверждение оказывается ложным, а истинным оказывается противоположное утверждение, согласно которому знание всех физических фактов, лежащих в онтологической основе ментальных фактов, не дает нам одновремен-

но и исчерпывающее знание последних, то тогда мы должны признать неполноту материалистической картины мира и, как следствие, ложность философской концепции материализма (физикализма) [2].

Одним из первых, кто обратил на это внимание, был Ф. Джексон, который придумал свой знаменитый аргумент против материализма [3]. Этот аргумент заключается в следующем. Представим себе, что существует некая девушка Мэри, которая знает совершенно все о нейронных механизмах, протекающих в ее головном мозге. При этом за всю свою жизнь она была окружена лишь черно-белыми предметами и никогда не видела ничего цветного. Соответственно возникает вопрос: узнает ли воображаемая Мэри нечто новое, чего она не знала ранее, имея представление обо всех возможных процессах нейронного характера, если в действительности увидит цветной предмет? Ф. Джексон отвечает на него отрицательно, делая вывод, что знание нейронной основы ментальных событий еще с необходимостью не дает нам и априорного знания о самих этих ментальных событиях в их собственном феноменальном содержании. Например, знание всей нейрофизиологии и биохимии красного цвета еще не дает нам представления о том, каково это – переживать красный цвет.

Аргумент нейронного знания с участием воображаемой Мэри можно разложить на следующие логические составляющие: 1) Мэри знает все о физических событиях, которые случаются на нейронном уровне в головном мозге человека; 2) Мэри не знает, каково это – иметь соответствующий ментальный опыт, несмотря на то что она знает все сопровождающие этот опыт нейронные процессы; 3) если материализм истинен, то знание всех физических событий должно исчерпывать и вообще все возможное знание об окружающем мире, ибо, кроме физических событий, никаких других событий в действительности не происходит; 4) следовательно, материализм ложен.

Защитники материализма пытаются подорвать первые три утверждения, чтобы сделать несостоятельным конечный вывод. Во-первых, они полагают, что Мэри знает все о физических событиях лишь на теоретическом уровне, т. е. на уровне их абстрактно-символического описания, что никак не позволяет ей иметь и соответствующий феноменальный опыт, дающий знание о том, каково это – находиться внутри состояния, описываемого извне. Это означает, что либо никакого феноменального опыта вообще не существует, и тогда мы оказываемся на позициях элиминативизма, либо феноменальный опыт детерминируется нейронной основой головного мозга не априорно, а апостериорно, что и не позволяет Мэри, зная одну лишь нейронную основу, одновременно знать и сам феноменальный опыт. Однако если

мы хотим остаться в рамках материализма, то должны признать, что во втором случае феноменальный опыт является сложным онтологическим феноменом, состоящим из нейронных процессов, подобно тому, как идеальный газ является сложной физической структурой, состоящей из взаимодействующих материальных частиц. И аналогично тому, как бытие идеального газа априорно выводится из бытия составляющих его материальных частиц при условии, что мы знаем все соответствующие законы, следует также согласиться и с тем необходимым обстоятельством, что бытие ментальных переживаний априорно выводится из бытия нейронных процессов. А это, в свою очередь, делает вышеописанное возражение сторонников материализма неудовлетворительным.

Во-вторых, сторонники материализма утверждают, что Мэри, зная нейронную основу феноменального опыта, знает одновременно и сам этот феноменальный опыт. Например, Д. Деннет, возражая против аргумента Ф. Джексона, апеллирует к тому, что ничего ментального как такового в действительности не существует, а существует лишь нейронное, зная которое, мы автоматически узнаём и собственно ментальное ровно настолько, насколько оно вообще может быть узнано. Во время ментального восприятия не появляется ничего дополнительного, чего не было бы при осознании его собственной нейронной основы [1].

Однако интуитивно ясно, что это не так, поскольку знание нейронного кода еще не дает и знания собственно того, что именно при этом кодируется, ибо в противном случае мы имеем дело просто с переводом одного кода в другой код по правилам, имманентным совокупности событий, частью которых является и сам переводимый код. Но тогда ментальное по своей онтологической сущности ничем не отличается от физического, а субъективное – от объективного, что логически опять-таки приводит нас к концепции элиминативизма, так как, с одной стороны, ментальные события по своим бытийным характеристикам не совпадают с физическими событиями, а, с другой – онтология ментального оказывается тождественной онтологии физического.

Кроме этого, практический опыт принципиально отличается от теоретического знания в рамках ментального бытия, прежде всего тем, что на практике появляется нечто такое, что никак не может быть промоделировано теоретически, а именно – само феноменальное переживание. Следовательно, воображаемая Мэри, увидев цветной предмет, получит новый опыт, несмотря на то что при этом она не узнает ничего нового относительно нейронных событий. Зная физи-

ческую основу, например, красного цвета, Мэри сможет его представить себе только в том случае, если у нее должным образом заработает представление. Но само по себе это знание не даст ей ментального переживания, соответствующего красному цвету, ибо нейронная основа красного не есть само это красное уже потому, что она не включает в себе ничего феноменально красного, воспринимаемого на ментальном уровне бытия.

В-третьих, сторонники материализма утверждают, что если материализм истинен, то это еще вовсе не означает, что знание всех физических событий должно исчерпывать и вообще все возможное знание об окружающем мире, ибо одно и то же событие может репрезентироваться по-разному, в результате чего умножаются не сами события, а способы их репрезентации. В частности, сам Ф. Джексон, будучи автором аргумента нейронного знания с воображаемой Мэри, впоследствии изменил свое мнение и перешел на сторону физикализма репрезентационалистского типа, полагая, что одно и то же событие может репрезентироваться по-разному, из-за чего, во-первых, физические события на онтологическом уровне исчерпывают все возможные события вообще, и, во-вторых, ментальная репрезентация этих событий дает новое знание, которое не выводится априорно из их физической основы.

Однако это возражение теряет доказательную силу, если мы обратим внимание на то, что и сами репрезентативные акты, наряду с репрезентируемыми процессами, также являются определенного рода событиями в окружающем мире. Мэри действительно может репрезентировать нейронные процессы, протекающие в ее собственном головном мозге, посредством физического или ментального описания, но при этом оба этих описания также будут специфическими событиями. И если мы скажем, что они отличаются от самих репрезентируемых нейронных процессов, то вступим в противоречие с материалистической теорией, согласно которой все ментальные процессы в своей онтологической основе тождественны физическим. Если же мы будем утверждать, что они, напротив, представляют собой разновидность репрезентируемых нейронных процессов, то тогда вступим в противоречие с изначальной предпосылкой данных рассуждений, которая заключается в том, что знание физических событий не исчерпывает и все возможное знание об окружающем мире.

Таким образом, аргумент нейронного знания выстаивает под натиском соответствующих контраргументов, демонстрируя неполноту материалистической картины мира, в которой не оказывается соответствующего места для сознания и событий ментального порядка.

А это, в свою очередь, требует от материалистически настроенных философов поиска новых аргументов, которые продемонстрировали бы слабость аргумента нейронного знания, и, возможно, пересмотра онтологических оснований мировоззрения с целью адекватного включения ментальных феноменов в каузально замкнутую физическую реальность.

Список литературы

1. Деннет Д. Виды психики. – М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.
2. Нагуманова С.Ф. Материализм и сознание: анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии. – Казань: Изд-во Казанс. ун-та, 2011. – 222 с.
3. Jackson F. Epiphenomenal qualia // *There's Something About Mary*, ed. by P. Ludow, Y. Nagasawa, and D. Stoljar. Cambridge MA, 2004. P. 39–50.

УДК 111.32 : 159.9.016.1

Е. С. Черниогло

Философское осмысление последствий технологизации человеческого тела методами регенеративной медицины

В статье проводится философский анализ влияния регенеративной медицины на технологизацию человеческого тела. Делается вывод относительно взаимосвязи подобной трансформации с изменением психосоциальных аспектов жизни индивида, а также раскрывается эволюционное значение использования достижений регенеративной медицины для человеческого вида.

The article presents philosophical analysis of the effect of regenerative medicine on human's body technologization. The author states the connection between body transformation and modification of psychological and social aspects of human's life, revealing the significance of regenerative medicine methods use for the human species evolution.

Ключевые слова: тело, телесность, трансформация, технологизация тела, регенеративная медицина, искусственные органы.

Kew words: body, corporeality, transformation, technologization of body, regenerative medicine, artificial organs.

Бурное развитие технологий позволяет человеку перейти от активного изменения внешней среды к изменению собственного тела. Став необходимой частью повседневного бытия, технологии вторгаются в современную жизнь, давая большие возможности для трансформации человеческого тела посредством постепенного усовершенствования и замены его частей. Человек, используя технологические возможности, в определенной мере преодолевает свое биологическое естество, все быстрее двигаясь к утрате прежней естественной телесности.

В этой связи медицина изменяет свое отношение к телесности, теперь занимаясь не только лечением человеческого тела как природного организма, но пытаясь его улучшить и модифицировать, добавляя в него искусственные элементы и дополнения. Такой подход ведет к формированию симбиотического организма, имеющего биологическую природу, однако существенно измененного включением искусственных и даже роботизированных компонентов. Это создает предпосылки для потери телом своей самостоятельности, способству-

ет утрате им целостности и ценности, превращению и рассмотрению тела уже самим человеком лишь в качестве материала, нуждающегося в дальнейшей обработке и усовершенствовании.

Вместе с тем, несмотря на огромные возможности новых технологий, все чаще встает вопрос относительно их пределов, не только практически достижимых, но в первую очередь этически допустимых.

Одной из передовых областей, связанных с телесным преобразованием человека, выступает регенеративная медицина, ставящая своей целью восстановление утраченных или нарушенных функций человеческого организма и направленная в первую очередь на их компенсацию. Возможности и потенциал дальнейшего развития регенеративной медицины возрастают, что ведет к более широкому вмешательству в телесность человека, способствуя существенным изменениям его тела и постепенному превращению в существо биотехнологическое.

Данное обстоятельство ставит перед философами задачу исследования и оценки как самого феномена регенеративной медицины, так и его потенциального влияния на различные стороны человеческой жизнедеятельности, включая не только преобразование человеческого тела, но также социальные и этические аспекты подобного изменения. Требуется выяснить соотношение потенциального блага, с одной стороны, и опасностей, порождаемых методами, используемыми регенеративной медициной, с другой стороны.

Регенеративная медицина, ориентируясь на восстановление резервов и функций человеческого организма, включает в себя ряд методов, таких как протезирование, трансплантация внутренних органов, чипирование, тканевая и органная инженерия. Развитие этих областей в их совокупности для индивида становится особенно важным ввиду того, что совместно они обладают большим потенциалом для радикального преобразования человека как биологического вида *Homo sapiens* (человек разумный).

Одной из первых попыток трансформирования человеческого тела стало протезирование. Первые протезы еще в античности начали использоваться при повреждении и утрате отдельных частей тела и конечностей. Являясь пассивными, их роль, как правило, сводилась к воссозданию привычного внешнего вида конечности. В настоящее время наряду с пассивными, или косметическими, выделяют также и активные, т. е. функциональные протезы, обеспечивающие компенсацию деятельности утраченной конечности. При дальнейшем развитии протезирования стали применять металлические замены суставов, связок, появились электронные протезы, все чаще заменяющие чисто

механические и обеспечивающие интеграцию в единую функционирующую систему организма с искусственно созданной конечностью соединением мышц и нервов пациента с электронным устройством.

Описанное направление, называемое биомехатроникой, сегодня все интенсивнее развивается, ставя своей конечной задачей достижение столь плотного контакта биологического и механического, что это, по сути, означает их сращивание. Став частью человеческого тела, искусственная конечность начинает восприниматься как часть организма, и в скором времени даже управление ею станет возможным при помощи мысли [13]. Дальнейшая интеграция искусственного и природного будет основываться на объединении нервной системы индивида с робототехникой, становящейся искусственным, но уже внутриорганизменным продолжением человеческого тела. На данный момент, однако, функциональные способности человека при таком соединении все еще остаются ограниченными, хотя их развитие и продолжается. К этому же ведет и технология остеоинтеграции, позволяющая сращивать кости с искусственным механическим модулем, физически делая протез уже несъемной частью тела [7]. Подобные эксперименты по сращиванию титановых имплантов с кожей, мышечными волокнами и нервными окончаниями проводятся все чаще, делая перспективу создания техноорганического существа на базе человеческого тела все более близкой.

Благодаря современному уровню развития протезирования человек сохраняет функции утраченной конечности в том или ином объеме. Кроме того, при желании пациента создаются также протезы для занятий определенным видом спорта [11]. При этом протезы позволяют не только компенсировать и воспроизводить функциональные характеристики нормальной, естественной конечности, но и значительно улучшить ее за счет таких свойств, как большая прочность и износостойкость используемых материалов.

Однако данное обстоятельство привело не только к качественному улучшению жизни людей с утраченными конечностями, позволяя им вести относительно полноценный образ жизни, но на практике оказалось связанным и с рядом совершенно неожиданных вопросов и проблем, в первую очередь этического характера. Так, в профессиональном спорте возникла пока еще неразрешенная проблема относительно связи использования протезов с высокими достижениями в спорте. Дискуссии возникли, когда спортсмены, полностью или частично лишены конечностей и применявшие протезы, начали в ходе соревнований показывать более высокие результаты, нежели обычные спортсмены, что подняло вопрос относительно обусловлен-

ности столь высоких результатов именно наличием протезов. Ряд проведенных исследований действительно указывает на то, что протезы позволяют во многом добиваться результатов, принципиально недостижимых для представителей нашего вида при нормальном строении и функционировании человеческого тела [3]. Тому существует ряд подтверждений. К примеру, спортсмен Войтек Чиж, используя протез нижней конечности для прыжков в длину, установил новый мировой рекорд, улучшив предыдущий сразу на 27 см [12]. Другой спортсмен, Оскар Писториус, имея два протеза нижних конечностей, становился призером чемпионата мира по легкой атлетике.

В результате изначальная проблема, связанная с попыткой компенсации и предоставления людям с инвалидностью равных возможностей с обычными здоровыми людьми, в определенной степени видоизменяется. Теперь в спорте, и в первую очередь – профессиональном, актуализируется вопрос относительно оценки результатов и достижений людей с искусственными конечностями и спортсменов с естественными конечностями. Возникает необходимость осмысления и обсуждения принципиальной возможности и целесообразности проведения подобного сравнения в условиях, когда на одной стороне оказываются здоровье и сила у обычных спортсменов, а на другой – способность преодоления видового порога возможностей индивида у спортсменов с протезами.

Наряду с этим возможности восстановления функций человеческого тела в случае их повреждения, предоставляемые современными технологиями, в определенной степени также могут оказывать влияние и на изменение отношения здоровых людей к своему телу. Жизнь в условиях все более возрастающих возможностей современной медицины, позволяющей не только восстановить повреждения тела, но и значительно его улучшить, способствует формированию во многом беззаботного и легкомысленного отношения к собственному организму и здоровью. Отношение к телу перестает быть трепетным, заменяясь на чисто утилитарный подход, подразумевающий его использование лишь в качестве отлаженного механизма. Рассмотрение тела не как целостности, но лишь в качестве набора функций, осознание его восстановимости в значительной степени способствует развитию и распространению видов деятельности, часто требующих от человека превышения его физических способностей или, по крайней мере, критического приближения к их пределам.

Вероятно, именно благодаря достижениям регенеративной медицины индивид сегодня все более стремится к исследованию пределов собственных возможностей с уверенностью в том, что, даже преодо-

лев их, его тело все еще будет подлежать восстановлению. Это относится и в целом к образу жизни среднестатистического современного человека, как правило, привыкшего работать «на износ», из-за постоянно увеличивающихся агрессивных нагрузок внешней и внутренней среды обитания все быстрее и активнее исчерпывающего ресурсы данного ему от природы тела, возлагающего определенные надежды на возможность все потом как-нибудь исправить при помощи медицинских технологий.

Другим направлением технологической трансформации человеческого тела выступают интенсивно развивающиеся технологии чипирования. Большинство разработанных на настоящий момент чипов играют роль биоанализаторов, скорее, проводя измерение отдельных показателей, нежели оказывая какое-либо прямое воздействие на человеческий организм. Однако наряду с такими чипами в последнее время ведется разработка чипов, используемых не просто для измерения и диагностики определенных параметров функционирующего человеческого организма, но и в значительной степени способствующих изменению функционирования различных частей и органов человеческого тела. Чипы, являясь искусственными элементами, становятся при этом структурной и функциональной частью человеческого организма, выступая промежуточным звеном, использование которого обеспечивает восстановление нарушенных функций организма за счет создания прочной симбиотической связи между организмом и наноматериалами в составе чипа.

К примеру, значительный прорыв с помощью технологий чипирования достигнут в области офтальмологии. Одним из важнейших достижений стала возможность восстановления зрения у пациентов, страдающих тяжелыми дегенеративными заболеваниями сетчатки, при помощи использования видеокамеры и процессора. Сигнал от видеокамеры, преобразованный в электрический импульс, поступающий на микроэлектрод (наноматрицу), имплантированный в сетчатку, обеспечивает электрическую стимуляцию сохранившихся нейронов сетчатки с дальнейшей передачей сигнала на заднюю кору головного мозга [10]. Также с помощью использования светочувствительного микрочипа, вживляемого под сетчатку, где он обеспечивает регистрацию попадающего на нее света и передачу сигнала на зрительный нерв, стало возможным возвращать утраченное зрение пациентам с пигментным ретинитом [9].

Наглядной демонстрацией все большей технологизации тела человека становится инженерия тканей и внутренних органов, открывающая перед индивидом возможность конструирования и

выращивания человеческих органов и тканей вне его тела с их последующей трансплантацией. Методика создания биоинженерно сконструированных внутренних органов основана на создании импланта, совмещающего в себе как биологический, так и искусственный компоненты. В этом случае в качестве основы для создания органа используются матрикс и клетки. При этом матрикс, как правило, представляет собой инертные синтетические материалы, биокомпозиты и материалы, созданные на основе природных полимеров и применяемых в качестве основы, носителя для клеток [1]. Именно матрикс является искусственным компонентом нового органа, создаваемого человеком с целью имитации природного каркаса такого органа. Позже, после имплантации ткани в организм индивида, матрикс «рассасывается». Использование данной методики позволяет создавать эквиваленты костной ткани, получаемые посредством нанесения на матрикс, поддерживающий клеточное деление, остеобластов, получаемых в результате направленной дифференцировки стволовых клеток [2].

Предпринимаются успешные попытки не только выращивания органов на искусственных носителях, но и их чисто механического конструирования. Основной целью при этом выступает получение аналогов для дефектных органов, которые по той или иной причине нуждаются в замене. С применением методов тканевой и органной инженерии на данный момент уже созданы и начинают использоваться искусственно выращенная трахея, мочевого пузыря, кожа [4]. Между тем необходимо заметить, что создание сложных органов для науки пока еще недостижимо. Тем не менее, прослеживается тенденция своеобразного техносимбиоза, проявляющаяся в постепенной внутриорганизменной интеграции искусственно созданных элементов в качестве равноценных составляющих человеческого тела. Внедрение подобных механизмов в человеческое тело все более отдаляет его от органического мира, фактически начиная процесс его роботизации. В связи с этим постепенно проясняется обозримая перспектива вероятного человеческого бессмертия, достижимого заменой биологического материала человеческого тела другим носителем. В перспективе подобное «улучшение» человеческой природы может привести и к таким побочным результатам, как разделение людей на обладающих природным телом и на обладателей искусственно достроенного тела, превосходящего по своим характеристикам и функциональным возможностям первых. Это может обернуться не сплочением человечества, а его дальнейшим разъединением с выделением обычных индивидов и индивидов-«трансформеров».

Еще одним способом технологической трансформации человеческого тела выступает разработка полностью искусственных органов, созданных исключительно из неорганических материалов. Подобные искусственные аналоги, представляющие собой функциональную высокотехнологическую замену естественного органа, являются, как правило, электромеханическими устройствами, произведенными на основе медицинских биополимеров и различных сплавов. Первые примеры их использования уже демонстрируют огромные потенциальные возможности данного направления. Его главным преимуществом выступает отсутствие или по меньшей мере существенное снижение риска отторжения, которое наблюдается при пересадке обычных органов от донора реципиенту. Так, если при пересадке или выращивании органов и тканей на первое место выходит полная совместимость с организмом реципиента в сочетании с нормальным функционированием органа, то в случае использования механического аналога эти вопросы отпадают сами собой. Поэтому в условиях, когда количество донорских органов ограничено, а уровень развития инженерии внутренних органов еще не позволяет рассматривать ее в качестве надежного источника человеческих органов, создание их полностью искусственных заменителей представляется простым и целесообразным вариантом.

Среди наиболее впечатляющих успехов в производстве искусственных органов можно назвать создание механического сердца [6], функционально соответствующего оригиналу, но изготовленного из титана и пластика, а также создание аналога поджелудочной железы, контролирующего уровень глюкозы в крови и своевременное поступление инсулина в кровь [5]. Ведется работа и над созданием роботизированного экзоскелета человека, который полностью снимает нагрузку с опорно-двигательного аппарата индивида и функционирует, лишь следуя его мышечным импульсам, по сути, давая возможность осуществлять движение вместо человека [8]. В результате возникают определенные предпосылки для постепенной роботизации тела как ввиду сравнительной легкости изготовления искусственных органических заменителей, так и определяемые практически неограниченным сроком эксплуатации механических органов. При развитии по вышеприведенному сценарию врачи, работающие с человеческим телом, все более будут превращаться в технических специалистов, следящих и проверяющих правильность работы системы, в данном случае – составных компонентов человеческого тела. Встает серьезная проблема, заключающаяся в постепенной, детальной, но в перспективе тотальной замене человеческого тела на электронно-

механический аналог. Такой антропотехнический аналог, обладая рядом преимуществ перед природным телом (большая износостойчивость, выносливость, адаптивность к неблагоприятным факторам внешней и внутренней среды), все же неминуемо приведет к непоправимому изменению человека, к утрате им не просто базовых характеристик живого существа, но главное – собственно человеческого в человеке.

Список литературы

1. Alberti C. Tissue engineering as innovative chance for organ replacement in radical tumour surgery // *Euro Rev Med Pharmacology Sci.* – 2013. – Vol. 17(5). – P. 624–631.
2. Alexander P. G., Gottardi R., Lin H., Lozito T. P., Tuan R. S. Three-dimensional estrogenic and chondrogenic systems to model osteochondral physiology and degenerative joint diseases // *Exp Biol Med (Maywood).* – 2014. – Vol. 239(9). – P. 1080–1095.
3. Arellano C. J., McDermott W. J., Kram R., Grabowski A. M. Effect of Running Speed and Leg Prostheses on Mediolateral Foot Placement and Its Variability // *PLOS ONE.* – 2015. – Vol.10 (1).
4. Bader A., Macchiarini P. Moving towards in situ tracheal regeneration: the bionic tissue engineered transplantation approach // *Journal of Cellular and Molecular Medicine.* – 2010. – Vol.14. – P. 1877–1889.
5. Denecke C. The bionic pancreas: novel perspectives on insulin replacement therapies // *Transplantation.* – 2015 – Vol. 99 (2). – P. 268–269.
6. Hisata Y., Hashizume K., Tanigawa K., Miura T., Odate T., Eishi K. Right infarction response to coronary artery bypass and the Abiomed BVS 5000 // *Asian Cardiovascular Thorax Ann.* – 2014 – Vol. 22 (3). – P. 329–331.
7. Monument M. J, Lerman D. M., Randall R. L. Novel applications of Osseo integration in orthopaedic limb salvage surgery // *Orthop Clin North Am.* – 2015 – Vol. 46 (1). – P. 77–87.
8. Mooney L. M., Rouse E J., Herr H. M. Autonomous exoskeleton reduces metabolic cost of human walking during load carriage // *Journal of Neuroeng Rehabil.* – 2014 – Vol. 11 (80).
9. Stingl K., Bartz-Schmidt K. U. et al. Artificial vision with wirelessly powered subretinal electronic implant alpha-IMS // *Proc Biol Sci.* – 2013. – Vol. 280 (1757).
10. Stronks H. C., Dagnelie G. The functional performance of the Argus II retinal prosthesis // *Expert Rev Med Devices.* – 2014 – Vol. 11 (1). – P. 23-30.
11. Weyand P. G., Bundle M. W. Point: Artificial limbs do make artificially fast running speeds possible // *Journal of Applied Physiology.* – 2010 – Vol. 108 (4). – P. 1011–1012.
12. Weyand P. G., Bundle M. W. et al. The fastest runner on artificial legs: different limbs, similar function? // *Journal of Applied Physiology.* – 2009 – Vol. 107 (3). – P. 903–911.
13. Wodlinger B. et al. Ten-dimensional anthropomorphic arm control in a human brain-machine interface: difficulties, solutions, and limitations // *Journal of Neural Engineering.* – 2015 – Vol. 12.

УДК 111.1

*А. М. Михина***Философско-антропологический смысл
пространственно-временных оснований кинотекстов А. Хичкока**

В статье анализируется и интерпретируется соотношение важнейших онтологических категорий кинотекстуальности – пространства и времени на примере немых фильмов А. Хичкока.

Using A. Hitchcock's silent movies, the author analyzes the relationships of the most important ontological categories of a cinematic text, i.e., those of space and time.

Ключевые слова: А. Хичкок, категория пространства, категория времени, немые фильмы.

Key words: A. Hitchcock, the category of space, the category of time, silent movies.

Современного зрителя сложно удивить какими-то новшествами в сфере кинематографа. Афиши кинотеатров пестрят яркими вывесками, кричащими названиями, а имена знаменитых режиссеров и актеров, как правило, являются залогом успеха картины у кинозрителя. Но так было не всегда. Появление кинематографа на рубеже XIX–XX вв. стало знаковым для истории человечества, но не являлось таковым для простого обывателя, «маленького человека»¹, живущего повседневными заботами, в рамки которых никак не вписывался кинематограф.

Во время первых публичных демонстраций фильмов люди, видевшие несущийся на них с экранов поезд («Прибытие поезда на вокзал Ла-Сьота» 1896)², в ужасе выбегали из смотровых залов. «Маленький человек» психологически не был готов принять «ожившее» на экране изображение. Максим Горький после посещения первых киносеансов написал в «Нижегородском листке»:

«Вдруг что-то щёлкает, всё исчезает, и на экране появляется поезд железной дороги. Он мчится стрелой прямо на вас – берегитесь! Кажется, что вот-вот он ринется во тьму, в которой вы сидите, и превратит вас в рваный

© Михина А. М., 2015

¹ Понятие «маленький человек» ввел в употребление В. Г. Белинский в статье 1840 г. «Горе от ума» [1].

² Один из первых фильмов, снятых и публично показанных братьями Люмьер. В русскоязычных источниках фильм также упоминается как «Прибытие поезда» и «Прибытие почтового поезда».

мешок кожи, полный измятого мяса и раздробленных костей, и разрушит, превратит в обломки и в пыль этот зал и это здание, где так много вина, женщин, музыки и порока» [4].

Вскоре в кино придет много энтузиастов, увлеченных идеей развития кинематографа, людей, каждый из которых внесет свой вклад в становление нового вида искусства. В плеяде великих режиссеров начала XX в. можно выделить Дэвида Уорка Гриффита (1875–1948), основные работы: «Рождение нации» (1915), «Нетерпимость» (1916), «Сломанные побеги» (1919); Фридриха Вильгельма Мурнау (1888–1931), основные работы: «Носферату, симфония ужаса» (1922), «Фауст» (1926), «Восход солнца» (1927); Сергея Михайловича Эйзенштейна (1898–1948), основные работы: «Броненосец “Потемкин”» (1925), «Александр Невский» (1938), «Иван Грозный» (1944–1946).

Одним из таких энтузиастов был Альфред Джозеф Хичкок. Свой творческий путь он начал в 1920 г. в американской кинокомпании Famous Players-Lasky, представительство которой было открыто в Ислингтоне, одном из районов Лондона, в качестве художника карточек с именами актёров для титров. Его карьера быстро пошла в гору, и уже в 1925 г. он снимает свой первый фильм «Сад наслаждений» по роману Оливера Сандиса. Сам Хичкок называл этот фильм «заурядной мелодрамой» [6, с. 17].

Ожидаемо, что первая лента не может иллюстрировать фирменный стиль режиссера, но уже в ней можно проследить зарождение некоторых особенностей его художественного почерка. Так, например, картину явно отличает динамичность сюжета – с самого начала просмотра фильма зритель вовлекается в перипетии повествования. Можно отметить и ёмкую лаконичность смысловых акцентов, например, на второй минуте фильма присутствует яркий штрих, характеризующий одного из героев фильма – надпись «Курение запрещено», около неё стоит руководитель ревю мистер Хамильтон и курит вопреки запрету. Этот кадр позволяет зрителю сделать вывод о характере героя – он готов переступить через нормы и ограничения. Также в первом фильме режиссера можно увидеть четкое обозначение и разделение пространственных контекстов, в которых разворачиваются активные действия героев экрана. Основные события повествования происходят в доме у Пэтси (в конце картины в доме на плантации) и в театре. Сюжет разворачивается попеременно в этих пространствах: театр – дом – театр – дом (затем дом на плантации), причем по хронометражу действия решены режиссером равнозначно. Например, в самом начале фильма одна из героинь картины – Джил – приходит устраиваться танцовщицей в ревю, у неё при входе в театр крадут

кошелек, затем она знакомится с девушкой по имени Петси, которая приходит Джил на помощь и, желая помочь, разрешает ей остаться на ночлег. По экранному времени эти два блока равнозначны, на оба эпизода отводится примерно по две минуты, но мы видим четкое чередование атмосферы действия и настроений героев. Кажется, что вот сейчас все было плохо и непоправимо, а в другую секунду появляется новый герой, и внимание зрителя переключается на следующий виток событий. Отметим, что сюжетобразующие события происходят в доме Пэтси, там она знакомится с будущим мужем, мистером Леветтом, там она находит записку от Джил и там же она получает письмо от якобы больного мужа, после чего сразу же уезжает к нему на плантацию. События, происходящие в театре, наоборот, несут в себе отрицательную смысловую нагрузку, здесь происходит соблазнение Джил и затем здесь же она встречает «принца» Ивана, ради которого расстается с женихом Хью. В фильме осуществлено явное противостояние смысловых пространств «дом» – «театр». Дом – символ опоры и защиты. Театр в данной ситуации выступает символом искушения и кажущейся вседозволенности в поступках.

Одной из важнейших первоочередных задач, с необходимостью решения которой неминуемо сталкивается автор кинотекста, является осмысление и интерпретация важнейших онтологических характеристик – пространства и времени, в чем наглядно проявляются особенности авторского стиля. Например, представитель французской «Новой волны» Эрик Ромер¹ утверждал, что «пространство является основной формой выражения, наиболее присущей кино, поскольку это зрительное искусство» [3, с. 205]. С другой стороны, Андрей Тарковский считал главной идеей кинематографа «время, запечатленное в своих фактических формах и проявлениях» [5, с. 70]. Ю. М. Лотман в своей работе «Семиотика кино и проблемы киноэстетики» (1975) отдельно рассматривает отношения кинематографа со временем и пространством. Так, в десятой главе «Борьба со временем» он пишет: «Во всяком искусстве, связанном со зрением и иконическими знаками, художественное время возможно лишь одно – настоящее» [2, с. 349]. И далее:

«Реальность переживания экранного действия зрителем создавала также трудности для изображения одновременности событий, совершающихся в

¹ Эрик Ромер (настоящее имя Жан-Мари Морис Шерер – 1920–2010) – французский кинорежиссёр, один из наиболее значительных представителей течения «Новой волны» в послевоенном кинематографе Франции, главный редактор журнала *Cahiers du Cinema* в 1958–1963 гг. Основные фильмы: «Ночь у Мод» (1969), «Колено Клер» (1970), «Маркиза фон О» (1976).

нескольких местах и на экране и представляемых последовательно. <...> Кинематограф с самого начального периода пробовал найти средства для передачи сна, воспоминаний несобственно-прямой речи, прибегая к наплывам и другим ныне отвергнутым средствам» [2, с. 350].

Приведенные строки, актуализирующие мнения кинематографистов второй половины XX в. о соотношении категорий пространства и времени в кинотексте, особо подчеркивают значение проблемы взаимоотношения указанных категорий не только в середине XX в. и далее, но и в кинематографе начала XX в.

Важный, актуализирующий антропологическую грань проблемы аспект характеристики соотношения пространства и времени в кинотексте – реальность переживания героем данных категорий. Хичкок в немых фильмах активно использовал различные средства для демонстрации не только реальных событий, происходящих с героями здесь и сейчас, но и их воспоминаний, снов, галлюцинаций, фантазий. Режиссер предлагает несколько вариантов онтологического решения киноповествования, каждый из которых основывается на определенном, найденном эстетическом приеме. Например, в фильме «Жилец»¹ (1927) использован оригинальный способ демонстрации представлений героев: хозяева комнаты смотрят на раскачивающуюся люстру на потолке и пытаются представить, что происходит с их жильцом на втором этаже. Пол, по которому ходил Айвор Новелло² (герой которого был предположительно новым Джеком Потрошителем) был сделан из стеклянной плитки и поэтому сначала мы видим раскачивающуюся люстру – реальность для хозяев комнаты, а потом на этот кадр накладывался следующий – прозрачный пол, сквозь который мы видим мужчину, мечущегося из угла в угол, – это уже представления хозяев комнаты о том, что происходит наверху. Такое наложение смысловых кадров, отличимых пространством действия, показывает нам, как решается проблема сопоставления реальности для героев и их воображения.

¹ Фильм снят по роману Мари Беллок Лаундес «Жилец». Мари Беллок Лаундес (1868–1947) – английская писательница, автор знаменитых психологических детективов, основой которых служили моральные дилеммы, с которыми обычно сталкиваются простые люди. В числе прочих её перу принадлежат детективы «То, что действительно произошло», «Конец её медового месяца», «Настойка кьянти».

² Айвор Новелло (1893–1951). Композитор, певец и актер, один из популярнейших британских исполнителей первой половины XX в. Снимался в фильмах «Белая роза» (1923), «Крыса» (1925), «По наклонной» (1927).

В фильме «По наклонной»¹ (1927) режиссер демонстрирует несколько другой прием. Стараясь усилить сюжетную составляющую, он вводит визуальные эффекты, согласующиеся с названием фильма: перемещение главного героя на эскалаторе в метрополитене в первой части фильма – символ первого витка спуска «по наклонной», движение героя в кабине лифта во второй части фильма – иллюстрация окончательного его срыва в пропасть безумия. Режиссер не только использует сюжет фильма, чтобы показать драматичность ситуации, в которую попал главный герой, но и усиливает накал визуальными средствами. Самыми впечатляющими представляются сцены галлюцинаций главного героя в конце картины. Хичкок настолько умело коррелирует реальность, в которой непосредственно находится сам герой фильма, с вымышленной реальностью – галлюцинациями, что порой зритель вслед за героем начинает верить в воображаемые картины. Таким образом, получается, что главное действующее лицо фильма находится в каюте корабля, – это для него и реальное время, и пространство местонахождения, но постоянно в своих галлюцинациях его воображение уносится в прошлое, к событиям и людям, которые сломали ему жизнь и из-за которых он скатился «по наклонной».

Фильм «Легкое поведение» (1927)² интересен демонстрацией режиссером нового приема повествования. Здесь Хичкок впервые использует прием флешбэка для объяснения событий происходящих на экране. Фильм начинается со сцены суда, где происходит бракоразводный процесс. Зритель ещё не знает причины решения супругов расстаться, режиссер, прибегая к флешбэку, показывает события предшествовавшие разводу. Сюжет не оригинален, на экране мы видим вполне тривиальную ситуацию – супруг заподозрил жену в измене и решил устроить публичное слушание дела в суде; здесь оригинально предложенное решение проблемы соотношения категорий пространства и времени. Мы видим зал суда, где проходит судебный процесс; желая минимизировать титровую составляющую фильма для объяснения повествования, режиссер отсылает аудиторию к событиям прошлого с помощью флешбэка. В предыдущих фильмах этот прием использовался только лишь в сценах галлюцинаций героя. Ещё одно новшество, примененное режиссером фильма – закольцованность истории. Фильм начинается с судебного разбирательства о

¹ Фильм снят по одноименной пьесе Констанс Кольер и Айвора Новелло. Констанс Кольер (1878–1955) – британская актриса и педагог.

² Фильм снят по пьесе Ноэла Ховарда (1899–1973) – английского драматурга, актера, композитора и режиссёра. В 2008 г. был снят одноименный ремейк фильма, режиссер Стефан Эллиот.

разводе и заканчивается тем же. Этот прием режиссер будет использовать и в дальнейшем, но в несколько измененном виде. Например, в фильме «Ринг» (1927) повествование строится вокруг любовного треугольника, где два соперничающих боксера симпатизируют одной девушке. Здесь символом «сюжетного кольца» выступает браслет. Это небольшое украшение фигурирует на протяжении всего фильма, и, как сказал Хичкок в своей беседе с Ф. Трюффо:

«...змеевидный браслет проходит через весь сюжет и закольцовывает его, подобно змее. Само название фильма – «Ринг» становится двусмысленным, отсылая нас и к спортивной арене и к обручальному кольцу (по-английски обозначаемым одним словом)» [6, с. 25].

Таким образом, браслет в виде змеи превращается сначала «...в самостоятельную единицу кинонарратива, которая сама способна играть роль знаковой ситуации» [7, с. 155]. В дальнейшем повествовании, когда зритель становится свидетелем и замужества главной героини с Джеком Сандером (одного из боксеров), и её стремления к обществу Боба Корби (соперник Джека), браслет помещается «в пространство метатекстуальности» [7, с. 155], становясь символом «первородного греха» [6, с. 25].

Режиссерский прием закольцованности пространства, где разворачиваются основные события, прослеживается практически во всем творчестве режиссера, но, поскольку в статье анализируются немые фильмы Хичкока, то остановимся именно на них. Помимо уже указанных фильмов, данный прием используется в фильмах «Шампанское» (1928) и «Человек с острова Мэн» (1929). Как и в фильме «Легкое поведение», в «Шампанском» присутствует пространственная закольцованность. Начало действия разворачивается в танцевальном клубе – один из героев рассматривает гостей и танцующую пару; вдруг все окружающие его люди переполошились и выбежали из зала. Перемещение камеры способствует зрительскому восприятию пространства: события происходят в ресторане лайнера, выбежавшие гости следят за спасением экипажа упавшего самолета. Помимо пилота в самолете находилась только девушка – главная героиня фильма. Такой эффектный способ появления на корабле она выбрала только лишь потому, что опоздала на рейс судна, увозившего её жениха, богатство же отца позволяет ей «топить» самолеты. Девушка, привыкнув к жизни в роскоши, любит производить фурор в обществе, это один из её способов удовлетворения капризов. На протяжении всего фильма мы видим раскрытие характера героини: девушка избалована, но добра сердцем; весть о банкротстве отца, бывшая на самом деле обманом, не ожесточает дочь, старающуюся помочь родителю, став

разносчицей цветов в кабаре. Напомним, что в начале фильма девушка производит фурор на гостей ресторана корабля, а в конце фильма она становится прислугой в таком же ресторане, но только на суше. Режиссер в данной картине позволил себе немного «поморализаторствовать», показав, как изменяется отношение общества к человеку, исходя из его финансового состояния. В начале фильма главная героиня была окружена различными «друзьями», в конце фильма, после мнимого банкротства её отца, все они отвернулись от нее. В картине режиссер показал, как с течением времени и изменением жизненной ситуации героя меняется его мировоззрение и мировосприятие.

В фильме «Человек с острова Мэн» зритель сталкивается с очередным любовным треугольником, здесь герои – не соперники, они – друзья с детства. Оба влюблены в одну девушку Кейт, один – простой рыбак, второй – адвокат с перспективой стать судьей. Хичкок использует уже ставший фирменным прием закольцованного пространства: фильм начинается и заканчивается кадрами, на которых мы видим лодки с рыбаками. В начале повествования лодки, на одной из которых находится и рыбак Пит, возвращаются с промысла, в конце – одна из уплывающих лодок увозит Пита. Другой прием, использованный режиссером в середине фильма – наложение смысловых кадров в сцене ухода Кейт от Пита. Спустившийся с верхнего этажа дома герой, увидел, что жены нигде нет, он начал её искать и, посмотрев на стол, увидел столовые приборы, разложенные для завтрака, но только на одного человека. Здесь Хичкок, чтобы объяснить зрителям ситуацию, вводит мотив воспоминания путем наложения кадров друг на друга. В один миг Пит видит стол, на котором стоит утварь для одного человека, в следующую секунду ему представляется расставленная посуда для двоих. На месте тарелки для Кейт оказывается письмо, в котором неверная жена объясняет свой поступок. Такой прием с наложением смысловых кадров друг на друга режиссер использует также в фильме «Жена фермера» (1928). Главный герой, вдовец, хочет снова жениться и с помощью своей экономки подбирает кандидатуру потенциальной невесты. Размышляя о том, кого сможет осчастливить вдовец, всех кандидаток по очереди они «представляют» сидящими на пустом стуле. Так режиссер вводит в пространство фильма ещё не самих героев, они появятся чуть позже, но уже здесь зритель получает некое визуальное представление о них.

В результате анализа немых фильмов Хичкока можно сделать некоторые выводы:

- во-первых, фирменный стиль режиссера, подверженный постоянной зримой эволюции, начинает складываться именно в период со-

здания немых картин, когда идёт экспериментирование с различными кинематографическими средствами пространственно-временного выражения «человеческих историй»

- во-вторых, на раннем этапе творчества Хичкок выработал собственное понимание проблемы соотношения онтологических характеристик пространства и времени в кинотексте: желая сократить время для объяснения с помощью титров той или иной сцены, он использует приемы флешбэка, смыслового наложения кадров друг на друга, введения текстовых артефактов (письма, записки, титра);

- в-третьих, технические приёмы кинематографа превращаются в фильмах Хичкока в инструментарий трансляции зрителям философско-антропологического смысла идей и сюжетов кинотекста.

Фильмография

1. Прибытие поезда на вокзал Ла-Сьота [Видеозапись] / реж. Огюст и Луи Люмьер. – Вышел на экраны в 1895 г.

2. Сад наслаждений [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: В. Валлм, К. Джерарти, М. Мендер, Дж.Стюарт; Bavaria Film, Gainsborough Pictures, Münchner Lichtspielkunst AG. – Фильм вышел на экраны в 1925 г.

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

4. По наклонной [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: А. Новелло, Б. Уэбстер, Н. МакКинел, Р. Ирвин; Gainsborough Pictures. – Фильм вышел на экраны в 1927 г.

5. Легкое поведение [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: Э.Джинс, Ф. Дайалл, Э.Б. Уильямс, И.Хантер; Gainsborough Pictures. – Фильм вышел на экраны в 1928 г.

6. Ринг [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: К. Бриссон, Л. Холл-Девис, И. Хантер; British International Pictures (BIP). – Фильм вышел на экраны в 1927 г.

7. Шампанское [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: Б. Бальфур, Ж. Браден, Ф. фон Альтен, Г. Харкер; British International Pictures (BIP). – Фильм вышел на экраны в 1928 г.

8. Человек с острова Мэн [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: К. Бриссон, А.Одра, М. Кин; British International Pictures (BIP). – Фильм вышел на экраны в 1929 г.

9. Жена фермера [Видеозапись] / реж. А. Хичкок; в ролях: Дж. Томас, Л. Холл-Девис, Г. Харкер, Г. МакЛафлин, М. Гилл; Харкер; British International Pictures (BIP). – Фильм вышел на экраны в 1928 г.

Список литературы

1. Белинский В. Г. Горе от ума // Отечественные записки. – 1840. – Т. VIII. – № 1. отд. V. С. 1–55.
2. Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман Ю.М. Об искусстве. – СПб.: Искусство, 2005. – 704 с.
3. Мартен М. Язык кино. – М.: Искусство, 1959. – 292 с.
4. Нижегородский листок. – 1986. – 4 июля.
5. Гарковский А. А. Запечатленное время // Вопр. киноискусства. – 1967. – № 10. – 364 с.
6. Трюффо Ф. Кинематограф по Хичкоку. – М.: Эйзенштейн-центр, 1996. – 224 с.: Фильмогр.: с. 210–221.
7. Шатова Е. Н. Векторы семиотических метаморфоз кинозначения: попытка метатеоретических построений // Вестн. ЛГУ им. А. С. Пушкина. – 2014. – Т. 2. Философия. – № 1. – С. 147–156.

**Философия культурного текста:
«человек на игровом экране» – герой или актёр**

Автор на основе семиотики кино Ю. М. Лотмана раскрывает образ «человека на игровом экране» как семантически организованное, многослойно, иерархично закодированное сообщение культурного текста; предпринимает попытку расширения терминологической лексики киноязыка, «называя» ряд понятий, центром которого выступает «актёрская игра-сообщение».

The author uses Yu. M. Lotman's cinema semiotics to present the image of «man on the movie screen» as a multi-layered, semantically organized, hierarchically coded message of cultural text, and offers new cinematic terms for a number of concepts with the «acting-post(s)» as the core one.

Ключевые слова: Ю. М. Лотман, «проблема киноактёра», «актёрская игра-сообщение», код актёрской игры, режиссёрский код, код бытового поведения, актёрский код.

Key words: Yu. M. Lotman, «the movie actor problem», «acting as message», code of acting, directing code, everyday behavior code, the actor's code.

Среди культурных явлений современного мира кинематограф как область искусства и как индустрия занимает очевидно прочные позиции. Данный тезис в настоящее время либо пребывает аксиоматичным утверждением, либо легко обосновывается эмпирически. Аргументировал его и автор предлагаемой статьи в одной из своих публикаций, где было выдвинуто ещё одно положение, которое здесь представляется необходимым продублировать: «...выводы “Семиотики кино...”, изложенные сорок лет назад, не потеряв своей актуальности, нуждаются в корректной систематизации, дополнении и развитии, что объясняется поступательностью современной культуры ..., необходимостью развития семиотического знания, а также самим характером лотмановских рассуждений...» [2, с. 156].

Поясним логику предлагаемого повествования, его контекст, характер верификации выводов. Данные рассуждения необходимо рассматривать как следующий шаг метатеоретических построений в отношении основ киноязыка. В силу этого логика настоящего изложения не только не является новой (если сравнивать с указанной пуб-

ликацией), она таковою не может быть, ибо каждое предлагаемое ныне и впредь теоретическое построение рассматривается автором как отдельные грани формируемого знания, стремящегося к системности и логической стройности.

Актуализируем основные логико-методологические положения, которых придерживается автор, ранее им не только выдвинутые, но и обоснованные: пассионарием повествования выступает отдельная глава «Семиотики кино...» Ю. М. Лотмана – «Проблема киноактёра»; цитирование характеризуется краткостью, ибо нацелено лишь на реализацию задачи сегментации ячейки смысла; статья сознательно выдержана в подчёркнуто теоретическом ключе, что обосновывается не только ранее приводимыми аргументами (эмпирический материал должен быть знаком читателю, корректно отобран и систематизирован), но и новым обстоятельством, представляющимся принципиальным: осуществление замысла обучения зрителей языку кино необходимо вести, опираясь на минимальный, повседневный опыт его общения с кинотекстом (вне зависимости от того, «что» и «как» смотрит зритель).

Закономерно может возникнуть вопрос: в силу каких причин один из первых шагов, предпринимаемых автором в метатеоретическом построении, сделан в направлении «проблемы киноактёра»? Обосновывая допустимость и корректность избрания данного вектора построений, сформулируем несколько положений.

Первое. Исследование Ю. М. Лотмана имеет чёткую структуру: текст объёмом в 84 страницы поделён на 14 теоретических глав (параграфы как внутренние дискретные единицы отсутствуют), отдельно выделены статьи «Введение» и «Заключение». Знакомство со структурой «Семиотики кино...» позволяет заключить возможность группирования глав в более крупные теоретические блоки: онтологический – глава первая («Иллюзия реальности»), десятая («Борьба со временем»), одиннадцатая («Борьба с пространством»); нарративный – глава третья («Элементы и уровни киноязыка»), четвёртая («Природа киноповествования»), восьмая («Структура киноповествования»), девятая («Сюжет в кино»); семиотический – глава пятая («Кинематографическое значение»), шестая («Лексика кино»), тринадцатая («Кино – синтетическое искусство»), четырнадцатая («Проблемы семиотики и пути современного кинематографа»); эстетико-технологический – глава вторая («Проблема кадра»), седьмая («Монтаж»). Объединение глав в обозначенные компоненты не отрицает необходимости концентрации исследовательского внимания на

отдельной проблеме, каждая из которых заслуживает самостоятельного, детального рассмотрения; оно же позволяет увидеть взаимосвязи между ними, которые существенно не только зафиксировать, но и выявить их природу, раскрыть содержание. В то же время подобное укрупнение теоретических блоков достаточно условно, может быть допущено при одном обязательном уточнении – линии демаркации между объёмами обозначенных компонентов не следует полагать как непреодолимые (данное обстоятельство будет учтено уже в предлагаемом повествовании). Отметим, что в «чистой схеме» теоретических блоков отсутствует именно та глава, положения которой и явились отправной точкой рассуждений настоящей статьи – глава двенадцатая «Проблема киноактёра».

Второе. Повествование данной статьи (как и иных, планируемых в дальнейшем) важно для автора не только с точки зрения содержания сформулированных тезисов (включая их верификацию), но и как новый шаг в осуществляемом метатеоретическом построении. Некоторая обособленность дискурса вокруг «проблемы киноактёра» позволяет анализировать предлагаемые рассуждения, наделяя должным вниманием аспекты методологии, практики подобного исследования, что очевидно проявится уже в самой постановке проблемы, определении круга центральных понятий, их экспликации.

Третье. Изучение феномена кинематографа, которое может осуществляться за рамками семиотической методологии, приводит к постановке равно как просто интересного, так и принципиального вопроса: чем руководствуется зритель, желающий реализовать выбор, какой фильм ему сейчас посмотреть? Особо отметим, что цель работы Лотмана обращена именно к зрителю – «приучить зрителя к мысли о существовании киноязыка» [1, с. 372].

Очевидно, что путей поиска ответа на данный вопрос много: кто-то «идёт от режиссёра», другой – «от культурного явления» (художественного, стилевого, скажем, «итальянский неореализм»), третий делает выбор абсолютно спонтанно. В то же время отметим, что один из наиболее популярных векторов определения зрителем предпочитаемого кинообраза – игра актёров, занятых в фильме (часто даже не игра, а их присутствие на экране само по себе). Возможно, уже в силу этого – распространённость пути «от актёра», по которому идут многие зрители, – «проблему киноактёра» следует наделять первоочередным вниманием.

Здесь позволим себе переключить внимание на повествование двенадцатой главы лотмановского текста, содержащую цитату, согласующуюся с данным витком наших рассуждений:

«... зрители кинематографа неизменно сближают разные ленты с общим центральным актёром в одну серию и рассматривают их как текст, некоторое художественное целое, иногда, несмотря на наличие разных режиссёров, и художественное отличие лент» [1, с. 360].

В качестве аргумента Лотман предлагает «захватывающую историю» о мифологизированном «суровом и нежном, мужественном и обречённом герое» – Жане Габене (имеются в виду роли актёра в фильмах «Великая иллюзия», 1937, реж. Ж. Ренуар; «Набережная туманов», 1938 и «День начинается», 1939, реж. М. Карне).

Утверждение в сознании зрителя мысли о том, что есть некий язык кино, которому необходимо учиться, Лотман полагает как цель скромную. В то же время он не склонен рассматривать своё сочинение как «систематическое изложение основ киноязыка» [1, с. 372]. Отметим, что работа Лотмана такой семиотической систематикой в отношении кинотекста и не является. Скорее всего, рассуждения учёного, что не лишает их содержание глубины и методологического веса, представляют собой «зарисовки» по различным проблемам кинотекстуальности, киноязыка, характеризуемые целым рядом черт (позволим их здесь лишь упомянуть): произвольность, дискретность определения исследуемых проблем (либо аспектов единой проблемы); использование широкого круга понятий, содержание которых нуждается в разъяснении, уточнении; свобода избрания эмпирического материала как инструмента аргументации предлагаемых выводов. Подобный стиль повествования – «зарисовки к теме» – обнаруживает себя и в отношении проблемы киноактёра. Обоснуем данное утверждение.

Проблему киноактёра автор «Семиотики кино...» (за рамками двенадцатой главы) затрагивает на страницах своего сочинения неоднократно. Интересно, в какой связи и в каких контекстах? Приведём наиболее значимые примеры.

В первой главе («Иллюзия реальности»), где, как явствует из названия, анализируется проблема возможности кинематографа отображать действительность, автор определяет две группы зрителей. Первая – «неискушенный» – «далеко не идеал, но... в большей мере «зритель кино», чем критик, фиксирующий приёмы и ни на минуту не забывающий о «кухне» кинодела» [1, с. 301]. Следовательно, критик –

вторая обозначенная группа зрителей, ибо критики тоже смотрят кинофильм. Особо обратим внимание на предикацию первой группы – «неискушённых» – «далеко не идеал». Здесь возможно допустить, хотя бы формально логически существование третьей группы зрителей – нечто среднего – «золотосерединного», обрамлённого уже названными противоположными полюсами. Не будем называть представителя данной группы «идеальным зрителем», ограничимся предикацией его «искушённости», главное – допустим его право на существование. Возможно, это и есть тот зритель, который «ждёт» грамматики киноязыка, желает изучать язык кинематографа.

Так мы обретаем три субстанциональные зрительские константы, с позиций которых вообще следует отвечать на любой вопрос, возникающий в процессе интерпретации кинотекста, особенно если он, вопрос, методологичен. Поясним данную мысль применительно к проблеме, вынесенной в название статьи: «человек на игровом экране» – герой или актёр. Полагая три группы зрителей, ставя каждую из них перед сформулированной дизъюнкцией, мы получаем не одно, а как минимум три утверждения – *ответ* «неискушённых зрителей», *вердикт* «критиков» (трудно назвать его просто ответом) и *рассуждение* «искушённых», желающих учиться, либо уже вступивших на путь обучения. Данное утверждение представляется важным как в контексте настоящей статьи, так и в процессе осуществляемых метатеоретических построений. Возможно номинации «искушённого» и «неискушённого» зрителей, используемые в исследовании различных проблем семиотики кино, войдут в разряд базовых.

В текст седьмой главы «Монтаж» Лотман включает цитату из романа Ф. С. Фицджеральда «Ночь нежна», которую можно соотнести с интересующей нас проблемой – киноактрисе Розмэри объясняют, «что такое игра актёра» [1, с. 330]. Анализ рассуждений героев Фицджеральда («Необходимо сделать что-то, чего зрители не ожидают») приводит автора «Семиотики кино» к заключению: «очень точно указано на ... игру ожиданием аудитории» [1, с. 330]. Применительно к проблеме киноактёра отметим здесь два обстоятельства. Первое, формирующее вопрос: кто объясняет киноактрисе, как ей играть предложенную роль. Скорее всего, режиссёр. О роли режиссёра в разрешении проблемы киноактёра Лотман будет достаточно детально говорить в двенадцатой главе, анализируя коды актёрской игры. Данный ракурс проблемы киноактёра так, как она видится на страницах «Семиотики кино...», в настоящей статье будет лишь упомянут (с экспликацией центрального понятия «актёрской игры»

сообщения»), ибо требует отдельного, детального освещения. Второе, на данный момент представляющееся более значимым: Лотман фиксирует трудно уловимое явление «ожидания аудитории». Кого «ожидает» увидеть аудитория на экране, аудитория «неискушённая», «искушённая»? А сбудется ли это «ожидание»? В чём, возможно, и в ком заключена причина, сосредоточено условие воплощения ожидания. Здесь, видимо, мы вновь сталкиваемся с режиссёром и, конечно же, самим актёром да и с иными создателями кинокартин. Вот ещё ряд аспектов проблемы киноактёра, который целесообразно иметь в виду, особенно при осуществлении на время «отложенного» дискурса вокруг проблемы кодированности актёрской игры (проблемное поле отдельной статьи).

Продолжая экскурс в повествование главы о киномонтаже, необходимо предпринять ещё одну остановку. Лотман приводит мнение А. Базена о существовании «условного» и «реального» кинематографа [1, с. 335]. Отметим, что подобные базеновским, в отечественной кинотрадиции были выявлены свои компоненты, называемые иначе (С. М. Эйзенштейн, Дз. Вертов, Л. Кулешов и др.). Одна из номинаций, тут же воскрешённых Лотманом, – «монтажный» и, соответственно, таковым не являющийся «немонтажный» кинематограф. Таким образом, возвращаясь к интересующему нас вопросу – герой или актёр – мы опять убеждаемся в том, что однозначного ответа ожидать не приходится. В монтажном кино на экране, скорее всего, мы видим героя, концепцию героя, осмысленную и «предлагаемую» (возможно, «навязываемую») зрителю. Кино, ограниченно использующее возможности монтажа (приращение которых идёт стремительно), мыслящее игровой текст близким хроникальному, уводит зрителя равно и от актёра, и от героя, содействуя обретению некоего «мифологического реального человека», попавшего на экран. Отметим, что данные два ответа намечены нами без учёта неоднородности зрителя, аудитории. Если же вернуть и «зрительскую» нить рассуждений, переплести её с «монтажно-немонтажной», то вариантов ответов становится целый ряд: «монтажно-неискушённый», «монтажно-критический», «монтажно-искушённый»; и соответственно – «немонтажно-неискушённый», «немонтажно-критический», «немонтажно-искушённый».

Проблема киноактёра положена в основу отдельной главы «Семиотики кино». На страницах двенадцатой главы упомянуто двадцать шесть имён деятелей мировой культуры, имеющих прямое или косвенное отношение в искусстве кинематографа (лишь Х. ван Рем-

брандт и В. Серов оказались в данной «компании» весьма случайно: в анализе роли крупного плана в кинотексте допущена аналогия детали киноповествования – рук Отелло («Отелло», 1955, реж. С. Юткевич, в роли Отелло – С. Бондарчук) и живописных элементов на портретах кистей названных художников). Основу списка составили классики мирового кино, где помимо режиссёров упомянуты имена актёров, представляющих различные художественные киношколы и направления в истории кинематографа – А. Баталова, С. Бондарчука, братьев Люмьер, Р. Быкова, Ж. Габена, Ф. Жерара, И. Ильинского, А. Куина, В. Марецкой, М. Мastroяни, А. Мгеброва, И. Мозжухина, И. Смоктуновского, Ч. С. Чаплина (в данном списке имён и в следующем списке фильмов позиции приведены в форме вспомогательной классификации, ибо в противном случае логику последовательности необходимо обосновывать, аргументируя существенный статус основания). Эмпирическую основу исследования проблемы киноактёра составили четырнадцать кинокартин: «Айболит 66», 1966, реж. Р. Быков; «Анна Каренина», 1967, реж. А. Зархи; «Великая иллюзия», 1937, реж. Ж. Ренуар; «Золотая лихорадка», 1925, реж. Ч. Чаплин; «Кормление ребенка», 1895 реж. братья Ж. и О. Люмьер; «Набережная туманов», 1938, реж. М. Карне; «Обыкновенный фашизм», 1966, реж. М. Ромм; «Отелло», 1955, реж. С. Юткевич; «Прибытие поезда», 1896, реж. братья Ж. и О. Люмьер; «Стачка», 1924, реж. С. Эйзенштейн; «Стена», 1967, реж. С. Руль; «Тишина», 1963, реж. В. Басов; «У стен Малапаги», 1949, реж. Р. Клеман.

Сформулируем ряд положений, раскрывающих взгляд Лотмана на «человека на экране» в интересующем нас ключе: кто он (для зрителя), этот человек – герой или актёр?

Первое. «Проблема киноактёра», как это заявлено в названии главы, очерчена автором весьма условно. Если дать себе волю пуститься в рассуждения по вопросу (вставая на позицию зрительскую), как я представляю себе содержание «проблемы киноактёра», то вариантов ответа может быть несметное количество, более того, каждый будет иметь право на существование. Проблема киноактёра может быть сведена к поиску залога актёрского мастерства, определению роли актёра в создании фильма, трудностей, с которыми сталкивается исполнитель роли в процессе работы над нею. Думается, что подобное обилие мнений было бы допустимо при отсутствии необходимости дальнейшего научного исследования данной проблемы. Условность определения «проблемы актёра» осознана и зафиксирована в самом лотмановском тексте. Так, например, уже в первой строке

главы «проблема киноактёра» подменяется (возможно, уточняется) рассуждением о человеке, находящемся в кадре: «В семиотической структуре кинокадра человек занимает совершенно особое место» [1, с. 354]. Здесь неминуемо возникает принципиальный вопрос: кого видит зритель на экране («должен» увидеть) – актёра, либо всё же героя (И. М. Чурикову или Таню Тёткину; «В огне брода нет», 1967, реж. Г. Панфилов). Возможно, речь идёт о «проблеме киногероя»?

На следующей странице, спустя пару-тройку абзацев, автор формулирует один из главных тезисов данной главы: «Игра актёра в кинофильме в семиотическом отношении представляет собой сообщение, кодированное на трёх уровнях: режиссёрском; бытового поведения; актёрской игры». О ком здесь идёт речь? Об актёре, его игре, результатом которой (для зрителя) становится образ героя, и именно данный образ и составляет «означающее» упомянутого сообщения. Таким образом, здесь речь уже идёт о сложном переплетении многочисленных метаморфоз «актёр ↔ герой». Отметим, что в роли читателя «учебника кино» в идеале в стратегической позиции должен выступать зритель (наш «искушённый зритель»), разобраться которому в наличествующей вариативности смыслополагания проблемы будет достаточно сложно; более того, подобная вариативность неминуемо повлечёт за собой сложности определения центральных понятий, использование которых предполагается в рамках очерченного проблемного поля.

И, наконец, в финале главы автор формулирует вывод, который, что важно, уже на этапе подведения итогов вновь ставит вопрос: а как же нужно трактовать «проблему киногероя»? Вывод следующий:

«В итоге, мы можем сказать, что образ человека на экране предстает перед нами как сообщение, очень большой сложности, смысловая ёмкость которого определена разнообразием использованных кодов, многослойностью и сложностью семантической организации» [1, с. 362].

Здесь рождается новый вариант очерчивания границ «проблемы киноактёра», самый по сути необъятный и самый «не-актёрский». Если учесть, что в процессе повествования автор выделил три «кода актёрской игры» (см. цитату выше), в ряду которых помимо собственно актёрского положены ещё два – код режиссёрский и код бытового поведения, то количество возникающих вопросов неминуемо закономерно увеличивается. В основе лежит довольно распространённая конъюнкция последовательных импликаций: если образ героя – результат игры актёра, то речь идёт о метаморфозе «актёр ↔ герой»; если при этом «игра актёра» подвергнута «многослойному кодирова-

нию» (режиссёр, бытовое поведение, собственно актёр, актёры), то речь идёт о совершенно иной, гораздо более сложной метаморфозе «(режиссёр + бытовое поведение + актёр (актёры) ↔ герой)», которую также можно разложить на сегменты: а) «режиссёр ↔ актёр ↔ герой»; б) «бытовое поведение ↔ актёр ↔ герой»; в) «актёр ↔ актёр ↔ герой». Забегая вперёд, отметим, что, определив «коды актёрской игры», Лотман не обозначил такой вектор дальнейших рассуждений, который представляется чрезвычайно важным: кодирование является «разнообразным», «многослойным», «сложно семантически организованным», но насколько равноценны эти векторы кодирования, возможно, они представляют собой некую иерархию, причём иерархию – не вероятность, а имманенцию? И если это так (об этом предполагается говорить в утвердительной коннотации), то тогда вести разговор о «проблеме киноактёра» в первоначальном, буквальном, прочтении (как это заявлено в названии главы), становится ещё более сомнительно.

Отдельно обозначим ещё один вектор рассуждений Лотмана, который позволит не только перейти к постулированию выводов касательно статуса «человека на игровом экране», но и перевести данную теоретическую проблему в плоскость повседневной практики массового кинематографа, тем самым зримо актуализировав мнение, изложенное сорок лет назад.

Автор «Семиотики кино...» приводит ряд всем хорошо известных «понятий» (он их называет именно так) – «Чарли Чаплин», «Жан Габен», «Мастроянни», «Антони Куин», «Алексей Баталов», «Игорь Ильинский», «Марецкая», «Смоктуновский». Что можно заключить о денотативном их наполнении? Лотман отвечает на данный вопрос: в приведённых понятиях для зрителя (думается, здесь речь идёт о «неискущённом» зрителе массового, коммерческого кинематографа) заключена некая «реальность» [1, с. 360]. И если это так, то «человек на экране» для зрителя (главным образом, «неискущённого») становится актёром. На самом же деле понятия, приведённые Лотманом, таят в себе очевидные десигнации, ибо актёр в сознании зрителя массовой продукции коммерческого кино представлен в мифологизированном образе:

«Поэтика такого массового восприятия, с определённых точек зрения, напоминает фольклорную: она требует повторения уже известного и воспринимает новое, идущее вразрез с ожиданием, как плохое, вызывающее раздражение» [1, с. 360].

Обозначим итоги наших рассуждений, придерживаясь некоторой иерархии-демаркации формулируемых положений: а) тезисы, фиксирующие принципиальные методологические положения осуществляемых метатеоретических построений в отношении основ киноязыка; б) суждения, рожденные в процессе критического осмысления некоторых положений «Проблемы киноактёра».

А. Круг проблем, очерченный на страницах «Семиотики кино...» (проблема киноактёра – лишь одна из них), представляет собой объектно-предметное пространство, достойное и доступное культурфилософскому, в частности – семиотическому исследованию. Данное пространство формирует условия (как объективные, так и субъективные) для ведения широкой научной дискуссии. В этой «дискуссионности» сосредоточены равно как перспективы развития обозначенной научной дискурсивности, так и опасности, ибо любое полагание цели со стратегической позицией конституирования некой теории (мета-теории) предполагает определение ряда основоположений (законов, закономерностей), подобную дискуссионность ограничивающих. На настоящем, начальном, этапе метатеоретических построений в отношении основ киноязыка отметим следующее.

Первое: любая проблема семиотики кино, решаемая с позиций зрителя, неминуемо должна осмысливаться с учётом «неоднородности» аудитории («искушённый», «неискушённый» зритель, каждый из компонентов внутренне также дискретен). *Второе:* анализируя язык кино (его лексику, грамматику, семантику и т. д.), необходимо учитывать сложность феномена мирового кинематографа – наличие большого количества традиций, школ и направлений, в силу чего любое утверждение также может стать вариативным. *Третье:* историческая «молодость» кино (если сравнивать с другими видами искусства) не отрицает зримой его эволюции, проявляющейся не только в эстетическом, стилистическом обновлении, но и в переосмыслении его социокультурной функциональности, возможно даже фиксирующей эманацию самой природы киноискусства (киноиндустрии).

Б. Проблема – герой или актёр, занимает важное место на страницах «Семиотики кино...» (двенадцатая глава), что позволяет сформулировать ряд положений, опирающихся на тезисы Ю. М. Лотмана, развивающие их.

Первое. В определении проблемного поля в отношении киноактёра очевидно усматривается сложность и неоднозначность, ибо нередко фиксируется если не отождествление, то допускающееся на каком-то этапе рассуждений пересечения семиотического пространства актёра, создающего образ, представленный на экране, и семио-

тического пространства самого созданного образа – героя экрана. Данные сегменты киносемантики и киносинтагматики безусловно тесно переплетаются, находятся в отношении имманентной детерминации, но тождественными по своей природе не являются, да и быть таковыми не могут, ибо одно – «план выражения», другое – «план содержания». Игнорирование подобного, единственно возможного соотношения как самих понятий, так и их денотативно-десигнативного наполнения приводит к формированию сомнения касательно знаковой природы кино как таковой.

Второе. Оценивая проблему киноактёра с позиции аудитории, необходимо учитывать её внутреннюю неоднородность, придерживаться определённой схемы-демаркации её сегментов (например «неискушённый», «искушённый» зритель), допускать логическое следование вариативности концепций восприятия проблемы каждым сегментом демаркации. Так, с позиций «неискушённого» зрителя «человек игрового экрана», как правило, предстаёт в образе актёра, даже некоего киномифа (особенно в отношении «кинозвёзд» массового коммерческого кинематографа); «искушённый» зритель, наделённый различным багажом знаний языка кино, имеет возможность, с одной стороны, видеть героя повествования, с другой – «реанимировать» в определённый момент актёра и следить за его работой в кадре.

Третье. Кинонарратив в качестве основоположения востребует многочисленные семантические метаморфозы (об этом шла речь в упомянутой нами публикации, в которой была обоснована необходимость реализации замысла метатеоретического построения в отношении основ киноязыка). Говоря о проблеме киноактёра, необходимо полагать имманентный ряд семантических метаморфоз: «актёр ↔ герой», «режиссёр ↔ актёр ↔ герой», «бытовое поведение ↔ актёр ↔ герой», «актёр ↔ актёр ↔ герой», и наконец «режиссёр ↔ бытовое поведение ↔ актёры ↔ актёр ↔ герой».

Таким образом, «актёрская игра-сообщение» представляет собой семантически организованный, многослойный и иерархично закодированный феномен культурного текста.

Список литературы

1. Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман Ю.М. Об искусстве. – СПб.: Искусство, 2005. – 704 с. – С. 288-372.
2. Шатова Е. Н. Векторы семиотических метаморфоз кинозначения: попытка метатеоретических построений // Вестн. ЛГУ им. А. С. Пушкина. – 2014. – Т. 2. Философия. – № 1. – С. 147–156.

УДК 111.1

*А. С. Ленкевич, А. Р. Латыпова***Интерфейс как предмет рефлексии***

В статье предпринимается попытка очертить (а)медиаальные зоны интерфейса, высветить границы непосредственного, недискурсивного, нерепрезентируемого опыта внутри него. Эволюция новых медиа приводит не только к умножению производящих медиасубъекты форм, но и к трансформации уже существующих. Так, современные разработки в области дизайна интерфейсов, через которые осуществляется все взаимодействие с медиа, идут в русле реализации идеи прозрачной среды. В связи с этим назревает потребность в пересмотре понятий, уже проработанных сквозь призму концепта медиа, в поиске новых подходов к аналитике трансформирующейся медиареальности, в которой все большую роль начинает играть идея непосредственности (амедиаальности).

The article presents an attempt to define (a)medial zones of interface, to highlight non-medial, non-discursive, non-representable limits within its confines. The evolution of new media leads not only to multiplication of forms that produce media subjects, but also to transformation of existing ones. As a result, there is a necessity to reconsider the concepts that have been already worked out in the light of media, to work out new analytical approaches to transforming mediareality, where the idea of immediacy is gaining importance.

Ключевые слова: интерфейс, медиа, амедиаальность, гипермедиаальность, прозрачность интерфейса.

Key words: interface, media, immediacy, hypermediacy, transparency of interface.

Интерфейс – это то общее, что объединяет многообразное поле новых медиа. Каждое устройство, приложение, сервис, социальная сеть неизбежно обладают интерфейсом. Концептуально он вписан в медиаальную парадигму, рассматривается как посредник, связующее звено между миром людей и машин. И даже признание в интерфейсе отдельной эпистемологической единицы не выводит его за рамки концепта медиа. В то же время мы имеем дело с инверсией: интерфейс – фигура промысливания различных срезов медиареальности. Понимать его можно по-разному: например, А. Р. Гэллоуэй задается вопросом о социальных связях, имплементированных в архитектуру

интерфейсов [5]. Предлагаем взглянуть на интерфейс не только в социальной, но и в философской (онтологической) перспективе – «все есть медиа» (см. подробнее [13]), рассмотреть его медиальные и немедиальные элементы.

Что с чем связывается в интерфейсе? К чему он отсылает? Мы согласны с тезисом о том, что «вопреки видимости, медиа представляют собой антипроводник, устройство принципиально нетранзитивное и антикоммуникативное» [4, с. 12]. Интерфейсы обнаруживают замкнутость на себя – это амедиальные «устройства». Принудительность имени, казалось бы, говорит о том, что интерфейсы – это медиа. Но что это значит? О какой связи или среде идет речь? Нет ли в том отношении, которое интерфейсы выстраивают между субъективностью пользователя и машиной, чего-то «несвязного», чего-то амедиального? При ответе на эти вопросы кажется недостаточным рассмотрение только до- и внекомпьютерных форм интерфейсов [8] – этим мы неоправданно сузим концептуальное поле.

Ф. Лэнц, автор провокационного тезиса о том, что игры не есть медиа [24], последовательно деконструируя предположения о медиальной природе игр, представляя их немедиальную сущность, говорит о том, что игры имеют долгую – не только цифровую – историю, интерактивны, не связаны напрямую с компьютером и т. п. Не все его аргументы выдерживают критику, хотя предложение поменять исследовательский фокус вполне заслуживает внимания. Демарш Лэнца против медиа имеет смысл, если содержание понятия ограничить современными коммуникационными, сетевыми, электронными технологиями; действительно, игры можно понимать шире, чем программы, написанные для воспроизведения на компьютере (например, в духе Хейзинги – как формы культуры).

Однако, начиная с Маклюэна, исследователи понимают и сами медиа шире, не ограничивая их сферой коммуникации, техническими аппаратами или цифровыми технологиями. Если и можно говорить об амедиальности чего бы то ни было, то указания на его «аналоговые» версии/формы (например, на вне/до цифровые формы игр или интерфейсов) недостаточно – амедиальность необходимо продумать *внутри* самих медиа, *внутри* интерфейсов, внутри тех поверхностей, через которые нам даны медиа.

Размежевание медиального и амедиального в интерфейсах

Интерес к интерфейсу в медиатеории и медиафилософии связан с развитием цифровых технологий, хотя исследователи отмечают, что интерфейсы существовали задолго до них. Лев Манович предлагает говорить в этом смысле о «культурных» интерфейсах. Интерпретируя его позицию, британские исследователи Н. Гейн и Д. Бир пишут: «Интерфейсы не ограничены новыми медиа, поскольку в повседневной жизни мы часто контактируем с людьми и техническими объектами, не используя цифровые технологии» [21, р. 55]¹. В сущности, позиция Мановича в данном пункте мало чем отличается от маклюэновского понимания медиа: в частности, рассматривая «книгу» как интерфейс нарратива, он по форме совпадает с тезисом «*the medium is the message*» (медиум включает в себя другой медиум: фильм – роман, роман – нарратив и т. п.).

Внимание к интерфейсам можно объяснить востребованностью их цифровой формы. Самый простой подход к пониманию интерфейса диктует представление о нем как о медиаторе между двумя элементами, какой бы природой они ни обладали: органической или неорганической [21, р. 42]. Интерфейс отсылает к «отношениям пользователя с видимой функциональной частью компьютерной системы» [1, с. 303]. Интерфейс «управляет границами между объектами и системами» [21, р. 54]. В некотором смысле интерфейс сродни делезьанской машине – системе срезов ассоциативных потоков: «каждая машина-орган интерпретирует весь мир согласно своему собственному потоку, согласно энергии, которая истекает из нее: глаз интерпретирует все в терминах видения – говорение, слушание, испражнение, целование... Но всегда устанавливается связь с другой машиной через трансверсаль, в которой первая срезает поток другой или “видит”, как ее поток срезается другой машиной» [6, с. 20]. Речь может идти и об «интерфейсах внутри интерфейсов: серии интерфейсов, встроенных друг друга или работающих сообща» [21, р. 55]. Повседневность пронизана цифровыми интерфейсами (можно назвать это «дополненной реальностью» или «проникающими интерфейсами» [21, р. 61]), а те в свою очередь симулируют «реальный» опыт, получаемый посредством «интерфейсов культурных»: это своего рода перманентное нахождение внутри, перетекание из одного интерфейса в другой, поток интеракций.

¹ См. также [26].

Интерфейс этимологически намекает на операции связывания (взаимодействия) элементов/частей (интерфейс – от лат. *inter* – между, и *face* – поверхность). С этой точки зрения его действительность проявляется лишь тогда, когда осуществляется взаимодействие, в моменты его функционирования в качестве подстроенного под пользователя медиатора, «естественной» (ап)перцептивной среды медиасубъекта. «Интерфейс – это “пограничное состояние”. Это момент, когда одни существенные данные видятся как отличные от другого имеющего значение материала. Иными словами, интерфейс – это не вещь, интерфейс – всегда эффект. Это всегда процесс или перевод. Или как у Дагоне: плодотворная связь» [5, с. 264–265].

Но интерфейс – это «экран», разрушающий акты медиации, скрадывающий процесс опосредования, переписывания перцептивного опыта: в пространстве интерфейсов мы имеем дело с непосредственной культурой «чистых» операций. Интерфейс можно рассматривать в качестве микромедиальной машины, создающей частичные объекты, производящей коммуникационные эффекты, конъюнкции, в основе которых лежит купирование импозивного содержания медиа. Интерфейс – тот медиатор, который прерывает медиацию, переводя ее в план имманенции, непосредственного опыта, микромедиальная машина амедиальности.

Что же входит в эту «машину»? Российский технотеолог М. Куртов отмечает в GUI (graphical user interface) сочетание «внешних технических средств» (клавиатура, графический дисплей, мышь) и языков программирования высокого уровня [9]. Британские исследователи Н. Гейн и Д. Бир говорят о различных механических манипуляторах (мышь, клавиатура), устройствах (экран, тач-скрин) и программном обеспечении – со стороны машины, со стороны человека – о пальце и глазе [21, р. 55]. При этом они не берут в расчет ухо, которое является одним из базовых органов аудио-визуальной культуры эпохи новых медиа¹. Интерфейс для слепых подразумевает не только звуковые сигналы, но и тактильные ощущения, что говорит в

¹ Новые медиа – инкубаторы расширяющихся возможностей визуального опыта: инфографика, «мышление в картинках», эксплуатация механизмов оптических иллюзий и особенностей визуального восприятия. Медиакультура переходит от письма и текста как доминирующих медиа к образу. Профессор Берлинского технического университета, Н. Больц говорит о возвращении устной культуры коммуникации через телевидение, радио, мобильные телефоны, но отмечает, что формирование оральной культуры происходит «уже не в плененном, а в глобальном масштабе» [2, с. 34]. Об особенностях лингвистической культуры медиареальности см. также [10].

пользу синхронии органов чувств¹ и напоминает нам о подоплеке зрения².

Интерфейсы не ведут «по ту сторону» – за ними нет никаких электронных (коды), объектных и прочих «вещей-в-себе»; интерфейсы представляют самих себя: это и есть реализация амедиальной утопии [14], непосредственности, может быть даже недискурсивности, которую только медиа и способны производить. Это отказ от глубины – от освинцованных ratio-скафандров делосского ныряльщика: мы живем на мелководье: значащая поверхность (интерфейс) и есть глубина вещей.

Прозрачен ли интерфейс?

За интерфейсами нет ничего кроме интерфейсов (пусть мы и полагаем «по ту сторону» чудовищную машинерию медиаций). В сущности, интерфейс – это зона чистой медиальной имманентности, хотя в силу респектабельной метафизической привычки за ним чудится трансцендентная реальность. С. Жижек, размышляя о хрупких основаниях фантазмической реальности медиа, предлагает пример театральных подмостков: «если смотреть на них со зрительского места, то перед нами – фантазмическое пространство, но если зайти за кулисы, станешь свидетелем убогости механизма, обеспечивающего сценические иллюзии, фантазмическое пространство исчезает» [7]. Предполагается, что и интерфейс маскирует сложность и многоступенчатую архитектуру внутренней машинерии устройств. Но прежде всего он выставляет напоказ, осуществляет себя в знаках, оставляемых на теле, в графической репрезентации, в хабитуальности медиасубъекта (привыкание к гаджетам, операционной системе, браузеру). Пользователь

¹ В сущности, это свойственно и интерфейсам для зрячих. «При ближайшем рассмотрении оказывается, что все так называемые визуальные медиа задействуют также и другие виды восприятия (в особенности тактильное и аудиальное). С точки зрения модальности восприятия все медиа являются “смешанными”» [11, с. 128]. В связи с этим движение за реабилитацию «репрессированных каналов чувственности» (В. Савчук) обнаруживает большую проблематичность, чем представляется на первый взгляд. Необходимо задаться вопросом, не должна ли идти речь о более сложной дифференциации восприятия, чем принято считать – о дроблении тактильных восприятий на тактильные зрительные, тактильные слуховые и т. д.? И не будет ли реабилитация в этом случае реабилитацией исключенных тактильных, аудиальных, зрительных и прочих схем?

² «Что, если зрение, как давно заметил Гомбрих, “невинный глаз”, чистый, неизученный оптический орган в действительности *слеп*. Это не праздная мысль, но твердо установившаяся доктрина анализа визуальных процессов как таковых. <...> Естественное зрение само по себе – взаимоположение и переплетение оптического и тактильного» [11, с. 139–140].

скользит по Сети, практически не наталкиваясь на препятствия грубой материи или несовершенство кода. Угрозой выступают сбои, способные вывести систему из строя. Тогда наружу выходит несоразмерная визуальная примитивность «синего экрана смерти», простейшего из графических интерфейсов, или иная «изнанка» новых медиа.

Медиатеоретики регулярно – в том числе и в контексте исследований компьютерных игр – обращаются к теме непосредственного опыта [23; 29; 30]. Непосредственность (*immediacy*) традиционно связывается с распадом «фреймированного» пространства, травмированного аппаратными и программными «фреймами». Однако непосредственность достигается не за счет отказа от медиа, от актов медиации, электронной коммуникации, software и hardware. Напротив, на современном этапе медиальность приобретает качество гипермедиальности (*hypermediacy*) и производит гипермедиальную же форму непосредственности: медиа прекращают играть роль расширений, инструментов, больше не встраиваются в окружающую среду, но сами становятся средой жизни. Всеобщность медиа ведет к возвращению – в духе гегелевского синтеза – непосредственности. Американские исследователи медиа Д. Болтер и Р. Грузин полагают, что прозрачность (*transparency*) интерфейсов, растворение их в компьютерной архитектуре приводит к погружению пользователя в медиаполе, к его вовлеченности в медиареальность на уровне тела, на уровне непосредственных реакций и подлинных переживаний, что соответствует «духу» новых медиа [19].

Действительно, аналитика ситуации на рынке программного обеспечения выявляет тенденцию к устранению интерфейса из зоны внимания пользователя. Например, компания Яндекс разрабатывает интерфейс нового браузера, в котором графические элементы, кнопки, инструменты будут по преимуществу невидимы [18]. Их оголяющая экран прозрачность станет нормой, визуализация элементов интерфейса будет совершаться только при наведении курсора. Для операционной системы Android уже существует приложение *Прозрачный экран*, с помощью которого можно одновременно следить за окружающим миром по полупрозрачной картинке, выводимой на экран, и пользоваться устройством [12]. В качестве эксперимента некоторые разработчики отказываются от графических интерфейсов в пользу интерфейсов, управляемых голосом [27]. Нельзя, однако, не отметить, что в общем интерфейсы продолжают вписываться в стандартизированные границы (созданный в 1970-е гг. в лаборатории *Xerox PARC* стиль графического интерфейса WIMP (windows, icons,

menus, pointers), популяризированный компанией Apple, до сих пор воплощает доминирующее представление об основных элементах графического интерфейса).

При этом интерфейс стремится не просто сделать свои границы невидимыми, но и выйти за рамки технических устройств. Происходит интеграция разных интерфейсов в одну систему управления – метаинтерфейс, координирующий работу интерфейсов локального уровня. Концепция «умного» дома частично воплощает этот идеал. «Умный дом» – это компьютерная, инженерная, мультимедийная система организации жилого пространства, обретающая в наше время всю большую популярность (в силу удешевления технической начинки и общей медиизации повседневности), которая позволяет превратить жилище в высокотехнологичную, автоматизированную среду [17]. Опутанный сетью устройств, излучений, информационных потоков он отслеживает реакции и поведение жильца, программируя для него благоприятную среду исходя из индивидуальных настроек и предпочтений. Легко представить жизнь в таком доме: вас будит «умный» будильник [28], который засек время вашего сна и уже рассчитал, что для хорошего самочувствия необходимо проснуться именно сейчас, затем спорт-трекер отмечает, сколько километров нужно пробежать для сжигания лишних калорий, холодильник рассчитывает сбалансированный завтрак, приложение *Like Facebook* [25] помогает принять важное решение в работе, а сервис *Foursquare* подсказывает, куда сходить вечером с подружкой. Сложность машинной коммуникации скрывается за интуитивной ясностью интерфейса и легкостью обращения с ним. Проследить работу интерфейсов и их влияние на наше восприятие, телесность, субъективность становится еще сложнее вследствие постоянно надстраивающихся уровней внутренней архитектуры.

Как говорят дизайнеры: «лучший интерфейс – это его отсутствие»: для идеальной работы он должен стать невидимым, превратиться в «естественную» среду обитания (поэтому критерием адекватности интерфейса считается реакция пьяного пользователя – если он понимает, как взаимодействовать с медиа, то разберется и любой другой [15]). Безупречная интеграция с системой вещей должна проходить мягко и вкрадчиво. Билл Гейтс и Эрик Шмидт, идеологи новой медиареальности, предсказывают исчезновение Интернета – его растворение в окружающем мире [16].

Однако мы считаем проблематичным рассматривать прозрачность интерфейсов в качестве залога амедиальности. «Прозрачность» позволяет медиаторам плотнее встроиться в наш телесный опыт,

стать удобнее, функциональнее, ближе. Если раньше, читая книгу в метро, мы не могли наблюдать за соседями, просматривать новости и пр.ж., то новые – прозрачные – экраны и вмонтированные во все устройства камеры, дополнительные функции, бегущие строки и «жидкие» знаки позволяют совместить множество «операций». Наша чувственность (телесность, субъективность, стигматизированная идентичность), как не преминул бы заметить Маклюэн, в этих условиях импловивно взрывается внутри тех медиа, которые становятся носителями нашего опыта.

Простейший образ медиа – это монада Лейбница (без окон и дверей). У монады нет никаких интерфейсов, точнее: она сама и есть интерфейс-в-себе, поэтому способна уникальным образом выражать весь универсум. Монада-медиум, будучи связанной со всем, ни с чем на самом деле не связана. В этом контексте представляется уместным говорить об изначальной амедиальности медиа, связанной с непрозрачной «структурой» интерфейсов. Эксплуатация темы транспарентности, прозрачности интерфейсов призвана скрыть тот факт, что они непрозрачны по своей «природе». Мы, как герой бунинского рассказа «У истока дней», заморожены «обратной стороной вещей», изнанкой медиа. Но медиа являют только себя: когда мальчик в рассказе заглядывает за зеркало, он не находит той другой, отраженной реальности – она вся сосредоточена в зеркале, т. е. в монаде-медиуме. Мы ни с чем другим не связываемся, не коммуницируем, никуда не трансцендируем. Как говорил Беньямин: хотя существование кино и покоится на великой технической иллюзии (аппаратах, которые удерживают образ в бытии), но «здесь и сейчас» осуществляется не техника, а кинообраз. Также и интерфейс: с одной стороны, он выполняет служебную функцию связывания технического и перцептивного в единую систему, с другой – осуществляется сам, производя трансформации всей этой «системы».

Поскольку взаимодействуем мы именно с интерфейсами, на них и прекращается большая часть актов медиации. Они реализуют в нас собственные формы, привязывают к себе. Интерфейс, являясь медиумом (выполняющим функции связывания), амедиален как совокупность «здесь и сейчас» реализующихся форм – зеркал, за которыми нет никакого референта, событие которых происходит «налицо», не там, а здесь. И даже если интерфейс растворится в чреве мира, он все равно останется непрозрачной средой, амедиальной зоной внутри медиареальности.

Список литературы

1. Богост Я. Видеоигры – это бардак // Медиафилософия X. Компьютерные игры: стратегии исследования / под ред. В. В. Савчука. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. философ. о-ва, 2014. – С. 292–319.
2. Больц Н. Азбука медиа. М.: Европа, 2011. – 136 с.
3. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. – М.: Ин-т социологии РАН, 2003. – 752 с.
4. Грякалов Н. А. Фигуры террора. – СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 169 с.
5. Гэллоуэй А. Р. Неработающий интерфейс // Медиа: между магией и технологией / под ред. Н. Сосна и К. Федеровой. – М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. – С. 252–288.
6. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
7. Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия // Искусство и кино. 1998. № 1. [Электронный ресурс]. – URL: <http://kinoart.ru/archive/1998/01/n1-article25> (дата обращения: 08.02.2015).
8. Интерфейсы в реальном мире. [Электронный ресурс]. – URL: <http://habrahabr.ru/company/mosigra/blog/232505/> (дата обращения: 14.02.2015).
9. Куртов М. Генезис графического пользовательского интерфейса. К теологии кода. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.academia.edu/7410230/Генезис_графического_пользовательского_интерфейса_К_теологии_кода (дата обращения: 15.02.2015).
10. Медиафилософия IX. Языки медиафилософии. СПб: Изд-во РХГА, 2013. – 296 с.
11. Митчелл У. Визуальных медиа не существует // Медиа: между магией и технологией / под ред. Н. Сосна и К. Федеровой. – М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. – С. 128–143.
12. Приложение «Прозрачный экран». [Электронный ресурс]. – URL: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.ellipsislab.android.transparentscreen.free&hl=ru> (дата обращения: 15.02.2015).
13. Савчук В. В. Медиаальный поворот // Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. – СПб: Изд-во РХГА. – С. 36–47.
14. Сивков Д. (Медиа)философская утопия амедиаальности // Медиафилософия IX. Языки медиафилософии / под ред. В. В. Савчука. – СПб: Изд-во РХГА, 2013. – С. 181–189.
15. Укрощение интерфейсов или один доклад на Wake Up Province. [Электронный ресурс]. – URL: <http://habrahabr.ru/post/241593/> (дата обращения: 15.02.2015).
16. Хачатрян Э., Коцар Ю., Бевза Д. Всех вылечат, а интернет умрет. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.gazeta.ru/tech/2015/01/23_a_6385045.shtml (дата обращения: 24.01.2015).
17. Шуклин А. Новый взгляд на умный дом. [Электронный ресурс]. – URL: <http://izvestia.ru/news/556919#ixzz3OjSwpnNi> (дата обращения: 20.12.2014).

18. Яндекс представил «браузер будущего» – новый «Яндекс. Браузер» с прозрачным интерфейсом [видео]. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.macdigger.ru/macall/macsoft/yandeks-predstavil-brauzer-budushhego-novuj-yandeks-brauzer-s-prozrachnym-interfejsom-video.html> (дата обращения: 12.02.2015).
19. Bolter J. D., Grusin R. *Immediacy, Hypermediacy, and Remediation // Remediation: Understanding New Media*. First MIT Press paperback edition, 2000. – P. 20–50.
20. Galloway A. R. *The Interface Effect*, Cambridge: Polity Press, 2012. – 200 p.
21. Gane N., Beer D. *New Media: The Key Concepts*, Berg: Oxford, New-York, 2008. – 192 p.
22. Gershenfeld N., Krikorian R., Cohen D. *The Internet of Things // Scientific American*, October, 2004. – P. 76–81.
23. Hemmert F., Joost G. *Embodiment, Immediacy and Thinghood in the Design of Human-Computer Interaction // In Proceedings of the Design Research Society Conference 2010*. Montreal (Quebec), Canada, July 7-9, 2010. DRS'10.
24. Lantz F. *Games are not media*. [Электронный ресурс]. – URL: <http://gamedesignadvance.com/?p=1567> (дата обращения: 14.02.2015).
25. Lewis T. *Are Computers Better Judges of Personality Than Friends?* [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.livescience.com/49422-computers-judge-personality.html> (дата обращения: 24.01.2015).
26. Manovich L. *The Language of New Media*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001. – 400 p.
27. *Microsoft Investing Heavily In Invisible User Interface Technology To Take On Apple And Others*. [Электронный ресурс]. – URL: <http://microsoft-news.com/microsoft-investing-heavily-in-invisible-user-interface-technology-to-take-on-apple/> (дата обращения: 20.01.2015).
28. Pappas S. *A Good Night's Rest: The Best Sleep Apps*. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.livescience.com/49552-best-sleep-apps.html> (дата обращения: 24.01.2015).
29. Perscheid M., Steinert B., Hirschfeld R., Geller F., Haupt M. *Immediacy through Interactivity: Online Analysis of Run-time Behaviour // 17th Working Conference on Reverse Engineering (WCRE)*, 13-16 Oct. 2010. – P. 77–86.
30. Woods-Jr. R. H., Baker J. D. *Interaction and Immediacy in Online Learning // International Review of Research in Open and Distance Learning*. 2004. Vol. 5. No 2. August.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 2 – 184.2 : 101.1 : 316

О. Ф. Лобазова

Концепции религиозности в системе социально-философского знания

Религиозность – это социально-философская категория, отражающая связь (отношение) между содержанием сознания индивида и формами его деятельности. Концепт религиозности описывает отношения, степень и уровни взаимосвязи, в которых объективируется религиозная вера субъектов и приобретает субъектную форму социальная реальность.

Religiosity is a socio-philosophical category that reflects the relationship (ratio) between the content of the consciousness of an individual and forms of his activity. The concept of religiosity describes the extent and levels of relationship in which subjects' religious faith is objectified, taking the subjectified form of social reality.

Ключевые слова: концепции анализа религиозности.

Key words: concept of religiosity analysis.

В современном обществознании категория «религиозность» трактуется в большинстве случаев как одна из основных категорий социологии религии, отражающая состояние сознания верующих [7, с. 411–412]. Для такого понимания этого феномена свойственно определение степеней и уровней религиозности, которые служат водоразделами между верующими различных конфессий и социальных групп. Рассматривается религиозность и как социально-психологическая характеристика личности, а более широко – как способ социальной самоидентификации и социальной адаптации, выделяются её основные типы: традиционный и формальный [1]. Некоторые исследователи выделяют также невероисповедную религиозность и квазирелигиозность. Тогда под религиозностью понимается особенное содержание вероучения и/или принадлежность к вероучению, не связанному с привычными, традиционными религиями [7, с. 61].

Такая ситуация определяется наличием большого числа концепций сущности религиозной жизни и, главное, высокой степенью сложности самих изучаемых социальных явлений. Противоречивость и многоуровневость религиозной жизни были подмечены давно и подвергались, прежде всего, богословскому анализу. Так, характеризуя отношение населения новокрещёной Руси к религии и церкви, автор Начальной летописи вынужден был признавать, что люди его эпохи только «словом нарицающиеся христиане», а на деле – «поганьски живущие». В летописи сообщается, что «даже Попове и книжицы» веруют в Перуна и Хорса. На языческих игрищах, по словам летописца, людей «много множество», а в церкви во время службы мало [6, с. 28, 30, 40]. А богословы средневековой Европы презрительно называли состояние религиозного сознания простого неграмотного человека «верой угольщика», который будто бы на вопрос, во что он верует, ответил: «В то, во что верует святая церковь». На вопрос, каковы же идеалы последней, он ответить не смог. Презрительно отнесся к этой религиозности и Кант. Он назвал церковную веру доктринерской, чувственной, внешней [4, с. 676].

Проблема определения качественного состояния сознания верующей личности, при котором устремления, ценности, поведение человека становятся оптимальными (для государства, церкви, самого человека), выразилась в идейном и научном поиске определения сущности религиозности, попытках классификации видов и типов веры, религиозного поведения.

Модернизация социально-экономической и культурной жизни привела к тому, что сегодня религиозность иногда предлагается понимать как «любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» [10]. Такое предельно широкое толкование религии даёт Э. Фромм и справедливо замечает, что фактически не было такой культуры, в которой не существовало бы религии в этом смысле слова. Вопрос не в том, говорит Фромм, есть религия или нет, а в том, какого рода эта религия. Такое толкование сближает понятие религиозности с наличием системы ценности и цельного мировоззрения вообще и в определённой мере может снизить качество исследований конкретных проблем.

Одним из главных признаков религиозности является вера, т. е. интериоризация информации на фоне снижения критичности её осмысления и проверки. И. А. Ильин утверждал, что хотя есть немало людей, которые не верят в Бога, это совсем не означает, что они ни во

что не верят [3, с. 41–45]. Они верят в нечто такое, что принимают за главное и существенное в жизни, чем они дорожат и чему служат.

В некотором плане определения Фромма и Ильина смыкаются, но в них прослеживается все-таки различное отношение к вере и к религиозности как таковой. Э. Фромм использует своё определение для психоанализа и распознавания неврозов, которые мучают человека, мешают ему жить. Поэтому причина неврозов – религиозность – рассматривается как нежелательный фактор. И.А. Ильин рассматривает веру и религиозность как неотъемлемый атрибут человеческого существования, подлежащий положительной оценке и нуждающийся не в минимизации, а в развитии.

В современной российской социологической науке существует несколько подходов к определению типов и видов религиозности. Долгое время признавалось деление религиозности на три типа: традиционную, вневероисповедную [7, с. 61] и квазирелигиозность [7, с. 170]. Под традиционной религиозностью понималась не только принадлежность к традиционным для страны вероисповеданиям, но и отрегулированное культовое поведение и явное членство в религиозной общине. Вневероисповедная религиозность определялась как нетрадиционная, связанная с поклонением сверхъестественным силам вне рамок традиционных учений. Квазирелигиозностью называлось поклонение естественным силам. Такое деление действительно отражает основные особенности религиозной жизни. Но стремительное усложнение самой этой жизни, обновление религиозной деятельности вызвало появление, хотя и не новых принципиально, но новых для нашего общества, версий типологии религиозного сознания и религиозного поведения.

Проблема «обновления» религиозности не является сугубо российской. Пример сравнительного анализа современной и традиционной форм религиозности – теория приватизации религии Т. Лукмана [14, с. 27]. Речь идёт о смещении чувства трансцендентного из области церковного учения в более приземлённые сферы жизни, такие как политика и наука, а также о сведении его к представлениям о независимости личности, правах человека, индивидуальности и самодостаточности. Соответственно, религиозность становится менее ориентированной на церковь и более направленной на земные проблемы общества и человека [15]. По мнению социологов, такая переориентация характерна не только для протестантских движений, но и для современного католичества [13]. П. Бергер подчёркивает не столько мирскую направленность, сколько еретичность современного

религиозного мышления. Религия уже не является фактором, присущим человеку от рождения, но зависит от его личного решения. Момент выбора при этом сопровождается религиозным творчеством, в котором человек самостоятельно создаёт свою собственную религию из элементов известных ему верований и учений [11; 12].

Индивидуализм и раскрепощённость религиозной жизни отмечают и другие западные авторы, образно характеризующие это явление как «кипящий котёл», «коллаж» или «лоскутное одеяло». Выражения «self-made» или «help-yourself» в применении к религии означают отход верующего от установленных церковью норм и его ориентацию в решении духовных проблем скорее на себя, чем на традицию и церковь.

Православные российские исследователи в своих концепциях исходят из того, что религиозность может быть истинной и искажённой и что существуют всего два основных типа истинной религиозности: а) соответствующая подсознанию и низшим уровням сознания; б) соответствующая более высоким уровням сознания [2]. Первый тип религиозности, по мнению авторов данной типологии, носит редуционистско-природный, магический характер и связан с интуитивно-чувственно-природной сферой человека. На этом уровне благодаря его интуитивно-чувственному характеру вполне может развиваться эстетический аспект религиозности, связанный, прежде всего с ритуально-обрядовой стороной. Вторым типом религиозности касается высших уровней сознания, сложнее поддается описанию, но, полагают православные богословы, именно он наиболее полно выражает содержание христианства. Для этого второго типа религиозности характерно чувство универсализма: акцент делается не на природно-магической стороне, а на этической, здесь важны любовь и сочувственное отношение не только к своим единоплеменникам, но ко всем без исключения людям.

В соответствии с другой концепцией православного богословия существует три вида мировоззрения: религиозное, атеистическое (квазирелигиозное) и скептическое (аморфное). Атеистическое (квазирелигиозное) – тип искажённого мировоззрения, вид болезни сознания, которую необходимо лечить сильными средствами. Скептическое (аморфное) мировоззрение служит питательной базой для всех видов мировоззрений, требует внимания и активной работы для привлечения человека в нужную сторону. Религиозное мировоззрение бывает четырёх типов: ситуативная религиозность (обращение к Богу по необходимости), двоеверие/обрядовое (обращение в цер-

ковь, к знахарям и магам в зависимости от проблемы), религиозность поведенческая (выполнение моральных норм без ритуала), воцерковленность (жизнь по моральным нормам и выполнение требований ритуала). Содержание концепций богословия изначально определено мировоззренческой позицией авторов, с которой можно соглашаться или нет, но подходы к выработке классификации следует признать логически ясными.

Проблема типологии религиозности сознания и поведения людей занимает светскую отечественную науку в течение ряда лет, когда в нашем обществе стали стремительно происходить кардинальные изменения, повлекшие за собой образование новых религиозных движений и трансформацию традиционных. Термины, обозначающие основные явления в религиозной жизни, претерпевают изменения вслед за самой религиозной жизнью. Особенно явно это видно на примере термина «новые православные», который противопоставляется «традиционной религиозности православных». Строго говоря, это выражение не является научным термином. Даже авторство не устанавливается с достаточной степенью достоверности. Однако известно, что в научной литературе «старые православные» в противовес «новым» считаются активными участниками церковной жизни, выполняющими все ритуалы. «Новые православные» – это те, кто только заявляет о своей принадлежности к православию, что заменяет им идеологическую, политическую и даже национальную самоидентификацию. Такое деление и подход, лежащий в его основе, признается верными далеко не всеми исследователями.

Так, с точки зрения С. Б. Филатова, религиозность и религиозная самоидентификация (культурная религиозность) – разные вещи [9]. Собственно уровень религиозности – это численность практикующих верующих, считает исследователь. Признавая, что в России социологи вынуждены «снижать планку» при выяснении в ходе опросов интенсивности культового поведения (вопрос «Были ли вы на богослужении в прошлое воскресенье?» уже не задают, поскольку положительных ответов крайне мало), Филатов, тем не менее, отмечает, что культовое поведение – единственный признак идентификации группы православных верующих. Исходя из показателей интенсивности культового поведения, полученных в результате своих исследований, он считает, что православных в России на самом деле меньше, чем говорят результаты опросов, выявляющих религиозную самоидентификацию.

Против определения количества вероисповедных групп с помощью социологических методов, нацеленных на выявление интенсивности культового поведения, выступала Ю.Ю. Синелина [8], которая отметила, что при проведении социологических исследований допускаются различные толкования, что приводит к путанице и неопределённости в анализе результатов опросов. Синелина отмечала, что регулярность посещения церквей православными в России имеет низкий показатель в значительной степени из-за обстоятельств, прямо не связанных с уровнем религиозности. Во-первых, ситуация с количеством функционирующих церквей в нашей стране оставляет желать лучшего. Во-вторых, в России выросло несколько поколений людей, не знающих, что в воскресенье верующие ходят в церковь [8]. Возражая против современных методов измерения внешних показателей религиозного поведения и попыток изучения содержания убеждений методами анонимных массовых опросов, Ю. Ю. Синелина говорила, что этими способами религиозность не определяется (правда, речь идёт только о том, что социологическими способами не определяется православная религиозность).

Историк Н. А. Митрохин указывает на ещё одно явление, которое должно заставить исследователей не считать всех посещающих богослужение православными. По его мнению, массовость церковным акциям (паломничеству, поклонению привозным иконам и мощам, разбору «крещенской воды» и т. д.) придают люди, которые воспринимают православные святыни, требы и таинства чисто магически и не разделяют православной веры и не проявляют к ней никакого интереса [5, с. 39]. Численность этой категории посетителей православных богослужений никто не устанавливал, да и сделать это корректно невозможно.

Не возражая против названия «новые православные», подчеркнём, что действительно новым образованием в среде верующих невозможно считать такую группу, которая только формально и внешне привержена вероучению. Такая прослойка верующих существовала всегда и везде. Другое дело, что со сменой исторических обстоятельств среди верующих начинает преобладать та или иная группа – либо слой глубоко верующих и преданных религиозной организации людей, либо слой людей, формально и внешне принадлежащих к религии. При этом следует заметить, что, судя по историческим фактам, слой формально верующих всегда был численным большинством (активным или пассивным).

Эти трудности определения содержания термина «традиционная религиозность» (при условии, что мы говорим о православии, исламе, буддизме и иудаизме) усиливаются, как только на традиционность начинают претендовать религиозные организации, действительно давно существующие на территории России – пятидесятники, баптисты и пр. В их рядах степень приверженности вероучению и религиозной общине гораздо выше, и они с большим основанием могут называться традиционными (если традиционность – это строгое следование культуре). В связи с этим сам термин «традиционная религиозность» приобрёл новое содержание. Теперь в это понятие включается: приверженность вероучениям, имеющим этноисторическую традицию пребывания на территории страны; приверженность обычаям некультового содержания, но отвечающим общей культурной направленности вероисповедания; приверженность культовым требованиям вероисповедания (причём в той или иной степени интенсивности).

По итогам обзора существующих точек зрения следует отметить, что во всех определениях религиозности, которые можно встретить в научной литературе, имеются особенности, осознаваемые в качестве позитивных предпосылок для нового определения сущности религиозности. Во всех определениях прослеживается следующее:

- религиозность определяется как некое качество, особенность, сторона явления (а не явление в целом) и даже как степень качества некоего явления;
- религиозность предстаёт как следствие (в частности, религиозной веры), если речь идёт о религиозности сознания;
- являясь следствием религиозной веры, религиозность сознания выступает как причина для явлений, которые обозначаются термином «религиозность поведения» (например, когда речь идёт о внешней, обрядовой религиозности).

Всё это позволяет увидеть в термине «религиозность» возможность связать религиозную веру и поведение человека, выразить в термине «религиозность» зависимость между качеством религиозного сознания и качеством религиозного поведения. Поскольку качество религиозного сознания и религиозного поведения всегда, с одной стороны, индивидуально, а с другой – типично, требуется множество наименований этого разнообразия явлений религиозной жизни. И все эти наименования используются в сочетании с термином «религиозность». Уже сейчас термин «религиозность» используется для связывания между собой особенных характеристик религиозного сознания и религиозного поведения.

Следовательно, следующим логическим шагом должно стать понимание религиозности как системы отношений, взаимосвязей между отдельными структурными элементами религиозного сознания и отдельными структурными элементами религиозного поведения. В этом случае мы имеем дело с широким пониманием религиозности, с религиозностью «вообще». Понятие религиозности описывает отношения, степень и уровни взаимосвязи, в которых объективируется религиозная вера субъектов и приобретает субъектную форму социальная реальность. Идеи о высших ценностях эмоционально переживаются, претворяются в обыденном поведении и в специфических формах поведения, когда человек поклоняется своим идеалам, осмысленным в образе божества.

Религиозность в широком смысле наиболее тесно связана с понятием религии. Религия – это комплекс идей, включающих в себя особенное мировоззрение и мироотношение, на которых базируется соответствующее поведение и специфические действия (культ) и которые основаны на религиозной вере. В данном случае каждый элемент, составляющий религию, предстаёт как совокупный результат переживаний, чувств, работы мысли и активного действия многих людей, творивших результаты своей жизни на протяжении длительного времени. Особенное мировоззрение как составная часть религии – это концепции, взгляды и гипотезы, описывающие устройство мира и переживания людей. Сведения об этих переживаниях собирались и фиксировались на протяжении длительного времени в различных источниках, с разной степенью достоверности, искренности, художественного мастерства.

Соответствующее поведение как элемент религии – это исторические сведения и современные данные о формах и способах деятельности верующих в различных областях общественного производства, во всех сферах общественных и межличностных взаимоотношений. Культовое поведение как структурный элемент религии – это обширный свод норм и правил, регулирующих формы актов поклонения божеству и содержащий огромное число возможных вариантов поклонения (от обязательных до рекомендуемых). Как видим, феномен религии создан духовными и материальными усилиями огромного числа людей, живших в разные эпохи. Но без каждого отдельного человека процесс его создания был бы невозможен.

Понятия «религия» и «религиозность» связаны как общее и частное, когда *религиозность есть частная форма существования религии в жизни отдельного индивида*. Особенное мировоззрение и

мироотношение личности формируется под воздействием уже существующего – зафиксированного в традиции вероисповедной группы, но функционирует как индивидуальное, отражая все особенности психики и жизненного пути человека. То же можно сказать про соответствующее поведение и культовые действия.

Для обозначения особенного качества религиозного сознания и религиозного поведения возможно употребление терминов «религиозность сознания» и «религиозность поведения», которые являются производными от «религиозности вообще». Для определения содержания терминов «религиозность сознания» и «религиозность поведения» самым важным отличительным признаком является соотношение идей, образов, мотивов и установок, отражающих в сознании и поведении людей представления о реальном мире, с идеями, образами, мотивами и установками, отражающими представления о трансцендентальном мире (мире высших ценностей, высших сил).

Термином «религиозность» можно описать сознание и деятельность значительной части людей, чьи установки и ценности определены содержанием их религиозных убеждений. Но не все люди являются верующими. В идейной борьбе верующие и неверующие люди часто противостоят друг другу, но это не означает, что религиозности (рассматриваемой в общем смысле) полностью противостоит безрелигиозность. Понимая религиозность как связь и отношение между элементами сознания и поведения, мы должны искать противостоящее явление там, где отсутствуют связи и отношения между сознанием и поведением. Такая ситуация может наблюдаться только при потере рассудка, когда индивид не способен устанавливать связи между своей внутренней и внешней деятельностью. При отсутствии же связи между сознанием и поведением ввиду их несуществования мы имеем дело с небытием, антиподом которого является бытие в целом, а не религиозность.

Таким образом, у понятия «религиозность» нет антипода, но есть комплиментарное понятие, которое описывает ту часть реальности, которая создается усилиями неверующих людей. Можно определить это состояние сознания и поведения, когда нерелигиозные убеждения и действия личности находятся в той или иной степени взаимосвязанности, термином «идейность». Идеюность как взаимосвязь убеждений и деятельности личности также может быть классифицирована по типам в зависимости от выбранного критерия.

Категориями «религиозность сознания» и «религиозность поведения» можно оперировать при анализе конкретных данных, полученных в ходе социологических и социально-психологических исследований, основанных на точных измерениях. Для характеристики особенностей религиозной жизни как суммы проявлений религиозности сознания и религиозности поведения возможно использование категории «религиозность» в её интегративном качестве, как «религиозности вообще».

Итак, религиозность понимается как категория, отражающая состояние (смысловое содержание) сознания и/или формы поведения верующих людей. В современной социальной философии понятие «религиозность» отличается вариативностью, переплетением содержания понятий «религия», «религиозная вера» и «религиозность», что усложняет процессы научного общения и задачи практического применения результатов исследований. В развитие имеющихся в распоряжении социальной философии теорий и концепций предлагается понимать под религиозностью не содержание (совокупность, сумму элементов сознания или поведения верующего человека), а отношение, связь между всеми возможными элементами сознания и поведения верующего человека.

Религиозность – это социально-философская категория, отражающая связь (отношение) между содержанием сознания индивида и формами его деятельности; эта категория выражает степень связанности в сознании и поведении людей идей, образов, мотивов и установок о трансцендентальном мире (мире высших ценностей) с идеями, образами, мотивами и установками о реальном мире. Понятие религиозности описывает отношения, степень и уровни взаимосвязи, в которых объективируется религиозная вера субъектов и приобретает субъектную форму социальная реальность. Содержание и формы религиозности отражают исторически накапливающийся, проявляющийся в индивидуальном сознании и деятельности комплекс реальных свойств и закономерностей социального развития. Это даёт основание для применения рациональных методов изучения содержания и форм религиозности.

Религиозность может быть изучена и измерена с помощью точных методов в следующих проявлениях своих структурных элементов: 1) религиозное сознание – через анализ исповедуемых вероучений, основных идей и настроений, циркулирующих на уровне индивидуального и массового сознания; 2) религиозное поведение – через анализ мотивов и результатов всех видов внекультового и

некультового поведения, а также основных идей, которые служат основой выявленных форм поведения; 3) религиозное специфическое поведение – через анализ мотивов, форм и интенсивности культовых действий. Связь и взаимозависимость между составными частями религиозности (религиозное сознание – религиозное поведение – религиозное специфическое поведение) может быть прямой и непосредственной, может быть опосредованной, может и полностью отсутствовать.

Список литературы

1. Баранников В. П., Матренина Л. Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // СоцИс. Социолог. исслед. – М., 2004. – № 6.
2. Вениамин (Новик), игумен. Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // Вопр. философии. – М., 1999. – № 2.
3. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Собр. соч. – М.: Русская книга, 1993.
4. Кант И. Сочинения. Т. 3. – М.: Мысль, 1964.
5. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М.: НЛЮ, 2004.
6. Никольский Н. М. История русской церкви. – М.: Политиздат, 1988.
7. Религии народов современной России: слов. – М.: Республика, 2002.
8. Синелина Ю. Ю. О критериях религиозности населения // СоцИс. Социолог. исслед. – М., 2001. – № 7.
9. Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // СоцИс. Социологические исследования. – М., 2005. – № 6.
10. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1989.
11. Berger P.L. The desecularization of the world: A global overview // The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics / Ed. by P.L. Berger. Michigan: William B. – Eerdmans Publishing Company, 1999.
12. Berger P.L. The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion. Garden City. – New York: Doubleday, 1967.
13. Casanova J. Public religions in the modern world. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
14. Luckmann T. Shrinking transcendence, expanding religion? The Paul Hanly Furfey lecture // Sociological Analysis. – 1990. – Vol. 50. – No. 2.
15. Luckmann T. The invisible religion: The problem of religion in modern society. – New York: The Mackillan Company, 1967.

О некоторых дискуссионных темах в современных исследованиях религии

В статье анализируются современные попытки обновления теории секуляризации американского социолога Хосе Казановы. Разбирается критика иностранными и отечественными исследователями основных тезисов его концепции.

The article considers attempts to redefine the secularization theory introduced by the American sociologist Jose Casanova, the author analyzing the critique of his theory by Western and Russian scholars.

Ключевые слова: теория секуляризации, множественные современности, публичные религии.

Key words: secularization theory, multiple modernities, public religions.

Тема секуляризации довольно долгое время доминировала в современных исследованиях религии, ей посвящено множество публикаций. Учёные как западные, так и отечественные, занимающиеся этой темой, отмечают многозначность связанных с ней проблем. В данной статье анализируется исследовательская трактовка секуляризации американским социологом религии Хосе Казановой. Работа этого ученого «Публичные религии в современном мире», несомненно, имела заметное влияние на научное сообщество [8, с. 51]. Наряду со многими исследователями Хосе Казанова отмечает, что парадигму секуляризации научный мир использует, невзирая на все эмпирические противоречия. Доказательств, опровергавших базовые представления о секуляризации, было аккумулировано довольно много, начиная ещё с 1960-х годов, но их рассматривали лишь как исключения, подтверждающие правило. Вплоть до 1980-х годов эта парадигма рассматривалась как сама собой разумеющаяся.

Что же изменилось в обществе в конце двадцатого века, что заставило исследователей, наконец, пересмотреть подход к изучению религиозности общества? Преданность этой парадигме на протяжении долгого времени и затем отказ от неё Казанова объясняет как «свидетельство типичной научной революции, по Куну», – «не реаль-

ность изменилась вокруг нас, но наше восприятие этой реальности» [6, с. 11]. Казанова предлагает либо отказаться от этой теории полностью, либо пересмотреть её так, чтобы данная парадигма могла соответствовать окружающему её миру [6, с. 19].

Казанова полагает, что центральный тезис и главная теоретическая предпосылка, которая лежит в основе теории секуляризации, не только неоднородна по своей сути, но и обязательно должна быть разделена на три разных аспекта. Первый аспект – секуляризация как отделение светской сферы от религиозных институтов и норм (*differentiation of the secular spheres*). Второй аспект – секуляризация как упадок религиозных практик и верований (*decline of religious beliefs and practices*). И, наконец, третий аспект секуляризации – как изоляция религии в сфере личного, интимного пространства, так называемая «приватизация религии» (*privatization of religion*), которая является предпосылкой для распространения демократических ценностей. С точки зрения исследователя, дебаты и разногласия вокруг проблемы секуляризации закончатся только тогда, когда учёные начнут проверять справедливость каждого из этих трех аспектов по отдельности [6, с. 211].

Подход структурной дифференциации, предложенный Казановой, несомненно, является значимым вкладом в теоретическое исследование проблемы секуляризации. Английский социолог Грейс Деви, автор концепции «викарных религий», в своей работе «Социология религии» характеризует вклад Казановой, наряду с работами Карела Доббелера, как серьезную помощь в «распутывание клубка ниток», который возник из запутанного понятия "секуляризация" [8, с. 51].

Также Казанова четко разработал и проанализировал ещё одно понятие, требующее конкретного определения – понятие публичной религии. Этот феномен на английском языке звучит как *public religion* и при прямом переводе на русский требует дополнительного толкования.

Словарь социологии религии даёт два определения этого термина. В первом значении публичная религия выступает эквивалентом так называемой «гражданской веры». Нам же потребуется второе значение:

«...под публичной религией понимается такое положение религии в обществе, при котором её исповедание носит независимый личный характер и отвергается принуждение верующих, обязывающее к официально предписанным действиям в силу той или иной религиозной принадлежности. Религия относится к частной жизни граждан, к их внутренним склонностям, семейным традициям, добровольному участию в религиозных объединениях. Но специальное бытие верующих делает неизбежным их выход за пре-

дела приватности. Соответственно этому, их индивидуальные или групповые религиозные устремления проявляются через этические, политические, идеологические и прочие отношения в обществе, т. е. приобретают характер публичной религии» [3, с. 210].

Хосе Казанова при анализе этого явления предлагает исследовать публичную религию в трех разных формах, функционирующих в трех сферах современной демократической структуры: государство (*state*), политический аппарат (*political society*) и гражданское общество (*civil society*). Государственная религия – это пример религии на государственном уровне (*state level*). Религия, которая мобилизует свои институциональные ресурсы для политических дебатов, используя средства социальных движений и политических партий, – это пример функционирования публичной религии на уровне политического аппарата (*political society level*). Наконец, примером публичной религии на уровне гражданского общества (*civil society level*) может служить участие представителей религиозных институтов в открытых общественных дебатах на разнообразные социально-экономические и политические темы [10, с. 26].

Центральным тезисом работы Казановы является идея, что к концу XX в. повсеместно в глобальном пространстве происходит процесс деприватизации религии, под которой понимается следующее: «Я имею в виду тот факт, что религиозные традиции по всему миру отказываются играть незначительную и строго частную роль, которую для них отвели теории модернизации и теории секуляризации» [6, с. 5].

В своей работе Хосе Казанова отмечал, что появление религии в современном мире как полноценной общественной силы – уже свершившийся факт. Подход Казановы к теории секуляризации был призван не дискредитировать старую парадигму, а попытаться её обновить. Анализируя один из составных элементов теории секуляризации, *приватизацию религии*, Казанова на примерах стремился продемонстрировать, что деприватизация религии не обязательно должна трактоваться как антисекулярное или антидемократическое явление.

В своих более поздних публикациях Хосе Казанова пересмотрел процесс приватизации религии как неотъемлемого этапа на пути к демократизации общества. В качестве примера он приводит светскую Турцию и абсолютно атеистический Советский Союз, где приватизация религии не привела к демократизации государства, и, наоборот, Великобританию или лютеранскую Скандинавию, располагающих церковными институтами, но, тем не менее, отвечающих всем критериям демократического общества [7, с. 21].

Несмотря на всю значимость работы Казановы, тем не менее, помимо восторженных отзывов, критика его подхода также присутствует в мировом научном дискурсе. Исходя из центрального тезиса книги Казановы – «деприватизации» религии, английский исследователь Джеймс Бекфорд считает, что эта идея «действительно хороша для понимания мира, в котором мы живём. Но я также думаю, что это избирательное преувеличение, вследствие которого упускаются из виду два важных момента» [5, с. 123]. Первый момент – непрекращающийся процесс приватизации религии, и второй – использование религии правительствами в своих целях. Бекфорд считает, что при выходе на арену общественного пространства религия не исчезает из частной сферы. Эти два процесса не являются взаимоисключающими. Исследователь призывает подходить к этим явлениям равноценно, одновременно исследуя частную и публичную форму религий, так как эти два явления тесно взаимосвязаны. Бекфорд также полагает, что говорить о возвращении религии в публичную сферу неправомерно, с его точки зрения, религия никуда из этой сферы и не исчезала, во всяком случае, в Британии [5, с. 130].

Российский исследователь И. В. Забаев также отмечает, что у Х. Казановы при анализе религии как исключительно общественного явления из религии «ускользает сама религиозность» [1, с. 137].

Примечательна критика американского антрополога Талала Асада. Он пишет, что подход Казановы к теории секуляризации позволяет сказать, что эта парадигма полностью несостоятельна [11, с. 183]. В ответ на критику Казанова настаивает, что

«ядром теории секуляризации была идея социальной модернизации как процесса отделения светской сферы от церковной, в первую очередь, на уровне современной государственности, рыночной экономики и современной науки» [10, с. 12].

По мнению Хосе Казановы, религия в процессе секуляризации также заняла определённое пространство в общественной структуре, и в этой связи функциональность теории секуляризации вполне легитимна.

Анализируя один из аргументов Казановы, Талал Асад пишет:

«...угрожает ли деприватизация религии современному обществу или нет, зависит от того, как именно религия проникла в публичную сферу. Если это явление дополняет конструкцию гражданского общества (как в Польше) или стимулирует общественные дебаты вокруг либеральных ценностей (как в Соединенных Штатах), то религия полностью совместима с современностью. Если же религия стремится разрушить гражданское общество (как в

Египте) или индивидуальные свободы (как в Иране), то в этой ситуации политизация религии несет в себе разрушительные тенденции и опасна для современного общества и универсальных ценностей Просвещения» [11, с. 182].

Как полагает Асад, если религия становится частью современной политики, то тематика дискуссий уже не важна: будь то проблемы экономики или система национального образования. Интеграция религии в политическую жизнь государства приводит к появлению современных «гибридов» и свидетельствует о нарушении аспекта, характерного для секулярного общества. Это слияние явно противоречит одному из аспектов секуляризации (по системе структурной дифференциации, предложенной Казановой). Казанова соглашается с этим замечанием и отмечает, что у него нет принципиальных возражений против тезиса о «гибридах». Он указывает на то, что его концепция социальной дифференциации не настолько жестко фиксирована, как её представляет Асад [10, с. 14].

Комментируя критику Асада, Казанова указывает на то, что в работе «Публичные религии в современном обществе» он пытался пересмотреть теорию секуляризации и, возможно, найти концепцию, которая примирила бы споры вокруг этой парадигмы. По словам Казановой, в связи с тем, что дебаты продолжаются и по сей день, попытка оказалась неудачной. Тем не менее, он полагает, что теория секуляризации предоставляет концептуальные инструменты для понимания истории формирования современного западного общества и анализа событий сегодняшнего дня. Отказываться от этой парадигмы неправомерно вне зависимости от подхода, который используется для исследования, будь-то генеалогический подход Фуко, которому следует Талал Асад, или сравнительно исторический анализ, применяемый Казановой [10, с. 15].

Казанова полагает, что сравнительный исторический подход позволит адекватно проанализировать процессы секуляризации в разных культурах, во всех трех значениях этой парадигмы. Теория секуляризации позволяет проследить трансформацию западноевропейского христианства от Средних веков до настоящего времени. Но использовать единые категории измерения для всех мировых религий и цивилизаций не следует. По представлениям Казановой, цель сравнительного анализа не в том, чтобы, например, в очередной раз показать, что Соединенные Штаты более религиозны, чем Европа, а в том, чтобы проанализировать разные исторические и культурные модели секуляризации. Соединенные Штаты были рождены как светское государство, которое никогда не знало единой государственной

церкви, как в Европе, и, соответственно, американскому обществу не требуется следовать европейскому пути секуляризации, чтобы стать современным. Теория секуляризации превосходно функционирует на европейской почве, но не отвечает реалиям американской культуры. В свою очередь, концепции, разработанные американскими исследователями для объяснения культурных трансформаций в их обществе, не применимы для Европы. Более того, евро-американские теории оказываются бесполезны в других областях земного шара. Казанова призывает переключить, наконец, взгляд с Европы и Северной Америки на остальной мир и увидеть более широкую глобальную перспективу религии. [7, с. 9].

В разных регионах планеты каждое общество проходит свой уникальный путь модернизации в соответствии со своими историческими предпосылками и религиозно-культурными особенностями. По мнению Казановы, концепция множественных современных обществ (*multiple modernities*), предложенная впервые Эйзенштадтом, наиболее точно отражает глобальные тенденции в современном мире. Основной тезис израильского исследователя состоит в том, что такого явления, как современность, в единственном числе не существует. В мире присутствуют разнообразные формы современности, и каждый конкретный случай по-своему уникален. Уникальность каждой отдельной формы формируется в процессе модернизации вследствие региональных культурно-исторических особенностей [4, с. 20].

«Концепция множественных современных обществ (*multiple modernities*) означает, что все традиции и цивилизации радикально трансформировались в процессе модернизации, но они также имеют возможность формировать особыми путями институционализацию современных особенностей (*modern traits*). Традиции вынуждены отвечать и приспосабливаться к современному контексту, но, в процессе переформулирования своих традиций, в соответствии с современным контекстом, они также помогают сформулировать особые (*particular*) формы современности» [2, с. 59].

В результате колониальной политики XIX в. европейская культура оказала влияние фактически на весь мир и, как следствие, произошла трансформация локальных религиозных верований. Все мировые религии при взаимодействии друг с другом и современным миром подверглись определённым изменениям. Хосе Казанова считает, что:

«социологи религии должны меньше внимания уделять проблеме упадка религии и настроиться на те новые формы, которые принимает религия во всех мировых конфессиях» [7, с. 17].

Анализировать эти новые формы Хосе Казанова предлагает на трех разных уровнях: индивидуальном, групповом и общественном.

Под индивидуальным уровнем понимается явление, которое Уильям Джеймс в начале XX в. характеризовал как индивидуальный мистицизм, а Томас Лукман в 1960-х определял как «невидимая религия». На групповом уровне Казанова рассматривал общины любых видов, секты. Наконец, на общественном уровне рассматривалось то, что можно было бы назвать «воображаемые религиозные общины» (*imagined religious communities*), такие как секулярный национализм или национальные «гражданские религии» [7, с. 17–18].

Через двадцать лет после выхода в свет труда «Публичные религии в современном обществе» Хосе Казанова продолжает отстаивать теорию секуляризации и призывает не отказываться от ряда тезисов этой теории. Его вклад в переосмысление прежней парадигмы сложно переоценить. Недавние статьи этого социолога религии демонстрируют разработку новой парадигмы исследования религии в современном мире.

По мнению Казановы, основным фактором, влияющим на религиозную жизнь людей в XXI в., является глобализация. Миграция населения, средства массовой информации, минимизация языкового барьера, постоянные межкультурный обмен – все это приводит к тому, что такие явления, как религиозный модернизм или фундаментализм приобретают общемировой масштаб. Статус таких религий, как индуизм, ислам или буддизм значительно поменялся за последние 50–60 лет, теперь это уже не экзотические верования далеких колоний, а полноценные участники современных общественных дискуссий. Для изучения процессов, которые происходят в обществах, где исповедуют эти религии, требуются новые концепции и подходы. В этой ситуации использование теорий, которые были разработаны на материале только европейской или только американской культуры, уже не представляется возможным.

Список литературы

1. Забаев И. В., Кострова Е. А. Рецензия: *The Public Significance of Religion* / L. J. Francis, H-G. Zeibertz eds. // Вестн. Правосл. Свято-Тихоновского гуманит. ун-та. Сер. 1: Богословие. Философия. – 2013. – № 6. – С. 132–137.
2. Синелина Ю. Ю. Концепция секуляризации в социологической теории. – М.: ИСПИ РАН, 2009.
3. Смирнов М. Ю. Социология религии: слов. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011.
4. Узланер Д. А. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 1 (30). – С. 11–58.

-
5. Beckford J. A. The Return of Public Religion? A Critical Assessment of a Popular Claim // *Nordic Journal of Religion and Society* (2010), 23(2). P. 121–136.
 6. Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. – Chicago: University of Chicago Press, 1994.
 7. Casanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // *The Hedgehog Review*, Spring/Summer 2006, Vol. 8. No. 1/2. P. 7–22.
 8. Davie G. *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. – Los Angeles/London/New Delhi/Washington (DC): SAGE Publications, 2013
 9. *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* / Ed. by David Scott and Charles Hirschkind – Stanford, California: Stanford University Press, 2006.
 10. Shah T. S., Stepan A., Toft M. D. *Rethinking Religion and World Affairs*. – Oxford: University Press, 2012.
 11. Van der Veer P., Lehmann H. *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*. – Princeton, New Jersey: University Press, 1999.

«Гражданско-религиозный» тип идентичности современных россиян

В статье рассмотрены некоторые аспекты религиозности современных россиян, проблемы религиозной идентичности. Автор предлагает собственную типологию религиозной идентичности современных россиян и подробно останавливается на характеристике наиболее многочисленного «гражданско-религиозного» типа идентичности.

The article deals with some aspects of modern Russians' religiosity and the problem of religious identity. The author offers her own typology of modern Russians' religious identity, concentrating her attention on the most numerous «civic-religious» one.

Ключевые слова: религия, религиозная идентичность, типология идентичности, «гражданско-религиозный» тип идентичности, декларируемая религиозность, активность религиозной практики.

Key words: religion, religious identity, typology of identity, «civic-religious» type of identity, declared religiosity, activity of religious practices.

Стремительные социально-исторические трансформации оказывают травмирующее влияние на идентичность. Кризис системы идентичностей ведет к поиску новых идентификационных ресурсов или к реинтерпретации прежних, которые способны вернуть личностной структуре равновесие и вывести ее из болезненного состояния аномии. Многие россияне в постсоветский период в поисках идентификационных оснований сделали выбор в пользу религии. Религия стала не столько мировоззренческим выбором, сколько важнейшим фактором гражданской и этнокультурной идентичности современных россиян.

Одним из результатов многолетних исследований автора стала типология религиозной идентичности современных россиян. Предлагается рассмотреть три основных типа: 1) «гражданско-религиозный», его подтип – «этнорелигиозный»; разновидности данного типа: «русский-православный», «татарин-мусульманин» и т. п.; 2) «религиозно-центрированный»; 3) «духовно-ориентированный» тип религиозной идентичности.

Названные три типа в нашей типологии выделяются как наиболее крупные, которые объединяют подтипы, различающиеся по характеру отношений к окружающему миру, содержанию вероучительных доктрин, формам религиозных практик, внутриобщинным взаимосвязям и ряду других типологических признаков. В данной статье остановимся подробнее на характеристиках «гражданско-религиозного» типа религиозной идентичности современных россиян. В нем религия является способом гражданской идентификации. Он также является наиболее распространенным среди россиян, идентифицирующих себя в качестве последователей традиционных религий.

Признаки данного типа указывают на то, что религия используется как важнейший ресурс для конструирования этнокультурной и гражданской идентичности. Данный тип ориентирован на социокультурный статус религии, ее исторический авторитет, на ее активное участие в идеологическом дискурсе. Его подтип – «этнорелигиозный», в нем происходит сближение до совпадения этнической и религиозной идентичностей. Для представителей «этнорелигиозного» подтипа характерна ориентация на этническую принадлежность, которая становится важным элементом формирования религиозной идентичности. Его разновидности: «русский-православный», «татарин-мусульманин» и т. п.

В данном подтипе идентичности происходит отождествление понятий этнического и религиозного: русский – значит православный; татарин – значит мусульманин и т. п. В процессе религиозной идентификации этнические признаки, такие как общность территории, исторической судьбы, языка, культуры, проецируются на религиозную традицию и сакрализируются. Религия связывается с конкретным этносом, за которым закрепляется статус хранителя религиозной традиции. Для этого подтипа сильны эксклюзивистские тенденции, и идентификация нередко реализуется через противопоставления, отрицание иного. Религиозная принадлежность наполнила содержанием национальную и культурную идентичность. Акцентуированная обращенность гражданской идентичности к этническим и религиозным основаниям свидетельствует об архаизации и традиционализации общественного сознания. В отношении россиян это проявляется в ретроспективным характере их сознания, для которого характерно усматривать все лучшее в прошлом, широкое распространение социальных мифов о существовании в предшествующие эпохи идеального для страны социального порядка.

Именно среди представителей названного типа обнаруживается кардинальное несоответствие между конфессиональной самоидентификацией и мировоззренческим самоосознанием: россияне называют себя верующими с гораздо меньшей уверенностью, чем причисляют к последователям традиционных религий. В определении религиозной принадлежности превалируют культурологическое и идеологическое восприятие религии, ориентированные на внешние проявления религиозной традиции. Содержательная противоречивость данного типа религиозной идентичности обнаруживает себя также в присущем ему «эпистемологическом» парадоксе: «Я знаю, что я православный, но не знаю, что значит быть православным». Этому типу идентичности свойственны мировоззренческий синкретизм и прагматизм в реализации культовой деятельности и выборе сообщества.

По методике, предложенной Г. Олпортом, религиозность данного типа идентичности можно охарактеризовать как незрелую, поскольку она отличается фрагментарностью и нерелексивностью. В противоположность ей зрелая религиозность может быть определена, по Г. Олпорту, как «целостная, всеобъемлющая и структурированная жизненная философия личности, интегрирующая как когницию (картина мира), так и мотивацию (моральное приложение, иерархизация мотивов), она дает цель в жизни и систему ценностей» [14, с. 3]. Теория Г. Олпорта представляет большой интерес с точки зрения применения ее в анализе современной российской религиозности. Олпорт указывает на то, что для внешней религиозности характерна связь с предрассудками, редкое посещение церкви, «эгоцентризм» как сосредоточенность на эксклюзивности собственной веры. Но это не мешает представителям данного типа религиозной идентичности номинально обозначать принадлежность к своей конфессии и получать утешение в трудные минуты.

Тип «русский-православный», символизирующий приверженность традиционным культурным ценностям, национальную самобытность, все лучшее в российской истории, один из наиболее распространенных типов сверхидентичности россиян. Мы имеем дело с идеологическим конструктом, который стал весьма привлекательным для россиян, нуждающихся в мировоззренческих и культурных константах в переходный период разрушения прежних идеологем. Данный тип выражает поиски гражданской идентичности. Определяющим мотивом идентификации становится стремление укрепить свой социокультурный статус через самопрезентацию принадлежности к православной культуре.

Авторы М. Мчедлов, А. Шевченко, Ю. Гаврилов приходят к выводу, что православие в современной России – больше этнический, а не религиозный признак. Они пишут: «Отрицая свою религиозность при мировоззренческой самоидентификации, многие респонденты (около 20 %), тем не менее, относят себя к приверженцам традиционных религиозных объединений. Они воспринимают православие или ислам не только как религиозную систему, а как естественную для них культурную среду, национальный образ жизни (русский – поэтому православный, татарин – поэтому мусульманин [9]. Подобное мнение высказывает С. Филатов в отношении мусульман: «Для традиционного мусульманского населения – татар, башкир, народов Кавказа – ислам играет такую же роль символа национальной идентичности, как православие для русских (исключение составляют чеченцы, ингуши и большинство народов Дагестана). Опросы показывают, что реальная исламская религиозность этих народов так же слаба, как православная религиозность русских» [10, с. 41].

К схожим выводам приходят Р. А. Ханаху и О. М. Цветков, руководители исследования «Состояние и перспективы ислама в Адыгее», проводившегося в 1999–2000 гг. в Адыгее (мусульманской, если руководствоваться этническим принципом определения конфессионального состава, республике). По его результатам, только 35 % опрошенных назвали себя мусульманами и только 10 % респондентов ответили, что выполняют предписания ислама. По заключению авторов, «...можно констатировать довольно часто встречающийся парадокс: люди считают себя приверженцами той или иной веры, но при этом находятся как бы "вне" этой веры: не соблюдают строго предписанных культовых норм поведения, плохо знают или совсем не знают вероучение, у адыгов в большей степени актуализирована этническая идентичность (в основном на традиционно-культурной основе или ее "вторичных", превращенных форм), чем религиозная. На это также указывают ответы респондентов. Так, лишь 6 % респондентов считает, что ислам важнее традиционной культуры» [11, с. 6]. Р. Мусина приводит данные по Татарстану: среди татар-горожан мечеть посещают 4,3 % [8, с. 89].

Таким образом, к этнорелигиозному типу гражданской ориентации можно отнести и идентичность многих этнических мусульман. На первый взгляд, исключение составляют народы Дагестана, Чечни и Ингушетии. Исламовед А. Малашенко приводит следующие данные: «В Дагестане число тех, кто считает себя верующим, в постсоветский период колебалось в пределах от 81 % до 95 %. По оценкам 1995 г. показатель религиозности чеченцев составил

97 %, среди ингушей – 95 %» [6]. Но и среди дагестанцев, чеченцев и ингушей распространено восприятие религии как культурной традиции. Так, исследователь Э. Кисриев приходит к выводу, что в Дагестане к числу практикующих мусульман, т. е., по его методике, тех, кто исполняет обряды, знает основы Корана, относится около 20 % взрослого населения мусульманского населения [4].

В предложенной нами типологической схеме идентичностей современных россиян к этнорелигиозному типу можно отнести и идентичность, конструируемую представителями нативистских движений, пребывающих в оппозиции к православной культуре. Возрождение дохристианских верований в современной России связано, прежде всего, с процессами этнокультурной идентификации. Для представителей этого подтипа характерными являются личный мировоззренческий, духовный поиск и конструирование гражданской идентичности, присутствует стремление выстроить систему идеальных социальных отношений в малой группе.

Одним из примеров таких сообществ является Тамбовская неоязыческая группа «Жива». В 1995 г. в г. Тамбове возникает славяно-ведическая община, объединившая несколько молодых людей в их обращении к «правильному пути жизни». Свою философию-идеологию они сформулировали на базе имевшейся на тот момент у них информации о неоязычниках. Основной идеей общины было противостоять наступлению Запада с его потребительскими бездуховными ценностями через обращение к древнерусским духовным ценностям, которые должны являться основой развития российского общества. Таким образом, идейные положения выразили поиски оснований для этнокультурной идентичности.

Неоязычество получило наибольшее распространение в период распада СССР. Связано это, в том числе, и с обострением проблем национально-культурной самоидентификации. На рост национально-го самосознания как на одну из основных причин возрождения язычества указывает А. Гайдуков [1]. По его мнению, неоязычество как общественное движение ориентировано на поиск новой национально-гражданской идентичности, которая формируется через обращение к сакральным дохристианским основаниям.

Важнейшим фактором идентификации в неоязыческих сообществах является оппозиция христианской культуре, которая рассматривается как неаутентичная древним славянам. Неприятие распространяется, прежде всего, на культурные нормы и ценности. Прослеживается характерный для «этнорелигиозного» типа приоритет культурологического и идеологического интереса в

формировании идентичности последователей. Для неоязыческих объединений характерно стремление участвовать в общественном дискурсе по поиску новой государственной идеологии, новой национальной идентичности. И под пропаганду здорового образа жизни среди русского населения подводятся идеологические основания: это необходимо по причине вымирания, истребления русского народа, его исторической и современной значимости в существовании и процветании России. Идея государствообразующего значения русского этноса, его особой миссии занимает центральное место в идеологии неоязычества. В структуре идентичностей главной является этническая идентичность. Но поскольку этнические признаки русских, славян являются довольно неопределенными, то в качестве важнейшего из них в идеологии данных сообществ рассматривается религия. Для членов таких групп важнейшей мотивацией в поиске оснований собственной идентичности является оппозиция к господствующей культуре, апеллирующей к православию. Культовые практики и религиозные представления становятся лишь одним из способов собственной идентификации наряду с такими формами, как проведение культурно-просветительских, спортивных мероприятий.

Можно сделать вывод, что для этнорелигиозного типа идентичности современных россиян, выбирающих в качестве основного ресурса конструирования гражданской идентичности этническую принадлежность, религия является одним из важнейших этнических признаков. В целом же, представители данного этнорелигиозного подтипа в содержании религиозной идентичности обнаруживают не столько религиозный поиск, сколько использование религии в поиске гражданской идентичности.

В ситуации совпадения этнической и религиозной принадлежности необходимо выяснить, каково реальное место религии в процессе гражданской идентичности, поскольку в современном российском обществе этническое самосознание также тесно связано с национально-гражданским. Уместно уточнить, какие типические черты, события, исторические фигуры, связываются у русских с мыслью о своем народе. Типические черты русских, которые чаще всего называются представителями данного этноса, – это гостеприимство, простота, готовность помочь, миролюбие. Религиозность в этом выборе россиян находится на одной из последних позиций. В конструировании идентичности важное место также занимают исторические события, наделяемые особой значимостью и позволяющие индивиду ощущать свое единство с

членами сообщества. Среди важнейших исторических событий современные россияне называют нерелигиозные события. Уже на протяжении многих лет для нас таким событием, не затронутым произошедшим распадом прежней идентичности и предоставляющим возможность приобщиться к великой истории народа, является победа в Великой Отечественной войне (44 %). Победа в войне – это сегодня практически единственная позитивная опорная точка гражданского самосознания. Как самое важное событие XX в. Победу оценивают 85 % россиян [2]. События, связанные с деяниями религиозных деятелей – святителей, праведников – россияне не определяют в качестве важнейших в истории народа, а следовательно, и в содержании их идентичности. На наш взгляд, это означает, что россияне апеллируют к религии как к фактору гражданской идентичности на формально декларативном уровне. Описываемая ситуация также говорит о том, что данный выбор для большинства был сделан в условиях дефицита ресурсов гражданской идентичности и под влиянием активного дискурса в СМИ об идеологическом и культурном значении православия. Свою роль сыграла демонстрируемая государственными лидерами поддержка «традиционных религий», прежде всего православия.

Можно использовать введенное Г. Олпортом различие религии как цели и религии как средства, в основе которого лежит разделение внешней и внутренней религиозности, исходящее из учета роли религии в мотивации личности (в первом случае религию используют, во втором ею живут). Если индивид использует религию для достижения внешних, нерелигиозных целей, например, как в случае с «гражданско-религиозным» типом идентичности, – для утверждения своего статуса, то религия для него есть лишь средство достижения нерелигиозной цели. При использовании этой модели в нашем анализе приходится констатировать, что для россиян в массовом порядке религия является способом гражданско-культурной идентификации и используется как средство для достижения внешней нерелигиозной цели.

По уровню активности религиозной практики гражданско-религиозный тип является «непрактикующим» или «несистемно практикующим». Представители непрактикующего подтипа при формальном декларировании вероисповедной принадлежности редко/иногда участвуют в жизни общины, прихода, посещают богослужения, религиозные собрания, исполняют обряды; демонстрируют низкий уровень религиозного знания. Религиозные нормы и представления не оказывают существенного влияния на

мотивацию их оценок, поступков, выбор видов деятельности. Данный подтип широко представлен среди современных россиян.

С точки зрения форм и регулярности участия в религиозной практике, мы выделяем в типологии религиозной идентичности современных россиян «идеологическо-прагматический» подтип. Наиболее распространен он среди представителей «гражданско-религиозного» типа религиозной идентичности и сочетает в себе высокий уровень формального декларирования религиозности и низкий уровень религиозной практики. Отношение к исполнению обрядов представителей данного подтипа имеет прагматический характер, что и стало причиной его наименования.

В религиозной идентичности представителей данного подтипа безболезненно присутствует «ценностно-поведенческий диссонанс», проявляющийся в том, что на декларативном уровне они признают высокую ценность религиозных норм и предписаний, но реальное влияние религии на их образ мыслей, мотивацию поступков, выбор социальных практик незначительно.

Категория представителей названного типа – самая многочисленная среди современных россиян. Для них характерно массовое исполнение обрядов жизненного цикла, связанных с рождением детей, браком, погребением усопших. Представители этого типа несистемно принимают участие в праздничных богослужениях, пополняют число участников акций, связанных с поклонением привозимым святыням, но редко читают молитвы, религиозную литературу, имеют низкий уровень религиозного знания.

Религиозность, функционирующая как целостная система, предполагает переход представлений в убеждения и их взаимосвязь с религиозными практиками. По мнению многих исследователей религии, религиозные практики обеспечивают воспроизводство веры. Данную мысль высказывал еще Э. Дюркгейм в работе «Элементарные формы религиозной жизни» [3], по мнению которого ритуалы не только подкрепляют веру, но и порождают ее.

Характерная черта «прагматического» подтипа религиозности – это восприятие религиозной практики как набора магических действий, имеющих выраженное прагматическое значение. «Религиозный прагматизм» избирателен. При прагматическом отношении к религии, характерном для многих россиян, востребованными оказываются только те из элементов религиозности, которые удовлетворяют ситуативный запрос индивида. К примеру, изредка посетить храм, поставить свечку в надежде на магическую связь между данным актом и успехом в предстоящем деле –

религиозные практики с таким целеполаганием не связаны с доктриной спасения и не формируют понимание необходимости их регулярного исполнения.

Религиозный прагматизм можно выделить как типическую особенность массовой религиозности россиян. Подобное мнение высказывает Н. Митрохин в работе «Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы»: «выделяется группа людей, часто участвующих в таинствах Церкви, но воспринимающих их как лекарство для болезней тела, но не души. Именно эта категория людей, ищущих выздоровления (или "защиты организма"), придает массовость некоторым инициативам воцерковленных: паломничеству или крестным ходам; поклонению привозным святыням (иконам, мощам) из других регионов и стран; разбору "крещенской" воды; купанию на Крещение в проруби» [7, с. 39].

Подтверждает данный вывод К. Кожевина, которая сравнивает результаты исследования, проведенного в 2005 г. в США, и данные исследования «"Верит–не верит": особенности российской религиозности», проведенного ФОМ 14 июня 2013 г., с позиции целей молитвенного обращения: «Как вы думаете, что является самой важной целью молитвы?». В нашей стране люди чаще всего видят в молитве способ попросить о помощи для себя, а уже потом – способ поблагодарить Бога, получить наставление на путь истинный. В американском опросе ответ «попросить помощи для себя» занимает последнее место. Получается, что цель молитвы для россиян, в первую очередь, – прагматично-эгоистическая [5].

Категория людей, которые воспринимают таинства, обряды магически, не исповедуя основ веры, сегодня довольно многочисленна. Используя в методологическом плане концепцию Э. Эриксона при анализе религиозной идентичности, можно сделать вывод, что если индивид не воспринимает религию как целостную систему, то она становится для него чем-то вроде игры, т. е. лишенной целесообразности имитацией действия [13].

Данный вывод подкрепляет своими наблюдениями священник Г. Чистяков:

«Не только в поведении простых верующих, но и в целом имитация становится одной из ведущих черт религиозного сознания сегодня. В качестве примера для подражания избирается Россия второй половины XIX в. с теми охранительными тенденциями, которые были присущи в ту эпоху церковному сознанию (Победоносцев, Леонтьев, черная сотня), а не эпоха апостолов и Христа» [12, с. 70–71].

С точки зрения индивидуальной религиозной идентичности, особенность современного периода в эволюции российской религиозности состоит в том, что россияне не спешат брать на себя обязательства по выполнению норм и предписаний культуры сообщества, с которыми себя ассоциирует. Индивид делает выбор в пользу того, что более соответствует его жизненным потребностям, проходит жизненную «верификацию», что устраняет внутренний и внешний разлад. Если количество практикующих верующих в постсоветский период существенно не увеличилось, то можно сделать вывод, что социальные роли практикующего верующего не соответствуют ожиданиям современных россиян. Это положение подтверждается тем, что реальное влияние религий на их жизнь ограничивается исполнением обрядов жизненного цикла, праздниками и культурными традициями, а также сферой идеологического дискурса о национальной идее и гражданской консолидации, усвоением и актуализацией культурно-исторического наследия. При этом такие сферы, как активизация общественной жизни, становление церковных общин как реальных структур гражданского общества, решающих ряд социальных проблем, сфера морали и религиозного знания остаются маргинальными.

Таким образом, функциональный анализ типов религиозной идентичности россиян позволяет сделать вывод, что идентификационная функция религии в современной России является одной из важнейших. В религиозной идентичности современных россиян наблюдается диспропорциональное несоответствие культурных и идеологических образцов элементам религиозной системы, таким как вера, убеждения, объективированные проявления религиозности в виде тех или иных практик. Для большинства россиян, идентифицирующих себя в качестве последователей традиционных религий, значимы позиции, формирующие коллективную религиозную идентичность – это общее историческое прошлое, социальная мифология, общепринятые обычаи и ритуалы, коллективные мнения, оппозиция по отношению к чужим ценностям. Но при этом сама религиозная идентичность оказывается лишь субидентичностью в гражданской и общекультурной идентичности.

Список литературы

1. Гайдуков А. В. Молодежная субкультура славянского неоязычества в Петербурге. [Электронный ресурс]. – URL: <http://subculture.narod.ru/texts/book2/gaidukov.htm>.
2. Гудков Л. Структура и характер национальной идентичности в России / Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. – М.: Новое лит. обозрение; «ВЦИОМ-А», 2004. – С. 121–168.
3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Библиотека Якова Кротова. [Электронный ресурс]. – URL: http://krotov.info/library/05_d/dur/kgeym2.html (дата обращения: 10.11.2014).
4. Кисриев Энвер Дагестанские мусульмане: опыт структурной типологии и характеристики / [Электронный ресурс]. Полит.ру.
5. Кожевина Катерина «Верит – не верит»: особенности российской религиозности / Блог/ФОМ. [Электронный ресурс]. – URL: <http://fom.ru/blogs> (дата обращения: 5.04.2014).
6. Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. Гл. 3. Исламская идентификация. Моск. Центр Карнеги. – М.: Гендальф, 2001 // Электронная версия. – URL: <http://pubs.carnegie.ru/books/2001/03am/>
7. Митрохин Н. А. Русская Православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М.: НЛЮ, 2004.
8. Мусина Р. Ислам и мусульмане в современном Татарстане / Религия и государство в современной России. – М.: Моск. центр Карнеги, 1997.
9. Мчедлов М., Шевченко А., Гаврилов Ю. Религиозность в современной России: вера в Бога – мода или духовная потребность? // Обозреватель-Observer. – 2004. – № 8. – URL: http://observer.materik.ru/observer/N8_2004/8_03.HTM, свободный.
10. Филатов С. Б. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия // Религия и конфликт. – М.: РОССПЭН, 2007.
11. Ханаху Р. А., Цветков О. М. Состояние и перспективы ислама в Адыгее // Ислам у адыгов северо-западного Кавказа. – Майкоп, 2001.
12. Чистяков Г., свящ. Проблемы самоопределения православного самосознания // Религия и идентичность в России / сост. и отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., 2003.
13. Эриксон Э. Детство и общество. 2-е изд., перераб. и доп. / пер. с англ. – СПб.: Ленато; АСТ; Фонд «Университетская кн.», 1996.
14. Allport G. W. The individual and his religion. – N. Y., 1971. / Цит. по Титов Р. С. Концепция индивидуальной религиозности Г. Олпорта: понятие религиозных ориентаций // Культурно-историческая психология. – 2013. – №1. – С. 2–9.

УДК 2 – 79 : 001.8 (47) «185/191»

В. А. Курилов

**Понятия секты, религиозного экстремизма
и клерикализма в отечественных исследованиях
второй половины XX – начала XXI в.**

В статье дан теоретический анализ понятий секты, религиозного экстремизма и клерикализма. Автор обобщает отечественные исследования второй половины XX – начала XXI в., показывает их актуальность, вносит ряд уточнений с целью раскрытия смысла специфических социальных явлений.

The article presents a theoretical analysis of the concepts of the sect, religious extremism and clericalism, the author summarizing Russian the 1950s – 2010s scholarship, showing their relevance, and clarifying a number of specific social phenomena.

Ключевые слова: религиозная секта, религиозный экстремизм, клерикализм, духовная безопасность.

Key words: religious sects, religious extremism, clericalism, spiritual safety.

Во второй половине XX в. в Советском союзе стали появляться содержательные научные работы, посвященные изучению *религиозных сект*. Крупный советский исследователь религии Э.Г. Филимонов выделил наиболее типичные черты, характерные для религиозного сектантства: 1) чрезмерная претензия на истинность избранного пути; 2) прямое членство (индивидуальное принятие каждого в религиозную секту); 3) отрицание иерархического принципа управления; 4) строгая дисциплина; 5) большая по сравнению с церквями роль религиозных лидеров (авторитетов); 6) стремление к замкнутости, обособленности, сепаратизму; 7) нравственная строгость; 8) психология избранничества; 9) элитарность, повышенный фанатизм и нетерпимость к инакомыслящим; 10) прозелитизм и активная миссионерская деятельность [9, с. 24]. Общей закономерностью эволюции религиозных объединений является, с одной стороны, сектообразовательный процесс внутри сложившихся церквей, а с другой – церквообразовательный процесс внутри религиозных сект. Эволюция от секты к церкви и наоборот сопровождается появлением ряда промежуточных форм, новых религиозных образований. Вырождение и распад сект могут привести к образованию малых сектантских групп. Иногда этот процесс приводит к стабилизации секты, закостеневшей

в своём традиционализме и консерватизме, что также является одной из форм её приспособления к новым социальным условиям. В других случаях процесс приспособления секты может сопровождаться утратой ряда сектантских признаков и приводит к появлению оцерковлённых сект, т. е. деноминаций – особого типа религиозных организаций, которые уже перестали быть сектами, но не стали похожими на ортодоксальные церкви. Процесс сектообразования в церквях проходит ряд стадий: раскол и образование внецерковных течений, толков, которые эволюционируют затем в направлении сект или вырождаются [9, с. 26]. Причины возникновения новых сект усматривались в вырождении отдельных сектантских течений под влиянием процесса секуляризации и роста рационализма [9, с. 33].

Советские учёные, занимавшиеся исследованием религии, рассматривали религиозные секты как естественный, универсальный социальный процесс изменения религиозной организации. Сектообразование и церквеобразование – закономерные трансформации, происходящие внутри религиозного объединения. Эти трансформации детерминированы эволюцией социальных отношений как внутри религиозного объединения, так и при воздействии внешней социальной среды. Секты являются одной из организационных форм религиозной деятельности.

Серьёзное изучение *религиозного экстремизма* в Советском союзе было начато в 1960-е гг. Под экстремизмом (от лат. *extremus* – крайний) как явлением, прежде всего, общественно-политической жизни в научной литературе принято понимать приверженность крайним взглядам и мерам, а сторонников таких взглядов и действий называют экстремистами. Если экстремизм проявляется в сфере религии, то его называют религиозным экстремизмом. Советские учёные выделили целый ряд специфических признаков религиозного экстремизма: 1) он не охватывает основную массу верующих, а свойственен лишь отдельным лицам или группам из среды религиозных активистов, священнослужителей, сектантских проповедников и др.; 2) не связан с каким-либо определённым религиозным направлением, течением, церковью, а проявляется в разных вероисповеданиях; 3) стремление к крайним взглядам и действиям, связанным с нарушением закона, существующего правопорядка, общественных норм. Религиозный экстремизм выражает интересы наиболее консервативных и фанатичных кругов в рамках отдельных религиозных объединений, ставит перед собой преимущественно религиозные цели и в принципе отвергает методы насилия и террора как средства их осуществления. Для религиозного экстремизма характерно экзальтированное религи-

озное рвение, неповиновение законным требованиям органов государственной власти, умышленное создание напряжённости в отношениях между верующими и неверующими, стремление к максимальной изоляции единоверцев от нерелигиозной и инорелигиозной среды, фанатизм и агрессивность при насаждении и отстаивании своих верований. Несмотря на то, что религиозный экстремизм имеет подчас политическую окраску, он представляет собой не столько политический, сколько религиозный феномен [3, с. 7–8]. Цель религиозного экстремизма – преодоление кризисных ситуаций в том или ином вероисповедании нерелигиозными методами и деятельностью, в которой присутствуют признаки девиантного поведения.

Религиозный экстремизм рассматривался как сложное комплексное социально-психологическое явление. Если на институциональном уровне в некоторых вероисповеданиях наиболее чётко проявляется экстремистская религиозная идеология, то на уровне общины, малой группы единоверцев и конкретного верующего важным фактором являются социально-психологические особенности экстремистских настроений [1, с. 133–134].

Несмотря на общественно значимый практический и исследовательский интерес к изучению религиозного экстремизма в советской науке, эта тема не была исчерпана. В работах современных исследователей мы обнаруживаем дифференцированный подход к изучению сложного комплекса религиозного экстремизма. Авторы учебного пособия «Религия и политика» предлагают различать понятия «религиозный экстремизм» и «религиозно-политический экстремизм». Под религиозно-политическим экстремизмом понимается деятельность, направленная на насильственное изменение государственного строя или насильственный захват власти, нарушение суверенитета или территориальной целостности государства. Преследование политических целей позволяет отличить религиозно-политический экстремизм от религиозного экстремизма, который главным образом проявляется в сфере религии и не ставит перед собой политических целей. Религиозно-политический экстремизм представляет собой такой вид противозаконной политической деятельности, которая мотивируется или камуфлируется религиозными постулатами и лозунгами. Доминирование силовых методов борьбы для достижения своих целей – характерная черта религиозно-политического экстремизма [5, с. 125]. Среди факторов, порождающих религиозно-политический экстремизм в нашей стране, исследователи выделяют социально-экономический кризис, массовую безработицу, расслоение общества на узкий круг богатых и преобладающую массу малоимущих граждан, дискредита-

цию институтов власти, неспособных решать назревшие вопросы общественного развития, правовой нигилизм, распад прежней системы ценностей, политические амбиции религиозных лидеров и стремление политиков использовать религию в борьбе за власть и привилегии [5, с. 134–135].

Специалист в области уголовного права В.А. Бурковская вводит понятие «криминальный (содержащий состав преступления) религиозный экстремизм». Она выделила пять его типичных форм: 1) институциональный, т. е. имеющий незаконные организационные формы, прямо запрещённый УК РФ (ст. 239, 282); 2) обособленный внеинституциональный криминальный религиозный экстремизм, применительно к которому признак отношения к религии прямо указан в тексте закона (ст. 282 УК РФ); 3) необособленный внеинституциональный, применительно к которому признаки религиозного мотива или отношения к религии не указаны в тексте закона (ст. 280 УК РФ); 4) терроризм и иные действия террористического характера, совершаемые по религиозным мотивам; 5) общественно опасные злоупотребления свободой совести и вероисповедания [2, с. 18–19].

Авторы учебного пособия под названием «Религиозный экстремизм» выделяют две его формы, зависящие от его генезиса: 1) религиозный экстремизм, возникший внутри определённого вероисповедания в результате радикализации существующих догматов, ценностей и норм; 2) религиозный экстремизм, сложившийся вне существующих вероисповеданий в результате синкретизации религиозных учений или создания новой доктрины (т. е. на базе НРД). Различают два типа религиозного экстремизма: внутриконфессионально ориентированный (направленный на реформирование уже существующего вероисповедания, вырастающий внутри религиозной организации) и социально ориентированный (направленный на изменение социальных отношений внутри религиозного объединения или вне его). Те же авторы дают следующее определение религиозному экстремизму: «тип религиозной идеологии и деятельности, который отличается крайним радикализмом, ориентированным на бескомпромиссную конфронтацию со сложившимися традициями, резкий рост напряжённости внутри религиозной группы и в социальном окружении» [6, с. 17–18].

Религиозный экстремизм нуждается в дальнейшем теоретическом исследовании по выявлению причин его происхождения, эволюции форм, способов и средств воздействия на общество. Обобщая вышеизложенный материал, мы предлагаем религиозный экстремизм рас-

сма­тривать как сложный социальный комплекс, состоящий из следующих элементов: 1) на уровне религиозного сознания – это совокупность идей гипертрофированного характера, входящих в конфликт с общепринятыми в конкретном обществе взглядами и норма­ми; 2) на уровне религиозных отношений и деятельности – это деятельность и сопутствующие ей отношения, направленные на реализацию гипертрофированных идей, они имеют девиантный характер и способны эволюционировать в форму делинквентного поведения. Необходи­мым признаком религиозного экстремизма является достижение религиозной цели нерелигиозными способами и средствами, которые очень часто имеют форму правонарушений.

Изучению сущности *клерикализма* и отдельным аспектам его проявления была посвящена достаточно обширная литература в Советском союзе. Особенно критично освещалась идеологическая борьба Ватикана, отдельных протестантских организаций и Русской православной церкви за границей, направленная против коммунистической идеологии, политики КПСС и Советского государства по отношению к религии и религиозным объединениям.

В самом общем виде клерикализм (от позделат. *clericalis* – церковный) – это общественно-политическое течение, которое имеет цель добиться главенствующей роли религиозных организаций в общественной, политической и культурной жизни. Для достижения этой цели используются церковный аппарат, политические партии, профсоюзы, молодёжные объединения, образовательные учреждения и др. Клерикализм не тождественен какой-либо религии или церкви, и в то же время религии и церкви играют в нём существенную роль. Клерикализм предполагает существование больших масс религиозно настроенных людей, активную деятельность сильных в экономическом и политическом отношении религиозных организаций.

Для развития клерикализма нужен определённый экономический и социально-религиозный комплекс условий, которые позволяют господствующим в обществе силам смешивать светские и религиозные принципы, использовать религию в политических целях. Религиозное отношение к политике выражается в том, что сторонники клерикализации общественных отношений наделяют политику господствующей элиты сакральными свойствами, т. е. оказывают ей поддержку специфическими религиозными средствами, предоставляют возможность светским политикам пользоваться известным авторитетом религии в своих интересах. Политическое отношение к религии господствующих сил в обществе означает ее превращение в сильное идеологиче-

ское орудие политиков, а господствующей церкви – в политическую организацию. К клерикализму прибегают в том случае, когда светские средства и принципы управления обществом становятся недостаточными. Основным проводником клерикализма является часть политической и церковной элиты, господствующей в обществе. Они оказывают влияние на идеологию, формируют политику церковных организаций и партий различными средствами, включая и религиозные, оказывают воздействие на политическое сознание верующих.

Необходимым признаком клерикализма является вовлечение общественного, группового, индивидуального сознания, деятельности и поведения людей, социальных отношений и институтов в сферу санкционирования господствующей церкви. В советских исследованиях клерикализм рассматривался как явление, характерное для антагонистического общества, и как способ борьбы крупного капитала с прогрессивными социалистическими силами. Также отмечалось единство классовых интересов церковной и политической элиты в их борьбе с рабочим коммунистическим движением. Владение капиталами связало церковь с правящим классом, сделало её защитником строя, основанного на частной собственности, что, в свою очередь, привело к союзу церкви и крупного капитала [7, с. 5–8].

Теоретическое осмысление сущности и многообразных проявлений клерикализма осталось очень актуальной проблемой и в наши дни, в том числе и в странах бывшего социалистического лагеря.

Одним из ярких примеров проявления идеологии клерикализма в современной России мы считаем так называемую концепцию «духовной безопасности». За последние десять лет появилось достаточно большое количество литературы, посвященной развитию идей «духовной безопасности». Например, автор монографии «Духовная безопасность современного российского общества» А.В. Тонконогов даёт следующее определение:

«Духовная безопасность – это один из видов национальной безопасности, представляющий собой систему обеспечения национальной безопасности духовной сферы современного российского общества, и включает в себя обеспечение: культурной, идеологической, информационно-научной и **религиозной безопасности** (выделено авт.) как её подвидов и характеризующуюся состоянием защищённости от внутренних и внешних угроз индивидуального, группового и массового сознания» [8, с. 38].

Этот же автор к внутренним угрозам «духовной безопасности» современной России относит «бесконтрольное внедрение в общественную жизнь религиозного плюрализма без признания в законодательном порядке решающей роли в становлении и развитии России

традиционных религий, особенно, Русской православной церкви». А внешние угрозы «духовной безопасности» России А.В. Тонконогов усматривает в организации экспансии «религиозных, псевдорелигиозных, светских сект и миссионеров, а также общественных объединений, экстремистских и террористических организаций» [8, с. 92–93]. По мнению А.В. Тонконогова, основными принципами государственной политики по обеспечению «духовной безопасности» в РФ должны стать: «своевременное выявление и разрешение конфликтов, связанных с развитием в обществе феномена сектантства; запрещение деятельности религиозных, псевдорелигиозных, светских сект и разного рода "миссионеров", профилактика их антисоциальной деятельности» [8, с. 110–111].

В справочнике миссионерского отдела Московского патриархата [4] приводится обширный список «деструктивных объединений», например, Церковь саентологии отнесена к «деструктивным объединениям сатанинской ориентации», а «свидетели Иеговы» и Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны) оказались зачислены в «деструктивные объединения западной ориентации». Салафизм (ваххабизм) назван «деструктивным псевдоисламским объединением». Отметим, что ваххабизм является государственной религией в Саудовской Аравии, Бахрейне, Катаре, Кувейте, ОАЭ и Омане, а народы и политику этих государств нельзя считать террористическими. Другое дело, что экстремистская интерпретация ваххабизма иногда становится частью идеологии террористических группировок [6, с. 40–41]. Таким образом, авторы справочника ошибочно отождествляют явление религиозно-политического и криминального религиозного экстремизма с учением Ваххабизма. Это глубокое концептуальное заблуждение, которое может иметь чрезвычайно вредные политические последствия, и создаёт напряжённость в международных отношениях. Обращает на себя внимание тот факт, что авторы справочника рекомендуют его не только православным гражданам, но и служащим государственных органов.

Автор учебного пособия для курсантов МВД «Религиоведение» [10] священник А. И. Хвыля-Олиентер видит одну из причин распространения сект в России в:

«сознательной деятельности зарубежных спецслужб, внедряющих свою агентуру в целях подрыва духовности нашего народа и создания ситуации нестабильности в государстве... деструктивные секты и их наставники из-за океана находятся на острие этой невидимой войны против россиян и их государства» [11, с. 151].

Если следовать логике сторонников «духовной безопасности», то государство должно проводить свою политику в отношении религии и религиозных объединений, руководствуясь православной доктриной, а это означает поспание конституционных принципов светскости государства и возвращение к клерикальному государству с господствующей церковью. В клерикальной концепции «духовной безопасности» РПЦ МП буквально навязывает себя государству в качестве организации, отвечающей за официальную идеологию, а также пытается избавиться от конкурентов руками государственной власти.

Отметим, что появление клерикализма вполне закономерно на постсоветском пространстве. С ликвидацией КПСС и социалистического строя произошло сужение сферы государственной власти, поскольку из-под контроля государства ушла область идеологии. В государстве идеологического плюрализма у власти не так много способов воздействия на политическое сознание общества. В такой ситуации государство начинает использовать авторитет и организационные ресурсы религиозных объединений с целью придания своей политике религиозной легитимации (на уровне религиозного сознания и религиозных институтов), при этом доступными для бюрократии способами укрепляется материальная база церкви и её авторитет в обществе. Такая ситуация выгодна как светской, так и церковной бюрократии. Можно сделать вывод, что клерикализм – это, по сути, использование церковной организации и религиозной идеологии в интересах бюрократии. К каким последствиям это может привести? Постепенное втягивание религиозных институтов и религиозной идеологии в сферу борьбы за политическую власть приведёт к дальнейшему противопоставлению людей, сообществ и государств на религиозной основе, в такой ситуации религия станет деструктивной силой, способствующей эскалации социальных конфликтов по религиозным мотивам.

Список литературы

1. Арестов В. Н. Религиозный экстремизм: содержание, причины и формы проявления, пути преодоления. – Харьков: Вища шк., 1987. – 147 с.
2. Бурковская В. А. Криминальный религиозный экстремизм в современной России. – М.: Ин-т правовых и сравнительных исслед., 2005. – 216 с.
3. Гальперин Б. И. Религиозный экстремизм: кто есть кто. – К.: Политиздат Украины, 1989. – 133 с.
4. Новые религиозные объединения России деструктивного и оккультного характера. – Белгород, 2002. – 446 с.
5. Нуруллаев А. А., Нуруллаев Ал. А. Религия и политика: учеб. пособие. – М.: КМК, 2006. – 330 с.

-
6. Религиозный экстремизм в современном мире: учеб. пособие. – М.: Изд-во РАГС, 2011. – 140 с.
 7. Решетников Н. А. Клерикализм. – М.: Мысль, 1965. – 446 с.
 8. Тонконогов А. В. Духовная безопасность современного российского общества. – М.: Изд-во РГАУ – МСХА, 2009. – 205 с.
 9. Филимонов Э. Г. Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. – Киев: Политиздат Украины, 1981. – 183 с.
 10. Хвыля-Олинтер А. И. Религиоведение: учеб. пособие для курсантов и слушателей образовательных учреждений МВД России. – Белгород: Белгор. юрид. ин-т МВД России, 2007. – 302 с.
 11. Хвыля-Олинтер А. И., Рябинин Д. А. Духовно-религиозные факторы национальной безопасности правового государства. Для служащих органов исполнительной власти, работников правоохранительных органов Российской Федерации. – М.: Тривант, 2013. – 396 с.

**Протестантские объединения Ленинградской области:
некоторые итоги исследования**

В статье излагаются некоторые результаты исследования, в ходе которого изучались социальная деятельность религиозных объединений Ленинградской области, межконфессиональные отношения, взаимодействие региональных органов власти с религиозными объединениями, освещение религиозной ситуации в регионе светскими и конфессиональными средствами массовой информации.

The article presents results of the research of social activities of Leningrad region religious associations, inter-confessional relationships, the cooperation of the authorities and religious associations, as well as the way(s) the religious situation is presented by civic and religious mass media.

Ключевые слова: протестантские объединения, Ленинградская область, лютеране, евангельские христиане-баптисты, пятидесятники, социальная деятельность религиозных объединений, реабилитационные центры.

Key words: protestant associations, Leningrad region, the Lutherans, the Evangelical Christian-Baptists, the Pentecostals, social activities of religious associations, convalescent centers.

В 2014 г. по заказу Комитета по местному самоуправлению, межрегиональным и межконфессиональным отношениям Ленинградской области проводилось исследование социальной деятельности религиозных объединений Ленинградской области, межконфессиональных отношений, взаимодействия региональных органов власти с религиозными объединениями. Исследование включало в себя анализ светских и конфессиональных публикаций, посвященных религиозной ситуации в Ленинградской области, с целью выяснить, каким образом религиозная жизнь региона представлена в средствах массовой информации. По итогам исследования были изданы три бюллетеня и справочник. Содержание и выводы статьи основываются на материалах участия автора в данном исследовании.

На 2014 г. из 359 зарегистрированных в Ленинградской области местных религиозных организаций (МРО) 102 являются протестантскими, не считая организации, статус которых как протестантских неоднозначен («свидетели Иеговы», мормоны и др.) [10, с. 32–33].

Кроме того, на территории Ленинградской области существуют протестантские группы, которые не имеют регистрации в силу конфессиональных причин. Например, традиционно не регистрируются общины Международного союза церквей евангельских христиан-баптистов (МСЦ ЕХБ). По количеству зарегистрированных МРО протестанты в Ленинградской области занимают второе место после организаций, принадлежащих Русской православной церкви. По этому показателю они лидируют в сравнении, например, с католиками, мусульманами, иудаистами. Протестанты составляют первое по численности местных религиозных организаций религиозное меньшинство в Ленинградской области. Ориентируясь на эту статистику, можно утверждать, что в поликонфессиональной палитре региона протестанты играют важную роль. Поэтому их позиция и деятельность заслуживают внимания. В статье рассматриваются ценностная позиция и характерные черты протестантских деноминаций, имеющих в Ленинградской области наибольшее количество зарегистрированных религиозных организаций. Это пятидесятники (39 МРО), лютеране (22 МРО) и евангельские христиане-баптисты (17 МРО) [10, с. 32–33].

Необходимо отметить, что изучение жизни протестантских общин Ленинградской области вне связи с их единоверцами в Санкт-Петербурге не всегда представляется возможным и верным, поскольку большинство областных общин находятся в тесном контакте с руководством и общинами, которые располагаются в Санкт-Петербурге. К примеру, в областные общины из Санкт-Петербурга могут направляться служители для проведения проповедей и священнодействий. Такая централизация особенно свойственна Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии (ЕЛЦИ) и объединению церквей евангельских христиан-баптистов по Санкт-Петербургу и Ленинградской области (ЕХБ).

Действующие на территории Ленинградской области общины христиан веры евангельской (пятидесятников) входят в разные объединения: Ассоциацию христианских церквей «Союз христиан» (АХЦ), Российский объединенный Союз христиан веры евангельской (пятидесятников) (РОСХВЕ), Северо-Западное объединение Российской церкви христиан веры евангельской (РЦ ХВЕ) и др. Заметную активность проявляет «Миссия "Благая весть"» евангельских христиан в духе апостолов, которая входит в Российский объединенный Союз христиан веры евангельской (пятидесятников) (РОСХВЕ). Единый портрет пятидесятников Ленинградской области составить непросто. Пятидесятнические объединения обладают различными по полноте информационными ресурсами. Но в целом анализ имеющейся ин-

формации позволяет говорить о том, что пятидесятники ведут активную социальную работу, уделяют значительное внимание семейным ценностям и вопросам здоровья. Пятидесятнические церкви (например, АХЦ и «Миссии "Благая Весть"») создают впечатление современных динамичных объединений, открытых для диалога с обществом и государством, в них немало людей, успешных в бизнесе.

Из протестантских объединений Ленинградской области лишь для ЕЛЦИ характерно сочетание конфессиональной принадлежности с этнической. Например, часть верующих, в том числе священнослужителей, имеет ингерманландские корни, богослужения в приходах ведутся на русском и финском языках. ЕЛЦИ сотрудничает с обществом ингерманландских финнов «Инкерин Лиитто». В приходах ЕЛЦИ Ленинградской области отмечают национальный праздник финнов Юханнус, звучит старинный финский музыкальный инструмент кантеле. Диаконический «Ингерманландский проект» ЕЛЦИ первоначально был нацелен на пожилых ингерманландцев, затем рамки его расширились, помощь стала оказываться пожилым людям независимо от этнической принадлежности. В информационных материалах ЕЛЦИ присутствует акцент на самобытной культуре ингерманландцев и трагической судьбе представителей этого этноса и самой церкви в советский период. В СМИ ЕЛЦИ нередко сообщается о различных мероприятиях (например, выставках артефактов, фотографий, книг) краеведческого характера, посвященных ингерманландцам. Ориентированность на аудиторию верующих, являющихся финнами по происхождению, проявляется и в присутствии на сайтах приходов сообщений на финском языке (например, на сайте церкви в Губаницах), в организации обучения финскому языку. Как отмечалось в статье С. Б. Филатова и А. Степиной (со слов епископа ЕЛЦИ Арри Кугаппи), в приходах ЕЛЦИ, расположенных в Ленинградской области, финны-ингерманландцы составляют большинство, в то время как в других регионах – не более трети верующих [12, с. 332]. Таким образом, наличие выраженной этнической составляющей в жизни приходов ЕЛЦИ Ленинградской области в настоящее время, на наш взгляд, невозможно отрицать. Можно предположить, что у ЕЛЦИ сложились доброжелательные отношения с РПЦ, и она в большей степени, чем остальные протестантские объединения, признается традиционной в силу как раз того, что она воспринимается по-прежнему как церковь ингерманландских финнов. К церквям, ограниченным этническими рамками, всегда было толерантное отношение в России как у РПЦ, так и у государства, поскольку в их деятельности не обнаруживали угрозы прозелитизма.

Для некоторых протестантских объединений Ленинградской области характерно стремление вписать свою историю в контекст истории региона, осмыслить себя как традиционную для этой территории конфессию. Эта тенденция наиболее выражена у лютеран (ЕЛЦИ) и евангельских христиан-баптистов. Она проявляется в исторических материалах, размещаемых в СМИ, принадлежащих этим деноминациям. Ряд признаков свидетельствует о том, что ЕЛЦИ добилась наибольших успехов в признании своего исконного существования на территории Ленинградской области. Официально она образовалась в начале 1990-х гг., но отсчет своей истории на территории Ленинградской области в ЕЛЦИ принято вести с 1611 г. Некоторые светские СМИ Ленинградской области отреагировали на знаменательную дату в жизни ЕЛЦИ – четырехсотлетний юбилей церкви в 2011 г. Материалы, посвященные ЕЛЦИ по этому случаю, были помещены, например, в общественно-политической газете «Сельская новь» Волосовского района [2–3, с. 4], в муниципальной газете «Всеволожские вести» [8, с. 5]. В статье газеты «Сельская новь» «Церкви Ингрии 400 лет» взаимоотношения ЕЛЦИ и РПЦ характеризуются как дружественные, а отношение государственных структур к церкви Ингрии названо уважительным. Статья «Вера как часть истории» в том же выпуске «Сельской нови» знакомит с экспозицией, посвященной истории церкви Ингрии, которая была открыта в краеведческом музее г. Волосово, а также с интересными людьми, посетившими ее, и музыкальными выступлениями, сопровождавшими экспозицию. «Всеволожские вести» по случаю 400-летнего юбилея ЕЛЦИ рассказали об истории церкви Ингрии в целом, а также о приходе в Токсове. Отмечается, что концерты органной музыки токсовского прихода стали неотъемлемой частью культурной жизни поселка. В информационных материалах ЕЛЦИ явно присутствует интерес к теме собственной истории. На официальном сайте ЕЛЦИ много сообщений о том, как прошли юбилеи приходов. Такие новостные сообщения сопровождаются экскурсами в историю. Значительное внимание уделено информированию о поисках следов присутствия лютеран и лютеранских церквей на территории Ленинградской области. Так, сообщается об обнаружении захоронения настоятеля лютеранского прихода, о фундаменте лютеранской церкви в Белоострове, о регулярной уборке верующими заброшенного лютеранского кладбища на горе Кирхгоф в Ломоносовском районе. Естественно, историческая тематика в случае ЕЛЦИ тесно переплетается с этнической. В информационных материалах ЕЛЦИ подчеркивается традиционность лютеранского вероисповедания на территории Ленинградской области.

Евангельские христиане-баптисты мыслят себя как религиозное сообщество, традиционное для России в целом и территории Санкт-Петербурга и Ленинградской области в частности, что находит отражение в многочисленных исторических материалах в церковной периодике ЕХБ и на сайтах. Они возводят свою историю к религиозному движению, возникшему в среде петербургской аристократии под влиянием проповедей английского лорда Г. Редстока в 70-х гг. XIX в., к которому вскоре присоединились представители самых разных социальных групп. В издании объединения церквей евангельских христиан-баптистов по Санкт-Петербургу и Ленинградской области «Вестник» постоянно публикуются материалы исторического содержания в рубриках «История рядом» и «Страницы истории», также в нем содержатся рассказы об истории и современном состоянии общин в Ленинградской области. Большинство из них основано в 1990-е гг., однако можно встретить заметки о церквях области, существующих более столетия, к таковым относится, например, церковь в Волосове [7, с. 18–19], или церквях, обнаруживающих свои корни в дореволюционном евангельском пробуждении [4, с. 6–7].

Социальная деятельность протестантских объединений Ленинградской области весьма разнообразна. Одно из успешных ее направлений – работа реабилитационных центров для людей, страдающих алкогольной, наркотической и иной зависимостью, а также созависимых членов их семей. Реабилитацией активно занимаются евангельские христиане-баптисты (РС ЕХБ) и пятидесятники. С 2004 г. занимается реабилитацией бывших заключенных, людей с зависимостями и оказывает помощь созависимым автономная некоммерческая организация «Добрый самарянин», которой руководит В. Н. Ежов. Первый церковный реабилитационный центр ЕХБ в Ленинградской области открылся в Торошковичах; в 2012 г. в Ленинградской области действовали 13 центров (в частности, в Тихвине, Приозерске, Выборге) [9, с. 22]. В газете «Вестник» объединения церквей евангельских христиан-баптистов по Санкт-Петербургу и Ленинградской области есть рубрика «Советы нарколога», которую ведут В. Н. Ежов и нарколог-психиатр АНО «Добрый самарянин» Ю. Б. Ежова. По оценкам представителей АНО «Добрый самарянин», результативность программы реабилитации – это более 60 % живущих в трезвости из тех, кто завершил весь курс (стандартная его продолжительность 8 месяцев) [14]. За 10 лет программу полностью прошли более 1000 чел. [6]. В 2009 г. В. Н. Ежов посетил конференцию по проблемам реабилитации людей с различными формами зависимости и созависимых в Германии. На конференции и во время посещения церквей Германии

он делился опытом с зарубежными единомышленниками. Организация «Добрый самарянин» постепенно расширяет свою деятельность, помогая не только людям с алкогольной и наркотической зависимостями, но и лицам без определенного места жительства, страдающим игроманией и др. В ее рамках действует дом помощи «Мать и дитя», в котором работают с оказавшимися в тяжелых условиях женщинами с детьми (жертвами семейного насилия, зависимыми и др.).

Благотворительный фонд социального служения реабилитации наркозависимых «Освобождение», основанный церковью ЕХБ г. Павловска, действует с начала 2005 г. Первый реабилитационный центр фонда в мае 2005 г. начал работу в пос. Раболово Гатчинского района Ленинградской области. Срок реабилитации составлял первоначально шесть месяцев, затем – восемь, за реабилитацией следует адаптация в течение четырех месяцев. На территории Ленинградской области в пос. Колодези Гатчинского района фондом «Освобождение» в 2010 г. был создан женский реабилитационный центр. Избавление от зависимости основывается на духовно-нравственном преобразовании человека, труде и взаимопомощи. Реабилитанты посещают церковь, в течение дня отводится время для изучения Библии. Эффективность программы можно оценить на основании отчетов фонда. С 2005 по 2011 г. за помощью обратились 337 чел., окончили курс реабилитации 101 чел., из них стали жить в устойчивой трезвости 55 чел., т. е. около 54 % [5, с. 2]. С 2005 г. фонд ведет активную работу по профилактике наркомании, употребления алкоголя, табакокурения, половой распущенности и ВИЧ/СПИДа в подростковой среде в виде лекций в учебных заведениях, встреч с родителями, демонстрации фильмов, концертов как на территории Санкт-Петербурга и Ленинградской области, так и за их пределами. Например, в 2011 г. работниками фонда было проведено 51 профилактическое мероприятие, на которых присутствовало 1503 чел. [5, с. 12].

Известен своими успехами в деле реабилитации наркозависимых центр «Новая жизнь». В «Атласе современной религиозной жизни России» эта организация характеризуется как «крупнейший самостоятельный центр по реабилитации наркозависимых, который работает с церквями РОСХВЕ» [1, с. 427]. Его площадки расположены в пос. Котлы и Преображенка Кингисеппского района Ленинградской области. «Новая жизнь» существует с 1995 г. и оказывает помощь людям с зависимостями, лицам без определенного места жительства. Программа включает 12 месяцев реабилитации, шесть месяцев стажировки в условиях стационара (эта цифра варьируется в разных источниках, поскольку продолжительность программы увеличивалась)

и четыре месяца адаптации (в Санкт-Петербурге). Лечение осуществляется посредством трудотерапии, психотерапии и психокоррекционной работы с родственниками больных, весьма важной является духовная составляющая реабилитации. По результатам исследования, проводившегося в 2007 г. Федеральным бюро медико-социальной экспертизы Министерства здравоохранения и социального развития РФ, эффективность социально-трудовой реабилитации в центре «Новая жизнь» составляет 59,1 % (это процент тех, у кого после прохождения полного курса реабилитации в течение 4–5 лет наблюдалась стойкая ремиссия). Реабилитанты «Новой жизни» деятельно участвуют в жизни Кингисеппского района Ленинградской области: организуют уборку и благоустройство территории, проводят профилактические лекции о вреде наркотиков и алкоголя. «Новая жизнь» принимает активное участие в различных акциях в поддержку борьбы с наркоманией, например, во всероссийской антинаркотической акции «Поезд в будущее», в областной «Неделе здоровья», в ежегодном музыкально-спортивном фестивале «Мир без наркотиков» и др. На праздниках, устраиваемых «Новой жизнью», присутствуют представители администрации Кингисеппского района. Специалисты «Новой Жизни» совместно с администрацией муниципального образования «Полострово» разработали программу «Профилактика наркомании и алкоголизма» [11].

В Ленинградской области действует немало иных центров, которые ведут работу с людьми, имеющими зависимости. В реабилитационном центре «Благодать» РЦ ХВЕ в пос. Ульяновка Тосненского района Ленинградской области применяется такой же подход к лечению, что и в «Новой жизни». Реабилитационные центры РЦ ХВЕ действуют также в д. Романовка, Дони, Малое Замостье, Верево. «Миссия "Благая весть"» организовала реабилитационный центр для наркозависимых в Сертолове.

Существует множество иных форм социальной работы протестантов Ленинградской области. Объединение церквей евангельских христиан-баптистов по Санкт-Петербургу и Ленинградской области развивает тюремного служения. Верующие посещают исправительные колонии (ИК-3 и ИК-4) в Форносове, следственный изолятор в Тихвине, женскую исправительную колонию № 2 в Саблине. На этих встречах христиане поздравляют заключенных с праздниками (Днем Победы, Пасхой), исполняют духовные гимны, произносят свидетельства об изменении своей жизни благодаря вере в Бога, устраивают концерты, вручают слушателям небольшие подарки. Желающие объединяются в группы по изучению Библии. В этих мероприятиях, как

правило, участвуют бывшие заключенные (иногда отбывавшие наказание в этих же учреждениях), ставшие христианами. С 2001 г. издается газета «Свобода во Христе», предназначенная для заключенных, их родственников и всех заинтересованных лиц. Работа с заключенными стала более масштабной, когда в 2014 г. региональное управление ФСИН по Санкт-Петербургу и Ленинградской области разрешило служителям религиозных организаций посещать все исправительные учреждения региона. Заключенные, в том числе страдающие зависимостями, приняв христианство, после освобождения проходят реабилитацию в центрах и участвуют в тюремном служении.

Несколько иной акцент обнаруживается в диаконической деятельности ЕЛЦИ, которая большое внимание уделяет работе с незащищенными слоями населения, а именно с детьми и пожилыми людьми, оказавшимися в сложной жизненной ситуации. В Выборге с 1997 г. осуществляет деятельность благотворительный фонд защиты детей «Дикони». В нем оказывается материальная, духовная, психологическая помощь детям и подросткам от 7 до 18 лет из малообеспеченных и неблагополучных семей, сиротам. В помещениях фонда созданы условия как для дневного, так и для круглосуточного пребывания детей. С 1996 г. в рамках «Ингерманландского проекта» ЕЛЦИ действуют дома престарелых в пос. Колбино, Тайцы, Терволово, Кикерино.

Пятидесятники и ЕХБ также уделяют внимание работе с детьми и подростками. В пос. Тосно члены церкви «Дом Божий» (РОСХВЕ) сотрудничают с Альянсом «Россия без сирот», являются успешными усыновителями и поддерживают приемные семьи. Ежегодно представители РЦ ХВЕ организуют в Луге детский палаточный лагерь для детей из приемных и многодетных семей, интернатов. Церковь ЕХБ г. Выборга завершает строительство дома, квартиры в котором предназначены для проживания на правах бесплатной аренды семей, взявших на воспитание приемных детей. Евангельские христиане-баптисты работают волонтерами в христианском межконфессиональном лагере для детей-инвалидов «Бабочка» [13, с. 14–17]. Верующие многих областных церквей ЕХБ оказывают помощь детским домам (например, в Тихвине, Светогорске), больницам. В 2010 г. в пос. Елизаветино Гатчинского района Ленинградской области фондом «Освобождение» при поддержке местной администрации и АНО «Просвет» был создан детский клуб «Скала», в котором проводятся занятия с детьми и подростками из неблагополучных семей. Такие клубы также стали действовать в пос. Форносово и Глажево. Фонд «Освобождение» ежегодно организует в различных населенных пунктах Ле-

нинградской области детские площадки «Царство добра», рождественские спектакли. В 2011 г. площадки «Царство добра» посетили более 400 детей [5, с. 16].

Протестантские объединения, представленные на территории Ленинградской области, придерживаются традиционных семейных ценностей и строгих моральных принципов: выступают за многодетные крепкие семьи, против абортов, разводов, добрачных связей, однополых браков, гей-парадов. Такую позицию они излагают в своих официальных документах (например, в «Декларации о христианской семье» ЕЛЦИ), в обращениях к представителям государственной власти, в проповедях. Консервативность взглядов отечественных протестантов по вопросам морали и семейных отношений не меняется под влиянием зарубежных единоверцев, несмотря на то, что последние могут придерживаться более либеральных воззрений (например, скандинавские протестанты). В вопросах внутрицерковной жизни позиция протестантов Ленинградской области также традиционна: например, большинство из них не приемлют женского священства. По этому поводу произошло размежевание ЕЛЦИ и ЕЛЦ, когда в последней рукоположили на служение проповеди женщину.

Таким образом, протестанты Ленинградской области представляют собой первое по численности и весьма деятельное религиозное меньшинство, придерживающееся консервативных взглядов в вопросах морали и семейной жизни. В ходе исследования выяснилось, что жизнь протестантов Ленинградской области слабо освещается в областных средствах массовой информации, в том числе на разнообразных областных интернет-ресурсах. Пожалуй, только ЕЛЦИ уделяется больше внимания в областных СМИ, чем остальным объединениям. Однако материалы, посвященные ей, тоже весьма немногочисленны. В отдельных газетах изредка появляются заметки о других местных протестантах. Такой характер освещения светскими СМИ деятельности протестантских общин, на наш взгляд, не соответствует их месту и роли в жизни региона.

Список литературы

1. Атлас современной религиозной жизни России: в 3 т. Т. 3 / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. – М.; СПб.: Летний сад, 2009.
2. Волошинов П. Вера как часть истории // Сельская новь. – 2011. – № 7 (12056).
3. Волошинов П. Церкви Ингрии 400 лет // Сельская новь. – 2011. – № 7 (12056).
4. «Год за годом, день за днем...» Церкви в Кингисепе 20 лет // Вестн. 2011. – № 42. дек.

-
5. Годовой отчет благотворительного фонда «Освобождение» за 2011 год. – СПб., 2012.
 6. «Добрый самарянин» 10 лет! // [Электронный ресурс]. – URL: <http://baptist.spb.ru/?news/shownews&id=558> (дата обращения: 25.12.2014).
 7. Камни не сгорают // Вестн. – 2012. – № 45. дек.
 8. Кудрявцев В. Церкви Ингрии – 400 лет // Всеволожские вести. – 2011. – № 51 (1676).
 9. Никольская Т. К. 50 лет церкви ЕХБ на Поклонной горе // Вестн. – 2012. – № 44. сентябрь.
 10. Религиозные организации Ленинградской области: межконфессиональный диалог и социальная деятельность: справ. / О.А. Бокова, А.В. Гайдуков, В.А. Егоров и др.; под ред. А.В. Гайдукова. – СПб.: Верста, 2014.
 11. Совместная программа Муниципального образования «Полуостров» и РЦ «Новая жизнь». – URL: <http://newliferus.ru/?view=10567006&p=6> (дата обращения: 25.12.2014).
 12. Филатов С., Степина А. Российское лютеранство // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. – М.; СПб.: Летний сад, 2002.
 13. Эффект «Бабочки» // Вестн. – 2013. – № 47. сент.
 14. Эффективность программы // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.narcostop.org/program?lang=ru-RU> (дата обращения: 25.12.2014).

**Стратегии присутствия и опыт благодарения:
аксиологические аспекты богословия образования**

Преобладание в образовании стратегий значения (передача информации и формирование компетенций) в ущерб стратегиям присутствия (онтологический и экзистенциальный аспект) удобно постиндустриальному обществу, но противоречит природе антропоса. Предлагается концепция образования, учитывающая опыт метафизики присутствия и евхаристического богословия.

The predominance of strategies of meaning (the transfer of information and the formation of competencies) to the detriment of the strategies of presence (ontological and existential aspect) in the educational system is convenient for post-industrial society, but it is adverse to the nature of the Anthropos. The proposed concept of education takes into account the experience of the metaphysics of presence and the Eucharistic theology.

Ключевые слова: богословие, образование, присутствие, значение, ценность, благодарение, жизнь.

Key words: theology, education, presence, meaning, value, thanksgiving, life.

Интеллектуальные практики современных гуманитарных наук различают в культуре эффекты значения и эффекты присутствия (термины Х. У. Гумбрехта, [3, с. 31]). В любых культурных событиях, институтах и артефактах усматриваются два аспекта – семиотический и онтологический. Так, литературное произведение можно воспринимать как порождающий эффекты значения текст, фиксированную последовательность знаков, подлежащую структурному анализу (семиотический аспект). В процессе чтения возникает также эффект присутствия: через язык читатель вступает в уникальные отношения с автором и бытием, обнаруживающим себя в литературном тексте (онтологический аспект). Согласно семиотическому подходу в любом культурном феномене, прежде всего, присутствует чистый знак, текст для прочтения. Онтологический подход предполагает эстетическое восприятие вещи, усматривая в ее многомерной данности раскрытие бытия.

Равновесное состояние культуры обеспечивается гармонией языка и молчания, умственных и телесных практик, семиотического и

онтологического подходов, стратегий значения и присутствия. Сегодня это равновесие нарушено: разрастание деформированных и опустошенных стратегий значения подавляет эффекты присутствия, что влечет за собой негативные антропологические, социальные и культурные последствия. Специфика постиндустриальной цивилизации такова, что человек в ней подвержен действию множества эффективных технологий, продуцирующих уход от реальности и погружение сознания в виртуальные пространства. В результате под вопросом оказывается сама природная человеческая чувственность. Если основным недугом прошлого столетия был невроз, то болезнью XXI в. обещает стать анестезия. Склонность к пассивному восприятию виртуальных продуктов, которая развивается с раннего детства, приводит к нарушению эстетической способности, что затрудняет контакт человека с самим собой: многие из нас не умеют слушать свое тело, отдавать себе отчет в своих чувствах, приводить свои действия в соответствие с телесным и душевным состоянием. Не меньшие препятствия осложняют наше общение с внешним миром: зачастую мы отвергаем телесные практики, не видим окружающей нас природной и культурной среды, не интересуемся другими людьми – словом, не получаем ни радости, ни удовольствия от жизненного процесса: «Скучно жить на этом свете, господа!»

Ослабление стратегий присутствия ведет к утрате жизненной силы, разрыву с реальностью и повреждениям человеческой природы. Человек, тотально погруженный в стихию значений, виртуальные пространства и технологические структуры, не укорененный в бытии, лишается абсолютной экзистенциальной значимости и превращается в общественную функцию. Он незащищен перед внешними манипулирующими и форматирующими жестами.

Поскольку постиндустриальная цивилизация обеспечивает свое существование с помощью механизмов значения, она вкладывает значительные средства в их поддержание. Тем не менее, в современной гуманитаристике наблюдается устойчивый интерес к эффектам и стратегиям присутствия, онтологической и эстетической проблематике. Негативные последствия диктатуры значения вполне осознаны и проанализированы, начинается переход из утомительной цивилизации болтовни к новому культурному состоянию.

При этом тенденции образования, напротив, обнаруживают тяготение уже даже не к стратегиям значения, а к формализации и технологизации. Примером тому может служить пристрастие к «компетентностному подходу», «инновациям» и «контрольно-измерительным материалам»: даже в отношении столь тонких мате-

рий, как «ценностно-смысловая ориентация в Мире» [4], считается возможным сформулировать компетенции, сформировать компетентность и количественно оценить ее уровень. По здравому размышлению, тем не менее, представляется очевидным, что онтологические и аксиологические вопросы относятся к тем глубинным слоям личности, которые невозможно проконтролировать и измерить. С ними можно работать, используя методики присутствия. Методики значения, сведенные к формальным манипуляциям, способны лишь создавать симулякры.

Сторонники прагматизации и формализации образования энергично акцентируют необходимость подчиняться потребностям государства и настаивают на формировании пакета компетенций с учетом тенденций рынка. Тем самым санкционируется поворот к жесткой стратегии форматирования личности в зависимости от общественных ожиданий. Защитники такого подхода часто отмечают, что владение пакетом ключевых компетентностей позволяет быть успешным, адаптируясь к непредсказуемым быстро меняющимся условиям. Бесспорно, в европейской культуре гибкость и способность к диалогу признаются достоинствами, но важно отметить другое. Когда традиционное образование, соотнесенное с раскрытием образа Божия в человеке, замещается предоставлением образовательных услуг, это означает смену антропологических ориентиров. Целью образовательного процесса становится уже не активность и ответственность личности, занимающей нравственную позицию в обществе, творящей культуру и полноценно присутствующей в бытии, а пластичность, управляемость, форматированность человеческого материала в целях рынка. Именно с этой ориентацией на управляемого, легко контролируемого властью человека связано и наблюдаемое сегодня сдерживание гуманитарного образования, играющего, как справедливо отмечает Д. К. Бурлака, «фундаментальную роль в формировании картины мира, без наличия которой личность попросту не может состояться» [2, с. 28]. В пределе современные тенденции в образовании приводят к подавлению свободы личности и превращению ее в предмет манипуляций.

По остроумному замечанию Б. Ф. Скиннера, чья теория оперантного поведения – заметим на полях – имеет прямое отношение к современным образовательным технологиям, «образование – это то, что у вас останется, когда вы забудете все, чему учились». Действительно, цель образования – не столько получение профессии, которая позволит зарабатывать на хлеб, сколько культурная инициация, вхождение в сообщество и приобщение к традиции, создающие фун-

дамент человеческого счастья (причастности) и достоинства. Чтобы эта инициация смогла осуществиться, стратегии значения в образовании (передача информации, формирование знаний и умений и пр.) должны быть дополнены стратегиями присутствия, развивающими эстетические и созерцательные способности. Главная проблема современности – вымывание из жизненной сферы антропоса личного чувственного и умственного опыта – может быть решена разными путями, в том числе и через продумывание и внедрение концепции образования, основанной на стратегиях присутствия. Выстраивание такой концепции едва ли возможно без опоры на христианский опыт, и сама церковь готова участвовать в этой работе. Так, митр. Иларион (Алфеев) говорит:

«Мы все больше понимаем, что образование, оторванное от воспитания, от нравственности, не принесет тех плодов, которых от него ожидают. Ведь задача образования – не просто дать человеку некую сумму знаний, но воспитать его как личность. В этой сфере как раз религия может стать мощной союзницей системы образования, потому что она помогает наполнить образовательный процесс высшим смыслом» [5, с. 201].

Действительно, кризис секуляристского проекта сегодня становится все более очевидным, и сформулированный Д. В. Шмониным тезис о том, что «исключение богословской позиции из осмысления проблем образования в буквальном смысле обесценивает (лишает религиозно-культурных ценностных оснований) образование как социальный феномен» [9, с. 130], приобретает все больше сторонников. Таким образом, вопрос состоит, скорее, не в том, *что* делать, а в том, *как* выстроить всерьез диалог христианства и современного мира.

В формировании этого *как* нам представляется важным определение экзистенциальной позиции, из которой будет рождаться высказывание. По тонкому замечанию Д. К. Бурлаки, «теологу, особенно со статусом в иерархии», легко бывает «представить себя рупором Говорящего из вечности» [2, с. 28], что вряд ли удачно для построения научного и культурного диалога. Предпочтительнее будет не жанр проповеди, уместный и адекватный внутри церковной ограды, а жанр *свидетельства*, исполненный смирения. Вспоминаются слова А. А. Блока об «ученичестве, самоуглублении, пристальности взгляда и духовной диете» [1, с. 436], сказанные в финале статьи «О современном состоянии русского символизма» (1910). Когда символизм с его теургическими и жизнетворческими вдохновениями претерпевал жесткий кризис, Блок с присущей ему духовной трезвостью настаивал на смирении и простоте как условиях осуществления идеала, который символистам не удалось приблизить, занимая позицию пророков и

учителей. Так и христианам XXI в., сохраняющим память о катастрофах минувшего столетия, вряд ли пристала поза «рупоров Вечного»: если после многих веков, когда церковь мощно влияла на общество, народы Европы с такой легкостью совершили столько преступлений, это обязывает людей церкви исправить свои пути, а не занимать с легкостью учительскую позицию. Выйти навстречу миру с уважением и смирением – такова может быть исходная позиция для продуктивного диалога: «Нам должно быть памятно и дорого паломничество Синьорелли, который, придя на склоне лет в чужое скалистое Орвьето, смиренно попросил у граждан позволить ему расписать новую капеллу» [1, с. 436].

Богословие образования прежде всего ценно как воспоминание об истоке образования и воспитания. *Образ* (раскрытие образа Божия в человеке) и *питание* (укрепление, возвращение личности) – основы, в забвении которых образование и пало до состояния манипулятивной конформирующей (штампующей по образцу) машины. Александр Шмеман размышляет о том, что современное образование, построенное на анализе, критике, рефлексии, «разрушает что-то, что еще даже не вошло в сознание студентов, отвергает всякое вдохновение, всякое “видение”» и вспоминает свой школьный опыт:

«Жизнь просвечивала чем-то огромным, прекрасным, “важным” – и вот это просвечивание, непонятное, но осязаемое, и *воспитывало* и *образовывало*. Несчастливая молодежь, которой предлагают только “critical approach”, фрейдянианскую интроспекцию и мелочный “успех”» [8, с. 266–267].

Но как, с помощью каких «методик» можно вызвать это просвечивание?

По другому поводу о. Александр приводит педагогическую концепцию своей жены, сформулированную при ее вступлении в должность директора знаменитой Spence School: «The joy of living (gratitude), of learning (discovery), of being together (community)» [8, с. 369] – «Радость жизни (благодарность), учения (открытие), пребывания вместе (сообщество)». Ключевое слово – радость – имеет прямое, на наш взгляд, отношение к богословию образования, задавая ценностный горизонт его построения, поскольку в этом деле важен выбор исходных позиций, той инстанции, которая будет порождать дискурс.

Христианство неоднородно внутри себя. Христианством может называться и жесткий нормативный традиционализм, и бесформенный модернизм, и политизированный национализм, и этнографическое обрядоверие, и жизнь по Евангелию. Сегодня распространен инструментальный подход к христианству: религия рассматривается

как лекарство, позволяющее решить какие-то социальные или политические проблемы. Ответственность за это лежит вовсе не на власти, которая по природе своей обречена использовать любые средства для своего укрепления, а на самих христианах. Такого рода манипуляции становятся возможны ровно постольку, поскольку место Бога Живого, явленного во Христе, занимает религия как система идей и предписаний:

«Я не могу отделаться от убеждения, что Церковь (Православная, хотя и не только она, конечно) *съедается* “благочестием”. Вся эта болтовня о монашестве, об иконах, о духовности – до какой степени это мелко, фальшиво, есть игра самолюбий... Все эти разговоры стали для меня совершенно невыносимыми. Мы живем в мире *подделок*» [8, с. 575].

Другая проблема современного христианства – это отсутствие языка для проповеди. Даже когда речь идет о подлинном церковном опыте, он оказывается несообщаемым в силу того, что между церковью и миром, церковью и культурой лежит коммуникативная пропасть: «Мучительное “раздражение”, с которым “церковные” христиане, и в первую очередь духовенство, относятся к *миру*. Он им так очевидно мешает, и они решительно не знают, что с ним делать» [8, с. 615]. Нередко язык «церковности» (не только церковнославянский язык, но и в широком смысле язык древнего символизма, византийского богослужения, традиционного благочестия) объявляется единственно возможным для сообщения духовных истин. Такой подход не только значительно уменьшает шансы церкви быть услышанной, но и противоречит Евангелию: Христос говорил с народом на арамейском, на языке улицы, а не на греческом или латинском, языках философии, риторики, высокой поэзии. Для развития диалога церкви и общества представляется продуктивным выстраивание таких моделей светского образования, в которых христианство выступает не как главенствующий дискурс, а как аксиологическое основание:

«Через религию к гуманитарной культуре, через гуманитарную культуру к религии – таким *может быть* путь современного человека, способного не только к утилитарной, прагматической оценке окружающей действительности и своего места в ней, но осмыслению собственной жизни и общего пути человеческой цивилизации в исторической и эсхатологической перспективах» [10, с. 54].

Ни идеологизированное, ни традиционалистское христианство не стоит избирать системой координат для построения богословия образования по двум причинам. Во-первых, образование обращено к обществу в целом, и предложение жестко конфессиональных тезисов и языка у многих вызовет справедливое сопротивление. Во-вторых,

центр христианства не в идеологии и даже не в хранении традиции, а в общении с живым Христом:

«Разговаривал ли Христос со Своими двенадцатью, идя по галилейским дорогам? Разрешал ли их “проблемы” и “трудности”? Между тем все христианство есть, в последнем счете, продолжение этого общения, его реальность, радость и действенность. “Добро нам zde быти”» [8, с. 615].

Богословие также разнообразно, оно может строиться как в плане опыта (созерцания космоса как манифестации Творца, приобщенности к церковной полноте, эсхатологической перспективы), так и в плане идей (тексты, традиции, комментарии, примечания). Вовсе не отрицая значимости второго, «семиотического» в нашей терминологии, подхода к богословию, отметим, что в образовании много важнее именно первый, «онтологический» подход. Построение богословия образования в конфессиональных модальностях сразу резко сократит круг готовых к диалогу и сотрудничеству. Другое дело, если речь пойдет об опыте: «Ни один человек в мире не обогатился обсуждениями. Только встречей с реальностью, с правдой, добром, красотой» [8, с. 22]. Представляется, что богословие образования может стать плодотворным и востребованным именно в том случае, если будет исходить из опыта христианства как благодарственной радости и из богословия Присутствия.

В этом смысле весьма значимым автором может оказаться Тейяр де Шарден, виртуозно соединивший практики богослова и естествоиспытателя. В его работах формируется новая христианская оптика, позволяющая видеть проживаемую нами каждодневно жизнь как место богообщения. Наше пробужденное и ответственное присутствие в мире открывает нам Присутствие в нем Бога, а полнота переживания реальности становится опытом священного:

«Достаточно было чуть выйти за пределы внешнего осязаемого облика вещей, чтобы увидеть, как повсюду вокруг нас – и слева, и справа, и позади, и впереди, и под нами, и над нами – пробивается и просвечивает Божественное. Но это Божественное Присутствие не просто обнаружило себя перед нашим взором или рядом с нами. Оно так полно наводило собой все, мы сами оказались настолько окружены и пронизаны им, что не осталось места, где нам преклонить колени – разве что в глубине своего сердца. Божественное осаждает, пропитывает, лепит нас при помощи всех без исключения творений. Мы считали его далеким и недостижимым, а оказалось, что вся наша жизнь погружена в его пылающие недра. *”In eo vivimus...”* Поистине, как сказал Иаков, очнувшись от своего сна, мир, этот осязаемый мир, куда мы несли скуку и развязность, годные для суетных мест, есть земля святая, а мы этого не знали. *”Venite, adoremus”*» [7, с. 72].

Тейяр цитирует речь апостола Павла в ареопаге, когда Павел говорит афинянам о неведомом им Боге, который «недалеко от каждого из нас, ибо Им живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17, 27–28), и знаменитый гимн «Придите, поклонимся». Внимание к миру ведет к переживанию Присутствия как условия, источника нашей собственной жизни, а через это и к преобразению этой жизни в поклонении и благодарении. Отметим также совпадение тейяровского образа близости Бога (мы так окружены божественным, что «не осталось места преклонить колени») с «Благовещением» С. С. Аверинцева: «Когда б / нам захотеть всей волею – тотчас / открылось бы, как близок Бог. Едва / достанет места преклонить колена». Обращаем на это внимание потому, что Тейяра нередко считают «католическим» автором, чей опыт несовместим с «православным» переживанием Бога.

Богословская формулировка ценностных оснований образования может происходить именно в горизонте присутствия, который выводит на уровень благодарения, евхаристического отношения к миру. Присутствие, благодарение и качество жизни существенным образом связаны:

«Страшная ошибка современного человека: отождествление жизни с действием, мыслью и т. д., и уже почти полная неспособность *жить*, то есть ощущать, воспринимать, “жить” жизнь как безостановочный дар. Идти на вокзал под мелким, уже весенним дождем, видеть, ощущать, осознавать передвижение солнечного луча по стене – это не только “тоже” событие, это и есть сама реальность жизни. Не условие *для* действия и *для* мысли, не их безразличный фон, а то, в сущности, ради чего (чтобы оно было, ощущалось, “жилось”) и стоит действовать и мыслить. И это так потому, что только в этом дает нам Себя ощутить и Бог, а не в действии и не в мысли» [8, с. 15].

Одной из важнейших задач образования является настройка внутреннего состояния человека таким образом, чтобы он заново открыл в себе способность к радости. Современные молодые люди в этом нуждаются, поскольку очень рано оказываются в жесткой конкурентной схеме и чувствуют на себе гнет необходимости побеждать в социальном соперничестве и соответствовать стереотипу успешного человека с высокой покупательной способностью. Напряжение и страх приводят к психологическим и соматическим проблемам, провоцируют разные формы ухода, в частности, наркотическую, алкогольную, компьютерную и прочие зависимости. В господствующей сегодня жизненной философии мир предстает как рынок, где все доступно каждому, но за определенную цену. В конкурентной борьбе за приобретение материальных благ сильнейшие побеждают и затем

направляют психологический ресурс на охрану своего положения от внешних посягательств, а слабейшие проигрывают, и их уделом становится рессентимент. Альтернативой подобному мировосприятию является философия мира как дара, которая была органична для христианского мировоззрения, а в новоевропейское культурное сознание вернулась в XX в. прежде всего благодаря Э. Левинасу: «Мир – это то, что нам дано». Переживание мира как данности несет в себе глубокую и беспричинную (не обусловленную удовлетворением конкретного желания) радость:

«Радость, не связанную ни с “качеством”, “психологической природой” того или иного желания, ни со степенью его интенсивности, ни с сопровождающим его шармом легкого возбуждения, но с самим фактом, что мир – дан. Мир – это мир, открытый нашим намерениям; это щедрость земной пищи, в том числе раблезианской; это мир, где молодость счастлива и нетерпелива в желаниях. Он заключается не в дополнительном качестве объекта, но в предназначении, указанном его открытием; в самом этом открытии, свете. Объект предназначен для меня, он мой. <...> Факт данности и есть Мир» [6, с. 22].

Однако фундаментальное онтологическое и экзистенциальное чувство радости дается непросто. В детстве человеку приоткрывается этот опыт, но, погружаясь в действительность, насыщенную функциональными связями, мы теряем способность переживать мир как дар и испытывать благодарность. Опыт данности мира может быть возвращен в образовании, ведь всякая учебная дисциплина – высказывание о мире, формирование образа мира, предложение, дарование этого образа учителем – ученику. Через переживание мира как данности и разделение полноты, интенсивности и подлинности этого переживания в образовательном процессе становится возможным войти в событие дара и благодарения.

Ценностным приоритетом богословия образования может стать именно «священный вкус бытия», «желание жаждать жизни», пользуясь яркими выражениями Тейяра де Шардена. Это первое и главное, что церковь может предложить миру. Если будет явлено, что именно во Христе жизнь жительствоует, приобретает смысл и ценность, то станет возможной встреча христианства и культуры, появится шанс оправдать и объяснить и красоту культа, и тонкости академического богословия.

У Тейяра есть нетривиальная мысль относительно баланса внутреннего и внешнего в складывании человеческой судьбы:

«Вся наша жизнь как бы переплетена двумя нитями: нитью внутреннего развития, вдоль которой постепенно формируются наши мысли, привязан-

ности, человеческие и мистические установки, и нитью внешних достижений, следуя которой мы в каждый миг находимся в той единственной точке, где сходятся все силы Вселенной, производя в нас действие, угодное Богу» [7, с. 39].

По существу, нам предлагается привести в гармонию твердость и пластичность, отчетливость собственных выборов и прозрачность для действия Духа. Нечто подобное составляет фундамент концепции образования: сформировать те основания, которые позволят человеку и устоять, сохраниться, и в то же время быть свободным, чтобы жизнь могла совершаться в нем. Равновесие устойчивости и свободы вряд ли может быть достигнуто, если просто информировать и вменять моральные принципы. Скорее, к нему можно прийти, если увидеть мир как богоприсутствие:

«Это опыт мира и жизни буквально в *свете* Царствия Божия, являемого, однако, при посредстве того, что составляет мир: красок, звуков, движения, времени, пространства, то есть именно конкретности, а не отвлеченности. И когда этот свет, который только в душе, только внутри нас, падает на мир и на жизнь, то им *уже* все озарено, и сам мир для души становится радостным знаком, символом, ожиданием» [8, с. 52].

В такой перспективе открывается и смысл христианства как религии спасения. Иногда спасение понимается как изъятие из мира, лежащего во зле, приобщение к иной реальности, удаленной от падшей повседневности. Нам ближе другая точка зрения, согласно которой спасение достигается через «чистое око», настройку видения, когда «сам “мир” становится жизнью в Нем, встречей с Ним, общением с Ним. Не Богом становится мир, а жизнью с Богом, радостной и полной» [8, с. 73].

Такому видению можно учиться и учить. Внимательное и благодарственное отношение к миру приводит к открытию, что всякий жизненный опыт обладает духовным измерением. Бог говорит с нами здесь и теперь, но от нас требуется желание видеть и слышать Его. Тейяр де Шарден, сумевший увидеть вселенную как величественную теофанию, был уверен, что разглядеть великолепие божественной жизни может каждый, при условии, что он «настроит свое внутреннее зрение» [7, с. 9]. Отец Тейяр считал возможным для человека научиться Богу, как учатся музыке или математике. Он говорил о присутствии Бога в глубине мира: «Мы должны всем своим существом проникаться этой важнейшей истиной, пока она не станет нам так же привычна, как восприятие объемов или процесс чтения» [7, с. 24]. Образование может быть построено как научение боговидению и богопознанию через познание мира и осознание, прочувствование

собственного присутствия в этом мире. Вера – не только дар свыше, мистическая одаренность, но и результат смиренного и терпеливого труда, плод усилия. Для настройки внутреннего зрения существенно направление взгляда. Инструментальный и энциклопедический подход видит все феномены как равноправные (=одинаково пустые). Вероятно, продуктивнее обращать взгляд внутрь (что происходит во мне, когда я взаимодействую с миром) и ввысь (ради чего эта реальность существует, кем и как она вызвана к бытию). Из такого подхода вырастает своего рода ненормативная нравственность, возникающая не из необходимости следовать внешне наложенным ограничениям, а из евхаристического переживания мира как дара: «Благодаря акту творения, а тем более воплощения, для того, кто умеет видеть, здесь *нет ничего мирского*. Напротив, все священо для тех, кто различает в любой твари частицу избранного существа, подверженную притяжению Христа, идущего к завершению» [7, с. 26]. Не менее важно, что этот подход рождает особое качество жизни: счастье, причастность, экзистенциальное неодинокство в мире. В конечном счете, это ничуть не хуже – и даже очевидно лучше – удачного позиционирования в обществе потребления.

Список литературы

1. Блок А. А. О современном состоянии русского символизма // Блок А. А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. – М.; Л., 1962.
2. Бурлака Д. К. Ценностно-культурологическая педагогика: идея, воплощение, перспективы // Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2013. – Т. 14. – Вып. 2. – С. 27–38.
3. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. – М., 2006.
4. Зимняя И. А. Ключевые компетенции – новая парадигма результата образования // Высшее образование сегодня. – 2003. – № 5. – С. 34–42.
5. Иларион (Алфеев), митр. Церковь и мир: Диалоги о временном и вечном. – М., 2014.
6. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000.
7. Тейяр де Шарден П. Божественная среда. – М., 1992.
8. Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. – М., 2005.
9. Шмонин Д. В. Богословское образование: контекстный поиск // Христианское чтение. – 2014. – № 5. – С. 47–64.
10. Шмонин Д. В. Религиозное образование и образовательные парадигмы // Вестн. Рус. христ. гуманит. акад. – 2013. – Т. 14. – Вып. 2. – С. 112–134.

УДК 141.33

С. В. Ватман

Мистический опыт и его интерпретации: проблемы исследования (на примере бенгальского вишнуизма)

В статье рассмотрены проблемы, неизбежно возникающие в ходе исследований мистического опыта; как пример взята традиция бенгальского вишнуизма, в которой был выработан примечательный способ вербального выражения данного предмета. В работе обоснована правомерность использования термина «мистический», а также исследовано понятие «опыт», которое приобретает онтологическое значение. На этой основе дана экспликация мистического опыта как фундаментальной структуры и смыслопорождающего фактора религиозной традиции.

This article deals with problems unavoidable in the studies of mystical experience, using Bengal Vishnuism tradition as an example. The author proves the appropriateness of using the term «mystical» and analyzes the concept «experience» in the ontological perspective, explicating mystical experience as a fundamental structure and meaning-generating principle of a religious tradition.

Ключевые слова: философия религии, религиозная традиция, религиозный опыт, мистический опыт, мистицизм, бенгальский вишнуизм, *бхакти*, индийский мистицизм, религии Индии.

Key words: philosophy of religion, religious tradition, religious experience, mystical experience, mysticism, Bengal Vishnuism, *bhakti*, Indian mysticism, religions of India.

Бенгальский вишнуизм (вайшнавизм) – религиозное движение и одновременно религиозно-философская школа, вобравшая в себя элементы самых разных религиозных, философских и культурных традиций Индии. Принадлежа к общему направлению индийского тейзизма, бенгальский вишнуизм разделяет его главную идею – идею реальности личностного Бога, мира и индивида, но имеет ряд особенностей, наиболее заметной и необычной из которых является истолкование авторитетами данной традиции¹ мистического опыта *бхакти* на основе особой интерпретации понятий традиционной индийской эстетики [1, с. 3–10, 24–40]. Получившаяся в результате си-

© Ватман С. В., 2015

¹ Такими, например, как основатель традиции Чайтанья, а также его ученики и последователи – Рупа Госвами, Санатана Госвами, Кавикарнапура, Кавичандра (XVI в.), Джива Госвами (XVI–XVII вв.), Вишванатха Чакраварти (XVII–XVIII вв.), Баладева Видьябхушана (XVIII в.) и др.

стема, наиболее полно эксплицированная у Рупы и Дживы, представляет собой поистине уникальное и грандиозное по масштабам строение, чудо «схоластического гения» [1, с. 232–259]. Не вдаваясь в подробности, можно сказать, что сама уникальная процедура «пересадки» понятийного аппарата эстетики на почву мистики оказалась необычайно плодотворным явлением, безусловно оказавшим влияние не только на культуру бенгальских вишнуитов, но и на всю индийскую культуру в целом. Поэтому перед исследователем встает задача прояснения особенностей интерпретации мистического опыта, свойственного данной традиции, а также самой возможности этой интерпретации и тех семантических процедур, которые были при этом использованы. Однако такое исследование невозможно без прояснения самого понятия мистического опыта и возможных подходов к его исследованию.

Мистический (трансперсональный) опыт является важным элементом любой религиозной традиции и, безусловно, требует к себе внимания от вдумчивого исследователя религии и религиозной мысли. Это не просто важнейшая составная часть религиозного опыта вообще, но его наиболее древний, глубокий и значимый пласт, питающий все остальные сферы религиозной жизни. Как отмечал выдающийся отечественный синолог, буддолог и религиовед Е. А. Торчинов, «мы не должны забывать, что целые культуры (и прежде всего такая великая, как индийская) не только включали психотехническую практику достижения трансперсональных состояний в свои фундаментальные основоположения, но и рассматривали трансперсональный опыт в его наиболее тонких формах в качестве своих высших ценностей, а группы людей, занятых психотехнической практикой изменения сознания, не только имели высокий социальный статус, но и внесли огромный вклад в разработку целых пластов цивилизаций, к которым принадлежали» [8, с.11]¹. Помимо исследований Е. А. Торчинова, нельзя не упомянуть целый ряд работ, уже ставших своего рода классикой в интересующей нас области; это «Многообразие религиозного опыта» У. Джеймса, «Философия мистики или двойственность человеческой природы» К. Дюпреля, «Аксиомы религиозного опыта» И. А. Ильина, «К феноменологии аскезы» С. С. Хоружего и

¹ Что касается религиозного опыта вообще, то, приступая к другому своему исследованию, Е. А. Торчинов высказывается о данном предмете следующим образом: «Пока же, не мудрствуя лукаво и не отдаляя неизбежное, заявим, что считаем именно религиозный опыт фундаментальной основой феномена религии как такового, именно его мы рассматриваем в качестве первоэлемента религии со всеми её верованиями, догматами и институтами» [9, с. 26].

др. Необходимо упомянуть в этой связи М. Элиаде, П. Тейяра де Шардена, С. Грофа, а также таких заслуженных деятелей отечественной науки, как Г. С. Померанц, Л. Н. Митрохин, П. С. Гуревич, Е. Г. Балагушкин, занимавшихся исследованием мистического опыта и связанной с ним проблематики. Наконец, существует ряд недавних исследований, тоже посвященных проблемам мистического опыта; это работы Р. Страссмана, Л. А. Бессоновой, Т. В. Малевич, О. Н. Ладовой, А. Н. Волковой, А. В. Уита и др.

Научные позиции перечисленных авторов глубоко различны, характеристики, которые они выделяют в исследуемом предмете, тоже весьма и весьма разные. Однако все они сходятся в высокой оценке мистического опыта, его роли в религиозной культуре и важности его исследования, причем некоторые из них придают данному предмету весьма широкий смысл, выходящий далеко за рамки области религиозного. Приведём в качестве примера высказывание С. С. Хоружего, согласно которому мистический опыт является «выражением первичной бытийной установки, глобальной антропологической ориентации; имея же энергийную, деятельностьную природу, он наделен возможностью практического претворения, развертывания этой ориентации и установки во всех, вообще говоря, существующих формах: что и есть самоосуществление человека. Поэтому всякий развитый, проработанный род мистического опыта есть порождающее ядро определенной антропологической стратегии или же сценария самоосуществления человека, кратко – определенной антропологии...» [10, с. 6]. Не останавливаясь на деталях приведённого высказывания, которые представляются как весьма интересными, так и спорными, скажем, что необходимость изучения такого специфического феномена, как мистический опыт, по нашему мнению, очевидна и не должна вызывать сомнений.

Вместе с тем, приступая к исследованию, мы неизбежно столкнёмся с трудностями терминологического характера; так, может показаться сомнительной научность самого термина «мистический». Не случайно Е. А. Торчинов (это можно заметить по приведенной выше цитате) предпочитает использовать по отношению к нашему предмету иные термины, так как, по его мнению, значение слов «мистика» и «мистицизм» чересчур неопределенно и может относиться к совершенно разным явлениям. «И действительно, – пишет исследователь, – трудно увидеть что-то общее между переживанием погружения в божественное Ничто Мейстера Экхарта и столоверчением спиритов. Между тем и то и другое называется мистикой» [9, с. 28]. По мнению Е. А. Торчинова, не следует использовать термин «мистический» ещё

и потому, что в европейской традиции этот термин скрыто предполагает оппозицию «разум – вера», «разум – интуиция» или даже «рациональное – иррациональное», свойственную европейскому сознанию и часто совершенно не применимую к восточным традиционным системам мысли, где именно на основе осмысления и концептуализации мистического опыта создавались вполне рациональные даже с европейской точки зрения системы мысли. Поэтому Е. А. Торчинов предлагает отказаться от слова «мистика» и производных от него понятий и вместо них использовать термины «трансперсональные переживания» и «психотехника»; первый – для обозначения особых измененных состояний психики, к которым стремятся адепты той или иной религиозной традиции, второй – для обозначения тех особых методов и практик, к которым они прибегают для этой цели [9, с. 29].

Безусловно, использование предложенных терминов совершенно оправдано, если речь идёт о таких традициях, которые Е. А. Торчинов называет «религиями чистого опыта» (даосизм, буддизм, индуистская йога). Однако мы оказываемся в серьёзном затруднении, когда пытаемся применить их к таким специфическим религиозным феноменам, которые представляют собой индуистские традиции *бхакти*, в особенности бенгальский вишнуизм. Так, трудно назвать состояния, достигаемые *бхактами*, «трансперсональными» – в силу того, что *бхакти*, возможно, даже радикальнее, чем все остальные религиозные традиции, порицает *имперсонализм* «религий чистого опыта» и отстаивает идею *персоналистических* отношений между индивидом и Божеством, исключая такие идеи, как, например, идея «абсолютной недвойственности» Шанкары и его последователей. Несколько лучше обстоит дело с термином «психотехника», хотя он тоже не вполне применим к тем методам и практикам, которые используют адепты вишнуитских традиций, и представляется слишком узким; это связано с тем, что мистическая практика *бхакти* включает в себя очень большое разнообразие элементов, порой настолько специфичных, что их совершенно невозможно семантически отождествить ни с какими утилитарными «техниками». Поэтому нам представляется целесообразным, не отказываясь от предложенного Е. А. Торчиновым термина «психотехника» и применяя его там, где это возможно, всё же использовать по отношению к исследуемому предмету привычное понятие «мистический».

Но нужно чётко прояснить, какое именно содержание мы вкладываем в это понятие, чтобы придать ему необходимую для научного исследования однозначность и избавиться от ненужных коннотаций наподобие тех, которые уже были упомянуты. Что может нам в этом

помочь? Из-за небольшого объёма статьи придётся оставить в стороне ту проблему, которая вызвала в начале XXI в. среди исследователей целую «методологическую войну». Как пишет Т. В. Малевич,

«“война” эта происходит между двумя теоретическими моделями: эссенциалистской, предполагающей наличие общего “ядра” мистического опыта, и конструктивистской, настаивающей на его полной детерминированности концептуальной системой мистика и ставящей под вопрос саму правомерность употребления терминов “мистический опыт” и “мистицизм”» [4, с. 3].

Не занимаясь выяснением того, отражает ли мистический опыт какую-либо реальность, и если отражает, то какую именно, оставим «за скобками» все вопросы о том, *что в действительности* стоит «по ту его сторону». За скобками останется у нас и вопрос об адекватности тех интерпретаций мистического опыта, которые приняты в исследуемой нами религиозной традиции бенгальского вишнуизма. Ведь даже если мы признаем, что за мистическим опытом всё-таки может стоять какая-то реальность, мы никак не сможем совершить «скачок», чтобы проверить, соответствует ли выражение этой реальности ей самой, и одновременно остаться на позициях науки, поскольку сочетать пылкую веру и страстную вовлечённость мистика с отстранённой объективностью учёного вряд ли возможно¹. Однако мы обязаны дать предмету мистического опыта какой-то, хотя бы условный, онтологический статус, иначе останется лишь признать, что мы имеем дело либо с психическими отклонениями экзальтированных «мистиков», либо с фактом языковой игры, имеющей смысл только в контексте деятельности научного сообщества религиоведов.

Оказывается, единственно возможный статус, которым мы вправе наделить наш предмет, это не статус *объективно-сущего*, но статус *безусловно значимого* и даже *сверх-значимого*, т. е. *ценностный*, причем для любого адепта этот статус – именно в силу своей сверхценности – может быть только *универсальным*. Этим снимается вопрос о «невыразимости» мистического опыта, поскольку любая данность, обладающая статусом универсально-ценностным, всегда ищет и находит для себя путь к выражению. Обнаружить способ этого вы-

¹ В автореферате диссертации Т.А. Малевич приводится высказывание Д. Вульфа, согласно которому, исследователю приходится выбирать, «либо работать в качестве постороннего лица, чьи суждения обычно расцениваются пережившими мистический опыт людьми как бессмысленные и, следовательно, не соответствующие действительности, или самому становиться мистиком, рискуя потерять не только минимальную критическую дистанцию, требуемую для беспристрастного научного анализа, но также и свою надежность – свою “объективность” – в глазах других исследователей» [4, с. 3, примеч.]

ражения – не просто индивидуальная задача для адепта-мистика, но важная всеобщая миссия для всех посвященных последователей традиции. По словам Т. А. Малевич,

«тезис о принципиальной невыразимости и неконцептуализируемости мистического опыта, высказываемый ранними эссенциалистами, является необоснованным с психологической и эпистемологической точек зрения. Когнитивные феномены, называемые ”мистическими опытами”, имеют аналогии с повседневными психическими состояниями, а потому доступны концептуализации и вербализации посредством этих аналогий» [4, с. 13].

Такой *аксиологический* подход позволит сосредоточиться, во-первых, на выяснении особенностей самих «мистических феноменов», их отличия от феноменов обыденности и тех способов, с помощью которых они бывают «даны» сознанию, а также на том, *какие именно* фундаментальные структуры человеческого бытия оказываются затронуты или изменены в результате такой данности. Иными словами, раз уж стоит задача исследования интерпретаций, будь то интерпретации мистического опыта или какого-нибудь другого, то необходимо обнаружить сам «онтологический базис» и «онтологический механизм» смыслопорождения. Особенно это важно в случае, когда предстоит исследовать такой сложный и неоднозначный предмет, как интерпретация мистического опыта в бенгальском вишнуизме.

В любой религиозной традиции мы обязательно встречаем указание на некую особую область феноменов, которые однажды были даны в качестве уникального сверхъестественного откровения – либо самому основателю традиции, либо ограниченному кругу её важнейших авторитетов. Эти феномены недоступны обыденному сознанию, причём не только сознанию профана (неверующего, иноверца), но также и сознанию «правильного» последователя традиции *только лишь* на основании присущего ему нормативного религиозного благочестия, исполнения им обрядов, изучения священных текстов и т. д. Однако при этом они – эти феномены – могут быть вновь явлены истинному адепту в качестве результата его занятий особыми практиками и прохождения им некоего особенного, открытого лишь для немногих достойных, «пути». Данная область феноменов воспринимается адептом как абсолютно запредельная всему тому, что доступно в обыденном опыте и выполняет в религиозной традиции роль своего рода *семантического базиса*, источника важнейших смыслов, без которых традиция не мыслит себя; таких смыслов, утрата которых совершенно недопустима; но которые в силу своей трансцендентности могут быть выражены *только* языком особых иносказаний. Скры-

тый же смысл этих иносказаний может быть доступен опять же только для тех, кто прошёл необходимый «путь».

Если быть более кратким, то упомянутую область феноменов можно было бы охарактеризовать как 1) скрытую от профанов; 2) доступную лишь для прошедших особый «путь» адептов; 3) служащую источником важнейших смыслов традиции; 4) выразимую только с помощью особого иносказания¹. Условимся, таким образом, что под термином «мистическое» мы будем понимать именно то, и только то, что имеет отношение к описанной области, т. е. сами относящиеся к ней феномены, практики, служащие условием доступа к ним, а также способы их выражения и интерпретации. Наконец, можно определиться и с производными от термина «мистическое» понятиями «мистика» и «мистицизм». Первое («мистика») будет обозначать тот род событий, которые воспринимаются адептом как сверхъестественные и абсолютно уникальные и в которых для него как бы открывается доступ в уже охарактеризованную интересующую нас область, или, если выразить это более формальным языком, в горизонте которых его сознанию даются мистические феномены. Под вторым («мистицизм») мы будем понимать вербальное – логико-дискурсивное либо образно-поэтическое – выражение мистических событий и мистических феноменов в специально посвященных этому текстах².

Но недостаточно разобраться с тем, что мы понимаем под термином «мистическое» (а также «мистика» и «мистицизм»). Раз уж предметом нашего исследования является не просто мистицизм, а *мистический опыт*, то, несмотря на кажущуюся ясность, требует прояснения и само понятие *опыта*. Это совершенно необходимо, если мы берём в качестве предмета нашего исследования рецепцию, фиксацию и интерпретацию мистического опыта в текстах религиозной традиции – как мы убедимся, это особенно важно именно для исследования предметов, связанных с традициями *бхакти*, в особенности с бенгальским вишнуизмом. Поэтому попытаемся теперь осмыслить понятие опыта не просто как одного из явлений повседневности, трактуемого при помощи терминов, которые относятся к челове-

¹ Ср. с характеристикой мистического опыта, которую даёт М.Ю. Неронова [5].

² На возможность логико-дискурсивного или спекулятивного выражения мистического опыта указывает, например, Шеллинг; такое выражение он называет «теософией». Интересно следующее его высказывание: «Существуют два рода мистицизма: один – чисто практический, или субъективный, не претендующий на какую-нибудь научность; но есть и другой, объективный мистицизм, претендующий не объективное познание. Такова теософия, спекулятивный, или теоретический мистицизм, который, отказываясь от научной (рациональной) формы, тем не менее претендует на спекулятивное содержание» [12, с. 546–547].

ской психике и соматике, а как феномена гораздо более глубокого, отражающего необратимую *внутреннюю перемену* в фундаментальных структурах человеческого бытия.

Начнём с того, что *опыт вообще* – это по своей сути всегда именно внутренняя перемена, какую бы его разновидность мы не взяли. Ведь мы не признаем опытом событие, проскальзывающее по поверхности нашего существования и оставляющее нас такими же, какими мы были до него¹. Являясь по сути своей сдвигом, необратимой переменной, опыт как событие и как процесс обладает мощным смыслопорождающим импульсом, питая наше понимание и осознание жизни. Опыт есть выстраивание таких онтологических структур, которые открыты навстречу любой реальности и благодаря которым возможно связывание и структурирование не только повседневности, но и любой иной событийной данности, обладающей любой степенью сложности. Ещё одна существенная характеристика опыта вообще – его континуальность, а также изначально положенное в нём единство. В трактовке В. Дильтея данная характеристика выглядит как «взаимосвязь, в которой находятся факты сознания, а тем самым восприятия и воспоминания, предметы и представления о них, наконец, понятия, – это психологическая взаимосвязь, т. е. она содержится в целостности душевной жизни» [цит. по 7, с. 100]. Такое изначально данное единство, которое включает в себя предметы и акты воли, представления и чувства и которое Дильтей обозначает понятием «горизонт» [7, с. 101]², требует включения в себя всех новых предметов актов и выстраивания их в смысловой перспективе опыта, причем не бессознательно, а осознанно, именно поскольку «горизонт» *значим*, т. е. поскольку сам опыт *значим*, причём значим *активно*, а не *пассивно*.

Иными словами, опыт, – постольку, поскольку это опыт, – должен содержать не только те элементы, которые служат нейтральному безоценочному принятию того нового, которое раскрывается в реальности благодаря произошедшему внутреннему онтологическому

¹ Ср. с высказыванием Гегеля, который характеризует интересующий нас предмет следующим образом: «Это диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета – поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, есть, собственно говоря, то, что называется опытом» [2, с. 48].

² Ср. с характеристикой, которую даёт Х. Ортега-и-Гассет: «Таким образом, являясь элементом каждого конкретного восприятия, оно есть положенность или условие воспринимающего сознания, хотя и не предстающее перед нами как нечто *отдельное* и *вычлененное* (*acotado*) из нашего единичного восприятия этого листа. Чтобы открыть или заметить (*notar*) этот элемент, необходимо подвергнуть восприятие анализу, расчленив его» [6, с. 263–64].

сдвигу, но и такие, которые можно было бы охарактеризовать как *пред-задающие и предписывающие*, требующие от этого нового не просто *быть*, но *быть в согласии* с той смысловой структурой, которая выстроилась в результате события сдвига или перехода, поскольку она даёт о себе знать как такое *значимое*, которое значимо не относительно, но абсолютно и потому не может быть проигнорировано индивидом без болезненного ощущения им утраты смысла. Нельзя говорить об опыте, не учитывая его ценностное измерение; это измерение даёт индивиду о себе знать как абсолютное требование *быть в согласии с самим собой*, т. е. в согласии с опытом как смыслопорождающим онтологическим сдвигом, и в силу включенности индивида в мир неизбежно влечет *требование* к миру – также *быть в согласии с опытом*. Как пишет Гегель,

«принцип *опыта* содержит в себе то бесконечно важное положение, что для принятия и признания какого-либо содержания требуется, чтобы человек *сам участвовал в этом*, или, говоря более определенно, требуется, чтобы он находил такое содержание согласующимся и соединенным с его *собственной уверенностью в себе*; он должен сам принимать и признавать содержание опыта либо только своими внешними чувствами, либо также и своим глубочайшим духом, своим сущностным самосознанием» [3, с. 91].

Ну и наконец, опытом можно считать лишь такую внутреннюю перемену, которая не просто ощущается, переживается, интуитивно угадывается, но которая стала достоянием сознания и мышления, т. е. которая отрефлексирована, по крайней мере, в ценностном её аспекте. Можно сказать, что *опыт* – это не просто ощущение, впечатление, переживание, а существенная внутренняя перемена, значимый бытийный сдвиг, который ощущается индивидом как новое категорическое требование к реальности и который мыслится как нечто чрезвычайно значимое, как ценное приобретение, требующее разъяснения и осмысления. В результате этого сдвига возникает новая смысловая перспектива, которая предполагает «горизонт» и «точки схода» на нём; эта перспектива позволяет осмысливать реальность и выстраивать её в соответствии с требованием опыта, выводя вперёд наиболее существенное и убирая в глубину (или пряча в ней) незначительное, по сути, формируя её заново¹.

Теперь можем определиться и с самим словосочетанием «мистический опыт»; это поможет в формировании методологических схем для дальнейших исследований. На основании приведенных выше рас-

¹ Относительно правомерности использования данной метафоры: например, Шеллинг указывает на перспективу в изобразительном искусстве как на способ выделения наиболее важного и сокрытия незначительного [11, с. 228].

суждений мы должны дать развернутый ответ на вопрос, *какое именно* содержание мы вкладываем в это сложное понятие, чтобы оно было максимально – насколько это возможно, учитывая все упоминавшиеся семантические сложности – *релевантным* той цели, для которой мы собираемся его использовать, т. е. прояснению механизма рецепции и интерпретации мистического опыта в бенгальском вишнуизме. Это позволит исследовать и схематизировать важнейшие смыслопорождающие факторы – онтологические, психотехнические, доктринальные и пр., составляющие герменевтический базис для той особой разновидности текстов, в которых мистический опыт *бхакти* выражен с помощью дискурса совершенно особого рода.

Итак, мы вправе сказать, что мистический опыт есть такая разновидность опыта вообще (имеется в виду полноценное значение понятия «опыт», охарактеризованное нами выше), которая распознаётся сознанием адепта-мистика как совершенно уникальная, запредельная любому профанному опыту данность; такая данность выступает в особом, уникальном, но, вместе с тем, специально сформированном и подготовленном событийном горизонте, процесс формирования которого осмысливается адептом как восходящий «путь», состоящий из ряда стадий и подводящий его к самому «ядру» мистического события, и в действительности представляет собой формирование у него – на соматическом, психологическом и когнитивном уровне – особой готовности, открытости к онтологическому сдвигу или скачку, который и есть то, что мы назвали этим самым «ядром». Данный сдвиг, в котором открывается область запредельных феноменов и который сопровождается – по свидетельству адептов – огромным эмоциональным всплеском и экстатическим переживанием очевидности перехода в иное состояние бытия, является основным – скрепляющим или базовым – элементом для всех остальных разнообразных элементов мистического опыта. Это переживание в силу своей новизны и уникальности порождает убежденность в сверх-значимости и сверх-ценности самого мистического события и данного в нём содержания, требует перемены взгляда на мир в соответствии с этим содержанием, перестройки смысловых и ценностных перспектив, их оправдания и отстаивания перед профанами. Но все эти процессы осуществимы в рамках религиозной традиции только в том случае, когда успешно найден способ их вербализации, т. е. особый дискурс, который должен включать в себя целый арсенал знаково-символических средств, процедур и схем, позволяющих релевантно интерпретировать мистический опыт таким образом, чтобы это соответствовало важнейшим положениям религиозной доктрины и мнению традиционных автори-

тетов, правильному балансу между «откровением и прикровением», т. е. между доступностью для адептов и недоступностью для профанов, открытости для теологической и философской рефлексии и т. д.

Таким образом, для успешного исследования рецепции и интерпретации мистического опыта, особенно в интересующей нас традиции бенгальского вишнуизма, по сути, не обойтись без кантовского «Как возможно...?», т. е. без тщательного прояснения доступных для дискурсивного выражения фундаментальных структур переживаемого адептом онтологического сдвига в горизонте особого мистического события.

Список литературы

1. Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм / под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 403 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, С.-Петерб. отд., 1992. – 444 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. – М.: Мысль, 1975. – 496 с.
4. Малевич Т. А. Концепции мистического опыта в западном религиоведении: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2012. – 29 с. [Электронный ресурс]. – URL: http://new.philos.msu.ru/uploads/media/Malevich_T.V.pdf
5. Неронова М.Ю. Типология мистического опыта. [Электронный ресурс]. – URL: http://anthropology.ru/ru/texts/neronova/modern_32.html
6. Ортега-и-Гассет Х. Вильгельм Дильтей и идея жизни (Окончание) / Метафизические исследования. Вып.7. Сознание. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 257–292.
7. Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. – М.: Дом интеллект. кн., 2000. – 232 с.
8. Торчинов Е. А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) // Метафиз. исслед. Вып.8. Религия. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 9–28.
9. Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997. – 384 с.
10. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1998. – 352 с.
11. Шеллинг Ф.В. Философия искусства. – М.: Мысль, 1966. – 496 с.
12. Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) / Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ, ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

УДК 130.2

Л. А. Бараш

Взаимодействие культур как творческий синтез

В статье исследуются взаимодействия культур, которые понимаются как межсубъектные отношения. Рассматриваются особенности художественной коммуникации современного постмодернистского этапа культуры. Одно из ключевых понятий постмодернистской философии – «игра» – применяется с целью осмысления специфики синхронного и диахронного срезов современной культуры. Автор приходит к выводу о заканчивающемся деструктивном периоде в постмодернистской культуре и обосновывает это положение возможностями диалогического, созидательного характера художественной коммуникации нового типа, являющейся воплощением полилога культур.

The article deals with interaction of cultures understood as the intersubjective relationship, the author analyzing specific features of the contemporary postmodern stage artistic communication and using the concept «play» as one of the key concepts of postmodern philosophy to treat the synchronic and diachronic layers of contemporary culture. The author argues that the destructive period of postmodern culture is coming to its end, justifying the statement by the creative nature of artistic communication of a new type, based on cultural polylogue.

Ключевые слова: межсубъектные отношения, художественная коммуникация, синхронный и диахронный срезы культуры, диалог, полилог.

Key words: intersubject relations, artistic communication, synchronic and diachronic layers of culture, dialogue, polylogue.

Что наша жизнь? Игра!

«Не живи настоящим, только грядущее – область поэта!» Вот завет Брюсова молодому преемнику. Не жить настоящим? Но искусство не может уйти от настоящего даже тогда, когда бежит от него в область иллюзорного, непредставимого, вымышленного. Оно и тогда преломляет в себе черты действительности. Развёртываясь в социокультурном пространстве, художественная коммуникация в своём *синхронном срезе* охватывает все виды контактов – взаимодействие двух реальных субъектов-партнёров, разных культур как объективированных субъектов, реального субъекта с объективированным субъектом, субъекта с квазисубъектом, а также квазисубъектов между собой. Причём в качестве партнёров могут представать не только отдельные личности, но и совокупные субъекты – социальные группы, классы, народы, нации, страны. В одних случаях это постижение индивидуальным субъектом новой для него художественной культуры, в других – общение двух культур как двух объективированных субъектов [7].

Конец XX – начало XXI в. – время «встречи» Востока и Запада, взаимное постижение ими друг друга как двух культурных миров. Это также самообщение художественных культур в виде взаимопроникновения фольклорного и профессионального, традиционного и новаторского пластов творчества, взаимовлияние множества субкультур, различных направлений в искусстве. Все эти формы связей открывают каждому из общающихся субъектов новый взгляд на мир – взгляд глазами партнёра по общению. Этот новый взгляд – знакомство с другими способами художественного освоения действительности. Ему всегда свойственны обогащение, прирост циркулирующей между обоими участниками информации за счёт национального колорита художественных языков самобытности и оригинальности знакового выражения художественного содержания, психологических особенностей восприятия.

Все ли подобные контакты в социокультурном пространстве можно безоговорочно признать подлинной художественной коммуникацией? На наш взгляд, далеко не все. Единственным и главным критерием является здесь равенство и равноценность партнёров в плане уровня субъектности. Далеко не всякое художественное явление, не каждое проявление субкультуры несет в себе субъектные черты – самобытность, оригинальность, содержательность. Художественные формы с преобладанием эклектики, с избытком

штампов, отсутствием индивидуального стиля не могут претендовать на подлинный диалог с серьёзным искусством. Семантической общности, жанрово-стилевого диалога равноправных, равноценных партнёров в этом случае не получится.

Интересно, что массовое и элитарное искусство взаимодействуют, движутся навстречу друг другу в социокультурном пространстве уже более столетия. Ещё в начале XX в. художественная культура образно осмыслялась в виде здания, массивный и аляповатый фундамент которого – примитивная массовая культура, а изящный шпиль, венчающий здание, – элитарное искусство. Тогда трудно было предположить, что с течением времени этот утончённый шпиль по своей художественной ценности приблизится к аляповатому, примитивному фундаменту. Тем не менее, это произошло. Элитарная ветвь художественной культуры не раз меняла направления в поисках пути к зрителю.

Авангард, ориентировавшийся на посвящённых и профессионалов, уступил своё место неоавангарду, отвергавшему профессионализм в надежде расширить свою аудиторию до размеров всего общества. Уже неоавангард двигался в направлении массовой культуры. За ним последовал поставангард, который привёл авангардистскую эстетику от элитаризма к утверждению самоценности массового искусства. В то же время шёл и обратный процесс: лёгкие жанры присваивали себе характерные черты серьёзных, придавая им оттенок пошлости и тривиальности. В настоящее время распространение компьютерных технологий, электронных средств информации сделало коммуникацию поистине массовой и по количеству участвующих в ней реальных субъектов, и по специфике контакта: взаимоотношения приобретают всё более виртуальный характер; субъект утрачивает связь с реальностью, уходя в виртуальный мир; общение его с квазисубъектами явно преобладает над коммуникацией с реальными субъектами.

Окончательное сближение элитарной и массовой ветвей искусства происходит на наших глазах. Постмодернистская эстетика в лице Ваттимо уже видит именно в массовой культуре надежду на новый путь искусства, в котором вопреки тоталитаризму должна восторжествовать *множественность* взглядов и точек зрения, стилей и направлений, средств художественного выражения. Вопрос в том, является ли взаимодействие этих двух ветвей подлинной коммуникацией. Как следует из вышеизложенных методологических оснований, это вопрос об уровне субъектности каждой из них и об уровне субъ-

ектности каждого из проявлений *множественности*, заключающейся в массовой культуре. А уровень субъектности здесь несопоставим. Несопоставим, во-первых, потому что субкультура предельно субъективная противостоит другой, начисто лишённой субъективности, представляющей собой конвейер по производству безликих суррогатов искусства. Во-вторых, множественность массовой культуры ввиду отсутствия смысла, идеи, содержания – это пустое множество, множество нулей, которые в сумме дают нуль. Поэтому неправомерно было бы назвать такое взаимодействие подлинной коммуникацией: прирост информации, её обогащение, дополнение, «обратная связь» здесь невозможны, высокая культура упрощается до примитива, а «сумма нулей» не возвышается до её уровня.

В любом случае коммуникативное взаимодействие связано со взаимным намерением субъектов высказать себя. Но для этого необходимо, как минимум, чтобы было *что* сказать, то есть наличие содержания. Однако оказывается, что содержания у постмодерна нет. Исчерпано всё, что нёс в себе большой нарратив – герои, осознанные цели, крупные идеи, способы их выражения [8]. Постмодернизм ищет новые репрезентации – и не находит их. Он жаждет новой истины – но где она и в чём? Ему, по сути, нечего сказать. Потому что всё уже сказано. И остаётся только играть.

Игра с будущим

Постмодернизм играет с тем, чего ещё нет – с будущим. И здесь раскрывается другая грань художественной коммуникации – её *диахронный срез*, т. е. процессы общения, развёртывающиеся в социокультурном *времени*. В этом случае возможны контакты реального субъекта с объективированным субъектом (культурой другой эпохи, удалённой от нас во времени), а также общение культур, принадлежащих разным историческим эпохам, в качестве объективированных субъектов.

Будущее можно только помыслить. Например, мы знаем, что контакты с инопланетным разумом всё равно когда-то состоятся. И искусство заранее проигрывает, продумывает, воплощает сценарии, по которым может разыгрываться коммуникация с Иным. Будет ли это, как в фантастических фильмах Спилберга, встреча с более мощным, чем наш, но враждебным интеллектом или же встреча с дружественным Иным, которое надо суметь понять? Сможет ли наш далёкий потомок, создавший искусственный разум, оказаться достой-

ным своего создания? Что если он последует второму завету Брюсова – «никому не сочувствуй, сам же себя полюби беспредельно»? И окажется неспособным любить, несмотря на то, что сумел заложить это чувство в техническую программу робота. Но заменит ли этот, по меткому выражению А. Гениса, «протез любви» настоящее человеческое чувство? Все эти сценарии – не что иное как репетиция, своего рода духовная подготовка к будущей встрече с Иным, когда в художественной коммуникации обыгрываются взаимоотношения реального субъекта с квазисубъектом или двух квазисубъектов.

Постмодернизм играет с будущим, создавая *утопии* и *антиутопии*. Цель оруэлловского «1984», «Мы» Замятина, «О, прекрасный новый мир» Хаксли – предупредить, предостеречь от нежелательных, пагубных тенденций развития общества. Цель утопических философских моделей – очертить контуры разумно устроенного общества будущего. Рорти называет *утопией* свою концепцию идеального либерального социума и спорит с Хабермасом, теория которого по своей сути тоже является либеральной утопией. Не моральные установления коллективного разума, не социальное партнёрство всех групп и взаимное признание друг друга индивидами, на которых настаивает Хабермас, несут в себе благо, а особый тип общества, который Рорти называет «опоэтизированной культурой». Здесь идеальный гражданин, сознавая, что истина недостижима, признаёт героями сильного поэта, революционного художника и революционного учёного. И чтобы убедить нас в этом, Рорти прибегает к цитате из Дьюи о том, что «воображение – главный инструмент блага, искусство более морально, чем учения о морали», а «моральные провидцы человечества всегда были поэтами» [11, с. 92, 102].

Но и «прозрачное общество» Ваттимо – тоже своего рода модель желаемого общества [4], такого, каким оно могло бы быть, если бы не губительная власть «реального», власть экономики, рынка. Его идея о том, что именно массовая культура с её «дереализацией» и свободным утверждением «множественности» содержит в себе возможности преодоления всякого тоталитаризма, кажется всё же утопичной. Первое сомнение заключается в том, что не может освободить от власти рынка то, что само по себе является рыночным продуктом, возникло из потребностей рынка и всецело подчинено им. Второе сомнение в том, что общество постсовременности может быть целиком и полностью свободно от тоталитаризма. Да, сложившаяся ныне система не будет лишать свободы выбора, как социалистическая. Не будет пора-

бощать, как капиталистическая. Не станет оказывать прямого давления. Но она просто создаст такие условия, при которых из этой «множественности» не пробьёт себе дорогу ничто чужеродное, невыгодное, неудобное для системы, сколь бы ярким, талантливым и оригинальным оно ни было. Утопичной кажется и способность пустой множественности индустрии развлечений противостоять идеологии глобализации, означающей приведение всего к общему знаменателю. Хотя нельзя не оценить значения самого философского дискурса, предлагающего альтернативу этой идеологии.

Свой проект общества будущего предлагает Зерзан. Современную культуру он называет кораблём смерти, её нынешнее состояние характеризует как монолитное, всеохватывающее движение к смерти [6, с. 202]. Путь, по которому пошла наша культура – разделение труда, одомашнивание, развитие производства – считает чудовищной ошибкой. Первобытная культура – вот, по его мнению, волшебная страна согласия и единства. Первобытный человек – а это то, кем были и кем мы снова можем стать – имел больше свободного времени, был ближе к природе, чувственно мудрее, здоровее, обладал интеллектом, по крайней мере, не ниже нашего, а отношения между полами были построены на равенстве [6, с. 23].

Если призывы прекратить уничтожение природы и прогнозы о том, что технология уничтожит нас, что мир превратится в будущем в токсичную, мёртвую пустыню без озонового слоя, [6, с. 201] убеждают, то многие другие положения концепции Зерзана – всего лишь утопия. Нереальна жизнь миллионов жителей Земли собирательством и охотой без промышленного производства и транспорта. Невозможно представить себе жизнь без городов, а стало быть, без письменности, науки, медицины, образования, театра, литературы, средств информации. Зерзан ничего не говорит о том, какие контуры примет искусство постчеловечества, но, по его логике, оно будет синкретическим. Главное в таком искусстве – это свобода, для достижения которой необходимо «разрушить весь грамматический комплекс доминирования» [6, с. 92]. Свобода будет. И это действительно будет коммуникация свободных реальных субъектов. Правда, нетрудно догадаться, каким будет уровень этой субъектности. Ведь субъекты – члены первобытного коллектива, вычеркнувшие из своей культурной памяти все высокие достижения духовности. Шаг в будущее для них оказался шагом в прошлое. Там, в прошлом, нет ни художника, ни зрителя. Коммуникация есть, но можно ли её назвать художественной?

Игра с прошлым

Постмодернизм играет с тем, чего уже нет – с прошлым. Если Зерзан видит будущее в возврате к доисторическим временам, то при другом направлении философской мысли пристальный взгляд в прошлое – это желание извлечь некий урок, избежать уже сделанных кем-то ошибок. Это характерно для *диахронного* среза всех эпох. Высокое Средневековье вело увлекательный диалог с «варварскими цивилизациями, римским наследием и служившими им приправой восточно-христианскими идеями», было «эпохой путешествий и встреч» [12, с. 260]. Возрождение – не что иное как «диалог тезы античности, антитезы христианства и собственно синтезирующего философствования» [1, с. 173]. Просвещение ищет свои идеалы в античности.

Наш современник, *реальный субъект*, в процессе художественной коммуникации обращается к культуре прошлого, т. е. к *объективированному субъекту*. И современная культура в качестве *объективированного субъекта* тоже, словно в зеркало, смотрится в давно ушедшую культуру. Ищет сходство и различие, ожидает ответа на свои вопросы. Ведь в зеркале – тоже *субъект*, и тоже *объективированный*.

Обращаясь к прошлому, постмодернизм играет со старыми стилями, жанрами, формами, темами. Если всё уже сказано, остаётся лишь цитировать, выстраивать в коллаж, использовать аллюзии. И художники «создают» свои произведения из того, что уже есть, что уже было – «ready made music», «ready made art»: Кейдж не написал ни единой ноты для своих «Европер» общей продолжительностью более пяти часов, он просто скомбинировал оперные отрывки XVII и XIX в.

Ницше умер в 1900 г. Но современная философия начинается именно с него: именно он сказал, что уходит или уже отошла целая эпоха, культивировавшая рациональное знание, что «время сократического человека миновало», западноевропейский тип культуры сменяется новым [9, с. 159–164]. Для немецкого духа это означало вернуться к первоисточнику своего существования, выступить свободно и смело без помочей романской цивилизации, воспользоваться уроками античности, учиться у греков, которых Ницше считает величайшими наставниками [9, с. 161]. Учиться ощущению настоящего и переживаемых событий как вневременного, противиться обмирщению, обрести бессознательное внутреннее убеждение в относительности времени, в вечном значении жизни [9, с. 183]. Это была программа на десятиле-

тия вперёд, причём программа, заданная и постмодернистской философией, и постмодернистскому искусству.

Странно слышать, что мы живём в эпоху нового средневековья. Несопоставимыми кажутся «тёмные века» и время высоких технологий, полётов в космос. Тем не менее, У. Эко проводит параллель между нашим временем и средними веками, строит модель, имеющую черты лабораторных результатов, и доказывает, что средние века уже начались. Цель – осмыслить тенденции и ситуации нашего времени в сопоставлении с аналогичными средневековыми и использовать опыт прошлого, чтобы выстроить оптимальный вариант будущего. Точек совпадения оказывается много: децентрализация и кризис центральной власти, война кланов и группировок, экологический упадок, номадический тип обеих культур, всеобщая неуверенность в отношении того, находимся ли мы в состоянии войны или мира, поиск новых образцов коллективной жизни.

Модель показывает настоящую *множественность*, о предпочтительности которой говорят и другие постструктуралисты – Деррида, Кристева, Делёз, Гваттари – как о черте постсовременности. Не отрицая её значения для обновления культуры, движения вперёд, У. Эко расходится здесь и с ними, и с Ваттимо. Он подчёркивает, что в условиях беспорядка, культурного рассеяния, разнообразия идей, религий, обещаний необходимо в первую очередь восстановить *общее* – тематику, риторику и словарный запас, с помощью которых можно было бы общаться, восстановить общую базу дискуссии, объединить современных и древних авторов под вывеской *одной и той же* логики [12, с. 264, 265].

Соответствие между двумя эпохами обнаруживается и в искусстве. Наличие несхожих точек зрения на изобразительность в средние века напоминает современное противостояние разных художественных направлений и течений. Обе культуры – наша и средневековая – цивилизации зрелищного искусства. «Собор, великая каменная книга, – одновременно и рекламный плакат, и телеэкран, и мистический комикс» [12, с. 265]. И даже то, о чём должна рассказать эта каменная книга, – священная и светская история и жизнь святых – чем-то напоминает, по мнению У. Эко, сегодняшние рассказы СМИ о «звёздах» – эстрадных певцах, людях из элиты. Соответствие проявляется и в том, что

«наше искусство, как и средневековое, не систематическое, но собирательное и составное; сегодня, как и тогда, сосуществуют элитарный утончённый эксперимент и с размахом созданное предприятие по популяризации...» [12, с. 266].

Прошлое учит многому. И его уроками надо уметь пользоваться, не забывая при этом, что возможно извлечение положительного опыта из определённых форм сознания прошлого, но никогда не возможен буквальный повтор отошедших в прошлое общественных отношений. Невозможно вернуться к первобытности, как это предлагает Зерзан, просто свернув с неверного, пагубного, ошибочно выбранного когда-то пути. Но допустимо воспользоваться возможностями другого способа мышления, свойственного иной эпохе. Мы сейчас отказываемся от мысли видеть в мифе только примитивную, донаучную, ничего не дающую современному человеку форму сознания, к которой вернуться уже нельзя. Миф даёт возможность черпать из него тот опыт, который востребован именно современной культурой. Сегодня, по Ваттимо, концепция мифа как примитивного мышления представляется необоснованной. Поскольку нами преодолены представления о человеческой истории как о линейном процессе, оказалась переоценённой и идея о том, что ход прогресса – это одновременно и освобождение разума от мифологического знания.

«Когда демифологизация разоблачается как миф, миф вновь обретает жизнь, но уже только как *составная часть* того целостного опыта, в котором произошло "ослабление" истины. Присутствие мифа в нашей сегодняшней культуре не является альтернативным или оппозиционным движением по отношению к модернизации; по крайней мере сегодня. Но эпоху, когда происходит демифологизация демифологизации, можно рассматривать как эпоху подлинного перехода от современности к постсовременности», – говорит философ [4, с. 50].

Что же черпает постмодернистская культура в мифе? В современной литературе укрепляется точка зрения, согласно которой мы как будто возвращаемся к древнейшим пластам цивилизации, но не с той целью, чтобы просто повторить пройденный путь, а чтобы найти и осуществить некие нереализованные в прежней культуре потенции [10, с. 253–268]. Так, В. В. Прозерский указывает на те возможности, где проявляется сходство современной культуры с первобытной. Это, прежде всего, области, где выравниваются телесный и духовный уровни человека – дизайн окружающей среды, энвайронмент. Здесь становится возможным объединение в единое коммуникативное поле различных языков – линейного языка дискурса, энергетического языка тела и структурного языка вещей. В ландшафтном дизайне используются практически те же факторы, что сопутствовали восприятию первобытным человеком и окружающей среды, и синкретического искусства – включённость в пространство и действие, ситуативная,

импровизационная игра в никогда не заканчивающемся спектакле, большая роль телесного, тактильного контакта с вещами, средой, энергия движения и смена настроений [10]. Все эти факторы, по видимому, являются достаточно сильными и осознанными потребностями современного человека и учитываются арт-дизайнерами.

В современной художественной культуре существует много направлений искусства и арт-практик, где также используются архаические способы художественной коммуникации – непосредственное вовлечение зрителя в происходящее, воздействие одновременно на все органы чувств, раскрепощение тела, реабилитация психосоматики [10, с. 253–268].

Итак, становится совершенно очевидным, что же именно черпает постмодернистское искусство в мифе: соучастие субъекта в художественном событии, игру, непредсказуемость. Всё это востребовано постмодернистской культурой. Но здесь следует поставить вопрос: является ли подлинно художественной такая коммуникация? Вопрос о подлинности коммуникации ставился многими философами – Ясперсом, Больновым, Хайдеггером, Хабермасом. И решался он всегда на основании того, как оценивался уровень *субъектности* партнёров по общению. В данном случае это, безусловно, межсубъектная коммуникация. Потому что и участники первобытного обрядового действия-пляски, и участники хэппенинга или перформанса – реальные *субъекты*. Но члены первобытного художественного коллектива не имели дела художественным произведением, а в представлении хэппенинга или перформанса наличие произведения второстепенно или проблематично. Вопрос о художественности произведения в этих арт-практиках не затрагивается ни эстетикой, ни критикой. Уровень дарования автора и содержательность его высказывания тоже не обсуждаются. Зато акцент делается на том, что в переживании задействованы все органы чувств, раскрепощается тело, психика.

Ещё Ницше предостерегал от ложного (!) представления о художественном творчестве, от идиллической веры в то, « что, в сущности, *каждый чувствующий* человек – художник [9, с. 155]. Нет, далеко не каждый, как следует из текста Ницше. Есть такие формы искусства, «источники которых вообще не лежат в пределах эстетики». Да и сама потребность в общении с искусством (на это Ницше обращает особое внимание) может носить *неэстетический характер*» [9, с. 153–157]. Выражаясь современным языком и применяя данную формулировку к постмодернистским арт-практикам, можно сказать, что это тяга к «тусовкам», «приколам», интерес к «звёздам» и т. д. Точно также, как постмодернистская культура играет обломка-

ми мифа, варьируя, иронизируя, комбинируя, разрушая их, но не ставя перед собой задачи осмысления, проникновения в глубину, постмодернистские художественные направления и арт-практики играют с *чувственностью, телесностью, тактильностью, эффектом присутствия*, осознавая, что поиски смысла ещё (или пока?) не стоят на повестке дня.

Было бы неверным сказать, что позиция Гумбрехта – это отказ от культуры значения в пользу культуры присутствия. Он говорит о важности обоих способов бытия в мире, но акцентирует внимание именно на культуре присутствия, берущей начало в мифологической эпохе и оказавшейся созвучной и необходимой современности [5]. Новая современная мифология, по Ваттимо, это уход от реальности в сторону иллюзорности и погружения в виртуальность [4]. В пространстве дереализации она, по сути, превращается в *симуляцию*. И здесь, как это ни парадоксально, Ваттимо сближается со своим антагонистом Бодрийяром: оба фактически говорят об одном и том же – о *симулякре*. Один – как о прискорбном факте современной культуры [2; 3], другой – как о возможности, с которой связаны определённые надежды.

Вопрос в том, являются ли гумбрехтовский эффект присутствия и дереализация, по Ваттимо, свидетельствами *подлинности* художественной коммуникации. Ницше, посвятивший немало страниц мифу и считавший, что «без мифа всякая культура теряет свой здоровый творческий характер», всё же скептически относился к идиллической вере в доброго и художественно одарённого первобытного человека. Эта наивная вера, считал он, приводит к дилетантизму, бессилию искусства, созданию нехудожественных, то есть лишённых глубины, произведений [9, с. 153–155, 180–183].

Таким образом, можно подытожить: несомненно, ценным является то, что современной эстетикой подмечены существенные черты постмодернистской коммуникации, выявлены диахронические связи с мифом, со спецификой средневековой культуры и искусства, определены различные аспекты этих связей. Однако следует ставить вопрос об эстетическом потенциале постмодернистской коммуникации, о её подлинности, художественности. Современная же эстетика пока ограничивается только констатацией факта её существования, исследованием процессов её функционирования, обходя стороной вопрос о её эстетической и художественной ценности.

Эпилог или полилог?

Вопрос о ценности важен потому, что в настоящий междивизиационный период культура на распутье дорог выбирает свой будущий вектор развития, собираясь с силами, пробуя, ошибаясь, экспериментируя. В этих поисках намечаются контуры художественной коммуникации будущего. Смерть искусства провозглашалась не раз. И нынешний его кризис, кажущаяся немота, бессилие могли бы показаться скорбным эпилогом. Но нет – в этот трудный период смены эпох как никогда осознаётся необходимость обращения к богатейшему запасу художественных ценностей, накопленных человечеством. Появляется потребность подытожить многотысячелетний путь развития. И диалог художественных культур становится подлинным *полилогом* – переключкой времён, стилей, жанров. И пока продолжается их многоголосая переключка, сохраняется надежда, что из этого хора родится мощный и чистый голос, голос будущей культуры.

В художественной литературе, музыке, кино всё чаще проявляет себя новая концепция временных связей. Суровый грегорианский хорал сменяется иудаистским, а затем православным религиозным напевом. Сосредоточенность фуги соседствует с открытой эмоциональностью романтического порыва, тривиальный эстрадный мотивчик – со сложной тканью додекафонии. И всё это может звучать в рамках одного крупного музыкального произведения.

Это не коллаж, не пустая эквилибристика цитатами. Это необходимо, чтобы раскрыть художественную концепцию – показать сложный, противоречивый, многообразный и длительный путь духовных исканий человечества. Чтобы ответить на вопрос, во имя чего проделан этот путь, чего достиг человек и чего он достоин. Концептуальные произведения есть во всех видах современного искусства. А это значит, что, несмотря на все упрёки постмодернизму в опустошённости и бессодержательности, он способен нести в себе живую мысль и чувство.

Полистилистический диалог времён используется в постмодернистских произведениях с целью понять современность на огромном историческом фоне. Смысловые диалогические связи, когда в ткань произведения вплетаются образы, ассоциации, аллюзии, стили, связанные с удалёнными во времени культурными эпохами, дают возможность зрителю жить одновременно в двух или нескольких мирах, переживать чувство родства со всем человечеством. Полилог в ис-

кусстве, являющийся средоточием диахронных связей, – это та «множественность», плюрализм интерпретаций и смыслов, отсутствие какого бы то ни было доминирования, о которых говорят постструктуралисты.

Является ли он условием развития? Есть ли в нём предпосылки движения вперёд, а не эпилога, послесловия, конца? На наш взгляд, полилог художественных миров действительно содержит в себе возможности развития. Существует замкнутый круг взаимозависимости развития субъектности от культуры и, наоборот, развития культуры – от уровня субъектности. Л. Баткин утверждает, что подлинная индивидуальность, т. е. оригинальность, самобытность мышления и чувствования и связанная с этим качеством высоко развитая субъектность вырабатывается только в ситуациях богатства выбора решений и жизненности стиля. Этот вывод, сделанный при изучении эпохи Возрождения, справедлив и для других культурно-исторических эпох. «Индивид Возрождения, впервые сталкивая разные культуры, не совпадая полностью ни с одной из них, тем самым становился демиургом, вырабатывая свою субъектность» [1, с. 173]. Только такой субъект – оригинальная, духовно богатая личность – был способен к диалогу с другими «действующими лицами» драмы-истории. А осуществление этого диалога (точнее – полилога), дающего большой выбор альтернативных творческих решений, возможность соотнесения своей художественной культуры с другими, есть не что иное как *развитие*. Поиски, пробы, ошибки, столкновение разных точек зрения, проявление противоречивых тенденций – всё это и есть движение, без которого невозможно развитие. Итог развития – рождение уникального, своеобразного лика новой культуры. Именно такую ситуацию – процесс рождения новой культуры, нового искусства как результат выбора из *множества* типов художественной коммуникации – мы переживаем сегодня.

Может возникнуть вопрос: если речь идёт о рождении новой культуры в целом, почему такое значение придаётся именно художественной коммуникации? Потому что одна из существенных сторон постмодерна – всесторонняя *эстетизация* действительности. Принципы художественного, эстетического освоения мира становятся основополагающими во всех областях жизни – общественных отношениях, экономике, политике, науке. До эпохи постмодерна считалось, что в сфере общественных, политических, экономических связей, а также в области науки и техники равенство вступающих в диахронический контакт партнёров невозможно, ибо общество непре-

рывно движется по пути прогресса, достигая в каждой из указанных областей более высокого уровня развития на каждом историческом этапе. Следовательно, взаимодействие в этих областях культуры, согласно прошлым представлениям, не могло иметь диалогического характера. Накопление научного знания осмысливалось как «восходящая лестница с преодоленными ступенями», революционная замена сослуживших добрую службу знаний новыми, более совершенными, замена, при которой устаревшее знание попросту уходит со сцены, будучи превзойдённым новым. Искусство же противопоставлялось науке. Ведь в нём, по образному сравнению В. Библера, существует схематизм драматического произведения: в любом акте, помимо ранее участвовавших в пьесе героев, может появиться ещё один, необходимый для развития действия, участвующий в диалоге как равный.

Сегодня представления о науке и искусстве сближаются. Определение науки как «восходящей лестницы с преодоленными ступенями» устарело. Наука осознаёт себя как бы исходя из оснований, испокон веков свойственных искусству: множественности картин мира, неоднозначности его описаний, случайности и многообразия словарей (Р. Рорти). Научная *истина* рождается в мире, уже осознавшем и принявшем для себя диалогические правила. Но что такое истина, и существует ли возможность истинного познания? В допостмодернистскую эпоху придерживались мнения, что истина в науке всегда относительна, но всегда одна. В том случае, если она действительно истина. Сейчас же понимание истины ближе к ницшеанскому её определению как «полезного заблуждения», одной из многих «случайностей», одном из возможных описаний мира (Р. Рорти). Даже философия, согласно Рорти, уже не может претендовать на доминирующую роль в культуре, она – только один из *многих* голосов в разговоре человечества. Таким образом, наука приобретает диалогические черты, свойственные искусству, эстетизируется. Именно это позволяет придавать такое значение художественной коммуникации как фактору, определяющему движение культуры.

По-видимому, и в переходных периодах, которые человечество переживало уже не раз, есть своя структура, свои фазы. В переходной постмодернистской эпохе несколько десятилетий продолжалась деструктивная фаза, когда в искусстве подвергалось разрушению решительно всё – жанры, стили, формы, а вместе с тем и сама художественная коммуникация – взаимоотношения художника и зрителя. Но деструктивная задача на сегодняшний день выполнена.

Постмодернизм вступает в новую, конструктивную фазу. Её созидательный, творческий характер рождается в процессе коммуникации. Он обусловлен многообразными диалогическими связями, сплетающимися в полилог, который открывает совершенно новый культурный цикл, идущий на смену Новому времени.

Список литературы

1. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. – М.: Наука, 1978.
2. Бодрийяр Ж. Симуляция и симулякры / пер. с фр. О.А. Печенкина. – Тула: Тульский полиграфист, 2013.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / пер. с фр. Л. Любарской и Е. Марковской. – М.: Добросвет, 2012.
4. Ваттимо Дж. Прозрачное общество / пер. с ит. Д. Новикова. – М.: Логос, 2002.
5. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение / пер. с англ. С. Зенкина. – М.: Нов. лит. обозрение, 2006. – С. 184.
6. Зерзан Дж. Первобытный человек будущего / пер. с англ. А. Шеховцова. – М.: Гилея, 2007.
7. Каган М. С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. – М.: Политиздат, 1988.
8. Лиотар Ж. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. – СПб.: Алетейя, 1998.
9. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / пер. с нем. Г. А. Рачинского. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012.
10. Прозерский В. В. Архаизирующие тенденции в современной художественной культуре // Миф и художественное сознание XX века / отв. ред. Н.А. Хренов / Государственный институт искусствоведения. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. – С. 253–268.
11. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М.: Рус. феноменолог. о-во, 1996.
12. Эко У. Средние века уже начались // Иностран. лит. – 1994. – № 4. – С. 258–267.

УДК 008 : 161.1

Г. А. Касьянов

Проблема определения культуры в русскоязычной учебной литературе

Основываясь на материале нескольких отечественных учебников и учебных пособий по культурологии, автор обосновывает и применяет свой принцип классификации определений культуры, предлагая различать два типа определений культуры: обобщающие и узкоспециализированные, и формулируя краткие рекомендации по корректному использованию слова «культура» в учебной литературе.

Using several Russian manuals of culture studies, the author offers his own classification criterion of the definitions of the term «culture» suggesting to distinguish between general and specific ones and presenting concise recommendations as to the correct usage of the word «culture» in manuals (textbooks).

Ключевые слова: гуманитарные науки, культура, культурология, методология, наука, определение, полисемичность, учебник.

Key words: the humanities, culture, culture studies, methodology, science, definition, polysemy, manual (textbook).

Упоминание о «полисемичности» (многозначности) слова¹ «культура» встречается едва ли не в каждом учебнике и учебном пособии по культурологии. Приводятся данные об экспоненциальном росте численности определений этого слова на протяжении последних полутора сотен лет. Сообщается, что уже «в 1970-х годах число определений достигло 300, в 1990-х – более 500. В настоящее время количество определений культуры перевалило, вероятно, за 1000» [4, с. 104]. При этом лишь очень узкий круг специалистов задаётся во-

© Касьянов Г. А., 2015

¹ Преподносить и рассматривать здесь «культуру» как *термин*, по моему мнению, было бы неуместным, поскольку термин есть точное название предмета, тогда как всё дальнейшее изложение построено на предпосылке, согласно которой одна единственно-истинная (=точная) формулировка определения культуры невозможна. В равной степени, но по иной причине, я запрещаю себе говорить и о *понятии культуры*, поскольку понятие предполагает сколько-нибудь развитое понимание, учение, форму выражения конкретно-всеобщей природы своего предмета, в то время как рассматриваемые в статье учебные издания оставляют мыслимость культуры на более или менее низком, абстрактно-словесном уровне развитости, не имея возможности возвысить её до сколько-нибудь развёрнутой понятийной формы.

просом о последствиях такого положения дел для научного статуса культурологического знания. Полисемичность термина «культура», даже формально признаваясь, лишь в редких случаях влечёт за собой какие-либо теоретические выводы или методологические рекомендации, адресованные исследователям культуры, стремящимся выработать максимально точное понимание предмета своего исследования.

Сразу оговорюсь: я вовсе не утверждаю того, что отсутствие твёрдо установленной дефиниции основного понятия культурологии фатальным образом подрывает научный статус любых форм систематизированного знания о культуре, делает невозможной культурологию как науку или учебную дисциплину. В конце концов, случай со словом «культура» – не единственный. Например, в политологии нет единых, общепринятых определений понятий «политика» и «власть», но это обстоятельство не лишает политологию статуса гуманитарной науки и не даёт поводов сомневаться в необходимости существования соответствующей учебной дисциплины. Такая естественная наука, как биология, успешно развивается и обогащает нас актуальным, практически полезным знанием, будучи лишена точной и общепринятой дефиниции своего ключевого понятия – понятия вида. Однако сам факт констатируемой исследователями полисемичности, очевидно, должен быть проанализирован и осмыслен с определёнными выводами для методологии культурологического исследования.

Не менее важна и прикладная сторона проблемы. Для практики образовательного процесса полисемичность означает, что в одном учебнике имеется целый ряд различающихся определений культуры. И хорошо ещё, если автор достаточно полно разъяснил теоретические предпосылки и следствия этой многозначности. Чаше же всего читатель учебника остаётся один на один с обескураживающим множеством формулировок, претендующих на роль определения культуры, но не получает ни малейшего намёка на то, каким образом с этим множеством взаимодействовать.

Дабы не оставить без аргументации вывод о необходимости крайне критичного отношения к учебной литературе по культурологии, приведу в качестве примера одно из тех бесчисленных определений культуры. Так, скажем, В. Г. Драч утверждает, что «...культура – мощный механизм антропологического воздействия, способ адаптации индивида к культурным потребностям общества и в то же время способ индивидуальной реализации накопленного этнического и национального опыта и самореализации личности в культурном про-

странстве этноса» [2, с. 18]. Данное определение нельзя считать корректным. Во-первых, определение В. Г. Драча грешит явной тавтологичностью: определяемый термин дважды всплывает в самой формулировке определения. Во-вторых, использования слова «механизм» придаёт определению метафоричный, иносказательный характер, поскольку, будучи понято буквально, подобное словоупотребление дало бы повод упрекнуть автора в механистическом редуccionизме. В-третьих, определение «воздействия» как «антропологического», очевидно, неточно. Автор, вероятно, имел в виду *антропогенное* воздействие. В-четвёртых, определение культуры как «способа индивидуальной реализации накопленного этнического и национального опыта» подразумевает, что существуют какие-то другие способы реализации всех этих видов опыта, не относящиеся к числу культурных, (т. е. «антикультурных»). Подобная теоретическая позиция оказывается возможной только в том случае, если мы примем за истину грубометафизическую, «манихейскую» дихотомию «культуры» и «антикультуры». Самое главное в контексте нашего рассмотрения – это то, что определение В. Г. Драча содержит в себе *скрытую полисемичность*: термин «культура» определяется у него одновременно через понятия «механизм» и «способ». О том, как эти понятия могут быть связаны в итоговом понимании термина, автор не разъясняет.

Неудачность конкретных определений культуры – это проблема частная. Значительно более высокого уровня обобщения можно достичь, предприняв попытку классификации или типологизации наблюдаемой пестроты определений. Обратим внимание на чрезвычайно важную, но упорно игнорируемую особенность современной учебной литературы по культурологии. *Использование слова «культура» в предельно обобщённом, универсалистском значении этого слова без надлежащих разъяснений и оговорок периодически чередуется с тем или иным узким, специализированным его определением.* Назовём это утверждение «Тезис 1». Проиллюстрируем данный тезис на примерах нескольких публикаций.

Первым примером послужит учебное пособие по культурологии Л. Д. Столяренко, С. И. Самыгина и Л. Г. Сущенко. Параграф 2 «Понятие культуры» (5, с. 6–10) данного пособия содержит ни много ни мало 19 определений слова (или, как выражаются авторы, «понятия») «культура», которые, по всей видимости, должны восприниматься в соответствии с принципом дополнительности. При ближайшем рассмотрении оказывается, что все 19 предложенных формулировок точ-

но в соответствии с «Тезисом 1» восходят к двум базовым типам определений: обобщающе-генетическому¹ (или просто обобщающему) и узкоспециализированному.

Удачным примером определений первого типа является формулировка, приписываемая авторами пособия американскому учёному М. Херсковичу². «Культура – это часть человеческого окружения, созданная самими людьми...» [5, с. 7]. Это не что иное как пример обобщающе-генетического определения. Идентификация каких-либо феноменов в качестве культурных осуществляется *обобщающими* определениями на основе *общности* происхождения этих феноменов. Культуролог получает очередной вариант обобщающе-генетического определения культуры, отождествляя её с потенциально бесконечным множеством предметов, явлений, процессов обязанных своим существованием человеку, его деятельности.

Определения второго типа сжимают сферу применимости слова «культура», закрепляя его за какой-то *определённой* формой человеческой деятельности, *специфическими* продуктами этой деятельности, системами коммуникаций, ценностными иерархиями, стандартами социальных взаимодействий, знаково-символическими системами. Примеры находим всё в том же пособии Л. Д. Столяренко и др.: «культура – своеобразие жизни наций и народов», «... – совокупность социальных норм, законов обычаев, традиций», «... – религия, мифология, наука, искусство, политика», «... – особая знаковая система» и т. д. Легко убедиться в том, что смысл каждого из подобных узкоспециализированных определений отсылает к предмету той или иной вполне самостоятельной и самодостаточной гуманитарной дисциплины или одновременно к предметам нескольких из них. Развёрнутая критика определений этого типа будет дана ниже. А пока двинемся по порядку, начав с анализа обобщающих определений.

Казалось бы, какие претензии можно выдвинуть по отношению к такому лаконичному по форме и потенциально-безразмерному по содержанию определению, как определение М. Херсковича и к однотипным с ним? На первый взгляд, оно кажется безупречным. Но почему бы в таком случае не остановиться на нём? Чем тогда объяснить общепризнанный факт полисемичности? Недостаточность определений данного типа ясно или смутно осознаётся большинством авторов, но крайне редко проговаривается.

¹ Термин «генетический» понимается здесь в соответствии с изначальным значением древнегреческого корня γένος (genete) – порождение, происхождение.

² Ссылки на источник цитаты авторы пособия не приводят.

Обобщающе-генетические определения предполагают, что элементом культуры можно считать лишь те объекты или процессы, которые обязаны своему существованию человеческой деятельности, т. е. *созданы, сгенерированы* человеком. Данный подход не столь прост и самоочевиден, как это может показаться на первый взгляд, поскольку отсылает нас к двум серьёзным философским проблемам: 1) к проблеме сущности человека (т. е. к специфической теме философской антропологии); 2) к проблемам общественного производства, практики и человеческой деятельности, т. е. опять-таки к специфической сфере компетенции философии экономической жизни.

Из этого следует, что автор каждого учебника, каждого учебного курса культурологии, некритически воспроизводящий один из вариантов обобщающе-генетического определения культуры и полагающий его в качестве корректно-применимого, обязан оговаривать, какой именно философско-антропологической традиции он придерживается и какая именно теория практической деятельности ему ближе. Однако много ли подобных оговорок встречаем мы на страницах нашей учебной литературы?

Но даже оговорки и пояснения такого свойства не спасут наше положение и не превратят ни один вариант обобщающе-генетических определений культуры в актуальную, работоспособную дефиницию, способную стать ориентиром или одним из базовых понятий познавательно ценного культурологического исследования. Потенциально безграничный объём подобных определений лишает их функции интеллектуального инструмента, с помощью которого можно отличить культурологический труд от любого другого междисциплинарного гуманитарного исследования.

В самом деле, если культура – это всё, созданное людьми, то мы получаем право называть культурологическим буквально каждое гуманитарное исследование по любой гуманитарной дисциплине – от «А» до «Я», от антропологии до языкознания. Но едва ли мы решимся воспользоваться этим сомнительным правом, поскольку нерационально пускаться в ход неопределённо-обобщающее определение дисциплины, тогда как само собой напрашивается более точное. Определение исследования как «культурологического» оказывается в данном случае излишним.

То же самое можно сказать и о так называемых междисциплинарных исследованиях. Научный труд, созданный на стыке этнологии и языкознания или экологии и экономики, едва ли имеет смысл называть культурологическим, в то время как более точные его названия уже имеются. Остаётся, по сути, последний вариант, когда исследова-

тель заранее отказывается стеснять себя рамками сколько-нибудь устоявшейся методологии и ориентироваться на каноны сколько-нибудь определённых классических гуманитарных наук. Но в таком случае мы имеем дело либо с паранаучными спекуляциями, либо со свободной эссеистикой, т. е. с тем, чему следует учить не как науке, передавая сумму знаний, а как мастерству или ремеслу, демонстрируя образцы и давая материал для упражнений¹. Отсюда уже один шаг до того, чтобы признать культурологию невозможной. Вместо этого неуклюжего слова, не имеющего аналогов в других языках, было бы правильнее пользоваться термином «культурофилия» или, быть может, каким-то ещё более экзотическим, отражающим эстетическую природу самоконституирования того дискурса, который спешит позиционировать себя в качестве культурологического.

Вот на каком основании я делаю вывод, что любые разновидности обобщающих определений культуры бесполезны, бессмысленны, полностью лишены какой-либо познавательной ценности, более дезориентируют учащегося (или начинающего исследователя), вместо того чтобы отсылать к опыту обретения своего собственного предмета изучения, как это имеет место в случае с определениями «политика» в политологии, «право» в юриспруденции или «вера» в философии религии.

Осознав неопределённость, безразмерную всеохватность, смысловую пустотность и в силу этого бесполезность определений первого типа, культуролог испытывает потребность насытить определение культуры любой доступной ему конкретикой и, как следствие, обращается к определениям второго, узкоспециализированного типа. Эти культурные формы, в свою очередь, не могут быть ничем иным, кроме как предметами изучения устоявшихся, классических гуманитарных дисциплин: от философии до искусствоведения и этнологии. То, что мы возьмём, к примеру, те или иные философские или религиозные тексты, назовём их формами «духовной культуры» и начнём изучать в качестве раздела культурологии (что периодически допускается), внесёт лишь недопустимую путаницу, но едва ли серьёзно поспособствует усвоению или развитию философских или религиозных идей, содержащихся в данных текстах.

¹ По этому пути уже устремился В. М. Розин, предпославший основным разделам своего учебника ряд «образцов культурологического изучения», например: «Как египетские жрецы пришли к идее пирамиды», «Экономика с культурологической точки зрения» и т. п. [3, с. 9–56].

Потребность в том, чтобы сопроводить обобщающе-генетическое определение культуры каким-либо узкоспециализированным его вариантом, может быть проиллюстрирована на примере «Краткого курса по культурологии» Г. С. Антосевича. Уже на первых страницах своего курса автор спешит сделать «... вывод, что всё созданное человеком, т. е. вторая сотворённая природа, и есть культура» [1, с. 7]. (Условно назовём это определением № 1) И это несмотря на то, что буквально одной строкой выше он допускал иное, значительно более узкое её понимание: «Культура – это изучение художественной деятельности человека» [1, с. 6] (определение № 2). Заметим, что определение культуры через слово «изучение» страдает однобокостью, поскольку очевидно, что любая наука есть не только процесс изучения, но и сумма уже достигнутых результатов этого процесса. Не выдерживает критики попытка сведения культуры к художественной деятельности. Это вполне очевидные моменты. Но в данном случае интересует то, как это узкое определение № 2 без всяких оговорок и объяснений преподносится читателю в одной обложке с расширенным и универсалистским определением № 1. Автор учебного пособия считает возможным привести их без каких-либо комментариев на одной странице. Тогда как сама необходимость пользоваться не одним, а двумя взаимодополняющими определениями должна была бы, как минимум, побудить к обстоятельному объяснению этой необходимости. Пособие Антосевича – это лишь наиболее грубый пример того, как культуролог произвольно деформирует содержание понятия «культура», использует его то в узком, то в широком смысле, применяет то узкоспециальные, то обобщающе-генетические определения этого слова, как бы мечется от одного к другому, выдавая тем самым свою неуверенность в каждой из приведённых формулировок, но никак не рефлексируя при этом по поводу своих метаний. Подобный стиль подачи материала способен создать ощущение сумбура у любого недостаточно подготовленного читателя.

Вполне ясно, что, осуществляя переход от обобщающе-генетического понимания культуры к использованию узкодисциплинарных подходов, авторы учебных изданий стремятся насытить содержательный вакуум исходного абстрактного определения. Однако довольно быстро оказывается, что полученные таким образом конкретизированные определения культуры обязаны своей конкретностью другим гуманитарным наукам, к предметам изучения которых восходит каждое узкоспециализированное определение.

Есть повод поставить вопрос: зачем нужны подобные (узкоспециальные) определения, которые больше похожи на расписки, га-

рантирующие право культуролога заимствовать концепции и материал из других гуманитарных наук? Расписки, выданные культурологами самим себе. Неудивительно, что таким заимствованием занимаются авторы многих отечественных учебников и учебных пособий по культурологии.

Так, если культуролог заявляет, что в процессе изложения своего понимания культуры он собирается пользоваться «этнографическим» её определением (например, известной формулировкой Э. Б. Тайлора¹) – это значит, что дальнейшее изложение материала будет носить, в основном, этнографический уклон, а внимание будет сконцентрировано на идеальных феноменах культуры (традициях, верованиях), что обусловлено идеалистическим характером самой тайлоровской формулировки.

К сожалению, авторы многих учебников по культурологии, теории или философии культуры идут по максимально лёгкому пути, составляя свои учебные издания из упрощённых пересказов социоисторических, этнографических, филологических, искусствоведческих и других исследований. Хочется спросить: зачем нужны такие учебники, весь смысл которых заключается в том, чтобы в сжатом, упрощённом и ускущённом виде представить фрагменты совершенно самостоятельных, самодостаточных гуманитарных наук, каждая из которых обладает своим развивающимся методом, чётко очерченным предметом, богатым и глубоко разработанным материалом?

На основании сказанного напрашивается вывод, что узкоспециализированные определения культуры также неприемлемы, как и обобщающе-генетические. Оба эти типа определений не существуют изолированно в сознании представителей разных направлений культурологии. Прикрываясь демагогией о полисемичности, один и тот же культуролог может пользоваться попеременно определениями то одного, то другого типа, в подавляющем большинстве случаев не давая никаких пояснений относительно обоснованности совершающегося каждый раз выбора. Приведённые типы определений не противопоставляются, не конкурируют, не исключают друг друга, а, напротив, функционируют в соответствии с принципом дополнительности, представляя собой фазы единой смысловречевой стратегии автора, необходимой для того, чтобы создать видимость цельного нарратива.

¹ «Культура как цивилизация в широком этнографическом смысле слагается в целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» [6, с. 18].

Но, увы, искомая цельность недостижима по причине изначальной фрагментированности самого предмета культурологии, каждый раз произвольно собираемого из предметов других гуманитарных наук. А значит, и сами качества «единства» и «целостности», явно или скрыто присутствующие во всех обобщающе-генетических определениях культуры, лишь голословно декларируются авторами рассмотренных учебных текстов, волонтаристски приписываются культуре, создавая основу для вполне определённого, универсализирующего её понимания.

Стоит отметить, что именно такие, универсалистские определения культуры наиболее полно сочетаются с консервативными, традиционалистскими, тоталитарными идеологиями. Ибо сколь педантично бы ни трудились сторонники культурного универсализма над сбором всех элементов культуры в единое гармоничное целое, сама эта деятельность диалектически предполагает отрицание принципа универсальности, отрицание, совершающееся через отделение «подлинно культурного», достойного вхождения в универсум культурной реальности, от «антикультурного», подлежащего стигматизации и отсеву (или творческому преобразению, переделке, перевоспитанию...). Вот это дискриминирующее стигматизирование потенциально любого иного в качестве подлежащей устранению «антикультуры» и есть базовая мыслительная процедура тоталитарного сознания.

Сделаем ряд практически значимых для культуролога выводов.

1. Как студентам, так и преподавателям необходимо крайне критично относиться к учебной литературе по культурологии, воспринимая её наиболее часто встречающиеся образцы не как источник достоверной информации о культуре (или о методах её изучения), а как полезный объект для критики, в качестве результата которой возможно получение если не актуальных знаний, то, по крайней мере, полезных интеллектуальных навыков.

2. Бессмысленно и контрпродуктивно давать определение культуры без предварительного разъяснения того, в каком контексте, в рамках решения каких теоретических задач, в каких исследовательских целях это слово будет использоваться. Только развёрнуто и однозначно сформулированная цель исследования задаст каждому используемому в нём слову (в том числе слову «культура») строго определённые границы применимости и превратит его в строгий термин.

3. Формулируя определения понятия культуры, необходимо в равной мере дистанцироваться как от обобщающе-генетических, так и от узкоспециализированных их вариантов.

Список литературы

1. Антосевич Г. С. Краткий курс по культурологии: учеб. пособие. – 2-е изд., стер. – М., 2009.
2. История мировой культуры. – Ростов н/Д., 2004.
3. Розин В. М. Культурология: учеб. – М., 2005.
4. Садохин А. П. Культурология: теория и история культуры: учеб. пособие. – М., 2005.
5. Столяренко Л. Д., Самыгин С. И., Сущенко Л. Г. Культурология: учеб. пособие. 2-е изд. – М.; Ростов н/Д., 2006.
6. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – М., 1989.

УДК 008 : 316.75 (091) (73 : 47) «17/18»

О. Н. Левшина

Буржуазный этос американской культуры и его рецепция в России в XVIII–XIX вв.

В статье прослежена рецепция в России принципов американского буржуазного этоса, закрепленных в «кодексе чести» Б. Франклина. На фоне популярности идей утилитаризма буржуазные добродетели Франклина были с интересом восприняты в России. Однако их рецепция существенно отличалась от восприятия их в Америке.

The article deals with the perception of principles of American bourgeois ethos as presented in Benjamin Franklin's 'code of honor'. Utilitarian ideas being popular in Russia, Franklin's bourgeois virtues were perceived there with great interest, even though in a different way than in America.

Ключевые слова: Бенджамин Франклин, буржуазный этос, кодекс чести, межкультурная коммуникация, рецепция идей.

Key words: Benjamin Franklin, bourgeois ethos, code of honor, cross-cultural communications, perception of ideas.

Несмотря на сложные политические отношения, Россию и США связывают длительные и плодотворные культурные связи. В процессе их развития наряду с движением в Россию американских культурных текстов осуществлялась трансляция базовых принципов культуры США. Однако их рецепция в интеллектуальном пространстве российской культуры во многом отличалась от их осмысления на американском континенте.

Среди идей, трансляция которых осуществлялась в ходе российско-американской межкультурной коммуникации в XVIII–XIX вв., важное место занимали принципы буржуазной морали, составившие основу этоса американской культуры. Буржуазный этос представляет собой систему ценностей и обусловленный ею комплекс нравственных императивов и стереотипов поведения человека в капиталистическом обществе. В нем также содержится образ «идеального человека» – носителя буржуазных ценностей.

Буржуазный этос сформировался под влиянием протестантской трудовой морали в Европе и был перенесен на американский континент первыми переселенцами-протестантами. Основные принципы

американского буржуазного этоса были закреплены в «кодексе чести» выдающегося американского просветителя Бенджамина Франклина.

Цель своей просветительской деятельности Франклин видел в воспитании «полезного гражданина», а мерилom полезности считал соответствие нормам разработанного им «кодекса чести», следовать которым должен идеальный американец. Кодекс включал в себя тринадцать добродетелей.

«1. Воздержание. – Есть не до пресыщения, пить не до опьянения.

2. Молчание. – Говорить только то, что может принести пользу мне или другому; избегать пустых разговоров.

3. Порядок. – Держать все свои вещи на их местах; для каждого занятия иметь свое время.

4. Решительность. – Решаться выполнять то, что должно сделать; неукоснительно выполнять то, что решено.

5. Бережливость. – Тратить деньги только на то, что приносит благо мне или другим, то есть ничего не расточать.

6. Трудолюбие. – Не терять времени попусту; быть всегда занятым чем-либо полезным; отказываться от всех ненужных действий.

7. Искренность. – Не причинять вредного обмана, иметь чистые и справедливые мысли; в разговоре также придерживаться этого правила.

8. Справедливость. – Не причинять никому вреда; не совершать несправедливостей и не опускать добрых дел, которые входят в число твоих обязанностей.

9. Умеренность. – Избегать крайностей; сдерживать, насколько ты считаешь это уместным, чувство обиды от несправедливостей.

10. Чистота. – Не допускать телесной нечистоты; соблюдать опрятность в одежде и в жилище.

11. Спокойствие. – Не волноваться по пустякам и по поводу обычных или неизбежных случаев.

12. Целомудрие. – Похоти предаваться редко, единственно для здоровья или для продления рода.

13. Скромность. – Подражать Иисусу и Сократу» [18, с. 230].

Франклин задумывал свой кодекс чести не просто как свод полезных правил, а как этическую систему, следование которой должно принести практическую пользу – помочь разбогатеть и занять достойное положение в обществе [1, с. 73–75]. Тринадцать добродетелей соответствовали принципам протестантской морали и отражали идеалы набирающей силу американской буржуазии. Они прочно вошли в сознание американцев и составили основу «американского характера», что позволяет рассматривать их в качестве одного из базовых принципов культуры США.

Со страниц своих многочисленных изданий Франклин проповедовал названные добродетели. Он относился к издательскому делу с большой серьезностью, так как считал, что печатная продукция должна не только информировать читателей о происходящих событи-

ях, но и воспитывать общественность. Одним из самых известных проектов Франклина был «Альманах бедного Ричарда» («Poor Richard's Almanacks»). Он представлял собой календарь, наполненный всевозможными полезными советами, занимательными сведениями из различных областей знания, рассказами о знаменательных событиях и многочисленными пословицами и поговорками. Большинство из них не принадлежали Франклину и были заимствованы у других народов, но его заслуга заключалась в том, что из фольклора разных народов он сумел отобрать все самое важное и интересное, чтобы привлечь внимание широкого круга читателей. В коротких очерках, анекдотах и рекомендациях «Альманаха» Франклин пропагандировал свой «кодекс чести». Он призывал к трудолюбию и бережливости, высмеивал лень и праздную роскошь.

Главным героем «Альманаха» был астролог Ричард Сондерс (Richard Saunders) – простой человек из народа, не очень образованный, но умудренный большим жизненным опытом. Многие видели в нем идеал эпохи Просвещения – «естественного человека», не испорченного пороками цивилизации и сумевшего сохранить подлинные человеческие ценности. Благодаря занимательности сюжетов «Альманаха» ежегодно расходился тиражом свыше 10 тыс. экз. и уступал по популярности только Библии. Он издавался двадцать пять лет (1732–1757), сделав имя Франклина известным каждому американцу.

В 1757 г. в памфлете «Путь к богатству» («Путь к изобилию») Франклин собрал воедино все пословицы и поговорки из различных выпусков «Альманаха». Это была квинтэссенция житейской мудрости, «евангелие» делового человека, который в юмористической форме делился с читателями советами, как разбогатеть. Для этого, по мнению Ричарда Сондерса, нужно придерживаться нескольких правил.

1. Дорожить временем: «Время – деньги». «Одно сегодня стоит двух завтра», «Если хочешь иметь досуг, не теряй времени даром».

2. Усердно трудиться, избегая лени: «Лень плетется так медленно, что бедность быстро нагоняет ее». «Лень делает всякое дело трудным». «Праздность подобна ржавчине, она изнуряет больше, чем труд». «Ключ, находящийся в употреблении, всегда отполирован до блеска».

3. Быть бережливым: «Остерегайтесь незначительных расходов, маленькая течь может потопить большой корабль». «Тому, кто покупает ненужное, скоро придется продавать необходимое».

4. Соблюдать умеренность: «Наши пороки облагают нас большими налогами, чем правительство».

5. Быть терпеливым: «Способный терпеть, способен добиться всего, чего он хочет».

6. Быть честным и аккуратно платить по счетам [19, с. 98–101].

Изложив в популярной форме основные положения своего «кодекса чести», Франклин объяснил, какую выгоду может принести следование им. Он адресовал это наставление набирающему силу третьему классу. По замыслу мыслителя любой американец, следующий этим нехитрым правилам, непременно добьется достатка и успеха.

Попытаемся представить себе образ последователя тринадцати добродетелей Франклина в США и в России. В Америке человек, соблюдающий нормы «кодекса чести» Франклина – бизнесмен, успешно занимающийся собственным делом и заслуживающий всеобщего уважения. В России начала XIX в. человеком «франклиновского типа» можно считать героя комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» – Алексея Степановича Молчалина. И действительно, при внимательном сравнении видно, что Молчалин соответствует практически всем заповедям «кодекса чести» Франклина.

Сама его фамилия воспроизводит вторую из тринадцати добродетелей «кодекса чести» американского просветителя – молчание. За душой у Молчалина, по собственному его признанию, два таланта: «умеренность и аккуратность». Умеренность – девятая добродетель Франклина. Аккуратность Молчалина включает в себя сразу несколько добродетелей из списка Франклина: порядок (педантичность Молчалина), трудолюбие (Молчалин исправно ведет дела Павла Афанасьевича Фамусова), решительность (Молчалин неукоснительно выполняет то, что нужно сделать), чистоту (он соблюдает опрятность в одежде и в жилище), бережливость (несмотря на небольшое жалование, Молчалин имеет средства на подарки Лизе) и спокойствие (Молчалин не волнуется по пустякам) [7, с. 208].

В доме Фамусова Молчалин вынужден соблюдать и первую добродетель Франклина – «воздержание», так как он получает достаточно скромное жалование. Герой Грибоедова в франклиновском смысле «справедлив» – он никому не причиняет зла и не избегает добрых дел. Он услужлив, по собственному выражению: «за других себя забыть готов». Благодаря этому, по словам Софьи: «дружбу всех он в доме приобрел» [2, с. 66].

Тринадцатая заповедь – скромность, в соответствии с ней Молчалин «уступчив, скромн, тих». Если с Софьей он ведет себя застенчиво – «ни слова вольного, и так вся ночь проходит», то с Лизой он готов блудить, но, по выражению И. А. Гончарова, «втихомолку и

прилично» [7, с. 208]. Таким образом, Молчалин соблюдает и двенадцатую заповедь Франклина – целомудрие.

Герой А. С. Грибоедова внешне соответствует образу «полезного гражданина», следующего «кодексу чести» Франклина. Он – типичный представитель буржуазии начала XIX в. Из тринадцати добродетелей Франклина он не соблюдает только одну – искренность. Все поступки Молчалина лживы, поэтому он лицемерен и двуличен. Он следует «кодексу чести» Франклина не по внутреннему убеждению, а исключительно во имя выгоды. Лживость Молчалина производит утрированно негативное впечатление, но даже если бы он следовал всем добродетелям Франклина искренне, это все равно не изменило бы отрицательного отношения к нему. Фигура Молчалина принципиально не соответствует ни традиционным ценностным основаниям российской культуры, ни историческим реалиям, в которые она помещена, а потому не может быть оценена положительно.

Искажение образа адепта «кодекса чести» Франклина в России свидетельствует о сложном и противоречивом характере интеллектуальной коммуникации между российской и американской культурами в XVIII–XIX вв. Причина подобного искажения кроется в существенных различиях ценностей в российской и американской культуре. Добродетели Франклина основаны на принципах протестантской этики, являющихся ценностным ядром американской культуры. В то время как в основании российской культуры лежат православные ценности, осуждающие утилитаризм и накопительство.

В России часто критикуют американцев за постоянное стремление к наживе. Данное явление не ново. В повышенной сосредоточенности на материальных ценностях американцев обвиняли еще на рубеже XVIII–XIX вв. Одним из первых с критикой американского утилитаризма выступил Павел Петрович Свиньин, находивший в 1811–1813 гг. на дипломатической службе в США.

«Я успел узнать, что здесь нет никаких приятностей европейской жизни, нет никаких собраний. Всякий занимается одной коммерцией – таланты им чужды ... Богатство нации состоит в кораблях и долларах, запертых в сундуках ... Американцы чрезвычайные спекуляторы, даже в самых мелочах. Деньги есть Бог их. Можно ли поверить, что народ, который слывет народом твердым, справедливым, предпочитает их каждую минуту. Например, в торговых делах, побожиться, поклясться над Евангелием во лжи, ему есть вещь ничтожная. И те, кои ложным манером банкротились несколько раз есть самые богатейшие люди и свободно наслаждаются своими сокровищами», – писал Свиньин [3, с. 66–67].

О господстве в США духа наживы писали известные исследователи: Алексис де Токвиль, Гюстав де Бомон и Томас Гамильтон. Наиболее яростным обличителем свойственной американцам меркантильности был Гюстав де Бомон – товарищ Токвиля по поездке в США, предпринятой в 1831–1832 гг. для изучения местного уголовного законодательства и тюремной системы. В повести «Мария, или Рабство в Соединенных Штатах. Картина американских нравов» Бомон отмечает, что отношения между людьми в Америке «не имеют иного предмета, как деньги; единственной целью – прибыль ... Деньги – божество Соединенных Штатов», «американцы кичатся богатством, вожделеют богатства, завидуют богачам» [16, с. 119]. Богатые люди пользуются всеобщим уважением, им стараются подражать:

«Первейшей профессией почитается та, которая дает больше денег ... Скажите американцу о славе Тассо, Гомера, он вам ответит, что оба умерли нищими. К чему нам талант, не приносящий дохода?» [16, с. 120].

В 1839 г. в журнале «Современник» была напечатана новелла князя Владимира Федоровича Одоевского «Город без имени». В ней рассказывалось о создании на одном из островов страны, основанной на принципах личной пользы, провозглашенных британским философом Джереми Бентамом. В честь него вымышленная страна была названа «Бентамией». Первоначально страна процветала, но вскоре расцвет сменился упадком:

«Одни разбогатели – другие разорились. Между тем никто не хотел пожертвовать частью своих выгод для общих, когда эти последние не доставляли ему непосредственной пользы; и каналы засорялись; дороги не оканчивались по недостатку общего содействия; фабрики, заводы упали; библиотеки были распроданы; театры закрылись. Нужда увеличивалась и поражала равно всех, богатых и бедных. Она раздражала сердца; от упреков доходили до распрей; обнажались мечи, кровь лилась, восставала страна на страну, одно поселение на другое; земля оставалась незасеянной, богатая жатва истреблялась врагом; отец семейства, ремесленник, купец отрывались от своих мирных занятий; с тем вместе общие страдания увеличились» [11, с. 133–134].

Причиной гибели некогда благополучного общества стал отказ от моральных, религиозных норм и искусства во имя утилитарных принципов, приносящих жителям выгоду, но разрушающих общество изнутри.

По мнению известного исследователя российско-американских литературных связей Александра Николаевича Николюкина, в новелле «Город без имени» Одоевский создал сатирическую аллегорию США [8, с. 55]. Ранее сходство между «Бентамией» и США подметил

еще Виссарион Григорьевич Белинский: «Сколько можно заметить, автор намекает на Северо-Американские Штаты ...». Однако с дальнейшим прогнозом будущего США, представленным В. Ф. Одоевским, Белинский не соглашался:

«... но что можно сказать положительного об обществе, которое так юно, что еще не доросло до эпохи уравнивания своих сил и полной общественной организации? И кто может сказать утвердительно, что в этом странном, зарождающемся обществе не кроются элементы более действительные и благородные, чем исключительное стремление к положительной пользе?» [8, с. 56].

Осуждение процветающего в Америке утилитаризма встречается и в других произведениях В. Ф. Одоевского. Так, в сборнике «Русские ночи» он пишет о тоске, охватывающей человека при мысли о Соединенных Штатах:

«Вот, господа, следствие односторонности и специальности, которая ныне почитается целью жизни; вот что значит полное погружение в вещественные выгоды и полное забвение других, так называемых бесполезных порывов души» [8, с. 56].

Критика американского утилитаризма процветала и в последующее время, особенно в XX в., когда она приняла форму противостояния двух идеологий: капиталистической и коммунистической.

Несмотря на негативное отношение к преклонению американцев перед «желтым дьяволом» (золотом, по выражению М. Горького), в России активно издавались самые «буржуазные по духу» работы Франклина. Чаще других переводился памфлет «Путь к богатству», вобравший в себя все лучшее из знаменитого «Альманаха бедного Ричарда». Первый сокращенный перевод вышел в 1778 г. под названием «Нравоучительные домоводственные рассуждения» [10]. В полном объеме «Путь к богатству» был напечатан в Петербурге в 1784 г. без указания авторства [17]. Так, «Альманах» издавался в Америке и в других странах. В 1791 г. в Москве вышло еще одно издание «Как благополучно век прожить. Наука доброго человека Рихарда» [6]. Затем «Путь к богатству» публиковался в России еще много раз, и всякий раз имел большой успех. В 1835 г. он был адаптирован для детей.

Первоначально работы Франклина издавались во Франции, а затем расходились по другим странам. Данное обстоятельство было вызвано тем, что Франклин долгое время жил во Франции, где представлял дипломатические интересы сначала колоний, а потом независимого американского государства. Поэтому первые российские издания представляли собой перевод его работ из французских или реже немецких источников, что подтверждает преобладание опосре-

дованной российско-американской межкультурной коммуникации в конце XVIII – начале XIX в.

Постепенно название памфлета стали переводить ближе к оригиналу: «Путь к богатству», что наиболее точно соответствовало смыслу, заложенному автором [15], который не проповедовал свой «кодекс чести» в отрыве от практики. Американский мыслитель считал, что следование его добродетелям должно привести к материальному благополучию. Ни одно произведение Франклина не издавалось в России столь часто, как «Путь к богатству».

Вторым по популярности произведением Франклина была его «Автобиография», опубликованная в 1791 г. в Париже. Одним из первых о ее выходе сообщил Николай Михайлович Карамзин:

«Всякий, читая сию примечания достойную книгу, будет удивляться чудесному сплетению судьбы человеческой. Франклин, который бродил в Филадельфии по улицам в худом кафтане, без денег, без знакомых, не зная ничего, кроме английского языка и бедного типографского ремесла, – сей Франклин через несколько лет сделался известен и почтен в двух частях света, смирил гордость британцев, даровал вольность почти всей Америке и великими открытиями обогатил науки!» [9, с. 96].

Н. М. Карамзин был одним из наиболее активных популяризаторов идей Франклина в России. По свидетельствам современников, в его рабочем кабинете висел портрет великого американца [9, с. 96]. В 1790 г., находясь в пригороде Парижа – Пасси, он совершил прогулку к дому, в котором жил Франклин.

В российской печати довольно рано начали появляться переводы «Автобиографии» Франклина. В 1798 г. в приложении к «Московским ведомостям» – журнале «Приятное и полезное препровождение времени» – появился отрывок из «Автобиографии», содержащий в себе «кодекс чести» Франклина и описание методики морального самосовершенствования [12]. Первый частичный перевод «Автобиографии» был сделан в 1799 г. молодым поэтом Андреем Ивановичем Тургеневым [13]. Полный же перевод «Автобиографии» был осуществлен лишь в 1956 г. по случаю празднования 250-летия со дня рождения писателя [4].

Помимо переводов, образованная аудитория читала Франклина в оригинале. Насколько можно судить по сохранившимся каталогам, книги Франклина были представлены в библиотеках А.Р. Воронцова, А.К. Разумовского, Д.Н. Шереметьева, Д.П. Бутурлина, Е.Р. Дашковой.

В XIX в. в российском обществе интерес к работам Франклина не ослабевал. Его сочинения пользовались большой популярностью у декабристов. Известно, что в ссылке «Записки Франклина» переводили-

ли декабристы Иван Иванович Пущин и барон Владимир Иванович Штейнгель.

В чем же причина столь частого издания чуждых по духу работ американского просветителя? Во-первых, в особой притягательности образа «славного доктора Франклина», имя которого было известно в России еще с середины XVIII в. в связи с изобретением им громоотвода и «унитарной» теории электричества. Позже на развитие интереса к личности Франклина повлияла его успешная дипломатическая миссия во Франции, завершившаяся подписанием договора между США и Францией о военной помощи в борьбе против Великобритании. Во-вторых, сказывалась общая увлеченность идеями утилитаризма в России, в частности, учениями Джереми Бентама, Джона Стюарта Милля и Герберта Спенсера.

Наибольшей популярностью в России пользовались сочинения Бентама. Его идеями увлекались такие влиятельные люди, как В. П. Кочубей, А. Е. Чарторыйский, М. М. Сперанский. В 1786 г. Бентам посетил Россию, куда ранее был приглашен его брат. Находясь в России, он написал «Защиту лихвы» («В защиту ростовщичества») и подготовил к печати «Рациональное основание наград» [14, с. 63–70].

На волне общей увлеченности идеями утилитаризма морально-философские произведения Франклина и особенно «Путь к богатству» с интересом читали в России.

Однако рецепция буржуазного этоса американской культуры в России существенно отличалась от восприятия его в Америке. В отличие от США, в России «кодекс чести» Франклина никогда не воспринимался как руководство к действию. Главной причиной была слабая развитость третьего класса, формированию которого мешали крепостное право, недостаточное развитие промышленности и торговли. Трудолюбия, бережливости и честности было недостаточно для того, чтобы стать богатым в России. Сказывались и глубинные различия в ценностных основаниях российской и американской культур. Аксиологические, религиозные, исторические, экономические и политические различия в развитии Российской империи и США делали невозможным практическое следование нормам «кодекса чести» Франклина в России.

Список литературы

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произв.; пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. – М.: Прогресс, 1990.
2. Грибоедов А. С. Горе от ума. Комедия в четырех действиях, в стихах / отв. ред. А. Л. Гришунин. – М.: Наука, 1987.

3. Дневник Павла Петровича Свиньина. 1811 год. // Свиньин П. П. Американские дневники и письма (1811–1813). – М.: Парад, 2005.
4. Жизнь Вениамина Франклина. Автобиография // Избр. произв. / общ. ред М. П. Баскина. – М.: Госполитиздат, 1956. – С. 418–554.
5. Иванян Э. А. Когда говорят музы: история российско-американских культурных связей. – М.: Междунар. отношения, 2007.
6. Как благополучно век прожить? Наука доброго человека Рихарда / пер. с фр. М.В. – М.: Типография Ф. Гиппиуса, 1791.
7. Калашников М. В. «Карамзинисты», Б. Франклин и «Горе от ума» // Философский век. Альманах. Вып. 31. Бенджамин Франклин и Россия: к 300-летию со дня рожд. Ч. 1 / отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. – СПб.: С.-Петербург. Центр истории идей, 2006. – С. 207–215.
8. Николукин А. Н. Взаимосвязи литератур России и США = *Interrelations of Russian and American literatures*: Тургенев, Толстой, Достоевский и Америка. – М.: Наука, 1987.
9. Николукин А. Н. Литературные связи России и США = *Literary relations of Russia and United States*: Становление литературных контактов. – М.: Наука, 1981.
10. Нравоучительныя домоводственныя разсуждения // Санкт-петербургское еженедельное сочинение, касающееся до размножения домостроительства и разпространения общепользныя знаний, 1778, 14 июня, лист 7. – С. 108–112.
11. Одоевский В. Ф. Город без имени // Русская литературная утопия / сост., общ. ред., вступ. ст. и коммент. В. П. Шестакова. – М.: Изд-во МГУ, 1986.
12. Отрывок из записок Франклина, писанных им самим // Приятное и полезное препровождение времени, 1798. – Ч. XX. – С. 3–32.
13. Отрывок из Записок Франклиновых. С присовокуплением краткого описания его жизни и некоторых его сочинений / пер. с фр. Андрей Тургенев. – М.: Универс. тип., у Ридигера и Клаудия, 1799.
14. Рецепция британской социально-философской мысли в России XVIII–XIX вв. *The reception of the British social and philosophical thought in Russia in 18–19 centuries*: учеб. пособие / Т. В. Артемьева, В. А. Бажанов, М. И. Микешин. СПб.: С.-Петербург. центр истории идей, 2006.
15. Секрет, как разбогатеть. Из сочинений Вениамина Франклина (начавшего свою карьеру наборщиком и сделавшимся впоследствии первым государственным человеком Северо-Американских штатов) с приложением анекдотов и характерных эпизодов из его жизни / пер. с англ. И. Е. Зегимеля. – СПб.: И.Е. Зегимель, 1881.
16. Старцев А. И. Русско-американские этюды. 2-е изд., доп. – М.: Вост. лит. РАН, 1999.
17. Учение добродушного Рихарда. – СПб.: вольная тип. у Карла Шнора, 1784.
18. Франклин Б. Жизнь Вениамина Франклина. Автобиография // Философский век. Альманах. Вып. 32. Бенджамин Франклин и Россия: к 300-летию со дня рожд. Ч. 2 / отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб.: С.-Петербург. Центр истории идей, 2006. – С. 165–306.
19. Франклин Б. Путь к изобилию // Избр. произв. / общ. ред. М. П. Баскина. – М.: Госполитиздат, 1956.

УДК 792. 032 : 792.08 : 82. – 21/22

С. В. Никоненко

**Совместимы ли трагедия и комедия?
(Комментарий к заключительному фрагменту
диалога Платона «Пир»)**

Анализируются комедии Аристофана, раскрываются их основания: «космос», дионисизм, фаллизм, приподнятость и жизнерадостность; доказываемся, что эти основания характерны только для древней аттической комедии. Рассмотрение приемов аристофановской комедии показывает крайнюю затруднительность доказать возможность совмещения трагедии и комедии.

The article presents the author's analysis of Aristophane's comedies, the author dwelling on their basic characteristics, i.e., «cosmos», Dionysism, phallism, vitality and cheerfulness, and arguing that they are typical of the ancient Attic comedy only, which fact makes the compatibility of tragedy and comedy questionable.

Ключевые слова: эстетика, античный театр, комедия, Аристофан, Сократ, Платон, Аристотель, Шекспир.

Key words: aesthetics, ancient theatre, comedy, Aristophanes, Socrates, Plato, Aristotle, Shakespeare.

В заключении диалога Платона «Пир» описывается разговор Сократа, Агафона и Аристофана:

«Всех его речей Аристодем не запомнил, потому что не слышал их начала и к тому же подремывал. Суть же беседы, сказал он, состояла в том, что Сократ вынудил их признать, что один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию и что искусный трагический поэт является также и поэтом комическим» (Пир, 223 D) [9, с. 134].

Учитывая контекст диалога, трудно считать эту беседу серьезной. Но все же мы примем гипотезу Сократа всерьез и критически рассмотрим ее.

Античная философия постоянно обращается к рассуждениям об искусстве, и театр – не исключение. В условиях афинского полиса эпохи Перикла театр выступает важнейшей частью культуры; трагедия и комедия достигают высшего расцвета [6]. Насколько нам известно, оформление жанров трагедии и комедии порождает ярко выраженную специализацию авторов: нам ничего неизвестно о Софокле как авторе комедий и об Аристофане как сочинителе трагедий. Тогда почему же Сократ стремится объединить эти два жанра?

Трагедия и комедия – это жанры искусства. Жанр мы определяем как *классическое совершенство художественного языка*. Как таковой жанр стремится к воплощению собственной полноты, что закономерно вызывает его оформление в виде относительно замкнутой символической структуры. Нет такого художника, который мог находиться вне жанра. Замкнутость в определенном жанре, доведение его до совершенства – характерный признак произведения искусства, в котором изобразительная и символическая полнота представляется самодостаточной ценностью. В этом смысле Софокл исчерпывает полноту трагедии как жанра, а Аристофан исчерпывает полноту комедии как другого жанра. Категорию «классическое» в искусстве определяют по-разному; мы определим ее как *завершенность жанра в творении*.

Вопрос о происхождении жанров трагедии и комедии впервые научно исследует Аристотель в «Поэтике». Он пишет:

«Как и комедия, возникнув первоначально из импровизаций: [трагедия] – от запевал дифирамба, [комедия – от запевал] фаллических песен, какие и теперь еще в обычае во многих городах» (Поэтика, 1449 а) [1, с. 649–650].

Трагедия и комедия имеют общий источник – празднества в честь Диониса, т. е. имеют ярко выраженную *мифологическую* основу, общность с религиозным культом, что придает трагедии и комедии особую жизненность, народность, связь с традицией. После Менандра и Теренция мифологическая основа постепенно сходит на нет; и театр превращается из мистерии в представление, действие или собственно в драму.

Драма – это театральное представление, имеющее под собой чисто литературную основу и основанное на совершении действия. Как только мы поймем, что аристофановские комедии лишены действия, мы четко осознаем неспособность совмещать амплуа трагика и комедиографа и вместе с тем сможем оправдать платоновского Сократа, который в своем предположении прогнозирует будущее театра, не имеющее отношение к современному ему театру. В эллинистическом театре, развивающемся вплоть до своей вершины в лице Шекспира, доминирует действие (или «действие», по Аристотелю), направленное на достижение определенного зрительского эффекта; а автор представляется «драматургом», художником и творцом пьесы. При этом актеры подражают богам, героям, хорошим и дурным людям. В аттическом же театре (если говорить о комедии) на первый план выводится не идея драмы, а идея *комоса* – нахождения в особом состоянии всенародного чествования Диониса и тем самым соприсут-

ствия богам [1]. Комос сопровождается ярко выраженным состоянием *приподнятости*. Эту категорию, которая стоит в средоточии древней комедии, мы понимаем как воплощение высшей жизнерадостности. Приподнятость не является ни духовным энтузиазмом, ни чисто эмоциональным и сексуальным возбуждением. Приподнятость в комедии была бы низменной, если бы не сублимировалась в особую ритуальную практику служения Дионису и в символическую полноту идеи жизнелюбия. Приподнятость и жизнелюбие делают аттическую комедию независимой от исключительности идеи «смешного». Веселость героя аристофановской комедии – это не стремление насмешить публику остротами или смешными выходками. Будучи простыми людьми (как правило, земледельцами), комические герои приближены к особой дионисической мудрости, превращаясь на сцене в *мудрых сати-ров*, слугителей богов. *Комический фаллизм – это возведенный в предмет искусства культ полноты жизни, ее вечного обновления, апофеоз веселости и приподнятости, в котором боги, сатиры и люди находятся в совершенном единодушии.*

Комический герой аттической комедии – воплощение не только комоса как веселости и приподнятости, но и носитель сатирической мудрости, идущей от богов. В этой связи главные герои Аристофана, такие как Дикеополь, Стрепсиад, Мнесилох, Лисистрата и другие [2], – представители жизненной правды, в определенном смысле относящиеся к комической веселости как к норме полноценной жизни и установлению богов. Гегель справедливо отмечает, что Аристофан никогда не высмеивает своего героя; это делают либо другие герои, либо зрители [4]. В новой же аттической комедии комическое сводится исключительно к смешному, а герой – к своим частным характеристикам, выступая исключительно от лица собственной воли. Новая аттическая комедия становится более утонченной, литературно совершенной, житейски правдивой, но при этом, по наблюдению Шеллинга, лишается свойственного комосу традиционного символизма [10].

Ведя речь преимущественно о комедии, нельзя не обратиться к трагедии. Будучи возвышенной, дифирамбической, древняя трагедия воплощает в себе идею всеобщности рока, неотвратимости воли богов. Возвышенность трагедии требует особого уводящего от мира восхищения, которое несовместимо с комосом. Будучи неотъемлемыми частями дионисического культа, трагедия и комедия тяготеют к взаимной изолированности друг от друга как два равно необходимые жанра. Греки считают практически необходимым и разумным не смешивать их. И если в теории, с эстетической точки зрения, можно

провести параллель между трагедией и комедией, свести их к общему знаменателю, то с конкретно-художественной точки зрения такая редукция выглядит совершенно недопустимой. Свадьба и похороны могут быть сведены к идее обряда или церемонии, но их невозможно провести одновременно. Равно трагедия и комедия справедливо сводятся Сократом, Платоном и Аристотелем к подражанию, дионисическому культу, драме – но это суждения *философов*, которым такие *художники*, как Софокл и Аристофан, могут и не подчиняться, служа чистоте жанра трагедии и комедии как формам искусства. Тем самым взятые как жанры искусства *трагедия и комедия не нуждаются в чем-то, кроме себя самих*. Этот тезис мы и докажем, исследуя комедии Аристофана.

Рассмотрение аристофановской комедии мы начнем с анализа хора как наиболее характерного признака аттического театра. Партии хора, а также сольные партии председателя и корифея, играют важную роль, поскольку связывают собственно сценическое пространство комедии с религиозным культом. *Хор действует от имени богов*, представляя их на сцене. Поэтому партии хора всегда наполнены высшим жизненным смыслом, приближаясь порой к философической мудрости. К примеру, хор в аристофановской комедии не раз воспевает простую мирную жизнь, чувство простой умеренной радости, добродетели домашнего очага. Хор также выступает неким судьей в агональных сценах, вещая не только с божественной точки зрения, но и от имени афинского народа. Аттический хор связывает воедино актеров и зрителей, придает цельность всему действию, которое помещается в традицию, представляется естественным и понятным всему собравшемуся народу, а также придает театральному представлению характер сопричастности мистериям, определенную возвышенность и характерную значимость. Ницше справедливо отмечает, что в новой аттической комедии (впервые у Менандра) хор исчезает, что приводит к иной художественной реальности драмы, сосредоточенности на субъективности героя и отношениях действующих лиц, превращении публики в отчужденных от действия созерцателей, а не соучастников происходящего на сцене [7].

Поскольку комедия ведет свое начало от фаллических песен в честь Диониса, то на сцене прославляется здоровый *фаллический культ*, а порой и устраиваются импровизированные фаллические шествия («Ахарняне», «Мир»). С точки зрения современной морали, фаллический культ представляется разнузданным, однако мы бы с этим не согласились. В условиях древнегреческой морали и пространства комедии театральный фаллизм редко идет далее вербальной по-

хвальбы и демонстрации намерений. К тому же актеры уподобляются сатирам, поднимая бутафорские фаллы. Непристойные реплики героев комедии не переходят в пошлость, поскольку их назначение – не скабрёзность, а *создание жизнерадостной приподнятости, содействие таким естественным проявлениям человеческой природы, как смех, радость, здоровое возбуждение жизненных сил*. Поэтому хор не раз усматривает в сальных и балансирующих на грани пристойности репликах Дикеополя или Мнесилоха (что для нас почти непостижимо) нечто угодное богам, содействующее сохранению и приумножению жизни. Тем самым непристойные шутки земледельца на комической сцене преследуют целью создание веселья и радостного возбуждения: они не только смешны, но и связаны с культом, повышением жизнерадостности, воспеванием плодородия¹. В новом искусстве, пожалуй, лишь Рабле и Рубенс сумели передать этот народный фаллизм, свойственный, по мнению греков, не только людям, но также Зевсу и всем богам. Комедии Аристофана могут считаться бесценным источником, доносящим особенности сексуальной морали афинского полиса. Несмотря на непристойности и допустимые на сцене вольности, Аристофан решительно отвергает и высмеивает такие низменные явления, как мужеложство, завлечение, чрезмерное внимание к внешности, низменность, пошлость, тщеславие, корысть. В комедии Аристофана герои не произносят сентенций; без всякого морализаторства и ханжества в комедиях торжествует здоровый семейный культ: мужья возвращаются к женам, развратники посрамлены, воцаряется радость и довольство. Комедия «Мир» заканчивается апофеозом в виде грандиозного брачного пира, в котором принимают участие боги.

Диалог «Пир» сохранил единственное дошедшее до нас «серьезное» выступление Аристофана. Платон выводит Аристофана как уважаемого, известного и здравомыслящего мужа. Иначе как бы он был уместен рядом с Сократом? В своей короткой речи, посвященной Эроту, Аристофан выводит миф об андрогине, а также утверждает концепцию романтической любви, необходимости обретения счастья через союз с любимым. Он говорит:

«Но я имею в виду вообще всех мужчин и всех женщин и хочу сказать, что наш род достигнет блаженства тогда, когда мы вполне удовлетворим Эрота и каждый найдет соответствующий себе предмет любви, чтобы вернуться к своей первоначальной природе. Но если это вообще самое лучшее, значит, из всего, что есть сейчас, наилучшим нужно признать то, что ближе всего к самому лучшему: встретить предмет любви, который тебе сродни. И следо-

¹ Об этом см. [4; 5; 7].

вательно, если мы хотим прославить бога, дарующего нам это благо, мы должны славить Эроса: мало того что Эрот и теперь приносит величайшую пользу, направляя нас к тому, кто близок нам и сродни, он сулит нам, если только мы будем чтить богов, прекрасное будущее, ибо сделает нас тогда счастливыми и блаженными, исцелив и вернув нас к нашей изначальной природе» (Пир, 193 C–D) [9, с. 102].

Любовные отношения, по Аристофану, неотделимы от охватывающего душу лиризма по поводу единственности любимого. Будучи не только комедиографом, но и незаурядным поэтом (Аристофан равно хорошо изъясняется всеми известными в то время поэтическими размерами), Аристофан в качестве «противовеса» комическим шуткам прибегает к партиям хора, в которых жизнерадостность и семейные добродетели наделяются тонким лиризмом. Так, корифей однажды подмечает: сложно устроена жизнь – кому-то замерзнуть на посту в походе, а кому-то в то же время войти на брачное ложе с нежной, как весна, девой. Лирические вставки Аристофана позволяют преодолеть ставшее расхожим мнение о «грубости» его комедий (вероятно, вызванное и тем фактом, что у Аристофана нет героев-влюбленных), увидеть в кажущейся грубости восходящий к Сапфо и Анакреонту и потом прославленный Эпикуром *поэтический культ здоровой естественности*, стремлении к наслаждению, удовольствию, радости¹.

Аристофан не раз прибегает к такому приему, как агону – шутливому спору героев. *Комический агон* строится по иному принципу, нежели диалектический спор. Диалектика сталкивает логически противоположные точки зрения; в комическом агоне «противоположностью» смешной реплики выступает другая, еще более смешная реплика. В «Ахарнях» варварский посол произносит: «У варваров считаются мужчинами лишь те, кто могут есть и пить без удержу». Дикеополь не вступает в диалектический спор, а отвечает репликой, неожиданной своим согласием с варваром: «У нас развратники и толстозадые». Комическое противопоставление тем самым строится путем усиления смешных качеств в уже высказанной «посылке». В этой же комедии Аристофан выводит незадачливого вояку Ламаха, получившего рану, перепрыгивая через ров в лагере, и театрально страдающего. Ламах сокрушается: «Меня к врачу вы отнесите, к Питталу, несите осторожно». На что Дикеополь поддакивает: «Меня несите к заправилам пиршества и мех мне передайте». Несмотря на патриотическую гражданственность Ламаха, хор присуждает победу в споре

¹ Об этом см. [7; 12].

Дикеополью, потому что комический хор всегда на стороне мира, веселья, жизнерадостности. К тому же Дикеополь не совершает ничего, порочащего богов и народ; он просто хочет мирно жить, радоваться, пировать, а порой и предаваться нахлынувшим страстям¹.

Внимание исследователей комедий Аристофана всегда привлекали образы и роль известных современников. Прежде всего, это собратья по перу – трагические поэты Эсхил и Еврипид. Образ Эсхила относительно нейтрален; Еврипид же выведен со всей полнотой комического таланта. Он фигурирует как мрачный затворник и мизантроп, сочиняющий свои трагедии в полном уединении. Возможно, аристофановский Еврипид похож на настоящего Еврипида, но это прежде всего собирательный и символический образ противника всего жизнерадостного, вечно серьезного и потому мрачного, скучного человека. Ницше отмечает, что именно Еврипид начал видоизменять аттический театр, впервые выведя на сцену зрителя и субъективные роли действующих лиц [7]. Лишив трагедии Софокла и Эсхила присущей им вневременной точки зрения и монументальности, Еврипид сделал первостепенным внутренний мир героя и напряженность переживаний. Фактически Еврипид придал драматичность трагедии, превратил трагедию в действие.

Образ Сократа в комедии «Облака», наоборот, лишен всякой мрачности. Сократ настолько увлечен философскими вопросами, что превращается в чудака, не замечающего ничего вокруг. Образ Сократа имеет в качестве исторической основы широко известную притчу о Фалесе, который засмотрелся на звезды и не заметил ямы под ногами. Аристофан высмеивает Сократа, уподобляясь той милетянке, которая высмеивала Фалеса за практическую беспомощность и недальновидность. В лице Сократа на сцене (а маска Сократа, возможно, была даже краше самого Сократа, которого сравнивали с Силеном) Аристофан выводит *собирательный образ отвлеченного мудреца-софиста*, ушедшего от мира в «мыслильню», поклоняющегося не великим богам, а каким-то облакам. Аристофан как комедиограф не описывает реального, исторического Сократа². Хотя, как нам известно, комедия задела самолюбие Сократа, и он демонстративно поднялся с места, дабы зрители сравнили его с актером на сцене, Сократа и Аристофана связывали взаимное уважение и давняя дружба [13]. Несмотря на различие в политических взглядах и воззрениях на жизнь, Сократ и Аристофан вместе пируют. К тому же Сократ вряд ли за-

¹ См. анализ у Гегеля: [4]

² Ср. [7; 10].

держался бы на всю ночь и беседовал о театре (именно эта сцена завершает «Пир») с откровенно неприятным ему человеком. Гегель верно отмечает, что если бы Аристофан вывел настоящего Сократа, это стало бы фарсом; тогда как символический Сократ воплотил в себе образ софиста, отвлеченного мудреца, отшельника, отступившего от радостей жизни и общепринятых ценностей [4]. Как известно, комедия «Облака» провалилась; народу был скучен мудрствующий персонаж и не самые удачные эпизоды с обращенными к облакам молениями [6]. Однако «Облака» остаются бесценным, пусть и литературным, источником, повествующим о Сократе. Без сомнения, у Аристофана нет ничего общего со злобными Анитом и Мелетом, но он выражает мнение аристократически настроенной части афинского общества, которое далеко не всегда было благосклонно к деятельности Сократа. Таким образом, Сократ Аристофана – мудрствующий чудака, совершенно наивный и безобидный, человек, фантазер, искаженно трактующий житейские истины и установления богов. Аристофан выводит на сцену не враждебность, а комичность софиста, и не идет дальше добродушного высмеивания.

По поводу аристофановского Сократа следует отметить позицию Платона. Как ученик Сократа Платон вряд ли одобрительно отнесся к выведению Сократа на комическую сцену, увидев лишь недостойную карикатуру. Нам ничего не известно о мнении Платона по этому поводу, однако, на наш взгляд, «Облака» повлияли на выведенное в «Государстве» негативное отношение к театру, учение о трагедии и комедии как недостойных подражательных искусствах, которым нет места в идеальном полисе. Однако возможна ли жизнь цивилизованного общества без театрального искусства? Может ли человек прожить без комедии, без той высшей жизнерадостности и смеховой культуры, без поэтически меткой сатиры и шутки? В этом вопросе мы на стороне Аристотеля, который нигде не осуждает театр, равно как и Шекспира, вложившего в героя «Венецианского купца» реплику: «Весь мир театр, и люди в нем актеры».

Для определения специфики аттической комедии важен вопрос о роли в ней богов. Например, Аристофан относительно редко выводит богов как действующих лиц; у него мы встречаем лишь Гермеса, Диониса и Плутоса. Хор в комедии часто вещает от имени богов, ссылаясь на их волю. Гермес в «Мире» представлен как властный солидный муж, выступающий зачинателем большого пира. Он говорит: «Мы, совершая возлиянье, молимся, чтоб этот день началом всяких радостей для греков стал». Как все происходящее в комедии угодно богам, так и *боги соучаствуют людям*, даруя им блага жизни. При этом боги,

конечно, остаются богами, не теряя величия и не смешиваясь с толпой, не превращаясь в театральных богов с человеческими страстями¹. К примеру, у Менандра в «Брюзге» роль бога уже не столь возвышенна. В прологе появляется Пан и знакомит публику со своим соседом. Вряд ли достойно для бога вникать в такое дело, как жизнь и характер простого земледельца. После Менандра боги на театральной сцене уже не связывают воедино пространство комедии и мистерии, либо полностью отдаляясь от людей, либо теряя свой простой и величественный облик.

Можно обоснованно предположить, что *аттическая комедия достигла классической полноты жанра* и, взятая как жанр искусства, не может быть совместима с другим жанром и прежде всего с трагедией. *Совместимость трагедии и комедии возможна только при условии развития идеи драмы.*

Можно ли в истории встретить великого драматурга, способного писать трагедию и комедию? На наш взгляд, именно Шекспира можно считать воплощением предположения Сократа из диалога «Пир», достигшего величия в трагедии и комедии. Не стремясь решать вопрос о том, в каком именно жанре Шекспир более велик, отметим, что в комедии он ориентируется на эллинистический театр и итальянскую пантомиму. Его комедии представляют собой комические пьесы, имеющие мало общего с Аристофаном. В комедии «Сон в летнюю ночь» Шекспир вводит хор, но его партии робкие, явно второстепенные. В качестве героев шекспировской комедии фигурируют знатные господа, философствующие слуги, легкомысленные особы обоих полов, любители сентенций. Комедии Шекспира имеют под собой итальянскую основу, во многом чуждую английскому народу. Также Шекспир зачастую лишен исторической правдивости. К примеру, Тесей выводится в описании действующих лиц как «герцог афинский». Утомительны, длинны и редко подлинно комичны прозаические вставки с участием низких лиц. В жанре комедии Шекспир склонен переходить от драмы к мелодраме, хотя остается верен неизменной веселости всего происходящего. В конце концов, предметом комедии Шекспира выступает любовная интрига, чего нет у Аристофана, зато в избытке у Менандра и Теренция.

Можно сказать, что Шекспир велик там, где герой высказывает глубокую жизненную истину, как, например, говорит Транио: «В чем нет услады, в том и пользы нет». Но подобный драматический прием никак нельзя считать чисто комическим. Этот прием, в котором Шекспир достиг вершины, можно приложить и к трагедии, и к исто-

¹ Об этом см. [7; 11].

рической драме, и к роману, и к сонету. Пытался ли Шекспир приблизиться к аттической комедии? На наш взгляд (и тут мы резко расходимся с известным английским поэтом и литературоведом Т.Х. Оденем), наиболее приближенной к аристофановской комедии выглядит комедия «Укрощение строптивой», в которой особенно удачен образ Петруччо. Оден считает Петруччо грубым мужланом, а само действие фарсом [8]. Однако бросается в глаза отличие «Укрощения строптивой» от других комедий английского драматурга. Смело противопоставляя себя окружающему обществу, Петруччо имеет существенное подобие с простыми земледельцами аристофановских комедий. В героях этой комедии бродят отголоски древних стихийных сил: в Петруччо можно усмотреть черты облика сатира, тогда как Катарина буйствует, подобно менадам.

Можно ли допустить, что Шекспир указал последующим драматургам путь совмещения трагедии и комедии? Вероятно, следует ответить отрицательно: второго столь великого случая история больше не знала. В том же столетии появляется такой чистый трагик, как Расин и столь чистый комедиограф, как Мольер. Трагедия и комедия, став драматическими жанрами, все равно сохранили собственную исключительность, которая требует от автора и актера определенного склада личности. Привычно считая вслед за Платоном трагедию и комедию родственными, мы можем констатировать, что в практике художественного опыта они представляют собой два разных языка, две различные стороны театра, две непохожие друг на друга символические системы. Мы храним древний театр, в котором комические и трагические маски застыли в неизменности своего выражения.

Список литературы

1. Аристотель. Сочинение: в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983.
2. Аристофан. Комедии: в 2 т. – М.: Гос. изд-во худ. лит., 1954.
3. Буало Н. Поэтическое искусство. – М.: Искусство, 1957.
4. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 3 т. Т. 3. – М.: Искусство, 1971.
5. Гете И.В. Об искусстве. – М.: Искусство, 1975.
6. Головня В. История античного театра. – М.: Искусство, 1972.
7. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1988.
8. Оден У.Х. Лекции о Шекспире. – М.: Изд-во Ольги Морозовой, 2008.
9. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993.
10. Шеллинг Ф.В. Философия искусства. – СПб.: Алетейя, 1996.
11. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 1. – М.: Искусство, 1983.
12. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. – М.: Мысль, 1993.
13. Ярхо В.Н. Аристофан. – М.: Гослитиздат, 1954.

Новалис и Гессе: от романтизма к неоромантизму

В статье рассматривается проблема преемственности романтизма и неоромантизма в контексте существующих к настоящему времени различных подходов на примере творчества двух писателей-философов: романтика XIX в. Новалиса и романтика XX в. Гессе. Выявляются те начала, которые объединяют неоромантические мотивы в произведениях Германа Гессе с романтической настроенностью творений Новалиса.

The article treats the problem of cultural continuity, using 19th century Romanticism and 20th century Neo-Romanticism as the matter for analysis, the former being represented by Novalis, and the latter by Hesse; the author comparing Novalis's Romantic grounds and motives with Hesse's Neo-Romantic ones.

Ключевые слова: Новалис, Г. Гессе, философия немецкого романтизма, неоромантизм в литературе.

Key words: Novalis, German Romantic philosophy, Neo-Romanticism in literature.

Предметом рассмотрения являются дискуссионные аспекты отечественных исследований творчества писателей-философов – романтика XIX в. Новалиса и романтика XX столетия Гессе как в части отражения идей философии романтизма в неоромантизме, так и в отношении к тому, насколько правомерно считать Германа Гессе неоромантиком. Мы полагаем, что мировоззренческие параллели, выраженные в художественном творчестве этих двух писателей, показывают преемственность философии романтизма и неоромантизма. В связи с этим ставится задача выявления тех начал, которые объединяют неоромантические мотивы в произведениях Германа Гессе с романтической настроенностью творений Новалиса.

Как утверждают многие исследователи, философско-художественный взгляд на мир формировался у Германа Гессе под непосредственным влиянием романтизма, классической страной которого была Германия. Из двух школ немецкого романтизма, сложившихся в начале XIX в. – Йенской и Гейдельбергской – именно первая творчеством поэта-философа Генриха Новалиса оказала сильнейшее влияние на Германа Гессе.

Генрих Новалис – настоящее имя Фридрих фон Гарденберг – был образованнейшим человеком своего времени. Этот писатель-философ и выдающийся поэт являлся центром, связующим звеном йенского кружка, о чём свидетельствует тот факт, что сразу же после его смерти кружок распался. Йенский кружок стал первым европейским романтическим объединением, отсюда начиналось новое направление, там сложилась теория романтизма и были обозначены пути её практического воплощения.

Философия раннего романтизма возникла и оформилась в 1795–1805 гг. под непосредственным руководством Фридриха Шлегеля и нашла отражение в произведениях А. Шлегеля, Г. Новалиса, Л. Тика, Ф. Шеллинга, Ф. Шлейермахера, В. Г. Ваккенродера. По мнению В. В. Округко, «концепция духовной культуры йенских романтиков» относится к малоизученным идеям философии романтизма, в то время как йенский романтизм предложил совершенно новое понимание феномена человеческого, которое необходимо переосмыслить в контексте современного «антропологического переворота» [18, с. 1–2]. Исследователь философии культуры раннего немецкого романтизма выявляет два подхода – филологический и философский, сложившиеся в изучении данной темы и объединённые стремлением понять философию йенского романтизма. С точки зрения Округко, «вдохновляющим стимулом философствования йенских романтиков служило осознание глубокого кризиса современной им культуры и поиск путей выхода из него» [18, с. 11].

Действительно, немецкий романтизм зародился как отклик на последствия Великой французской буржуазной революции, которая, с одной стороны, возвещала о принципах свободы, а с другой – привела к террору. Немецкие романтики совершили революцию в художественной мысли и в мироощущении, революцию «не только в искусстве, но и во всей культурной жизни европейских стран» [5, с. 83]. Немецкий романтизм, полагает А. Б. Ботникова, нашёл новую точку отсчёта: «Он начал с личности, с человеческого духа, который диктует свои законы всему сущему» [5, с. 84]. Все многочисленные «измы», возникшие в начале века в искусстве, идут от романтизма, и многие художественные открытия XX столетия были во многом предугаданы романтизмом [5, с. 87–88].

Как отмечает В. А. Луков, Новалис внёс значительный вклад в философию романтизма: «Философичность Новалиса проявляется как в поэзии, ... так и в прозе» [15, с. 264]. Отдельные философские положения Новалиса, по мнению Лукова, предвосхитили философию

Шеллинга. Исследователь выявляет гносеологическую направленность произведений Новалиса:

«Одной из самых существенных сторон эстетики Новалиса была мысль о взаимодействии творческого духа с процессом познания». Он, по мысли автора, переводил идеи в образы: «Под его пером идея обретала предметную форму и, обитая в образе, повиновалась законам жизни» [15, с. 137].

Таким образом, Новалис, которому «был дорог полёт философской мысли» [4, с. 29], как и его собратья по йенской школе, заложил «романтическую философию познания». Роман Новалиса «Генрих фон Офтердинген», который Фридрих Хеббель назвал «словарной симфонией» («Wort-Symphonien») состоит из двух частей – «Ожидание» и «Исполнение». Новалис делает главным героем полулегендарного немецкого миннезингера XIII в. Генриха фон Офтердингена, о котором не осталось почти никаких сведений. Первая часть романа, по мысли Хеббеля, является «подготовкой к пробуждению» («wie Vorbereitung zur Erweckung») героя, а вторая часть – глубоким символом трагической судьбы Новалиса («als das tiefsee Symbol der Schicksalstragik des Novalis») [23, с. 270]. Герой Новалиса ищет голубой цветок, являющийся целью познания, а отдельные главы романа предстают как своеобразные этапы духовного развития Генриха. Голубой цветок становится «главным поэтическим символом Новалиса, обозначая связь материального и духовного, видимого и невидимого мира» [7, с. 155]. В конце своего путешествия Генрих, «ставший поэтом, откроет многоликость мира», найдёт голубой цветок и сорвёт его: «мечта, сон станут подлинной действительностью, а обыденность исчезнет, растворённая поэзией» [15, с. 266].

А. Л. Вольский рассматривает роман Новалиса «Генрих фон Офтердинген» как «философскую систему, существующую в художественной форме» [7, с. 172], в рамках которой автор ставит и пытается решить проблемы современности. Очевиден тот факт, что если это определённая философская система, то в ней присутствует своя логика, своя структура, своя концепция. С мнением Вольского совпадает точка зрения известного российского культуролога О. Вайнштейн, которая подтверждает существование чёткой, умело выстроенной позиции мышления романтизма:

«Язык романтической мысли – серия ответственных выборов, знак ориентации в прошлой и современной культуре, философская Позиция. Логичность, характер категорий, отношение к слову как к носителю истины, некие излюбленные интеллектуальные ходы, своеобразные умственные привычки – все это важно и не случайно» [6, с. 7].

На наш взгляд, романтизм, противостоящий классицизму в отрицании культа разума и идеи, что долг выше чувства, а рациональное важнее духовного, в лице Новалиса выдвигает сугубо иррациональную систему познания мира и человека, и методом философского познания становится переживание. Новалис неоднократно использует этот приём: процесс познания у главного героя проходит не столько через размышление, сколько через переживание, которое передаётся путём особой, свойственной только Новалису интонации, повлиявшей на стилистические особенности романа «Генрих фон Офтердинген». Как отмечал В. М. Жирмунский, Новалис «смог вдохнуть жизнь в абстрактные построения философов, сделать их переживанием» [13, с. 25].

При изучении произведений писателя-философа Германа Гессе невозможно отрицать существенную «связь с романтикой» [1, с. 351], которая, по мысли С. С. Аверинцева, «не только лежит на поверхности, но неизменно исповедовалась им самим. Она сказывается в каждой интонации его лирики» [1, с. 353]. В литературном эссе Германа Гессе «Новалис» мы находим слова, подтверждающие мысль о благоговейном отношении к философским взглядам и поэзии Новалиса. Гессе, развивая идеи выдающегося йенского романтика, подчёркивал, что воздействие Новалиса «намного глубже, чем можно было бы предположить, зная поверхностный характер нашей духовной жизни» и что «близкое знакомство с Новалисом для каждого незаурядного ума становится глубоким и магическим событием, а именно – инициацией, посвящением в таинство» [10, с. 142]. В эссе Германа Гессе выявляется значение творчества первого немецкого романтика:

«В поэзии, в поэтической речи этого почти всецело одухотворённого человека жила та единственная в своём роде чувственная красота и изобильность, та гармония духовного и телесного, какие мы находим лишь у безвременно умерших поэтов» [10, с. 133].

Итак, Гессе сам подтверждает влияние на его творчество идей Новалиса, как опосредованно подтверждают это и его произведения: через идеи, проблемы, сюжеты, образы, язык. Герману Гессе были близки и понятны в творчестве Новалиса иррационализм и другие аспекты философии романтизма: мистическая настроенность, интерес к Востоку, культ любви, тема одиночества, проблема творческой личности, свобода творчества, отрицание жёстких норм и канонов классицизма, а также разграничение высоких и низких жанров, требование правдивости и естественности, сочетание сказочных и реалистических мотивов, создание ситуации двоемирия, когда духовность противостоит бездуховности, добро – злу, показ противоречивой человеческой природы, где нет ясности и однозначно-

сти и нет готовых ответов на поставленные вопросы. Все эти важнейшие философские проблемы оба мыслителя стремились обозначить и решить в художественной форме – стихотворения, поэмы, романа – тем самым вводя в литературный контекст философскую тематику и задавая высокую планку искусству слова, соединённого с искусством мышления.

Как и у Новалиса, у Гессе поэзия и проза соседствовали в его творчестве всю жизнь, дополняя друг друга, но прозе принадлежало первенство. Гессе, как мы полагаем, ощущал в философии романтизма созвучие, сопричастность его собственным переживаниям. Он неоднократно заимствовал романтические символы и переосмысливал идеи ранних романтиков в своих произведениях.

Германа Гессе некоторые исследователи относят к представителям неоромантизма – течения в искусстве (прежде всего, в литературе) рубежа XIX–XX вв., возникшего как реакция на реалистические и натуралистические тенденции второй половины XIX в. Это направление было очень близко к романтизму, именно оно оказало огромное влияние на становление постмодернистской парадигмы в литературе. Важнейшей предпосылкой появления неоромантического направления является стремление расширить тесные рамки реализма и натурализма, как когда-то романтизм попытался разорвать цепи строгого, канонического классицизма.

Безусловно, неоромантизм стал воплощением преемственности стиля прошлого века, но вместе с тем и совершенно самостоятельным явлением, обладавшим творческим потенциалом. Термин «неоромантизм», как толкует его В. М. Толмачёв в «Литературной энциклопедии терминов и понятий», служил для описания переходности культуры от «старого к новому» – «молодому», «современному». По мнению Толмачёва, термин «неоромантизм» не стал устойчивым понятием и «обозначал не столько конкретные стилистические модификации, сколько их общее свойство, «дух времени», и был распространён в основном в Германии, Австро-Венгрии, России, Польше. «Требование романтизма», полагает Толмачёв, «подразумевало возобновление великой национальной традиции и “юношеский” протест нового литературного направления против “позитивистской” системы ценностей» [22, с. 640]. Отличие немецкого неоромантизма от, например, французского Толмачёв видит в том, что немецкие авторы не отрицали натурализм, а модифицировали его. В 1920-е гг. интерес к неоромантизму был вызван «благодаря резонансу идей Ф. Ницше» и отразился в английской (Р. Хаггард, Р. Л. Стивенсон) и

русской (Д. Мережковский, А. Белый) литературах, в рамках которых происходило становление модернизма.

В немецкой литературе неоромантизм описан как явление декаданса и занимает место между натурализмом 1880 – начала 1890-х, с одной стороны, и обновлённым реализмом – с другой. Неоромантизм выступает «определённым комплексом художественных идей», соотносясь «лишь с тематикой отдельно взятых произведений Хух, Гауптмана, молодого Г. Гессе, проникнутых мотивами бегства от обыденности реальной жизни» [22, с. 644]. Вывод, который делает В. М. Толмачёв, весьма неоднозначный: «Неоромантизм – симптом культурологического сдвига, инициированного немецким романтизмом». Как полагает исследователь, «через неоромантизм романтизм делается не столько “литературой”, сколько “жизнью”, “трагедией”, самоопределением» [22, с. 645]. Толмачёв называет неоромантизм «антиромантическим романтизмом», тем самым разводя и противопоставляя эти понятия. Что касается Германа Гессе, то Толмачёв не упоминает его имени при перечислении целого ряда немецких писателей, отдельные произведения которых можно было бы отнести к неоромантизму.

Интересно, что в отечественной литературной критике имя Германа Гессе начинает появляться лишь в 60-е гг. XX в. (Р. Каралашвили, В. Д. Седельник, А. Г. Березина, Н. С. Павлова, Н. С. Лейтес, Е. М. Волкова). В работах 90-х гг. XX в. писатель предстаёт как продолжатель традиций немецкой классики, прежде всего романтизма (А. Э. Гутманис, А. Е. Плохарский, О. А. Лазуткина). Это побуждает обратиться к проблеме проявления романтических тенденций в неоромантических произведениях Гессе.

По мнению Лукова, неоромантизм связан с традициями романтизма, но возникает в иную историческую эпоху. Другая, более жёсткая, эпоха требует от новых романтиков решения иных проблем, и они своим выступлением выражают «эстетический и этический протест против дегуманизации личности».

«Неоромантики верили в сильную, яркую личность, они утверждали единство обыденного и возвышенного, мечты и действительности. Согласно неоромантическому взгляду на мир, все идеальные ценности можно обнаружить в обыденной действительности при особой точке зрения наблюдателя, иными словами, если смотреть на неё сквозь призму иллюзии» [15, с. 388].

Таким образом, неоромантики были ближе к реальности, стремились воплотить свои мечты в жизнь.

Как и романтизм, имеющий национальные особенности, полагает Луков, «неоромантизм неоднороден: в каждой стране, где он утвердился, он приобретал специфические черты» [15, с. 388]. Кроме того, утверждается, что для немецкого и австрийского романтизма, сложившегося под влиянием Рихарда Вагнера, характерны такие черты, как «материализация» мечты, «абстрагирование идеала от конкретного социального содержания», «противопоставление образа художника обществу и обстоятельствам», «отсутствие ограничений в системе жанров», «соединение, собственно, неоромантических принципов с принципами импрессионизма, символизма, отчасти натурализма» [15, с. 389].

С точки зрения Е. А. Леоновой, неоромантизм не сложился в самостоятельное литературное направление, в большинстве случаев сосуществуя с другими нереалистическими явлениями или с реализмом. Отличия неоромантизма от романтизма, подмеченные Леоновой, проявляются в том, что «...гораздо чаще писатели-неоромантики помещают своих героев не в условно выдуманную среду (как часто делали романтики), а в почти или совершенно реальную». Персонажи неоромантиков «чаще всего не титаны и не сказочно-мифические существа, они порождены конкретной реальностью, но при этом щедро оделены силой духа, неукротимостью чувств и высокими устремлениями. Их борьба приобретает не столько метафизически-мировой, сколько конкретно-социальный, общественно-политический характер» [14, с. 9].

Неоромантики творили согласно неоромантической концепции совмещения реального и идеально-героического. По мнению Леоновой, «не являясь по своей природе декадентским, неоромантизм, однако, тоже противостоит реализму. Он не только генетически и типологически восходит к романтизму, но и непосредственно с ним связан», что находит подтверждение в следующих, как полагает исследователь, общих чертах, присущих двум направлениям:

«Неприятие действительности; сильная личность, часто одинокая, руководствующаяся в своей деятельности альтруистическими идеалами; острота этической проблематики, максимализм и романтизация чувства, страсти; напряжённость фабульных ситуаций, приоритет экспрессивного начала над описательным, эмоционального – над рациональным; активное обращение к событиям прошлого, легендам и преданиям, фантастике, гротеску, экзотике, культивирование авантюрно-приключенческих и детективных сюжетов» [14, с. 8].

Неоромантическими многие исследователи считают два поэтических сборника Германа Гессе – «Романтические песни» (1899) и «Стихотворения» (1902), а также две книги неоромантической про-

зы – «Час после полуночи» (1899) и самое первое крупное произведение Германа Гессе «Посмертные сочинения и стихи Германа Лаушера» (1901). О «Посмертных сочинениях...» А. В. Луков замечает, что это «неоромантическое произведение, в котором эстет, романтическая личность противопоставляется миру обывателей» [15, с. 435].

Луков относит Германа Гессе к модернистам и, делая краткий обзор творчества немецкого писателя, констатирует факт «тотального разрушения жанровых границ», которое осуществили модернисты:

«На место ослабленных жанровых структур в качестве организующих центров» пришли «выработанные литературой и утвердившиеся в ней принципы философствования, психологизма, морализма и др.» и возникли «философская, психологическая, моралистическая... и другие жанровые генерализации» [15, с. 432].

«Жанровая генерализация» у Лукова «означает процесс объединения, стягивания жанров (нередко относящимся к разным видам и родам искусства) для реализации нежанрового (обычно проблемно-тематического) общего принципа» [15, с. 431]. Луков выделяет важнейший «принцип философствования» Гессе, предполагающий, что героями произведения становятся не персонажи, а идеи [15, с. 435]. Такой же художественный принцип присущ и романтикам. «Все произведения Гессе объединяет лежащий в основе каждого из них принцип Единства всего мироздания», – отмечает Я. А. Акопян [2, с. 4].

В. Д. Седельник, автор самого первого исследования о творчестве Г. Гессе на русском языке и переводчик некоторых произведений немецкого писателя («Кнульп», «Петер Каменцинд», «Росхальде») выделяет в творческой эволюции Гессе четыре периода: 1) 1889–1902; 2) 1903–1916; 3) 1917–1927; 4) 1928–1962. Он отмечает неоромантические тенденции творчества раннего Гессе: «На первом, ученическом, этапе творчества писатель испытал значительное влияние неоромантизма» [20, с. 4]. По мнению В. Д. Седельника, «Записки и стихотворения, оставленные Германом Лаушером, не преодолевают типичного для рубежа веков эстетизма, игры в иронию и презрение к миру и остаются в рамках неоромантического метода» [20, с. 7].

Как полагает Т. В. Терехова, литературный дебют Германа Гессе прошёл под знаком поэтики неоромантизма. «Сквозной в его прозе XX века стала тема творческой личности, художника, мыслителя и философа, ищущего гармонию в негармоничном мире» [21, с. 3]. Исследователь А. Е. Плохарский называет Гессе «немецким неоромантиком» [19, с. 1].

С точки зрения Т. Е. Некрасовой является спорным тот факт, что Гессе можно отнести к неоромантикам, так как в его творчестве орга-

нично переплелись романтические традиции и реалистическая направленность [16]. На наш взгляд, неоспоримо то, что в неоромантизме Германа Гессе проявились все черты романтизма, но в преломлении к действительности XX в.: сила чувственных переживаний героев, преобладание иррационального начала над рациональным, насыщенность художественного текста фантастическими эпизодами, неприятие буржуазной действительности, выступление против прозаического бытописательства. Но если романтики бежали от реальности, то неоромантики изучали эту реальность, показывая зачастую её негативные, непривлекательные стороны.

Используя романтический метод, писатели-неоромантики показывали не исключительных героев, а скрытые в обычном человеке духовные возможности, и в незаметном, на первый взгляд, они видели необыкновенное, выдающееся.

Романтики и неоромантики интерпретировали в своём творчестве тему странничества. В романе Новалиса «Генрих фон Офтердинген» показано путешествие Генриха по Европе и странам Востока, а в романе Гессе «Кнульп» главный герой путешествует по южной Германии и долго не задерживается на одном месте. Странствуя, герои романов Новалиса и Гессе познают новые земли и новых людей, обретают себя, задумываются над возможностями личности: «Начинаются мучительные поиски самого себя, "пути внутрь" (Weg nach Innen)...» [3, с. 11]. В повести Гессе «Последнее лето Клингзора» художник Клингзор, главный герой, и тоже, как у Новалиса, великий маг, путешествует в своих мечтах, с помощью магии переносясь в другие миры и страны. Путём магического волшебства он, находясь в Швейцарии, видит Индию, Африку и Японию, объединяет творения природы с произведениями искусства и общается с людьми из разных исторических эпох. Таким образом, путешествие выступает у романтиков как процесс самопознания.

В «Генрихе фон Офтердингене» Новалиса, в «Кнульпе» и в «Последнем лете Клингзора» Гессе много философских диалогов, посвящённых смыслу бытия и тайнам творчества, исследованию человеческой души, что объединяет эти произведения, образует связующую нить от романтизма XIX к неоромантизму XX в. В «Кнульпе», как и других произведениях раннего Гессе, заметно сильное влияние немецкого романтизма.

К неоромантизму относят также повесть «Петер Каменцинд» (1901), которая открывает целый ряд произведений Г. Гессе, где главными героями являются люди незаурядные, «выламывающиеся» из своего окружения, чаще это художники, музыканты. Писатель, считает Т. В. Терехова, «в своем ключе раскрывает конфликт между фили-

стером и энтузиастом, неоднократно обыгрываемый немецкими романтиками» [21, с. 6], а Луков отмечает, что на автобиографическом материале здесь «раскрывается тема стремления человека к цельности и совершенству» [15, с. 435].

Так, в новелле Германа Гессе «Последнее лето Клингзора» мы находим отражение романтического наследия Новалиса. Здесь, как и в романе Новалиса «Генрих фон Офтердинген», мир сказки противопоставлен миру действительности. Образ Клингзора присутствует и у Новалиса, и у Гессе. В «Генрихе фон Офтердингене» Клингзор выступает «патриархом поэзии», художником, достигшим вершины творчества. Как видим, творчество является главным делом Новалиса, Гессе и их героев, носящих одно и то же имя, но пишущих «только фантазии, главным образом – мечты» [12, с. 27].

Создавая автопортрет, гессевский Клингзор писал свою автобиографию, свою исповедь: «Он чувствовал и верил, что в этой жестокой битве за его портрет вершится не только судьба и отчёт отдельного человека, но и нечто всечеловеческое, общее, необходимое» [12, с. 284]. Таким образом, стремление к философскому обобщению, к «общему, необходимому» позволяет понять глубину человеческих отношений, постигнуть скрытый смысл вещей.

В повести Гессе звучит также важная для романтиков тема единства жизни и смерти как целостного процесса. В главе «Музыка гибели» Герман Гессе показывает встречу Клингзора с армянским магом, заставившим главного героя по-иному взглянуть на смерть, которую тот очень боялся. Армянский волшебник и астролог говорит Клингзору, что только благодаря смерти жизнь получает смысл. Не будь смерти, Клингзор не жил бы такой жизнью, какой он живет, и не был бы тем, кто он есть. Ему, Клингзору кажется, что он боится смерти, а он на самом деле любит страх смерти, так как благодаря смерти жизнь становится счастливым мучением: «Все противоречия – это иллюзии: белое и чёрное – иллюзия, жизнь и смерть – иллюзия, зло и добро – иллюзия» [12, с. 253]. Здесь мы видим у Гессе продолжение развития романтических традиций, берущих начало ещё от философии субъективного идеализма Фихте, идеи которого так близки были Новалису.

Как отмечает один из самых первых и авторитетных исследователей творчества Гессе А. Г. Березина,

проблема «так называемого романтизма Гессе» вызывает большие споры. С точки зрения Березиной, между двумя эпохами много общего, в частности, их объединяют сходные проблемы, но «нельзя забывать также, что между двумя этими эпохами лежит столетие, и о повторении романтизма даже в неоромантизме можно говорить только условно» [3, с. 21].

Творческий путь Гессе свидетельствует о том, что писатель постоянно изменял тематику своих творений от лирической до философской, но романтический взгляд на мир оставался неизменным, что позволяет нам отнести некоторые из его философско-художественных произведений к неоромантизму.

Таким образом, затрагивая в данной статье проблему, связанную с неоднозначным отношением критики к вопросу о принадлежности раннего творчества Германа Гессе к неоромантизму, мы отмечаем разногласия в данной области: некоторые авторы утверждают и отстаивают мнение о бесспорной принадлежности определённых произведений Германа Гессе к неоромантизму (Е. Леонова, В. Седельник, А. Плохарский, Т. Терехова и др.), другие делают акцент на всего лишь неоромантической направленности творений писателя-мыслителя (А. Ботникова, Т. Некрасова, В. Толмачёв, Луков) или (как А. Березина) отвергают возможность принадлежности Гессе к неоромантизму. Анализ подчас противоречивых взглядов исследователей на проблему романтизма и неоромантизма, рассмотренную через призму творчества Новалиса и Гессе, позволяет сделать вывод о сложности и неоднозначности данной темы.

Бесспорно лишь то, что творчество Германа Гессе невозможно рассматривать в рамках какого-то одного направления, школы, стиля, так как (согласимся с Т. В. Тереховой) великий немецкий писатель «никогда не следовал эстетической моде, не шёл по горной дороге, проложенной известными мастерами, всегда оставаясь самим собой, сохраняя собственную самобытность» [21, с. 23].

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Поэты. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
2. Акопян Я. А. Поэтика романов Германа Гессе в свете синтеза культур Запада и Востока: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Ереван, 2006.
3. Березина А. Г. Герман Гессе. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1976.
4. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. – СПб.: Азбука-классика, 2001.
5. Ботникова А. Б. Немецкий романтизм: диалог художественных форм. – М.: Аспект Пресс, 2005.
6. Вайнштейн О. Язык романтической мысли. О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля. – М.: РГГУ, 1994.
7. Вольский А. Л. От поэтической философии к философии поэзии. – СПб., 2008.
8. Вольский А. Л. Поэтико-философский текст как объект филологической герменевтики: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – СПб., 2008.
9. Гессе Г. Кнульп: повесть. – М.: АСТ: Астрель, 2011.
10. Гессе Г. Магия книги: Эссе о литературе. – СПб.: Лимбус Пресс, 2012.

11. Гессе Г. Петер Каменцинд. Нарцисс и Златоуст: повести. – М.: АСТ; М.: Хранитель, 2007.
12. Гессе Г. Последнее лето Клингзора. Душа ребёнка. Клейн и Вагнер: повести. – М.: АСТ: Астрел; Владимир: ВКТ, 2011.
13. Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика. – СПб.: Аксиома, 1996.
14. Леонова Е. А. Немецкая литература XX века. Германия, Австрия. – М.: Флинта; Наука, 2010.
15. Луков. В. А. История литературы. Зарубежная литература от истоков до наших дней. – М.: Академия, 2006.
16. Некрасова Т. Е. Специфика художественного метода и проблема гуманизма в творчестве Г. Гессе: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 1987.
17. Новалис. Генрих фон Офтердинген: роман. – М.: Ладомир; Наука, 2003.
18. Окружко В. В. Философия культуры раннего немецкого романтизма: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2009.
19. Плохарский А. Е. Традиции немецкого романтизма в романе Г. Гессе «Нарцисс и Гольдмунд»: автореф. дис... канд. филол. наук. – М., 1998.
20. Седельник В. Д. Творчество Германа Гессе в 20-е годы: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 1967.
21. Терехова Т. В. Проблематика и особенности поэтики раннего творчества Германа Гессе 1890-х – 1920-х годов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Орёл, 2009.
22. Толмачёв В. М. Неоромантизм // Лит. энцикл. терминов и понятий. – М.: Интелвак, 2003. – 1596 стб.
23. Niebel F. Novalis, der Dichter der blauen Blume. – Bern: Francke, Cop, 1951.

УДК 130.2 : 82

А. А. Пушкина

Готический роман и зарождение неоготического направления в культуре

В статье рассматривается неоготическое направление в культуре и искусстве. Автор анализирует неоготическую литературу, ее генезис, жанровые особенности, эстетические характеристики, влияние на современную культуру.

The article is devoted to the Neo-Gothic style in culture and art. The author analyzes Neo-Gothic literature: its genesis, genre features, aesthetic characteristics, influence on a modern culture.

Ключевые слова: готический роман, готический рассказ, средневековый, страх, ужас, возвышенное, замок, хронотоп, сверхъестественное, фольклор, неомиф, архетип, три волны неоготики.

Key words: Gothic novel, Gothic story, medieval, fear, horror, the sublime, the castle, chronotope, supernatural, folklore, neo-myth, archetype, three waves of the Neo-Gothic.

Явление неоготики существует уже более двухсот лет. Его зарождение связано с появлением готического романа в Англии в конце XVIII в., в переломный момент осмысления человеком его места в мире и формирования новых социальных ценностей. Осознание нереализуемости гуманистических идеалов эпохи Просвещения приводит к кризису рационализма в философии и классицизма как художественного стиля.

На первом этапе формирования неоготики наблюдается связь литературных тенденций с архитектурными. Появление «Замка Отранто» Горация Уолпола, ставшего основоположником жанра, (1764) приходится на период зарождения неоготического направления в архитектуре. Местом действия произведения является средневековый готический замок, что было созвучно увлечению автора данным стилем. Заметим, что популярность литературы такого типа способствует распространению архитектурной неоготики в Европе.

В противовес литературным произведениям классицизма, объектом художественного познания которых была современность, готический роман и формирующийся в тот же период романтизм черпают свое вдохновение в культуре эпохи Средневековья, отвергаемые в

эпоху Просвещения, воспринимавшую готику как нечто мракобесное, реакционное, устаревшее. Сам термин *Gothic story*, впервые употребленный Горацием Уолполом в подзаголовке к «Замку Отранто», скорее, использовался в значении «средневековый». Автор пишет в предисловии ко второму изданию: «В этом произведении была сделана попытка соединить черты средневекового и современного романов» [3, с. 34].

Кроме того, словом *gothic*, восходящим к племенам готов, в эпоху Просвещения называли всю «варварскую» средневековую культуру, пришедшую на смену уничтоженной «эталонной» классической античности. Произшедшая смена ориентиров искусства того периода связана с более глобальным процессом. Как отмечает Франциска Фуртай во вступлении к своей работе «*Ars et Schola. Теория изобразительного искусства в Средние века*», «на рубеже XVIII–XIX веков, с вхождением в европейскую цивилизацию машины, началась смена метакультурной парадигмы с античной на средневековую» [8, с. 3]. Во второй половине XVIII в. в Англии восприятие своего исторического прошлого претерпело глобальное изменение. Осознается эстетическая ценность культуры Средневековья, а во многом благодаря готическому роману понимание готики меняется с восприятия ее как варварского искусства на символ религиозного мистицизма, связи человека с потусторонним миром.

И романтизм, и готический роман совершили поворот к историческому прошлому, что совсем не было свойственно литературе эпохи Просвещения. Только если романтизм в средневековой литературе и фольклоре интересовали героические характеры их действующих лиц, то готический роман – мистические легенды, предания и поверья, связанные со сверхъестественными силами. Оба направления характеризуются созданием ярких образов и ситуаций, не укладывающихся в обыденное течение жизни. Тем не менее, романтизм и готический роман пошли каждый своим путем, так как их интересовали разные аспекты человеческого бытия. Таким образом, готический роман не остался переходным явлением к романтизму от литературы эпохи Просвещения. Это особый жанр, существующий до сих пор.

На первых порах готический роман сохранял нравоучительный характер литературы эпохи Просвещения, однако не с позиции исключительно общественных моральных ценностей. В нем появился мотив высшего правосудия и возмездия за счет вмешательства потусторонних сил. Унаследовал он и резкое противопоставление героев положительных отрицательным. Предмет жанра был настолько нов для литературы той эпохи и настолько шел вразрез с идеалами эпохи

Просвещения, что автор первого готического романа, Гораций Уолполл, побоялся издать «Замок Отранто» под своим именем. В предисловии к первому изданию он написал: «Предлагаемое читателю сочинение было найдено в библиотеке, принадлежащей католической семье старинного происхождения, на севере Англии. Оно было напечатано готическим шрифтом в Неаполе в 1529 году» [3, с. 29]. Однако после успеха произведения, которое не только вызвало восторг читательской аудитории, но и породило множество последователей, Гораций Уолполл в предисловии ко второму изданию принес извинения за сокрытие своего авторства, объяснив это неверием в свои силы и новизной предпринятого труда.

Автор первого официального готического романа не только дал ему название, но и сформулировал его основные жанровые особенности. В предисловии к первому изданию, давая характеристику произведению, якобы написанному в средние века, он отмечает наличие старинных суеверий, чудес, призраков, колдовских чар, вещих снов и прочих сверхъестественных явлений. Эти элементы становятся неотъемлемой частью жанра. Таким образом, он вводит прием исторической стилизации, характерный для многих произведений литературы неоготики. Особо важны и следующие замечания Горация Уолполла: «Каждый эпизод толкает повествование к развязке», «Ужас – главное орудие автора – ни на мгновение не дает рассказу стать вялым; притом ужасу так часто противопоставляется сострадание, что душу читателя попеременно захватывает то одно, то другое из этих могучих чувств» [3, с. 31].

На формирование эстетики жанра оказало значительное влияние «Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» Эдмунда Берка, вышедшее в 1757 г. В данной работе Берк утверждает:

«Все, что каким-либо образом устроено так, что возбуждает идеи неудовольствия и опасности, другими словами, все, что в какой-либо степени является ужасным или связано с предметами, внушающими ужас или подобие ужаса, является источником возвышенного; то есть вызывает самую сильную эмоцию, которую душа способна испытывать» [2, с. 77].

Наличие сверхъестественного и ужасного, вызывающих чувство страха, становится основополагающей чертой готического романа. Говард Лавкрафт в своем исследовании «Сверхъестественный ужас в литературе» писал:

«Страх – самое древнее и сильное из человеческих чувств, а самый древний и самый сильный страх – страх неведомого. Вряд ли кто-нибудь из психологов будет это оспаривать, и в качестве общепризнанного факта сие должно на все времена утвердить подлинность и достоинство таинственного, ужасного повествования как литературной формы» [7].

Кроме устрашающего объекта, в неоготической литературе важное место занимает сам способ нагнетания страха. Как отмечал Монтегю Родс Джеймс, английский писатель, классик жанра, получивший известность как автор «историй с привидением»:

«Меня часто просили сформулировать свои взгляды по поводу рассказов о привидениях и повестей о прочих чудесных таинственных и сверхъестественных предметах... Так вот: собираясь сострять рассказ о призраках, не следует забывать о двух важнейших ингредиентах, каковыми, на мой взгляд, является атмосфера и искусное нагнетание напряжения» [4, с. 5].

Важным элементом создания атмосферы страха в неоготической литературе является место действия. Чаще всего, особенно в ранних готических романах, это замок. По ходу развития жанра также наиболее частым местом действия становятся монастырь, собор, кладбище, небольшое поселение, готический особняк, дом и даже квартира. Но это в любом случае, безусловно, замкнутое пространство, так или иначе выражающее собой заключение героя в рамках фатума, во власти сверхъестественных сил. Само место действия характеризуется мрачной, нагнетающей ужас обстановкой: запутанные коридоры, тайные ходы, темные подвалы, лестницы, старинные предметы, картины, книги, оккультная символика, склепы, разрытые могилы. Зачастую это сопровождается странными звуками, неожиданными порывами ветра, пугающей игрой светотени, появлением «демонических» животных, например, черного кота, ворона, волка или летучей мыши.

Готический роман имеет особый хронотоп. Именно он помогает, учитывая разношерстность литературных творений, относимых к неоготике, причислить то или иное произведение к данному жанру. Как писал М. М. Бахтин,

«Существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе, мы будем называть *хронотопом* (что значит в дословном переводе – “времяпространство”)... Хронотоп в литературе имеет существенное *жанровое* значение. Можно прямо сказать, что жанр и жанровые разновидности определяются именно хронотопом...» [1].

Замкнутость и мрачность места действия является отражением и других пластов пространства в готическом романе – сюжетного и психологического. Иногда герой по сюжету буквально заточен в месте действия, но всегда находится во власти рока, сверхъестественных сил и зачастую преследующего его прошлого. Движение пространства происходит за счет его сворачивания: от открытого в замкнутое, с постепенным усилением. Это и буквальный приезд, например, в замок с дальнейшим все большим погружением в его потайные закоулки и мрачные тайны, и движение сюжета, подобное захлопывающейся ловушке, в которой постепенно всецело оказывается герой.

Интересно, что герой находится в плену не только пространства, но и времени. Прошлое в готическом романе вливается в настоящее и определяет будущее. Прошлое просачивается через все три пласта пространства литературного произведения. В первую очередь, через место действия. Как отметил М. М. Бахтин,

«К концу XVIII века в Англии слагается и закрепляется в так называемом "готическом", или "черном", романе новая территория свершения романских событий – "замок" (впервые в этом значении у Горация Уолпола – "Замок Отранто", затем у Радклиф, Льюиса и др.). Замок насыщен временем, притом историческим в узком смысле слова, то есть временем исторического прошлого. Замок – место жизни властелинов феодальной эпохи (следовательно, и исторических фигур прошлого), в нем отложились в зримой форме следы веков и поколений в различных частях его строения, в обстановке, в оружии, в галерее портретов предков, в фамильных архивах, в специфических человеческих отношениях династического преемства, передачи наследственных прав. Наконец, легенды и предания оживляют воспоминаниями прошедших событий все уголки замка и его окрестностей» [1].

Прошлое всегда вливается в настоящее через пространство литературного произведения. Например, через сюжетно-психологическое содержание, если фабула связана с какой-либо историей из прошлого героя или его семьи. Или если давние события, повлекшие за собой происходящее, не имеют прямого отношения к главному действующему лицу, но оно было вовлечено тем или иным образом: приехав к другу, приобретя предмет «с историей», вступив в контакт с духом, призраком или древним демоническим существом и т. д.

Эта размытость временного пространства наряду с контрастным вторжением зловещих сверхъестественных сил в привычную действительность персонажей усиливает ощущение погружения в пугающую таинственную ирреальность, засасывающую все глубже как героя так и читателя.

Выход первого готического романа «Замок Отранто» Горация Уолпола и его шумный успех породили как множество не самых удачных подражаний, так и достойных продолжателей жанра, обогативших его. Случился настоящий «готический бум», в течение века с момента зарождения жанра неоготическая литература была наиболее читаемой книгопечатной продукцией как в Англии, так и в Европе. С. Т. Джоши отмечает:

«И все же не всегда понимают, что после того, как в рождество 1764 г. "Замок Отранто" Хораса Уолпола вышел из типографии на Строберри-хилл, в литературе не произошло немедленной чудесной перемены. Хотя "Старый английский барон" Клары Рив (1777) был прямым подражанием (а на деле

упреком) роману Уолпола, понадобился дополнительный импульс германского романтизма, чтобы запустить "готическое" движение в литературе в 1790-х гг.» [5].

Именно в конце XVIII – начале XIX в. складывается так называемая классическая школа готического романа. После упомянутой Клары Рив стоит отметить Софию Ли, которая своим романом «Убежище, или Повесть иных времен», вышедшем в 1785 г., оказала влияние на творчество значимой фигуры в развитии жанра – Анны Радклиф, автора произведений «Сицилийский романс», «Лесной романс», «Удольфские тайны». Такие исследователи готического романа, как Эдит Биркхэд и Девендра Варма, относят творчество Радклиф к так называемой школе напряжения и необъяснимой тревоги. Можно сказать, что именно Анна Радклиф повлияла на развитие литературного саспенса. Говард Лавкрафт характеризует её литературное наследие следующим образом:

«К известным готическим атрибутам, любимым предшественниками, миссис Радклифф добавила очевидное и почти гениальное ощущение чего-то неземного в пейзаж и события; каждая деталь обстановки и сюжета участвует в искусном создании ощущения безмерного ужаса, который она имела целью внушить читателям» [7].

Следующим значимым произведением, расширившим границы готического романа, является «Монах» (1796) Мэтью Льюиса, проникнутый жутким ужасом, приправленный появлением ожившего трупа, каббалистическим ритуалом, насилием, противоречащим моральным устоям. Это настоящий разгул сил зла, а видения не объясняются каким-либо естественным способом. Произведение «Мельмот Скиталец» (1820) Ч. Р. Мэтьюрина, воссоздавшее «байроническую» личность, интересно, прежде всего, использованием рамочной композиции. Собственно прием истории в истории часто встречается в неоготической литературе, что неразрывно связано со смешением времени, свойственным хронотопу жанра.

Безусловно, ярчайшим творением того же периода является «Франкенштейн, или Современный Прометей» (1818) Мэри Шелли, соединивший устремления неоготики и романтизма. Уникальность данного произведения (поистине бессмертного) в том, что оно ввело в литературу новые образно-художественные архетипы, широко используемые в дальнейшем, прототипы которых уходят корнями в мифологию и легенды. Речь идет о сотворенном чудовище и «безумном ученом». Внешний облик чудовища и мотив ожившей мертвой плоти отсылают к популярнейшему персонажу в современном его представлении – зомби. Ну и, наконец, «Франкенштейн, или современный Прометей» вводит в неоготическую литературу фигуру монстра.

В жанре неоготической литературы и под её влиянием творили великие писатели XIX в. и рубежа XIX–XX вв., такие как: Роберт Льюис Стивенсон, Генри Джеймс, Джозеф Шеридан Ле Фаню, Уилки Коллинз, Монтегю Родс Джеймс, Теофиль Готье, Артур Мэйчен, Эдвард Бульвер-Литтон, Вальтер Скотт, Чарльз Диккенс, Эрнст Теодор Амадей Гофман, Джордж Гордон Байрон, Артур Конан Дойл, Проспер Мериме, Виктор Гюго, Ги де Моппсан, Эдгар Аллан По, Оскар Уальд, Амброз Бирс.

В 1815 г. выходит в свет произведение Эрнеста Теодора Амадея Гофмана «Элексиры сатаны», написанное под влиянием готического романа, в частности, имеющее сюжетную близость с «Монахом» Мэтью Льюиса, разрабатывающее популярную для литературы романтизма тему Доппельгенгера. Позже темный двойник появляется и в рассказе классика неоготики Эдгара По «Вильям Вильсон» (1839). Но, безусловно, главным популяризатором данной темы, обеспечившим её успех вплоть до современности, особенно за счет множества экранизаций, стала повесть Роберта Льюиса Стивенсона «Странная история доктора Джекила и мистера Хайда», опубликованная в 1886 г.

Конец XIX в. ознаменован появлением такого знакового готического романа, как «Дракула» (1897) Брэма Стокера, утвердившего в неоготической литературе вампирскую тематику, популярность которой не ослабевает по сей день. Безусловно, данная тема разрабатывалась в литературе и ранее: в поэзии романтизма, в таких произведениях, как «Вампир» (1819) Джона Уильяма Полидори, «Огаст Дарвелл» (1819) Джорджа Гордона Байрона, «Вампиризм» (1821) Эрнста Теодора Амадея Гофмана, «Любовь мертвой красавицы» (1836) Теофиля Готье, «Кармила» (1871) Шеридана Ле Фаню. Тем не менее именно популярность «Дракулы» Брэма Стокера сделала вампирскую линию одной из заглавных в литературе и кинематографе неоготики, создав неомиф во главе с бессмертным персонажем графом Дракулой.

Говоря о неоготической литературе XIX в., важно отметить следующую тенденцию ее развития. Она изначально существовала в виде романа или повести. Тем не менее, именно в XIX в. появились многочисленные рассказы, сохраняющие жанровые и эстетические особенности готического романа, ставшие крайне популярными. Многие классики литературы данного периода пробовали себя в жанре готического рассказа¹. В связи с этим широкое распространение в XIX–

¹ «Готический роман», «готический рассказ», а также «готический кинематограф» являются устойчивыми понятиями по отношению к рассматриваемому направлению в искусстве и культуре, хотя, безусловно, речь идет о неоготических произведениях.

XX вв. получили различные сборники и антологии, положившие начало недорогим книгам карманного формата. Одним из первых принято считать сборник рассказов Анны Лемойн «Дикие розы» (1806). Важную роль в распространении и систематизации неоготической литературы сыграл Монтегю Саммерс (1880–1948), увлекавшийся ее коллекционированием. В 1931 г. он издал свою первую антологию готических рассказов «Сверхъестественный однотомник», которая переиздается по сей день. Она включает в себя таких авторов, как Уильям Уилки Коллинз, Шеридан Ле Фаню, Амелия Эдвардс или Брэм Стокер, и менее известных писателей.

Особое место в развитии неоготической литературы занимает творчество Эдгара Аллана По, подтвердившее, что ужасное особо эффективно работает в произведениях малого объема. Э. А. По удалось закрепить рассматриваемый жанр в стране, не имеющей возможности опираться на свое средневековое прошлое. Как подметил С. Т. Джоши, «именно Эдгар Аллан По (1809–1849) впервые решил эту проблему: не столько перенес место действия своих рассказов в Старый Свет, сколько создав тщательно описанные, но предельно туманные края "где-то там", что позволило сместить фокус с географии на человеческий разум» [5]. И в связи с этим в его творчестве произошло переосмысление категории ужасного в виде смещения фокуса ужаса от внешнего к внутреннему. Это вовсе не означает отсутствия готического антуража или сверхъестественных сил в произведениях Эдгара По, но речь идет об особом акценте на психологическое состояние героя, действительность которого подобна кошмарному сну, в котором границы реальности и безумия размыты. Это основа линии психологического ужаса, которая в дальнейшем будет развиваться в литературе и кинематографе. Творчество Эдгара Аллана По в значительной степени оказало влияние и на таких видных представителей неоготической литературы XX в., как Роберт Блох, Говард Лавкрафт, Стивен Кинг, Питер Страуб.

Эстетика готического романа получила своё отражение в творчестве писателей XX в., таких как Ганц Гейнц Эверс, Густав Майринк и Франц Кафка. Неоготическое влияние испытывала и русская литература. Можно отметить, что к этому жанру обращались такие писатели, как Александр Бестужев-Марлинский, Евгений Баратынский, Владимир Одоевский, Михаил Лермонтов, Александр Пушкин, Антоний Погорельский, Алексей Толстой, Михаил Загоскин, Николай Гоголь, Александр Куприн, Федор Сологуб, Леонид Андреев, Константин Бальмонт, Николай Гумилев, Михаил Кузьмин, Зинаида Гиппиус.

Неоготическая литература, возникнув на рубеже XVIII–XIX вв., получила быстрое распространение и устойчиво существовала на протяжении двух последующих столетий, не являясь главенствующим жанром, но имея постоянную читательскую аудиторию. Усиление неоготической тематики в культуре на стыке XIX–XX вв. связано с ранним кинематографом, в котором появились многочисленные экранизации литературных произведений неоготики, обретших таким образом новую популярность.

Почему же новый вид искусства (кинематограф) заинтересовался эстетикой готического романа? Научно познаваемый и технически осваиваемый мир преподносит новые сюрпризы. В процессе развития капиталистического общества появляется конвейерное производство, нарастает процесс отчуждения. Человек превращается в деталь машинного механизма, сам становится товаром, в результате этого люди становятся чуждыми миру, в котором живут. Мир предстает перед человеком иррациональным и пугающим. Происходит разочарование в научно-техническом прогрессе, который изобрел новые способы убивать, продемонстрированные уже в Первой мировой войне, и, соответственно, способствовал появлению новых страхов. Искусство и философия того времени отражают тревожное состояние человечества, заново переосмысливающего человеческую жизнь и бытие. На первый план в философии, по мере разочарования в идеалах, выступают иррационалистические концепции, которыми оперировал рационализм, не способный помочь человеку познать сущность своего бытия в иррациональном мире. К середине XIX в. люди убедились в том, что прогресс науки и техники сам по себе не ведет к реализации вековых идей человечества.

Неудивительно, что кинематограф заинтересовался иррациональностью, мистицизмом, ощущением других граней человеческого существования, ориентиром на осмысление вечных, а не преходящих ценностей. Неоготическая литература, впитавшая в себя фольклор о сверхъестественном, с издревле присущим человечеству страхом неведомого пришла как нельзя кстати в тревожный период потрясений и потерянности. На протяжении XX в. появляются самые культовые фильмы в жанре хоррор, черпавшие вдохновение в литературе неоготики и до сих пор оказывающие влияние на современные тенденции в искусстве.

Неоготика, безусловно, получила свое развитие и в современной литературе. Однако в наше время связь между литературными произведениями и кинематографом стала более тесной: практически любой книжный хит незамедлительно экранизируется, и, наоборот, успешная

постановка пробуждает интерес читателя к первоисточнику. При этом надо отметить, что новые фильмы являются популяризатором не только литературной основы, но и интереса к жанру в целом. В огромном количестве переиздаются и становятся популярными классические произведения неоготической литературы, новую актуальность получают шедевры кинематографа ужасов. Вновь популярны антологии готических рассказов писателей разных стран, а также пересказы фольклора о сверхъестественном. Так, например, только на российском книжном рынке за последние 10 лет в издательстве «Азбука» вышли: «Зеленые призраки», «Страх» – французские готические рассказы; «Карета призраков», «Дом с призраками» – английские готические рассказы; «Отель с привидениями», «Потерянная комната и другие истории о привидениях», «Клуб привидений», «Гость Дракулы и другие истории о вампирах» – готические рассказы разных стран; «Чертов крест» – испанская мистическая проза; «Глаза мертвецов», «Корабль призраков» – ирландские рассказы о призраках; «Белое привидение» – русская готическая проза, Владимир Даль «Упырь: страшные легенды, предания и сказки», Сабин Бэринг-Гулд «Книга оборотней». В издательстве «Эксмо» вышли сборники «Готический роман», «Готический рассказ», «Английская повесть о вампирах», «Готическая проза Серебряного века». Особо надо отметить сборник «Готический роман», так как он содержит романы-основоположники: «Замок Отранто» Горация Уолпола, «Итальянец, или тайна одной исповеди» Анны Радклиф, «Аббатство кошмаров» Томаса Пикока. Среди книг, посвященных фольклору о сверхъестественных существах, стоит отметить переиздание книги Монтегю Саммерса «Вампиры в верованиях и легендах» («Центрполиграф», 2010). Вышло множество антологий, объединяющих современных зарубежных авторов: «Вампиры», «Оборотни», «Ужасы» (издательство «Азбука»), «Дьявольские балы» («АСТ»). Стали появляться и сборники отечественных писателей современности: «Самая страшная книга 2014», «Самая страшная книга 2015» («АСТ»).

Тем не менее, основными творцами современной реальности человека являются телевидение, кинематограф и Интернет. Именно они стали важным фактором смещения архетипа дня и архетипа ночи в современной культуре и породили такой феномен, как «сон с открытыми глазами». С одной стороны, свет экранов расширил границы дня. С другой стороны, увеличилось время пребывания человека в иллюзорной реальности, которая не только является неотъемлемой частью жизни, но и стала неотделима от нее. Кинематограф называют снами человечества, а сны, как известно, сняты ночью. К тому же

нельзя забывать, что сам кинематограф – искусство, по определению, ночное, рожденное из мрака зала и искусственного света. Стивен Кинг в своем исследовании «Пляска смерти» подметил, что если фильмы – это сны массовой культуры, то фильмы ужасов – ее кошмары [6].

Готический роман определил, в первую очередь, становление кинохоррора, который по ходу своего развития пополнялся новыми страхами, создавая разные поджанры. Персонажи и сюжеты неоготики оказали значительное влияние и на другие кинематографические жанры. Можно сделать следующие выводы о соотношении эстетики готического романа с современным кинематографом:

- за счет категории ужаса, возникшей как отличительная черта именно в этом литературном жанре, готический роман явился прародителем всех современных фильмов ужасов. Под этим подразумевается как готический хоррор («Дракула» Френсиса Форд Копполы, «Сонная лощина» и «Суини Тодд, демон-парикмахер с Флит-стрит» Тима Бертона, «Девятые врата» Романа Полански), так и фильмы ужасов про монстров, смешавшиеся с научной фантастикой («Нечто», «Челюсти», «Поворот не туда», «Хищники»), детективом (слэшер, джалло). Сюда же относятся фильмы, которые продолжают заложенную еще немецкими экспрессионистами линию страха через атмосферу, ощущение ночного кошмара. Сложность их идентификации в том, что в некоторых фильмах присутствуют сверхъестественные силы, другие же ближе к психологическому ужасу (картины Дэвида Линча от «Твин Пикса» до «Внутренней империи», «Антихрист» Ларса Фон Триера, «Жилец» Романа Полански);

- своей эстетикой готический роман повлиял на весь готический кинематограф. Под этим подразумеваются как фильмы, сохранившие категорию ужаса, так и те, которые просто использовали эстетику, сюжеты, персонажей готического романа: готическая сказка («Эдвард Руки-ножницы» Тима Бертона, «Братья Гримм» Терри Гиллиама), готическая комедия («Семейка Адамс», «Бал вампиров» Полански), готическая мелодрама («Сумерки»), темное фэнтези и другие разновидности;

- архетипы готического романа вошли в кинематограф других жанров, не основанных ни на категории ужасного, ни на готической эстетике. Так, например, в фильме Эдгара Райта «Зомби по имени Шон» нет страха, но его нельзя отнести даже к жанру готической комедии, так как он не имеет атмосферы, свойственной неоготике, а только использует сюжет и архетип (живого мертвеца).

Неоготический тренд в современной культуре нашел выражение и в виртуальной реальности компьютерных игр, и в таком явлении, как субкультура готов, в дизайне одежды и аксессуаров, в музыке, комиксах, мультфильмах и аниме. Но, безусловно, это произошло под влиянием литературы, а также кинематографа, который явился ее популяризатором.

Таким образом, мифология готического романа, основанная на древнем фольклоре о сверхъестественном, сопричастном категории ужасного, через кинематограф вошла в современную культуру и стала ее неотъемлемой частью. В связи с этим можно говорить об устойчивом существовании такого явления в культуре, как неоготика, на протяжении двух веков и по сей день.

Список литературы

1. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. *Вопр. литературы и эстетики.* – М., 1975. [Электронный ресурс]. – URL: <http://philologos.narod.ru/bakhtin/hronotop/hronmain.html> (дата обращения: 10.03.2015).
2. Берк Э. *Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного* / пер. с англ. Е. С. Лагутина; общ. ред., вступ. ст. и коммент. В. В. Мееровского. – М.: Искусство, 1979.
3. *Готический роман: Замок Отранто. Итальянец. Аббатство кошмаров: Повести, роман.* – М.: Эксмо, 2008.
4. Джеймс М. Р. Из предисловия к сборнику «Призраки и чудеса: Избранные рассказы ужасов. От Даниеля Дефо до Элджернона Блэквуда» // *Клуб привидений: Рассказы.* – СПб.: Азбука-классика, 2007.
5. Джоши С. Т. Г. Ф. Лавкрафт: Жизнь [Электронный ресурс]. – URL: http://samlib.ru/f/fazilowa_m_w/joshi3.shtml (дата обращения: 17.03.2015).
6. Кинг С. *Пляска смерти.* – М.: АСТ, 2003.
7. Лавкрафт Г. *Сверхъестественный ужас в литературе* [Электронный ресурс]. – URL: http://lib.ru/INOFANT/LAWKRAFT/sverhestestvennyj_uzhas_v_literature.txt (дата обращения: 15.03.2015).
8. Фуртай Ф. *ARS ET SCHOLA. Теория изобразительного искусства в Средние века.* – СПб.: ЭЙДОС, 2010.

УДК 130.2 : 82

В. И. Грачев

Творчество и личность писателя неоромантика Александра Грина в контексте современной культурологии

В статье оценивается возможность использования парадигмально-компаративного анализа для характеристики эгоцентрической природы творчества и личности А. Грина как художника-творца в контексте современной культурологии.

The article presents paradigmatic and comparative analysis applied to characterize the egocentric nature of creative activity and the personality of A. Green as an artist-creator on the background of modern culture studies.

Ключевые слова: культура, социокультурные коммуникации, картина мира культуры, культурология, философия культуры, парадигма, ценность, парадигмально-компаративный анализ, коммуникология, эгоцентризм.

Key words: culture, socio-cultural communications, the picture of the world of culture, cultural studies, philosophy of culture, paradigm, value, paradigmatic and comparative analysis, communicology, egocentrism.

Вопрос об *эгоцентризме* (здесь и далее курсив мой. – В.Г.) или *индивидуализме* художника (что не совсем одно и то же) довольно сильно занимал умы и души русских мыслителей, художников, писателей, критиков, поэтов (особенно символистов) в их идейных спорах об искусстве в 1905–1907 гг. Точно и ярко это отметил известный критик и знаток искусства Серебряного века Максимилиан Волошин, восторженно писавший в своих «Ликах творчества»: «В основе каждого великого искусства лежит *индивидуализм*, но индивидуализм не самодовлеющий, а преодолевший самого себя, отказавшийся от себя ради своего плода» [5, с. 261].

В этот необычном, полном поэзии, но и суровой прозы, «прекрасном и яростном мире» Серебряного века жил и создавал свой фантазийный «блистающий мир» неизвестных доселе *неоромантических* образов и героев удивительный писатель – эгоцентрист Александр Грин.

Эгоцентризм и *эгоизм* – это не одно и то же. Ключевое слово – *эгоист*. На мой взгляд, это слово в настоящее время, да и в другие времена, либо было неправильно понято и истолковано, либо даже

ошельмовано в угоду разным политическим, философским, этическим, эстетическим взглядам. Вспомним знаменитую, но так до сих пор по достоинству и не оценённую магистерскую диссертацию Н.Г. Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности» [19], где впервые им «разумный эгоизм» был выдвинут в качестве *социального принципа*, и он предлагал «просветить эгоизм разумом», хотя сам считал себя «хитрым эгоистом».

Попробуем разобраться, чем же *понятия «эгоист» и «эгоцентрист»* столь неуютны и властителем, и мыслителям. Вероятно, именно независимостью и широчайшей внутренней свободой мысли и внешнего поведения. Действительно, попробуй совладать с «неизреченной мыслью», т. е. с неведомой, а значит, недоступной, сокровенной, свободной, да ещё и тайной. А что она таит? Может, замысел изменения или переворота существующего порядка, а значит, опасность для всего и вся. Или хотя бы вносит беспокойство в общество, а люди, т. е. это самое общество, как раз беспокойства больше всего и не выносят.

Важно понять, что *индивидуализм и эгоцентризм* художника как творческое отношение к Миру и основание зарождения искусства (*генезис* которого возможно проследить, в отличие от *культ урогенеза*) проявились очень давно, ещё в эллинистическую эпоху, о чем пишет Пьер Левек. Он отмечает: «Здесь (в эллинистическую эпоху. – В.Г.) мы наблюдаем *индивидуализм*, начавший развиваться в конце V в. до н. э.» [12, с. 93]. И далее удивительно прозорливое замечание Левека: «Но как это ни парадоксально, человек, по-видимому, может развить свою индивидуальность только в коллективе». В качестве подтверждения он приводит сообщества поэтов, художественные, философские и научные школы и иронично замечает: «Даже мистики искали своего бога только в братствах» [12, с. 93].

Затем *индивидуализм и эгоцентризм* художника осознаются как его неотъемлимые качества уже в эпоху итальянского Возрождения с его гимном Человеку как центр Мироздания. Особенно эгоцентризм художника виден в период «кватроченто». Образно и точно это отметил знаток итальянского искусства эпохи Возрождения П. П. Муратов: «Содержание кватроченто исчерпывается таким простым понятием, как жизнь в мире» [15, с. 108]. Поражает чувство вечности, которым проникнуто искусство кватроченто, и непонятна его настойчивая мысль о будущем, но «не есть ли она в сущности бессознательная мудрость всякого господина своих дел и хозяина своей земли», т. е. эгоцентриста в искусстве. «Там, где мы видим общее, и, значит, всегда чужое, – подчеркивает Муратов, – там художник кватроченто

видел особенное и своё <...> Историки культуры отмечают, что кватроченто делало искусством всё – любовь, просвещение, торговлю, даже политику, даже войну» [15, с. 109]. Это и сделало возможным торжество индивидуализма или эгоцентризма в искусстве итальянского Возрождения.

Время, в которое жил и творил писатель эгоцентрист Александр Грин, было тяжкое, после позорного поражения России в русско-японской войне и Первой русской революции. Но именно вопрос об индивидуализме и *эгоцентризме* художника оказался неожиданно одним из наиболее острых в полемике о судьбе русской культуры того времени. Ещё более он обострился после Великого Октябрьского переворота в России. Обессилевшее многовековое самодержавие и позорное поражение в Первой мировой войне обрушили русский мир во всех его ипостасях. И одна за другой последовали Революции в России, а значит, и в русской культуре.

Революции – это всегда кровь, временные победы и поражения в борьбе разных классов и социальных групп за призрачную или реальную власть. В революциях, какими бы широкомасштабными они ни были, никогда не ясны до конца их последствия и перспективы. Как известно, «ночь после битвы – это поле мародёров». В революциях трудно сразу понять – кто прав, кто не прав и потому кто – герой, кто – негодяй, тем более история часто меняет их местами.

Остроумный князь, друг А. С. Пушкина, Петр Андреевич Вяземский едко, но точно припечатал: «самодержавие – это когда всё само собой держится». По-моему, сегодня у нас как раз похожие времена, только *квазидемократические*, и это губительно для любой культуры, но, видимо, только не для русской. Она на самом деле сама собой держится, черпая культурную энергию из себя, за счет достижений прошлого и подлинных культурных ценностей, выработанных ею, пытаюсь их сохранить, следовать им. Замечательно сказал *трагикоромантический* режиссер мирового кинематографа и невероятный *эгоцентрист* Сергей Эйзенштейн: *в жизни всегда можно добиться Правды Жизни, если только хватит самой жизни.*

Тема личности и творчества другого эгоцентриста – Александра Грина – в наши дни обрела новый ракурс в связи с недавним возвращением Крыма в состав России. Довольно трудно сказать что-либо новое о культуре Крыма, пожалуй, кроме того, что она во многом была принесена в этот благодатный край на «сандалиях» древних греков и других не менее древних народов, следовательно, это весьма древняя культура. Здесь в Феодосии (в переводе «богоданное» место) довольно долго и счастливо жил А. Грин с женой (в 1924–1929 гг.) и

здесь были написаны многие его лучшие произведения – «Бегущая по волнам», «Золотая цепь», «Дорога никуда», много новелл.

Разумеется, как и всякая привнесенная, «иноземная культура» была *инкорпорирована* в уже сложившуюся местную, а значит, в ещё более древнюю полиэтническую культуру народов, проживавших издревле на прекрасной земле Крыма. Стремился в благословенный Крым и Александр Грин из «умышленного» Петербурга, тогда уже Петрограда, ставшего опасным и невыносимым для него, ещё начинающего писателя, но уже измученного «свинцовыми мерзостями» своей путаной жизни немолодого, много повидавшего, не раз женатого, но по-новому горячо и благодарно влюбленного в свою необыкновенную последнюю жену Нину Николаевну Грин, урожденную Миронову.

А. Грин мало кем был по-настоящему принят и понят в писательской, да и в читательской среде. По словам его жены Нины Николаевны: «Когда его жалеют, мне хочется воскликнуть: „неверно“... Из бед своих он делал счастье своих произведений, их звенящую красоту, ширину и доброту мира, значит, был счастлив» [1, с. 268]. Пожалуй, только она знала и чувствовала, какой он был и писатель, и человек, и был ли он таким уж угрюмым и усталым от тяжелой жизни или крепким энергичным мужчиной, или безмятежным и неутомимым *романтиком*, или он относился к жизни сложнее и знал её «грязную изнанку», но наслаждался и счастьем, хотя искал и находил его, пожалуй, лишь в писательском творчестве да в любви к своей удивительной жене.

В культуре поведения творческой личности художника-эгоцентриста видятся некие особые характеристики, особенные черты или, как я предлагаю их назвать, – *эгоцентрические культурфеномены личности художника*. Попробуем разобраться в основных из них.

В XX в., а теперь мы видим ещё более в XXI в., личное начинает подавлять общественное, субъективное вытесняет объективное отражение мира. Одним из главных проявлений этих *культурфеноменов* выступает поведение субъекта культуры, а значит, и фигуры художника-эгоцентриста на «российском поле» культуры.

М. Волошин изысканно говорит о сути этого феномена: «индивидуализм» – «этот тонкий культурный цветок», может вырасти только на почве традиции [5, с. 261]. Мощно, но по-философски безапелляционно заявлял о традиции в культуре известный, но непонятый многими, в том числе и мной, «лондонский мыслитель» Александр Пятигорский: культура – это традиция. Хотя во многом, думается, это философский и культурософский трюизм. Представляется, что тради-

ция – это лишь часть общей системы культуры, причем системы синергетической, взаимообогащающейся во взаиморазвитии. Более глубоко и точно характеризует *традицию* видный философ-герменевтик Г. Гадамер, полагая, что «традиция непрерывна, что современное искусство непременно черпает в традиции свою энергию» [6, с. 273]. Ярко, со свойственным ему едким юмором, но точно «прошелся» по поводу традиции в культуре наш крупный российский эстетик Ю. Б. Борев: «В культуре есть почва – *традиции* (выделено и подчеркнуто мной. – В.Г.), но не бывает удобрений: пегасы не производят навоза» [2, с. 227].

Другой аспект – это новое в культуре или новая культура, неокультура. Культура держится на иерархии *ценностей, норм и традиций*. Культуру можно определить как *систему общеустоявшихся ценностей, принятых человечеством*. Многие же современные культурные акции связаны с нетрадиционными формами и тяготеют к авангарду, «симулякрам» постмодернизма. Новая культура никогда полностью не отменяет традиции прошлой культуры, более того, она довольно беззастенчиво ею «питается». Поэтому всякая культура – это синтез старой и новой культуры с переменным доминированием той или иной, в зависимости от социокультурного контекста.

Интересные суждения о традиции высказывает российский искусствовед Виталий Манин, который не менее восторженно, чем М. Волошин, восклицает: «Везде: в культуре, в сознании, в физических телах, в материи, в *духе живет вечнопреемственная традиция, сказывающаяся на продолжении жизни, рода, общности*» [14, с. 46]. Перекликаясь с Гадамером, он определяет через *преемственность традиции* так называемый «ген искусства» и называет это предельно широко *законом эволюции*, что, разумеется, неверно и с научной позиции некорректно. Эволюция – это *всеобщий* закон развития природы и человечества, общества и культуры. Искусство же только часть культуры, причем не всей, а лишь художественной культуры. Поэтому «культурный генотип» или «генотип культуры» – понятия, предложенные и введенные мной в монографии «Коммуникации – Ценности – Культура» (2006) [7], значительно шире по содержанию и значению даже в семантико-семиотическом плане, не говоря о культурологическом. Далее отмечу очень важное суждение В. С. Манина, с которым я вполне солидарен: «Смысл ранее созданного произведения входит в общение с сознанием нового времени и создаёт созвучия, неведомые старому времени». Главное, на мой взгляд, чтобы художник, творец слышал смыслы Времени и Мира, «гул эпохи».

Этим внутренним слухом, почти абсолютным, в полной мере обладал писатель-эгоцентрист А. Грин.

Согласимся с мнением известного режиссера А. Кончаловского, по которому, искусство должно отвечать следующим условиям: 1) талант; 2) мастерство; 3) эмпатия; 4) новаторство. Но *искусство же в первоначальном смысле слова* – «плод положительной метаморфозы материи художником». К этому точному, коренному пониманию и базовому определению французской современной художницы и критика Од де Керрос [17, с. 98] необходимо добавить *метаморфозу Духа*, который пронизывает первосущность Искусства.

Французский исследователь Э. Рио остроумно заметил, что культура – это *то, что остаётся*, когда все проходит. Важно подчеркнуть, что культуру развивает личность, индивидуальность, эгоцентризм. Общество без *индивидуальностей* не может быть культурным обществом. В. С. Манин считает, что *художник-эгоцентрист* при воплощении природы и трансцендентального мира, центром которых он себя, конечно, считает, должен воспринимать их непосредственно и передавать свои ощущения, впечатления и понимание. По этому поводу Манин отмечает:

«Его Я гипертрофируется, становится предметом искусства, в основе его лежит интуитивное проникновение в существо материальной и идеальной сферы. Этот путь приводит к творению собственной реальности, независимой от зримого мира» [14, с. 58].

Этим путем и шел в своём романтически-эгоцентрическом творчестве непохожий ни на кого писатель, созерцатель и мыслитель Александр Грин.

Инфильтрация разных культур в многоцветную культуру Крыма и тем самым *инкультурация* продолжались долгое время, вплоть до сегодняшних дней, обогащая и в то же время изменяя её. Для полноты понимания этой культуры требуется разработка новых методов оценки и анализа процессов, происходящих в художественной жизни и в *художественной культуре*.

Одним из инструментов понимания может стать разработанный автором статьи современный культурогический *парадигмально-компаративный анализ*, используемый для изучения *эгоцентрической природы творчества и личности художника* как творца-эгоцентриста. Важно опробовать этот метод для оценки и анализа не только современного искусства, но и ретроспективного периода творчества и *эгоцентрической личности* писателей.

Об *эгоцентрической природе* творчества и, что может быть ещё важнее, личности художника, писателя, поэта, музыканта, словом –

творца, и хотелось бы поразмышлять с позиций современных научных подходов и методов исследования. В частности, оценить с позиций *парадигмально-компаративного анализа* разные *парадигмы романтизма* «всех времен и народов» и порождённых им эстетических и художественных *ценностей* и *антиценностей*.

Трудно определить, кем был А. Грин. Не было, пожалуй, среди современных ему творцов-эгоцентристов более закрытой, странной, суровой, истовой, даже фанатичной и вместе с тем деятельной фигуры, чем он. Эта фигура может расцениваться как равновеликая античным демиургам, мастерам, ремесленникам. Отсюда, на мой взгляд, его совершенно неинтеллигентный, не писательский, может даже, иногда простоватый и уж, конечно, никакой не романтический внешний вид. В то же время это вид человека некой мечтательности, строгой нежности, а может, всё же и романтичности, но не в привычном её понимании, а именно той *гриновской* новой романтики, не похожей ни на какую другую. Это, несомненно, романтика *эгоцентриста*, *эгоиста* или, может, даже *солипсиста*, назову его так – *трагического символиста* Серебряного века. Только в этом его никто из признанных символистов никогда даже и не подозревал, конечно, не видел и, разумеется, так не называл. Хотя резон для этого, несомненно, был. Попробуем в этом, используя *парадигмально-компаративный анализ*, разобраться.

Александр Грин мог своим необычным *эгоцентрическим воображением* создавать несуществующий «блистающий мир», в который «убегал» от серых будней социальной реальности и невзрачной жизни. И в столичном Санкт-Петербурге, и в южном уютном провинциальном Крыму, и в разное время с ним случалось всякое: были и тюрьма, и «сума», и тяжелое угарное пьянство, и кровавые драки, но были *реально* и романтическое «синее» и суровое штормовое море и «белый» пароход, и тяжелый матросский труд, и неподдельная радость возвращения на родную землю.

Только никогда не было и не могло реально быть никаких «алых парусов», которые вдруг стали главным, узнаваемым всеми *символом гриновского романтизма* (хотя бы потому, что алый шелк вряд ли бы выдержал даже самый малый шторм, да и вряд ли бы кто-нибудь сумел и захотел их пошить, да и стоили бы они дороже, чем сам корабль, но здесь мы вступаем в сферу скучных расчетов и подсчетов *реальной жизни*). А именно от тусклой, серой, скучной, безрадостной обыденной жизни и бежал Александр Грин в сочинённый им прекрасный, но иллюзорный, не существующий реально, но существующий в его «фантастическом реализме» мир «Алых парусов», как

назвал его известный критик Корнелий Люцианович Зелинский, в страну «Гринландию».

Многие люди живут обычной жизнью, не думая о том, что они не живут, а прозябают и «копят небо», и даже находя в этой тусклой и тяжёлой, «утлой» жизни своё маленькое и вполне понятное им счастье и радость. И они, конечно, не понимали, куда зовёт их этот чужой и по фамилии, и по духу писатель. В какие такие «дальние дали» этот неистовый «зов дальних стран» и странных людей с непривычными именами – *Грей, Друд, Ассоль, Биче Дэзи* и другие, живущих совершенно непонятной, но этим, может быть, и манящей, какой-то «чудной» или чудесной, для кого как, но «сказочной» *для всех* жизнью.

Это, с одной стороны, было опасно для власти духом Свободы, которой А. Грин манил и сам стремился к ней, а с другой стороны – «на руку» власти, поскольку «романтические» рассказы, как их сразу окрестили опытные и «ушлые» критики, отвлекали от социальных невзгод и недовольства этой самой властью. Для Александра Грина, вероятно, единственным и естественным уходом от страшной реальности, в который он жил, от «свинцовых мерзостей» жизни мог быть лишь уход в иллюзорный прекрасный мир *символов* и образов неведомых придуманных городов – *Лисс, Зурбаган, Фельтон, Сан-Риоль, Гель-Гью, островов Магескан, Рено*, – неких *симулякров романтизма*.

Только романтизм этот был именно гриновский. Он был мало похож на существующие *парадигмы романтизма*. Не похож он ни на немецкий романтизм «бури и натиска» Ф. Шиллера, ни на «чайльд гаррольдовский» романтизм Дж. Байрона, увлекший до подражания даже А. С. Пушкина, который «одел» в романтический плащ не одного из своих героев. В «Евгении Онегине» это, разумеется, и сам Евгений, и Владимир Ленский, который, хоть и с самым русским именем, в первую очередь – носитель холодного «германского гения», скорее «гёльдерлиновского» толка, но не чужд был и байроновского духа. Это и неитальянский «пафосный» романтизм карбонариев, Гарибальди. Это даже неинфернальный, сумеречный, мистический, совершенно отдельный романтизм американца Эдгара По или суровый, мужественный романтизм другого американца, Джека Лондона, по свидетельствам некоторых исследователей близкого в чем-то самому Грину.

Нет, это не похожий ни на какой иной романтизм особый *трагико-символический*, перенасыщенный символиккой, порой доходящей до мистичности или сказочности, но не в традиции русских или других народных сказок, а в *авторском*, сочиненном конкретным писателем «фантастическом реализме».

Важно заметить или даже акцентировать, что существуют и в научной, и в обычной читательской среде *два* диаметрально противоположных взгляда и отношения к творчеству А. Грина. Причём оба этих отношения безоговорочны и безапелляционны, а значит, не вполне корректны, односторонни и вряд ли верны. *Первый взгляд* – это восторженный, а порой благостный подход с «придыханием» к восприятию гриновской романтики, разлитой на страницах его странных и «пряных» книг, полных запаха и свежести морских штормов и бризов, неведомых и прекрасных несуществующих реально стран и городов с их удивительными и экзотическими названиями, необычных и мятежных героев его странных и загадочных, особого жанра фантазийных произведений.

Второй взгляд – это жёсткий, злой взгляд разных советских и не только критиков, обвиняющих писателя в асоциальном уходе от реальности в придуманный мир, полный несбыточных фантазий или грёз. Приведу образчик подобной критики из статьи с показательным названием «Проповедник космополитизма. Нечистый смысл “чистого искусства”» опытного и изощрённого официозного критика В.М. Важдяева: «А. Грин никогда не был безобидным “мечтателем”. Он был воинствующим реакционером и космополитом». И далее конкретные обвинения в «антисоветчине», которые могли в те времена дорого стоить любому писателю, что и случилось с А. Грином, подвергавшемуся то травле, то неожиданному восхвалению со стороны власти. Критик писал гневно: «А. Грин спорил, боролся против революции, против народа и его права на творческую переделку истории» [11]. Такие мощные «зубодробительные» удары инспирированной критики мало кто мог безболезненно выдержать. Не удержусь ещё от одного критического фрагмента из публикации С.В. Калмыкова в сборнике, выпущенном к 130-летию со дня рождения писателя Феодосийским литературно-мемориальным музеем А.С. Грина. Он принадлежит весьма известному, но также ангажированному советскому критику А.К. Тарасенкову, писавшему наотмашь следующее: «Творчество Грина представляет собой архиреакционное явление. Этот писатель отказался в своём творчестве от изображения *русской действительности*... В основе творчества Грина лежало продуманное презрение ко всему *русскому, национальному*». Критик в патриотическом запале называет А. Грина «больным фантастом» и «реакционным романтиком» и считает, что это обусловлено его «антинародным мировоззрением», а посему советский писатель нарекается «певцом “красивой” лжи и реакционно-романтических иллюзий» [11, с. 182].

А. Грин действительно не хотел творить в жестких рамках соцреализма, но он всегда был и оставался *русским*, а затем *советским* писателем. Но реалистом себя не считал, хотя первый его рассказ «За-«Заслуга рядового Пантелеева», как пишет он в письме адвокату А.С. Зарудному ещё в 1906 г., «из солдатской жизни» и вряд ли был полон какого-либо романтизма. А. Грин искал и нашел свое направление, которое, на мой взгляд, можно назвать *«трагикосимволический неоромантизм»*, и, конечно, оно никак не вписывалось в генеральное стилистическое и идеологическое направление советской культуры – «соцреализм». Примерно об этом пишет и определяет гриновский художественный стиль Ю. Б. Борев: «На этом этапе *рядом* (курсив мой. – В.Г.) с социалистическим реализмом развиваются и другие художественные направления, утверждающие свои инварианты художественной концепции мира и личности (конструктивизм – И. Сельвинский, К. Зелинский, И. Эренбург; *неоромантизм* – А. Грин (выделено и подчеркнуто мной. – В.Г.); акмеизм – Н. Гумилев, А. Ахматова, О. Мандельштам, В. Нарбут; имажинизм – С. Есенин, А. Мариенгоф; символизм – А. Блок; футуризм – В. Маяковский, В. Хлебников и др...» [2, с. 283].

Возникновение соцреализма и его принципов создало благоприятную ситуацию для единения или нивелирования художников в развитии всех видов, форм и жанров искусства. Термин «социалистический реализм», как пишет Ю. Б. Борев, в советской печати появился 23 мая 1932 г., когда в «Литгазете» выступил председатель оргкомитета Союза писателей И. Гронский и, определив художественно-концептуальные качества нового искусства, назвал художественный метод советского искусства «социалистическим реализмом» и сформулировал основное требование к писателю: «Пишите правду, правдиво отображайте нашу действительность, которая сама диалектична».

Поразительное открытие, может уже сделанное раньше меня, но мне ранее не встречалась фиксация этого факта. *Александр Грин просто не мог успеть, хотя и не хотел, судя по его переписке с разными адресатами вплоть до М. Горького, следовать в русле соцреализма, поскольку самого соцреализма попросту ещё не было.* Он писал о давлении власти на него, и эти письма *советского* писателя, как пишет автор публикации Л. М. Варламова:

«сильнейшее обвинение против *жесточкого режима* (курсив мой. – В.Г.), не умевшего и не давшего писателю возможность свободы творчества, свободы не в политическом смысле, а свободы творить в соответствии со своей творческой манерой (художественным методом. – В.Г.) и мироощущением» [4, с. 182].

И как только А. Грин отказался следовать в «фарватере» основного художественного метода советской культуры, желая остаться в лоне «романтизма», понимаемого им по-своему, как заметила Л.В. Белогорская: «Отказавшись писать произведения в духе *социалистического реализма* (курсив мой. – В.Г.), он подписал себе приговор» [1].

Так ли уж романтичен был в своем творчестве Александр Грин? Мне кажется, что это не так однозначно, как сложилось в оценках его творчества, прочно утвердившихся в современном литературоведении и культурологии. Обратимся к нетривиальным суждениям украинского ученого Л. Г. Фризмана, исследователя исторических судеб романтизма как художественного метода в культуре и в мировой литературе. Как справедливо отмечает этот автор,

«...романтизм и романтика (курсив мой. – В.Г.) понятия не только разные, но разнопорядковые...и смысл их совсем не одинаков. Романтизм – это художественный метод, а романтика – тип идейно-эмоционального отношения к действительности...» [18 с. 108].

Исходя из понимания разных *парадигм* мирового романтизма в соответствии с характеризующими его признаками, можно определить, какие признаки соответствуют «гриновскому романтизму». Л. Г. Фризман метко подчеркивает некий синкретизм, неразрывное единство мирового «романтического сознания». Назовём основные его черты: 1) всеобъемлющий, «космический» пессимизм; 2) безысходное разочарование в идеалах; 3) крах надежд; 4) неверие в будущее и как следствие – *мировая скорбь*. Ничего подобного даже при беглом *парадигмально-компаративном анализе* основного корпуса произведений Грина мы не находим, что вселяет первую тревогу в принадлежность его к роду или цеху традиционных романтиков. Важным признаком принадлежности к романтизму является: *неприятие окружающей действительности и варианты бегства от неё*: 1) в глубины собственного мира; 2) в прошлое; 3) в вымышленный мир – и здесь мы у А. Грина находим совпадение только с одним *третьим* вариантом. Наконец, определяющий или идентифицирующий признак романтизма – *индивидуализм или эгоцентризм*, хотя это и не тождественно *романтическому индивидуализму*. Мне представляется вполне убедительным утверждение Л.Г. Фризмана о том, что «признаки, определяющие черты романтизма, доказательно установлены... и если они есть, то перед нами романтизм», если же нет, то это, вероятно, какое-то иное художественное направление [18, с. 268].

Очень важной представляется связь «гриновского романтизма» с хорошо усвоенным и освоенным им *символизмом*. О неизбежности

этой имманентной связи в русском искусстве очень точно замечает в своей небольшой, но весьма глубокой работе с показательным названием «Символическое в романтизме и романтическое в символизме» (2007) искусствовед О. С. Давыдова. Она пишет, что:

«эволюция мотива поэтической *метафоры*, демонстрируя непосредственную *смысловую* (курсив мой. – В.Г.) связь *романтизма и символизма*, позволяет углубиться в более широкую сферу внутренних причин такого сближения, что подводит к принципиальному вопросу о понимании *символа* в искусстве на грани XVIII–XIX вв. и XIX–XX вв.» [8. с. 4].

Александр Грин как человек и творческая личность был, на мой взгляд, скорее, не просто традиционный писатель-романтик, а свободный писатель, насколько это было вообще возможно в условиях его времени.

Только свободный человек способен творить и создавать новое. Поэтому Александр Грин так дорожил своей творческой свободой и хотел воспевать свободу, а не стройки социализма. Он хотел писать так, как мог, и хотел писать о том, о чем мог – воспевать Свободного Человека. В этом страстном и неукротимом экстазе свободы и кроются истоки гриновского «нового романтизма» или «неоромантизма». Он создал свой литературный, а может, и шире, *художественный стиль в культуре*, не имеющий до сих пор названия, кроме номинативного – «гриновский романтизм».

Гриновский романтический стиль был настолько индивидуальным, *эгоцентрическим*, оригинальным, самобытным, что мы не знаем учеников Александра Грина, продолжателей или последователей, похожих на него, хотя его влияние на многих писателей, и не только романтического направления, невероятно сильно, достаточно взглянуть на переводы его книг на множество иностранных языков. Вместе с тем возникла некая аберрация взгляда на творчество и жизнь *эгоцентрического писателя и поэта* Александра Грина.

Оценивая романтизм Александра Грина с позиции *коммуникативно-аксиогенной парадигмы* формирования и развития художественной культуры в авторской *концепции аксиологической коммуникологии* на основе использования *метода парадигмально-компаративного анализа*, можно сделать следующее заключение. Исследование *эгоцентрической природы* творчества и личности писателя даёт основание говорить об *особом художественном методе: трагико-символическом эгоцентрическом неоромантизме*, уникальным представителем которого был непохожий ни на одного романтика русской культуры Серебряного века эгоцентрист **Александр Грин**.

Список литературы

1. Белогорская Л. В. Нина Грин и Вера Кальницкая в судьбе Александра Грина. По книгам воспоминаний // Александр Грин: творческая биография: Статьи, очерки, исследования / сост. А. А. Ненада. – Феодосия: Арт Лайф, 2014.
2. Борев Ю. Б. Социалистический реализм: взгляд современника и современный взгляд. – М.: АС: Олимп, 2008.
3. Вайль П. Л. Гений места. – М.: Независимая газета, 1999.
4. Варламова Л. М. Я пишу Вам всю правду... (Эпистолярное наследие А.С. Грина) // Александр Грин: жизнь, личность, творчество: Статьи, очерки, исследования / сост. А. А. Ненада. – Феодосия: Арт Лайф, 2010.
5. Волошин М. А. Лики творчества. – Л.: Наука, 1988.
6. Гадамер Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991.
7. Грачев В. И. Коммуникации – Ценности – Культура. (Опыт информационно-аксиологического анализа): моногр. – СПб.: Астерион, 2006.
8. Давыдова О. С. Символическое в романтизме и романтическое в символизме: опыт интерпретации на примере эволюции садово-паркового мотива в русском искусстве. – М.: МАКС Пресс, 2007.
9. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1989.
10. Каган М. С. Философия культуры. – СПб.: Петрополис, 1996..
11. Калмыков С. В. Как и кто критиковал Грина // Александр Грин: жизнь, личность, творчество: Статьи, очерки, исследования / сост. А. А. Ненада. – Феодосия: Арт. Лайф, 2010.
12. Левек П. Эллинистический мир. – М.: Наука, 1989.
13. Лихачев Д. С. Заметки о русском. – Л., 1991.
14. Манин В. С. Неискусство как искусство. – СПб.: Аврора, 2006.
15. Муратов П. П. Образы Италии. – М.: Республика, 1994.
16. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1990.
17. Од де Керрос Великий кризис искусства. Современное искусство и его диссиденты // Искусство или мистификация: восемь эссе. – М.: Русский Миръ, 2012. – С. 89–120.
18. Фризман Л. А. Грин и романтизм // Александр Грин: творческая биография: Статьи, очерки, исследования / сост. А. А. Ненада. – Феодосия: Арт Лайф, 2014.
19. Чернышевский Н. Г. Эстетические отношения искусства к действительности // Собр. соч.: в 5 т. Т. 4. Статьи по философии и эстетике. – М.: Правда, 1974.
20. Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. – М.: Мысль, 1998.

Принципы создания парадных дворцовых ваз на Императорском фарфоровом заводе в Санкт-Петербурге

В статье рассматриваются композиционные принципы создания фарфоровых парадных ваз, обусловившие уникальный характер этих произведений Императорского фарфорового завода: функциональную целесообразность, развивающуюся технологию, художественно-образную выразительность.

The article considers compositional principles of porcelain ceremonial palace vases as the basis of these artefacts unique nature characterized by functional expediency, new technology, and expressive imagery.

Ключевые слова: фарфор, композиция, технология, форма, декор, рельеф, живопись.

Key words: porcelain, composition, technology, shape, decor, relief, painting.

Наиболее значимым достижением Императорского фарфорового завода (ИФЗ) стало создание интерьерных и подарочных ваз. Эти удивительные предметы представляют собой уникальные художественные композиции со сложной структурой форм и богатым декором от изысканных орнаментов до сюжетных, портретных и пейзажных живописных картин. На всех этапах творческого пути, от замысла до воплощения в материале, петербургские мастера разрабатывали собственные композиционные принципы, обеспечившие фирменные отличительные черты и особую ценность фарфора ИФЗ.

Первый базовый принцип – *функциональной целесообразности* – был осознаваем на ИФЗ как принцип изготовления оригинальных, высокохудожественных произведений. Завод создавался как императорская, элитная мануфактура, частное предприятие, владельцами которого были самые богатые и могущественные люди Российской империи. Идея связи престижа России с собственным фарфоровым производством обусловила щедрое финансирование производства самых дорогих и роскошных произведений. Эти цели подвигали создателей русского фарфора к свободному, неограничиваемому личному творчеству, которого от них ожидали и в котором они добивались невиданных ранее профессиональных успехов.

Главным в параметрах принципа функциональной целесообразности интерьерных фарфоровых ваз ИФЗ был композиционный принцип их *торжественной представительности*. Перед заводом стояла цель изготавливать произведения, которые должны быть значимо ценными и дорогими подарками для правящих домов Европы и для знатных особ России. ИФЗ трудился также над созданием объектов великолепного убранства парадных царских резиденций (фарфоровые вазы, канделябры, скульптуры, рельефы, сервизы). Роскошь и пышность двора должны были свидетельствовать о величии и богатстве России, и фарфор способствовал достойному представительству Российской империи среди других европейских держав.

Естественным условием успешного решения таких задач было соблюдение *принципа уникальности*, так как заказчики и создатели русского фарфора учитывали индивидуальный характер адресата, его статус и эстетические предпочтения. Свободные от коммерческих целей и требований рынка руководители и мастера ИФЗ концентрировали свои усилия на решении художественных задач в создании самых изысканных, уникальных произведений из фарфора.

Положение придворной мануфактуры обязывало ИФЗ *учитывать вкусы и запросы заказчиков*, что являлось еще одним важным принципом создания уникальных фарфоровых изделий и влияло на их композиционное решение и художественно-стилистическую образность. Заказчиками были члены царской семьи, и их вкусы определяли стиль отделки царских резиденций и, вообще, стиль дворцового бытия.

Так, увлечение императрицы Елизаветы Петровны барочным стилем отразилось и в архитектуре, и в фарфоре. Философские и просветительские идеи Екатерины II воплотились в фарфоровых произведениях русского классицизма через своеобразную гармонию форм и росписей [2]. Русские императоры всегда обращали особое внимание на ИФЗ и влияли на характер его производства. Императрицы – жены русских императоров, дочери европейских правителей активно приносили в русскую жизнь элементы западных стилей. Тонкий художественный вкус Павла I и его супруги Марии Федоровны – женщины, художественно одаренной и образованной, потребовал от фарфористов создания изделий изысканной конфигурации, пропорций и декора в традициях античной Греции. При Александре I в соответствии с великодержавными настроениями в результате победы России в войне 1812 г. в изделиях ИФЗ утверждался высокий классицизм с переходом к ампиру. При Николае I образы Древнего Рима, преломленные в европейском искусстве наполеоновской поры, сказа-

лись в изделиях со стилистикой пышного, перегруженного, торжественного ампира. А увлечение его супруги императрицы Александры Федоровны прежними историческими эпохами повлияло на оформление дворцовых интерьеров и фарфоровых изделий в греческом, этрусском и готическом стилях. При Александре II увлечение англиканизмом сказалось не только в государственных реформах, но, будучи поддержанным любовью его супруги императрицы Марии Александровны к английскому фарфору, повлияло на изготовление на ИФЗ англазированных форм интерьерных ваз с рельефами «под Веджвуд». Ностальгия супруги Александра III императрицы Марии Федоровны (датской принцессы Дагмары) вызвала увлечение венценосной семьи продукцией Копенгагенской фарфоровой мануфактуры, за чем последовало освоение живописцами ИФЗ новой техники росписи подглазурными красками. Эстетизм самого Александра III воплотился в изделиях стилей историзм, эклектика, «югендстиль». При Николае II в начале XX в. модными стали неоклассицизм и модерн, а его жена – императрица Александра Федоровна – поддерживала создание фарфоровых изделий в новорусском (неорусском) стиле, она организовала ежегодные конкурсы художественных проектов для фарфора, делала к ним критические замечания и давала личные указания по внедрению их в производство на ИФЗ.

Торжественные события, приемы именитых гостей и свадьбы при дворе требовали исполнения срочных заказов на изготовление уникальных, исключительного качества изделий, которые использовались в качестве поднесения членам императорской фамилии и высочайших подарков, соответствующих случаю и чествуемой персоне. Все это создавало экстремальные условия, требовавшие усиленной творческой активности всех участников производственного процесса.

Личная инициатива, культура и компетентность руководителей завода также во многом определяли основные тенденции в формировании художественного облика фарфоровых предметов. Часто их идеи, программы, указания оформлялись в заказы и исполнялись под их непосредственным контролем. Определенные периоды истории развития завода названы их именами: «виноградовский», «щепотьевский», «юсуповский», «гурьевский», «галяминский».

Второй базовый принцип композиционного творчества в декоративно-прикладном искусстве – *принцип технологизма* (понимание того, что, из каких материалов и как должно быть сделано). Технические производственные условия предприятия, понимание и учет конструктивных и художественно-выразительных свойств мате-

риалов, приемы формообразования и декорирования определяют характер его продукции. Производство фарфора – дело технологически сложное, требующее участия множества разных специалистов. Фарфоровое изделие включает в себе качества, являющиеся результатом искусного мастерства технологов (массозаготовителей, обжигальщиков, изготовителей красок и др.), модельщиков форм, лепщиков-декораторов, живописцев. Их умения и творческие способности определяли высокие достоинства фарфоровых произведений ИФЗ.

Соблюдая *принцип постоянного совершенствования технологии*, ИФЗ всегда направлял свои усилия на освоение всех новейших достижений керамического производства в мире и адаптировал их к собственным условиям, расширял свои возможности в решении актуальных художественных и стилевых задач.

В елизаветинский период, с момента основания Невской порцелиновой мануфактуры в 1744 г., первоочередной задачей было освоение материала как такового и попытки создания фарфоровых предметов «из земли российской». Уже через два года после начала экспериментальных поисков, Д.И. Виноградову [2; 8] удалось получить состав белой фарфоровой массы, изготовить первые удачные образцы и наладить небольшое производство изделий. Обжиг в небольших печах ограничивал размеры изделий, которые так и называли – «предметы малой руки» (чашки, миски, коробочки с лепным декором, шахматные фигурки). Они производились вручную, были простых форм, довольно тяжёлые и грубые. Росписи первых изделий были несложными, монохромными или малоцветными, палитра ограничивалась коричневой, черной и зеленой краской [6, с. 8]. Несовершенные качества фарфора и обжигов вынуждали прятать дефекты под сплошным крытьем фонов золотом или под росписью «разбросанных» мелких цветов и насекомых. Но труды Виноградова над улучшением фарфоровой массы, над конструированием большой печи (в 1756 г.), над расширением палитры красок для фарфора позволили достичь увеличения размеров предметов, количества обжигаемых изделий и тонкой, сложной, полихромной, миниатюрной живописи на фарфоре. Таков первый многопредметный «Собственный Ея Величества» сервиз на 50 персон (названный позднее «Елизаветинским»), отвечавший качеству европейского фарфора.

Для дальнейшего совершенствования производства в *екатеринский* период была проведена техническая реорганизация. Небольшая мануфактура превратилась в Императорский фарфоровый завод, были основаны отдельные крупные производственные участки, обеспечивающие весь цикл создания фарфоровых изделий. Приглашенные

иностранные мастера – химики, модельмейстеры, скульпторы – не только способствовали расширению производственных возможностей завода, но и обучали русских учеников.

Так, под руководством французского скульптора Антуана-Жака-Жана-Доминика Рашетта, возглавившего в 1779 г. скульптурную мастерскую, на ИФЗ была освоена технология сложного модельного дела по созданию фарфоровых скульптур и архитектурно сложных многочастных ваз [4].

На ИФЗ постоянно совершенствовалась роспись фарфоровыми «огненными» красками, цвет которых обусловлен физическими, химическими и оптическими свойствами красителей, их совместимостью между собой и с глазурью. В заводской лаборатории над созданием фарфоровых красок творчески экспериментировали химики; они разработали и опробовали богатую палитру ярких и чистых цветов для надглазурной росписи. Живопись по фарфору красками, по-разному проявлявшими цвет в огне, подвергалась многократным обжигам, и ее конечное художественное достоинство во многом зависело от мастерства обжигальщиков. Те или иные приемы кистевого (мазкового) надгазурного письма определяли авторский почерк мастера, а виртуозное владение ими позволяло живописцам ИФЗ добиваться удивительного цветосветового художественного эффекта.

В начале XIX в. вновь остро встала задача усовершенствования технического оснащения производства. И с целью улучшить художественные качества петербургского фарфора управляющим делами ИФЗ Д. А. Гурьевым были приглашены опытные мастера с европейских заводов. С Берлинской королевской мануфактуры, отличавшейся в то время высоким технологическим уровнем, были призваны мастера-технологи: составитель фарфоровой массы Шульц, механик Шрейбер, специалист по обжигу Зейферт [1, с. 38]. Из Франции, с Севрской мануфактуры в 1815 г. в Петербург прибыли: составитель масс, глазурей и красок Пьер-Шарль Ландель и «артисты фарфорового дела» – декоратор-позолотчик Дени-Иосиф Моро, скульптор и токарь Фердинанд Давиньон, живописцы Анри-Альбер Адам и Жак-Франсуа-Жозеф Свебах. Эти отличные мастера успешно реализовали свое умение на ИФЗ: Давиньон безукоризненно вытачивал антикизированные формы ваз, Моро артистично декорировал их золоченым классицистическим орнаментом, а Адам и Свебах виртуозно исполняли живопись в стиле французского ампира. Все они обучили русских мастеров, которые сумели превзойти своих наставников в мастерстве и художественном творчестве, что обеспечило на весь *александровский* и *николаевский* периоды создание великолепных грандиозных ваз

разнообразных форм и декора для дворцовых интерьеров. Эти многочисленные составные вазы отличает совершенная выделка рельефного декора и фигурных ручек, безупречное качество исполнения рельефных орнаментов, покрытых глянцевой и матовой позолотой разного оттенка, с тонким рисунком цировки, а также виртуозные живописные росписи. Освоенные технологии позволяли добиваться торжественной образности создаваемых ваз, что соответствовало их статусной функции и обеспечило произведениям ИФЗ мировое признание.

В 1870–1900-е гг. опыты с декоративными цветными глазурями открыли новые возможности для создания художественных изделий из фарфора. В декорировании полихромными глазурями (прозрачными, эмалевыми, кристаллическими) оригинальность каждой вещи создается не только идеей и рисунком художника, но мастерством технолога, составляющего рецепты глазурей и управляющего обжигом. В обжиге под воздействием пламени глазури изменяют свой цвет, неожиданно влияя на живописно-образное решение изделия. Отсюда возникло поэтичное название этого вида декорирования – «искусство огня» (*art du feu*).

На ИФЗ была освоена техника росписи фарфоровой массой по цветной глазури – пат-сур-пат (*pât sur pâte*) – «слой за слоем». Постепенный набор кистью жидкого фарфорового шликера позволял добиваться тончайшего белого матового полупрозрачного рельефа на цветном фоне, что отвечало изысканному эстетизму модерна. Его стилистике также соответствовали росписи подглазурными красками. Петербургский завод одним из первых вслед за Копенгагенской фарфоровой мануфактурой сделал подглазурную роспись своей основной специальностью в период модерна. Роспись по фарфоровому черепку оксидами и солями металлов давала возможность художникам добиваться нежнейших тональных переходов цвета, особенно в изображении пейзажей [2].

К уникальным техникам декорирования фарфоровых изделий относится роспись цветными непрозрачными эмалями; она широко и успешно применялась в создании ваз в новорусском стиле.

Художественные преобразования в фарфоре часто определялись техническими возможностями производства и результатами технологических экспериментов. Но бывало и наоборот, эстетические требования времени и конкретного стиля в искусстве направляли технические поиски для решения художественно-творческих задач.

К технической группе композиционных принципов относится и *мастерство исполнения*.

ИФЗ прославился благодаря творчеству мастеров-виртуозов: технологов, химиков, составителей масс и глазурей, разработчиков рецептуры фарфоровых красок, инженеров-строителей печей и др. В их числе: Иосиф Регенсбург (работал с 1764 г.), Жан-Франсуа-Ксавье Гаттенбергер (с 1803 по 1806), Пьер-Шарль Ландель (с 1815), Теодор Поортен (с 1904), а также воспитанники завода: Андрей Чернов, Никита и его сын Василий Воиновы, Гавриил Сергеев, Ульян Иванов, Роман Неустоев, Яков Бык и многие другие.

Талантливые скульпторы, модельеры – Жак-Батист Вистарини (работал на заводе с 1756 по 1758); Жак-Жан-Доменик Рашетт (с 1779 по 1804), Фердинанд Давиньон (с 1815 по 1827), Август Шпис (с 1853 по 1890), Август Тимус (с 1896 по 1917), Алексей Кирсанов, Назар Козлов, Федор Крестишин, Иван Денисов, Григорий Лапшин, Иван Семенов, Гаврила Никитин, Степан Пименов, Алексей Воронихин, Федор Даладугин, Василий Шмаков и многие другие создавали уникальные, художественно изысканные по форме вазы и скульптуры.

Подлинными «артистами фарфорового дела» были декораторы-орнаменталисты и позолотчики Жан-Франсуа Арнульт (работал на ИФЗ в 1764–1765); Дэни-Иосиф Моро (с 1815 по 1830) и их русские ученики.

Особое значение для ИФЗ имела деятельность европейских специалистов, обучавших русских мастеров профессиональной живописи по фарфору: Анри-Альбер Адам (работал на ИФЗ с 1804 по 1816); Жак-Франсуа-Жозеф Свебах (с 1815 по 1820); Пьер Будэ (с 1853 по 1859); Виван Боссэ (с 1853 по 1868); Карл-Август Липпольд (с 1885 по 1903). Освоить подглазурную живопись мастерам ИФЗ в 1892–1895 гг. помогали Карл Лауритс Мортенсен и Карл Фредерик Лисберг [1; 5; 7]. Русские заводские живописцы достигли небывалой виртуозности в росписи фарфора.

Главным центром профессиональной подготовки уникальных мастеров ИФЗ была заводская школа, основанная еще при Д.И. Виноградове в 1750-е гг. для обучения детей заводских рабочих с целью их приобщения к фарфоровому производству. Устав и положение школы изменялись несколько раз: в 1766 г. она стала училищем; в 1768 – гимназией; в 1836 – вновь заводской школой; в 1863 – Техническим училищем ИФЗ, но суть обучения оставалась прежней. Молодые люди, получившие образование в заводской школе, где им преподавали общеобразовательные и начальные специальные художественные дисциплины, поступали затем на разные производствен-

ные участки завода (в лабораторию, живописную и скульптурную мастерские). Здесь они продолжали учебу и совершенствование в практической работе рядом с опытными мастерами. Начав работу в качестве заводских учеников, они постепенно, сообразно собственным успехам и способностям, достигали статуса подмастерьев и мастеров. На всем протяжении истории ИФЗ основной контингент профессиональных рабочих состоял из потомственных мастеров, обеспечивавших высокий технический и художественный уровень продукции этого уникального производства [5].

Начиная с последнего десятилетия XVIII в. будущие заводские кадры готовились также в Академии художеств. Эта традиция продолжилась и в XIX в. Например, в 1864 г. на ИФЗ поступили Федор Крестишин, Иван Семенов, Гавриил Никифоров, Афанасий Крылов, Андрей Соболев и Алексей Артемьев. Все они впоследствии за свои профессиональные достижения были удостоены серебряной медали Императорской Академии художеств [9].

В конце 1880-х гг. на завод стали принимать в качестве мастеров-живописцев выпускников двух художественно-промышленных учебных заведений – Рисовальной школы Общества поощрения художеств (осн. в 1839 г.) и Центрального училища технического рисования барона Штиглица (осн. в 1876 г.), но им необходимо было еще долго практически осваивать заводские условия и технологии.

Третья группа композиционных принципов создания фарфоровых ваз на ИФЗ связана с задачами *достижения художественно-образных качеств произведения*. Визуальные образы фарфоровых ваз базируются на восприятии основных характерных признаков, таких как качество материала, формы, декора. Эстетика фарфорового производства требует максимального раскрытия специфических свойств материала. Мастера ИФЗ постоянно стремились улучшить качество фарфора и добивались его красоты.

Главным композиционным принципом достижения художественной выразительности фарфорового произведения на ИФЗ был *принцип образного соответствия формы, декора и всех языковых средств* смысловому, духовному, художественному содержанию. Гармонизация (согласованность, соразмерность, единство) всех составляющих в процессе создания художественного произведения есть суть композиции, действенная система композиционных принципов. Еще на стадии проектирования происходит согласование материально-технологических возможностей и требований, определение характера формы и ее деталей, рельефного или живописного декора. Компози-

ционные принципы создания фарфоровых ансамблей отрабатывались и совершенствовались в творчестве ведущих художников ИФЗ. Над проектами новых изделий в качестве композиторов работали художники завода: Доменик Рашетт, Франц Гаттенбергер, Виван Боссэ, Федор Солнцев, Василий Дудин, Александр Новиков, Ипполит Монигетти и другие, а над исполнением этих проектов и над их совершенствованием трудились все мастера завода. Талант, художественное чутье, особое композиционное мышление и профессиональное мастерство этих людей на разных этапах развития предприятия формировали облик уникального петербургского фарфора.

Соответственно образной концепции и проекту осуществляется *моделирование формы*, при котором она обретает «телесность», конструкцию, основные объемы, общую конфигурацию. Формы ваз в производстве ИФЗ претерпевали важные преобразования в соответствии со стилевыми предпочтениями в культурном контексте эпохи. При огромном количестве разнообразных форм ваз на ИФЗ в разные периоды варьировались основные виды форм, получившие в производстве условные названия: «медицис» – кратероподобные составные вазы с широким горлом; «бондо» – амфороподобные вазы овоидной (яйцеобразной) формы на ножке-основании с коронообразным горлом; «фюзю» (от фр. *fuseau* – веретено) – высокие веретенообразные вазы удлиненной формы с высокой шейкой и небольшим раструбом. Вплоть до начала XX в. на ИФЗ изготавливалось большое количество вариантов вазовых форм, сочетающих в себе разные элементы названных видов.

Абсолютно новыми для ИФЗ на рубеже XIX–XX вв. стали формы ваз в стилистике *модерна* – цельные мягкие, лаконичные, вызывающие своей пластикой ассоциации с природными формами. По изяществу и проработке форм вазы ИФЗ являют собой эталоны красоты, стилевой чистоты и утонченного вкуса их создателей.

В композиционном проектировании ваз особая роль отводится декору. Активным элементом декора интерьерных фарфоровых ваз является *рельеф*, который: подчеркивает форму, украшает отдельные ее части, выделяет и обрамляет роспись, выходит в самостоятельную фигуративную пластику (ручки, скульптурки, гирлянды цветов, плодов, музыкальных инструментов). Разнообразны мотивы рельефов: орнаментальные (геометрические и растительные); изображения людей, животных, фантастических существ, многофигурные композиции. Рельефный декор изысканно и чувственно украшает формы ваз ИФЗ.

Мощная художественная сила русских фарфористов нашла выражение в росписи фарфоровых ваз. Декоративные росписи ваз ИФЗ были разнообразны: *по технике* – надглазурная и подглазурная, монокромная (гризайль) и многокрасочная, кистевая, тампонирующая, печать, роспись золотом; *по местоположению* – свободная по форме (разбросанные цветы, насекомые, элементы орнаментов); выделяющая части формы – роспись горлышка, тулова, основания; формально организованная – гирлянды, орнаментальные ряды, миниатюры в резервах и медальонах, картины в рамках; *по содержанию* – декоративная (цветочная, орнаментальная); иллюстративная (авторская и копия – пейзажи, портреты, жанровые сценки, исторические и мифологические картины); геральдическая (знаки, символы, гербы), шрифтовая; *по характеру* – линейная, пунктирная, мазковая, плотно кроющая, прозрачно «акварельная».

Русские заводские мастера, высококлассные живописцы по фарфору в разные периоды специализировались в создании сложных композиций.

Выдающимися миниатюристами были Иван Черный и его сыновья Александр и Андрей, Александр Захаров, Алексей Канунников и др.; виртуозными мастерами «картинной» («фигурной» и копия) живописи были Василий Мещеряков, Семен Голов, Александр Васильев, Егор Щетинин, Николай Кирсанов, Василий и Федор Тарачковы и др.; *орнаментальную роспись* успешно исполняли Алексей Захаров, Федор Спиридонов, Иван Козырев, Николай Даладугин, Алексей Новиков и др.; *цветочную живопись* артистично писали Федор Красовский, Константин Красовский, Василий Корнилов и др.; *пейзажную (перспективную) живопись* мастерски писали Федор Алексеев, Григорий Зюзин, В.А. Столетов, П.Н. Щетинин и др.; *подглазурную живопись* прекрасно освоили заводские мастера Григорий Зимин, Сергей Романов, Эдмун Сулиман-Грудзинский, Вера Кленовская, Николай Даладугин и др. [5; 6].

Во все времена живописцы ИФЗ умело соблюдали принципы масштабной и формальной согласованности росписи с образным характером вазовых форм.

Императорский фарфоровый завод – предприятие большой культуры и заслуженной славы, имеющее богатые собственные традиции. Эстетико-художественные достижения в производстве фарфоровых декоративных ваз на ИФЗ во многом зависели от следования традициям композиционных принципов их создания.

Список литературы

1. Агаркова Г. Д., Петрова Н. С. 250 лет Ломоносовскому фарфоровому заводу в Санкт-Петербурге. – СПб., 1994.
2. Виноградовские чтения в Петербурге. Фарфор XVIII–XXI вв.: Предприятия. Коллекции. Эксперты: материалы междунар. науч.-практ. конф. 2007–2009. – СПб., 2010.
3. Декоративные фарфоровые вазы и дворцовые сервизы первой трети XIX века из собрания Государственного Русского музея: Каталог выставки / автор вступ. ст. и сост. И. П. Попова. – Л., 1989.
4. Жак-Доменик Рашетт 1744–1809 / сост.: Е. Карпова, Т. Носович, И. Попова. – СПб., 1999.
5. Императорский фарфоровый завод. 1744–1904 / сост. И. Б. Вольф, С.А. Розанов, Н. М. Спидиотти, А. И. Бенуа. – СПб., 1906.
6. Кочнева Н. С. Роспись фарфора: учеб. пособие. – СПб., 1995.
7. Кудрявцева Т. В. Императорский фарфоровый завод // Декоративно-прикладное искусство Санкт-Петербурга за 300 лет. Иллюстрированная энцикл. – СПб., 2004. – С. 191–276.
8. Никифорова Л. Р. Создатель русского фарфора. Жизнь и деятельность Д. И. Виноградова. – Л., 1962.
9. Тарханова А. В. Художественное проектирование типового орнаментального декора на Императорском фарфоровом заводе: 1830–1850-е гг.: дис. канд. искусствоведения: 17.00.06. – СПб., 2005.

СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.628

Г. А. Волковицкая

Мотивационный потенциал личности: опыт социологического анализа

В статье анализируется мотивационный потенциал личности через призму трудовой деятельности, его особенности и специфика влияния на процессы управления организацией. На основании эмпирических данных автор делает вывод об отсутствии однозначной рациональной мотивации индивидов.

The article analyzes the individual's motivational potential regarded on the background of work and labor, as well as its characteristics and specific influence on the processes of organizational management. Using empirical data, the author argues that there is no unambiguous rational motivation of individuals.

Ключевые слова: мотивационный потенциал, трудовая деятельность, тип мотивации, стимулирование труда.

Key words: motivational potential, work, type of motivation, stimulation of labor.

Получающий растущую популярность среди специалистов управления девиз «От управления качеством к качеству управления» («From management of quality to quality of management») имеет важный смысл. На сегодняшний день качество управления – это фактор системной организации предприятия, обеспечивающий его рыночный успех, конкурентоспособность, необходимое условие его экономического «здоровья» [9, с. 74].

Несмотря на то, что чаще всего при измерении и оценивании качества управления речь идет о бизнес-процессах, напрашивается вопрос: возможно ли качество управления как таковое без и вне человеческого фактора? В организациях работают люди, и от резуль-

татов труда этих людей во многом зависят результаты деятельности всей организации.

С приближением общества к информационной эпохе значительно возросла роль *личности* во всех сферах жизнедеятельности. «Личность становится активно действующим субъектом новых общественных отношений, а значит, и субъектом социального планирования на всех уровнях, в том числе и на уровне организаций» [4, с. 62]. В результате экономические отношения все больше тяготеют в сторону социальных ориентиров, «а существование и успешность организаций зависят от развития целостной системы стимулов активизации человеческой деятельности» [4, с. 63]. Анализ современных тенденций системы управления персоналом и ее эволюции показал, что сегодня наибольшую актуальность получает вопрос управления отдельно взятой личностью, способной влиять на результаты функционирования всей организации и даже определять их.

Активно изучаемая в 1970–80-е гг. проблема мотивации соотносилась с таким вопросом, как трудовой потенциал человека. «Проблема направленности (потребностей, мотивов, целей) личности неразрывно связана с проблемой ее способностей (более широко – потенциала личности)» [5, с. 324]. Примерно до середины 1970-х гг. понятие «трудовой потенциал» сводилось лишь к квалификационному потенциалу. Но уже в конце 1970-х гг. «трудовой потенциал» стали рассматривать как совокупность личностных способностей работника к труду определенной сложности, квалификации. Детальную схему трудового потенциала дали Н.А. Павлов, Н.А. Иванов, Ю.Г. Одегов, К.Л. Андреев, О.В. Стаканова [8, с. 39].

Трудовой потенциал следует рассматривать как целостный спектр элементов, составляющих производительную способность работника (сочетание физических и творческих способностей, знаний [1, с. 224–225], навыков, опыта, компетенций [2, с. 166], духовных и нравственных ценностей). Идею трудового потенциала в дальнейшем развил Т.И. Мухамбетов [6, с. 52–53], выделивший, помимо трудового, и мотивационный потенциал. *Мотивационный потенциал* образуется на стыке трудового и личностного потенциалов и выражается в виде уровня готовности к эффективной работе.

Мотивационная структура личности – совокупность мотивов, связанных и обусловленных смыслообразующим мотивом деятельности, внутренняя детерминанта поведения, определяющая его общую направленность. Результативность трудовой деятельности имеет прямую корреляцию с уровнем и типом мотивационных ожиданий индивида. В этой связи актуальным является определение типа

индивидуальной мотивации. Тип мотивации труда – классификация мотивов труда на основе иерархии значимых потребностей человека, влияющих на его поведение.

Одним из важных элементов целенаправленного поведения как индивидуального взаимодействия с социальной средой является ориентация человека на некоторый результат. *Социальное поведение* – это деятельность, предполагающая личностно значимые результаты и вознаграждение. Этим вознаграждением может быть любое «благо» (знание, информация, комфорт, уважение, слава, доброжелательное отношение, власть, деньги).

Человек, будучи социально свободным индивидом, осознанно вступает в трудовые отношения, сам выбирает род деятельности и приходит в организацию с определенными требованиями к ней и за свое поведение ожидает чего-то определенного. Большая часть целенаправленного поведения человека в составе организации – результат сознательных решений, в частности об объеме усилий (вклада), который имеет смысл прилагать в своей работе. Это решение принимается на основе расчета, сравнения своего вклада с отдачей организации и стремления получить ожидаемый результат [15, р. 120]. Результаты данного сравнения могут привести как в сторону усиления трудовой активности, так и в сторону ее снижения.

В этом смысле поведение, направленное к социальному результату, всегда есть социальное отношение, непосредственное или опосредствованное социальное взаимодействие, поскольку индивид здесь имеет дело не только с необходимыми ему социальными объектами (благами), но и с социальными субъектами – другими людьми, группами, организациями, социальными институтами, – «производящими» и контролирующими эти блага [7, с. 8].

Эта особенность социального взаимодействия работника и организации дает основание рассматривать *трудовую деятельность* как *процесс социального обмена*.

М. С. Каган считал, что личность необходимо «определять не через психологию и тем более не через физиологию, а через целостно рассмотренную ее деятельность» [3, с. 259]. Он также предлагает рассматривать личность как итог социализации индивида, «в котором последний становится субъектом деятельности и именно в этом качестве приобщается к социальному опыту, распредмечивает его, осваивает и усваивает (в меру, разумеется, своих индивидуальных возможностей и способностей)» [3, с. 258]. А. В. Тихонов подчеркивает, что «деятельность человека изначально социальна, она неотде-

лима от решаемых им социальных по своему генезису проблем и от сотрудничества с участвующими в их решении людьми...» [10, с. 120].

Рассмотрим сущность (структуру) трудовых взаимоотношений (социальное взаимодействие). Как было отмечено выше, *трудовая деятельность человека* – это социальное взаимодействие, которое складывается из двух элементов [7, с. 8]:

- *взаимоотношения индивида с необходимыми объектами*, затрагивающие вопросы перераспределения благ, находящихся в ведении организации;
- *взаимоотношения индивида с социальными субъектами*, затрагивающие вопросы социально-психологических и статусно-ролевых взаимодействий.

Логично предположить, что управление человеком в составе организации должно учитывать *комплекс основополагающих и ситуативных факторов, характеризующих эти два элемента* и их особенности в процессе обмена.

Теоретически в обмен может быть включен почти любой набор целей или ожиданий индивида. Исследователями были предприняты попытки определить, что на что обменивается, что дает организация за каждый вид вклада индивида: деньги – за время работы; социальное признание и безопасность – за работу и лояльность к организации; возможность творческого и свободного труда – за высокую продуктивность и качество, за творческие усилия для достижения целей организации и т. п. [17, р. 65]. При использовании схемы обмена для оценки «качества жизни» предлагается рассматривать его как результат «сделки» между индивидом и обществом по поводу четырех основных «ресурсов»: денег, времени, отношений и умений [11, р. 793–806].

В западных моделях социального обмена взаимоотношения человека и социальной среды строились исключительно на концепции «экономического человека», обоснованной в XVIII в. А. Смитом. Так, Дж. Хоманс построил механизм социального обмена на предположении, что именно непосредственная взаимная полезность людей, обмен вознаграждениями – источник, гарант социальной солидарности, упорядоченности общества. Причины и стимулы, которые побуждали бы работника к труду, т. е. способствовали возникновению целесообразного трудового поведения (по Дж. Хомансу) [13; 14], можно представить в виде пяти пунктов.

1. *«Положение об успехе»*. Чем чаще деятельность вознаграждается, тем более вероятно ее осуществление. Поведение, которое повлекло позитивные последствия для индивида, с очень большой

вероятностью повторится. Следовательно, появляется возможность стимулировать те результаты деятельности, которые наиболее важны для организации.

2. *«Положение о стимуле»*. Схожие обстоятельства или аналогичные ситуации будут стимулировать такое поведение, которое вознаграждалось в аналогичных случаях в прошлом. Это позволяет прогнозировать необходимые поведенческие реакции на нововведения и способствует расширению влияния на работника.

3. *«Положение о ценности»*. Чем более ценны результаты действия для индивида, тем более вероятно то, что действие будет совершено. Здесь речь идет о необходимости так организовать рабочий процесс, чтобы работник не только получал денежное вознаграждение, но и чувствовал значимость своей деятельности.

4. *«Положение о депривации – пресыщении»*. Чем чаще человек получает конкретное вознаграждение за действие, тем менее ценным является дополнительный элемент такой награды. Таким образом, некоторые вознаграждения становятся менее эффективными, из чего следует, что стимулы к труду даже за одно и то же положительное действие не должны быть длительное время постоянными. Правда, это положение менее справедливо относительно тех вознаграждений, где насыщение случается с меньшей вероятностью (например, деньги).

5. *«Положение об эмоциональности»*. Речь идет об условиях, в которых люди эмоционально реагируют на различные вознаграждающие ситуации. Это положение охватывает два типа реакций. Ожидается, что люди, не получающие того, что они предполагали, становятся рассерженными и начинают вести себя агрессивно, а это не способствует качеству трудовой деятельности.

Другую нормативную трактовку «обмена» можно найти в критических уточнениях А. Гоулднера [12, р. 231–241].

1. Следование норме обычно вознаграждается.

2. Чем больше поведение соответствует норме (ожиданиям других), тем больше оно вознаграждается этими другими. (Уточнение: чем дольше совершаются конформные действия, тем меньше они ценятся и вознаграждаются. Это может иметь два следствия: а) человек уменьшает свою конформность и не получает вознаграждения, обмен нарушается; б) человек повышает свою конформность, чтобы вознаграждение не уменьшилось (инфляция конформности).

3. Дефицит или уровень вознаграждения не влияют на стабильность социальной системы до тех пор, пока участники принимают существующие нормы. (Уточнение: когда участники взаимодействия принимают некоторые нормы, следование им рассматривается как

обязательное и поэтому меньше вознаграждается. Таким образом, наличие общих норм повышает вероятность того, что конформность будет вознаграждена, но сокращает размер вознаграждения (парадокс конформности).

4. Принятие существующих норм приводит к взаимодополнительности прав и обязанностей, т. е. один участник социального взаимодействия не ожидает вознаграждения большего, чем может и хочет дать другой. (Уточнение: равновесие социальной системы определяется не взаимодополнительностью, а степенью взаимности вознаграждения. Чем более односторонним становится обмен, тем более неустойчивыми становятся отношения. Взаимность подразумевает, что не просто права одной стороны есть обязанности другой, а что каждая сторона имеет права и обязанности).

Принципиальная ограниченность этой схемы состоит в том, что здесь не учитывается практически ни один собственно социальный механизм регулирования поведения (ролевой, институциональный, нормативный, связанный с властью и т. д.).

Приведенные подходы к объяснению действия социального обмена не показывают, что люди в процессе своей профессиональной деятельности способны руководствоваться не только собственными интересами, «но они могут также руководствоваться и другими стремлениями – альтруизмом, чувством справедливости, соответствия статусу и т. д.» [16, р. 534]. Таким образом, появление «мотивации», которая не попадает в схему «обмена», можно расценивать как проявление других механизмов социального взаимодействия. Это та мотивация, которая не основана только на рациональном ожидании индивида.

Побуждения, которые не могут быть объяснены только взаимными выгодами и вознаграждениями, реализуются посредством следующих социальных механизмов [7, с. 13–15].

Механизм внутреннего вознаграждения. Вознаграждение этого типа приходит не от социального окружения: индивид в каком-то смысле «выдает себе сам», окружение не может непосредственно ни дать, ни отнять это вознаграждение. К данному типу вознаграждения можно отнести так называемую *психологическую отдачу*, которую человек получает от самого процесса работы (чувство общественной необходимости своего труда, чувство успеха, возможность делать то, о чем долго мечтал, и т. д.) Механизм внутреннего вознаграждения – это своего рода *внутренняя мотивация*, которая заключена в самом труде, в его смысле и ценности. Внутренние мотивы связаны с общественной значимостью, удовлетворением, которое доставляет работа

благодаря тому, что содержит в себе возможность для саморазвития, творчества, возможности быть полезным. Эта та мотивация, которая содержится в смысле труда, его предназначении.

Механизм внешнего вознаграждения. Отличие от внутреннего вознаграждения состоит лишь в том, что в цепочке «внешнего» вознаграждения считаются достаточными два первых элемента. Данный тип вознаграждения организация может и должна гарантировать своим сотрудникам. Это заработная плата, социальная защищенность, возможность профессионального роста, безопасность труда и т. д. Это тот тип вознаграждения, который в определенной мере приходит извне, со стороны организации и представляет собой *внешнюю мотивацию*, т. е. содержит те мотивы, которые относятся к содержанию труда и его характеристикам.

Именно изучение мотивационной структуры личности обеспечивает грамотный выбор актуальных инструментов управления ею.

Для анализа структуры мотивации автором была разработана *методика*, позволяющая оценить соотношение в мотивационной структуре работника мотивов внешнего и внутреннего характеров.

Исследуемые мотивы относятся к разнонаправленным группам: внутренним и внешним. Это концептуально важно для определения мотивационного потенциала сотрудников.

Базой анализа мотивационной структуры личности работников стало эмпирическое социологическое исследование мотивов к труду и трудовых ожиданий работников производственных коммерческих организаций, построенное на опросе сотрудников (анкетный опрос). Опрос проводился в форме анкетирования в 2014 г. в Санкт-Петербурге.

Объектом генеральной совокупности выступили работники производственных коммерческих организаций Санкт-Петербурга.

Объектом выборки выступили трудовые коллективы трех производственных коммерческих организаций Санкт-Петербурга. Выбор организаций для проведения исследования определялся следующими критериями: форма собственности, численность персонала, сфера деятельности, специфика производства, структура кадрового состава. Выборка респондентов формировалась по принципу вероятностного (случайного) бесповторного отбора. По результатам анализа установлено: должностная и половая структура выборки соответствует должностной и половой структуре в генеральной совокупности.

Предметом исследования стал комплекс мотивов профессиональной деятельности сотрудников организаций, ориентирующих их

поведение и влияющих на восприятие трудового процесса и организации в целом.

Результаты эмпирического исследования.

Работников организаций можно разделить на четыре мотивационных типа в зависимости от преобладания у них мотивов внешнего и внутреннего характера. Тип мотивации труда – классификация мотивов труда на основе иерархии значимых потребностей человека:

– 28 % респондентов (*тип 1*) относятся к «смешанному типу мотивации» (приблизительно равное соотношение внешних и внутренних мотивов);

– 33 % респондентов (*тип 2*) относятся к «прагматическому типу мотивации» (преобладание внешних мотивов);

– 24 % респондентов (*тип 3*) относятся к «гуманистическому типу мотивации» (преобладание внутренних мотивов);

– 15 % респондента (*тип 4*) относятся к «неопределенному типу мотивации» (низкие значения обеих групп мотивов).

Результаты исследования показывают отсутствие однозначной рациональной мотивации и являются ориентиром при управлении трудовым поведением. Знание мотивов деятельности дает основание выбирать конкретные методы управленческого воздействия на персонал с целью повышения качества управления сотрудниками, а следовательно, и организацией, поскольку одной из главных задач любого современного предприятия является поиск эффективных способов управления трудом, которые будут способствовать активизации мотивационного потенциала.

Список литературы

1. Зарубин В. Г., Кимова С. З., Макаридина В. А. Экспертная оценка работодателей как условие конструирования новых профессий в социогуманитарной сфере: ст. // Учен. зап. Забайкальского гос. гуманитарно-пед. ун-та им. Н.Г. Чернышевского. Сер.: Философия, социология, культурология, социальная работа. – 2011. – № 4. – С. 224–236.

2. Зарубин В. Г., Макаридина В. А. Оперативная социология: методологическое основание и технология: ст. // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Т. 2. Философия. – 2013. – № 1. – С. 164–171.

3. Каган М. С. Человеческая деятельность. Опыт системного анализа. – М., 1974.

4. Кузнецов А. Л., Захаров Н. Л. Управление социальным развитием организации. – М.: Инфра-М, 2006.

5. Ломов Б. Ф. Методические и теоретические проблемы психологии. – М., 1984.

6. Мухамбетов Т. И. Мотивационный механизм управления трудом. – Алма-Ата: Гылым, 1991.

-
7. Наумова Н. Ф. Социологические и психологические аспекты целенаправленного поведения. – М.: Наука, 1988.
 8. Одегов Ю. Г., Бычин В. Б., Андреев К. Л. Трудовой потенциал предприятия: пути эффективного использования. Ч. 1. – М., 1991.
 9. Свиткин М. От менеджмента качества – к качеству менеджмента и бизнеса: миф или реальность? // Стандарты и качество. – 2004. – № 1.
 10. Тихонов А. В. Социология управления: теоретический анализ. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000.
 11. Gerson E. On «quality of life» // Amer. Sociol. Rev. 1976. – Vol. 41. – № 5.
 12. Gouldener A. The coming crisis of western sociology. – N.Y.: Basic Books, 1970.
 13. Homans G. Social Behavior as Exchange. – N. Y.: Harcourt, 1974.
 14. Homans G. The Human Group. – N. Y.: Harcourt, Brace and Co, 1950.
 15. Lawler E. E. Motivation in work organizations. – Belmont: Wadsworth, 1973.
 16. Michener H., Cohen E., Sorensen A. Social exchange: predicting transactional outcomes in five-event, four-person systems // Amer. Sociol. Rev. – 1977. – Vol. 42. – № 3.
 17. Schein E. Organizational psychology. – N. Y.: Wiley, 1965.

Социально-коммуникативная технология управления имиджем Законодательного собрания Санкт-Петербурга

В статье рассматривается имидж представительного органа власти регионального уровня на примере Законодательного собрания Санкт-Петербурга. Автором предложена социально-коммуникативная технология управления имиджем Законодательного собрания. Данная технология основана на изменении информационно-коммуникативного пространства органа власти с помощью системы коммуникативных интеграторов.

The article deals with the image of the representative regional body of St. Petersburg Legislative Assembly, the author offering social and communicative technology of management of the said image, based on changing the information and communication space through the system of communication integrators.

Ключевые слова: социальная реальность, имидж, социально-коммуникативная технология управления имиджем, Законодательное собрание Санкт-Петербурга, информационно-коммуникативное пространство, коммуникативный интегратор, экспертное знание.

Key words: social reality, image, social-communicative technology of image management, Legislative Assembly of St. Petersburg, information and communication space, communicative integrator, expert knowledge.

Определенного рода «протоисследования» имиджа и механизмов его формирования своими истоками восходят к трудам Платона [20], Аристотеля [1], Н. Макиавелли [15], Т. Гоббса [4], Ш.Л. Монтескье [17]. Понятийный аппарат имиджа находит свое отражение благодаря научным открытиям специалистов в области психологии и социологии. Знаковая сущность имиджа рассматривается в контексте идей символического интеракционизма и теорий социального влияния (например, Дж. Мид, Т. Парсонса [16]). Особое значение имеют идеи, изложенные в работах Э. Дюркгейма [6], П. Сорокина [23], Ю. Хабермаса [24] и ряда других исследователей, рассматривающих различные аспекты проблемы социального взаимодействия [7].

Комплексный подход к изучению имиджевой проблематики позволяет исследовать управление имиджем представительного органа власти с позиций концепций социального действия, структурного функционализма и через призму теорий в рамках символического ин-

теракционизма (Ч. Кули, Г. Блумер, Дж.Г. Мид, И. Гофман), трудов представителей феноменологии и социологии (П. Бергер, Т. Лукман, А. Шюц). Кроме того, сформированная в России в середине 1990-х гг. наука о конструировании имиджа, изучении и практическом преобразовании определенных условий, которым должен соответствовать имидж, именуемая имиджелогией, вместе с социальной имиджелогией также послужили основой для анализа имиджа представительного органа власти в социально-коммуникативном пространстве [13].

Анализ имиджа представительного органа власти в социально-коммуникативном пространстве с опорой на имиджелогия (или социальную имиджелогия) позволяет рассматривать управление имиджем как перманентный процесс, который меняется в зависимости от потребностей общества и одновременно влияет на характер социального развития.

Имидж, обладая символической основой, оказывает существенное воздействие на общественное мнение и на социальную реальность в целом благодаря своей устойчивости и воспроизведению в общественном (или индивидуальном) сознании.

Представление о социальной реальности как единстве объективного и субъективного разрабатывал А. Шюц [28]. Он писал: «Под термином “социальная реальность” я понимаю всю совокупность объектов и событий внутри социокультурного мира как опыта обыденного сознания людей, живущих своей повседневной жизнью среди себе подобных и связанных с ними разнообразными отношениями интеракции» [29, с. 530]. По определению П. Бергера и Н. Лукмана, выражение «социальное конструирование реальности» предполагает «процессы, с помощью которых любая система “знания” становится социально признанной в качестве “реальности”» [2, с. 30]. П. Бергер и Н. Лукман понятия «знание» и «реальность» заключают в кавычки, в первом случае демонстрируя неоднородность и, возможно, условность этого понятия по отношению к повседневному сознанию, во втором – указывают на ее комбинированный характер (институционализированный характер вместе с субъективными значениями) [26, с. 14].

Однако некоторые исследователи изучают и факторы расщепления реальности, к основным факторам которых (после идеологии) они относят имагологию (т. е. создание имиджей), считая, что имагология виртуализирует реальность и ослабляет фактор объективации субъективных значений [26, с. 3–17]. В этом ключе имагология видится как фундамент манипуляции с односторонней коммуникацией. Однако в рамках данного исследования мы рассматриваем имидж как комму-

никативную единицу, как способ укрепления нравственного авторитета и как способ повышения доверия к региональной представительной власти, но отнюдь не как способ манипуляции общественным сознанием.

Побудительная сила смысла подтверждает то, что действительность символически конструирована и создается коммуникативными действиями людей. Кроме того, понятие роли тесно связано с сущностью действия. И. Гофман рассматривал необходимость принятия роли как условие социальной связи. Человек в действии предстает определенным ролевым образом сообразно ролям других участников действия [26, с. 3–17].

Функциями символического обмена в социальной организации будут: обеспечение способности к расширению границ реальности общественного сознания; обеспечение формирования ориентационных и ценностных представлений общественности. Как видно, символический способ структурирования общественного сознания вписан в контекстные отношения, обеспечивающие актуальность аксиологических связей.

Как отмечает П. Бурдье, восприятие социального мира возникает в результате двойного структурирования: на объективном уровне оно социально структурировано, на субъективном уровне само восприятие социального мира структурировано через преломление к различным моделям восприятия и оценки [3, с. 576]. Поэтому в результате подобного структурирования обеспечивается разнообразие форм групповой кооперации, на основе которых само социальное пространство функционирует как символическая реальность.

Интеракционистская модель коммуникации, исходящая из равноправия субъектов, может обеспечить успешную работу по управлению имиджем парламента на основе системы коммуникативных интеграторов. В то же время на данный момент в Законодательном собрании Санкт-Петербурга превалирует функционально-ролевой тип коммуникации, который ориентирован исключительно на соответствие определенным социальным ролям.

Тогда под имиджем Законодательного собрания Санкт-Петербурга будем понимать сложившееся в массовом сознании на основе оценки коммуникативных заявлений и действий парламента имеющее характер стереотипа эмоционально окрашенное представление населения о Законодательном собрании как органе государственной власти регионального уровня.

Имидж Законодательного собрания Санкт-Петербурга представляет собой информационно-коммуникативное пространство самого

органа власти и целостное восприятие региональной legislatury общественностью. Данное целостное восприятие формируется, прежде всего, на основе деятельности парламента, на основе личных взаимодействий граждан с представителями Законодательного собрания, а также и на основе ряда других факторов.

Для рассмотрения имиджевой проблематики Законодательного собрания будем придерживаться общей модели, которая совмещает два подхода, лежащих в основе процесса формирования имиджа парламента. С точки зрения первого подхода, имидж представительного органа власти регионального уровня может формироваться онлайн, т. е. во время первоначального контакта с информацией. Тогда общественность объединяет оценочные значения новой информации о Законодательном собрании, обновляя его итоговую оценку. При этом, если избирателю необходимо выразить мнение, то из памяти извлекается суммарное впечатление, а не та информация, которая внесла свой вклад в его формирование. Согласно второму подходу предусматривается обработка информации на основе памяти. Однако суть рассмотренных подходов в том, что главное – это общее направление (негативное или позитивное) эмоциональных значений информации, на основе которой формируется имидж [21, с. 136].

К основным слагаемым имиджа Законодательного собрания Санкт-Петербурга отнесем профессионализм и компетентность, нравственную надежность и коммуникативную привлекательность. Целостный имидж описывается чертами его микроимиджей: эволюции созывов (история регионального парламента, которая включает микроимидж Мариинского дворца как памятника культурного наследия), микроимидж председателя, микроимидж политических партий Законодательного собрания.

Стержневым компонентом имиджа Законодательного собрания следует считать его авторитет, понимаемый как добровольное признание за парламентом права на принятие решений при совместной деятельности, который основан на доверии населения к представительному органу власти.

Кроме того, для имиджа Законодательного собрания важным является то обстоятельство, что работа над его поддержанием должна проводиться всегда, на протяжении работы всех созывов, а не только в период предвыборных кампаний.

Управление имиджем Законодательного собрания включает в себя разработку системы коммуникативных интеграторов и деятельность по их внедрению в общественное сознание. Имидж парламента имеет определенную структуру, которая состоит из взаимодействующей

щих элементов. С позиций системного подхода целостный имидж представляется системой, элементы которой интегрируются в единое целое коммуникативными интеграторами. Коммуникативные интеграторы – это факторы и результаты коммуникаций в коммуникативном пространстве Законодательного собрания, которые носят долгосрочный характер и оказывают влияние на внутреннюю и внешнюю общественность, объединяя их вокруг парламента [30, с. 34].

Необходимо, чтобы вся деятельность Законодательного собрания была объединена на основе коммуникативных интеграторов, их должны осознавать и принимать как необходимые условия целостности системы. Система коммуникативных интеграторов – это основа социально-коммуникативной технологии управления имиджем Законодательного собрания, которая способна оказать влияние на социальную реальность в масштабе региона.

Цель работы с коммуникативными интеграторами – формирование и управление коммуникативным пространством Законодательного собрания Санкт-Петербурга, которое в свою очередь влияет на повышение доверия со стороны населения, укрепление нравственного авторитета регионального парламента и его позитивного имиджа.

Система коммуникативных интеграторов парламента (факторов и результатов коммуникаций), лежащая в основе технологии управления его имиджем, включает в себя: интегратор-фактор (стратегическая цель); интегратор-результат (целостный имидж); интеграторы внутренней среды (микроимидж политических партий, председателя, имидж созывов); интегратор как концепция, объединяющая коммуникативную деятельность Законодательного собрания [30, с. 34–131].

Соответственно, управление имиджем парламента невозможно без его коммуникативного обеспечения. Подобная ситуация предопределяется тем, что управление как вид преобразующей деятельности основано на способности субъектов взаимодействовать с процессами внешнего мира и другими субъектами в пределах и посредством коммуникативной системы, при которой осуществляется обмен информацией.

Обозначим сущность социальной технологии в широком смысле. Социальная технология – это опирающаяся на определенный план целенаправленная деятельность социального субъекта, направленная на решение какой-либо социально-значимой задачи и представляющая собой систему операций использования социальных ресурсов, обеспечивающую решение этой задачи. Социальная технология – воздействие на социальную организацию с целью ее оптимизации в определенном управленческом аспекте.

Обратимся вновь к категории коммуникативного пространства, которое будет способствовать раскрытию сущности социально-коммуникативной технологии управления имиджем Законодательного собрания. Коммуникативное пространство парламента представляется системой многообразных коммуникативных связей, возникающих между Законодательным собранием и общественностью, в которых реализуются различные социальные характеристики его участников. Поэтому социальное коммуникативное пространство формирует различные субъект-субъектные связи, возникающие между отдельными индивидами и парламентом. Подобные связи основаны на групповой принадлежности и ролевыми ожиданиями субъектов. Коммуникативный ресурс Законодательного собрания рассматривается нами как информация и каналы ее распространения, используемые субъектом при взаимодействии с общественностью, которая учитывается при оценке успешности данного процесса.

Назовем внешних субъектов коммуникации Законодательного собрания: исполнительная и судебная власть Санкт-Петербурга; общественность; СМИ; партии; общественные объединения; бизнес-организации. Внутренние субъекты коммуникации: комитеты и комиссии; депутатский корпус; управление по информации и общественным связям Законодательного собрания [10].

На наш взгляд, социально-коммуникативное пространство парламента характеризуется следующими основными чертами:

- а) интеграцией определенных свойств общественных отношений, присущей различным социальным группам;
- б) зависимостью характера и содержания отношений между субъектами от той роли, которую они выполняют;
- в) результатом совместной деятельности различных индивидов, проявляющимся в их общении и взаимодействии.

Объект социально-коммуникативного пространства – это комплекс социальных связей и отношений: совместная деятельность индивидов, их отношение друг к другу [13, с. 10]. Поэтому имиджевая коммуникация Законодательного собрания ориентирована на большие социальные группы и имеет социальную природу. Социальная сущность имиджа парламента выражается в коммуникативном пространстве, в котором создаются смысловые конструкции, формирующие деятельность форму выражения имиджа [13, с. 19–20].

Цель рассматриваемой социально-коммуникативной технологии состоит в укреплении имиджа Законодательного собрания с помощью усиления его социальной капитализации.

Сущность технологии состоит в управлении коммуникативным пространством Законодательного собрания, в котором субъект перерабатывает циркулирующую «внутреннюю» и «внешнюю» информацию на основе коммуникативных интеграторов. Соответственно, мы можем говорить о пространстве внешней среды, т. е. о тех субъектах, которые осуществляют свою деятельность вне пределов парламента, и о внутренней среде (субъекты парламентской деятельности).

Объект технологии – коммуникативные потоки парламента, которые оказывают влияние на отношения с общественностью.

Субъект технологии – Законодательное собрание как государственный орган власти и социальная организация, обладающая способностью формировать и контролировать коммуникативную политику парламента.

Обозначим субъектов социального управления имиджем Законодательного собрания: председатель; заместители председателя; постоянные и профильные комиссии и комитеты; партийные фракции; депутаты и управление по информации и общественным связям.

Предлагаемая технология управления имиджем Законодательного собрания выявляет следующие возможности управления каждым коммуникативным интегратором.

1. Интегратор-фактор (стратегическая цель): транслирование основной цели регионального представительного органа государственной власти через его структурную легитимность. К методам повышения уровня легитимности Законодательного собрания отнесены: народный форум, формирование атмосферы большей открытости Законодательного собрания и стратегия вовлечения.

2. Интегратор-результат (целостный имидж): управление двумя видами коммуникативной дистанции: близкой дистанцией (непосредственный контакт, возникающий в условиях межличностной коммуникации Законодательного собрания) и большей дистанцией (связь субъектов опосредована специальными техническими средствами коммуникации).

Управлению информации и общественных связей Законодательного собрания необходимо сосредоточиться на выполнении следующих задач: а) формировании и своевременном обновлении коммуникативной концепции Законодательного собрания; б) на обеспечении системного изучения общественного мнения и прогнозировании общественной реакции на действия депутатского корпуса и Законодательного Собрания в целом; в) на организации социального взаимодействия рассматриваемого регионального представительного органа государственной власти и общественности, установлении со-

циального согласия; г) на использовании таких исследовательских методов, как анкетирование, интервьюирование, контент-анализ публикаций о деятельности Законодательного собрания.

Необходимо позиционировать профессиональную честь депутата как его некое внутреннее благородство профессионала, его профессиональное достоинство, включающее преданность делу, порядочность, ответственность, принципиальность. Одним из аспектов профессионализма депутата, на наш взгляд, является и умение выдержать в своей законодательной деятельности баланс избирателей и партийных активистов. Фактор персональной электоральной зависимости партийного депутата предполагает зависимость от избирателей и зависимость от членов партии.

Для обеспечения целостного позитивного имиджа Законодательного собрания необходима работа по управлению имиджем на уровне его пресс службы. Управлению информации и общественных связей необходимо сосредоточиться на выполнении двух функциональных направлений:

- внутренние функции: формирование и своевременное обновление коммуникативной концепции регионального парламента, обеспечение системного изучения общественного мнения и прогнозирование общественной реакции на действия депутатского корпуса и регионального парламента в целом;

- внешние функции: организация социального взаимодействия регионального парламента и общественности, установление социального согласия, использование исследовательских описательных методов (например, социологические опросы, интервью, контент-анализ) для выявления актуальных проблем и предложения оптимальных способов их решения.

3. Интеграторы внутренней среды (имидж политических партий, имидж председателя, имидж созывов): парламентскому корпусу также необходимо выработать соответствующую корпоративную культуру, для чего важно провести ряд мероприятий, которые будут способствовать сплочению депутатского корпуса.

В первую очередь, необходимо разработать и принять кодекс корпоративной культуры депутатов Законодательного собрания. Также необходимо включение института отзыва депутатов как механизма реализации их правовой ответственности. Необходимо и позиционирование депутата Законодательного собрания как эксперта, который способен к принятию компетентных управленческих решений благодаря своему специализированному профессиональному знанию и в силу полученных образования и опыта.

Восприятие депутата как эксперта уже основано на авторитете, который находит свое выражение в объективности, беспристрастности. С.Г. Кара-Мурза предлагает следующее определение: «...Эксперты – очень небольшая и специфическая часть “сообщества знающих людей”. Хотя они к этому большому сообществу принадлежат и питаются его “продуктом” (знанием, методом, языком), их функция – легитимировать решения политиков с помощью авторитета знания» [11, с. 176]. Мы же предлагаем позиционировать депутатов как профессионалов с признанным статусом «осведомленного меньшинства».

Экспертное знание связано с повседневным пониманием, но общественностью оно рассматривается как более точное и систематическое знание. Исходя из этой особенности можно предположить, что, во-первых, «массы действительно невежественны, но они не глупы. Не зная множества конкретных вещей, они способны осознавать свое незнание и уважать мнение экспертов и специалистов» [27, с. 150–151]. Во-вторых, «нет никакой необходимости, чтобы каждый человек, участвуя в общественном мнении, вырабатывал какое-то свое обоснованное суждение по каждому вопросу. Более того, это нежелательно в силу отсутствия у большинства и знаний, и навыка мышления в сложных вопросах, и просто времени. Наше время, – говорит Кули, – это время экспертов, и большая часть населения понимает это и именно так себя и ведет» [27, с. 151].

В управлении имиджем использование данного коммуникатора затрагивает проблемы осознания социальной ответственности депутатов за качество управления. Принимая статус депутата, гражданин должен иметь четкое представление о своей личной ответственности как за процессы, которые происходят в рамках его компетенции, так и за те изменения, которые происходят в результате деятельности Законодательного собрания как системы в окружающей среде. Осознание подобной ответственности означает, что в личностную базу данных депутата включены представления о том, какие требования со стороны общественности предъявляются к нему, «принятие этих требований как необходимое условие личной деятельности и активные действия по их исполнению» [18, с. 168].

Таким образом, представляется уместным привести в демонстрацию статуса депутата профессионально-аналитический акцент его профессиональной деятельности. Понятно, что в своей деятельности депутаты прибегают к помощи внешнего экспертного знания для нужд социального прогнозирования, но подобная информация не нуждается в широкой огласке. Одним из методов, благодаря которому

может осуществляться совместное прогнозирование, является метод «Дельфи». Потенциал дельфийского метода раскрывается в его информационной основе для принятия управленческого решения с помощью экстраполяции тенденций, математического моделирования, построения «дерева целей» и т. п.

По сути, профессиональная деятельность депутата представляет собой сценарное прогнозирование, например, сценарии-тренды как способ выявления тенденций возможного будущего; сценарии-идеологии как способ выдвижения привлекательных идей для мобилизации общественности. Депутатский корпус ориентирован на конструирование будущего. Депутату как эксперту соответствует и особого рода коммуникации, а именно предоставление итоговой информации о результатах деятельности в виде устных отчетов, принятых управленческих решений и принятых нормативно-правовых актов.

4. Интегратор как концепция, объединяющая коммуникативную деятельность Законодательного собрания: проведение коммуникационного аудита Законодательного собрания.

Цель социально-коммуникативной технологии управления имиджем состоит в укреплении позитивного имиджа Законодательного собрания с помощью усиления его социальной капитализации. Сущность такой социально-коммуникативной технологии состоит в перманентном управлении коммуникативным пространством Законодательного собрания, в котором субъект на основе коммуникативных интеграторов «перерабатывает» на «входе» и «выходе» системы циркулирующую между ними «внутреннюю» и «внешнюю» информацию. В силу этого следует выделить как коммуникативное пространство внешней среды (т. е. деятельность тех субъектов, которые осуществляют свою работу вне пределов органа власти), так и коммуникативное пространство внутренней среды, которое реализуется субъектами парламентской деятельности.

Поэтому, как мы определили ранее, субъектом данной технологии выступает Законодательное собрание Санкт-Петербурга как орган государственной власти и как социальная организация, обладающая способностью формировать и контролировать коммуникативную политику.

Социально-коммуникативная технология управления позитивным имиджем Законодательного собрания позволяет выявить возможности управления каждым коммуникативным интегратором в рамках управления коммуникативным пространством Законодательного собрания в целом.

Основными стадиями управления имиджем Законодательного собрания мы считаем: 1) анализ и оценку современного состояния имиджа; 2) прогнозирование и принятие возможных действий по преобразованию имиджа; 3) обобщение проведенной управленческой деятельности; 4) оценку обновленного имиджа; 4) планирование перспектив дальнейшего изменения имиджа.

К наиболее актуальным направлениям управления имиджем Законодательного собрания относим: 1) проведение коммуникационного аудита парламента с целью выхода на обобщения, позволяющие использовать полученные результаты для дальнейшего определения и оптимизации стратегии позиционирования региональной легислатуры; 2) применение на практике методов повышения уровня легитимности Законодательного собрания.

Обобщая вышеизложенное, приходим к выводу о том, что структура имиджа Законодательного собрания как сложной социальной системы и конструкта представляет собой синтез внешнего и внутреннего имиджа законодательного органа власти. Подобное понимание структуры имиджа позволяет в дальнейшем предположить, что управление имиджем следует рассматривать на базе идентификационного (ценность, функции парламента, его история) и ролевого компонентов (роли председателя, депутатов, фракций). Сложность поддержания позитивного имиджа Законодательного собрания Санкт-Петербурга требует постоянного управления им на протяжении работы всех созывов, а не только в период предвыборных кампаний.

Социально-коммуникативная технология управления имиджем Законодательного собрания преследует цель сформировать и впоследствии укрепить позитивный имидж парламента с помощью усиления его социальной капитализации, позволяет выявить возможности управления каждым коммуникативным интегратором в рамках управления коммуникативным пространством Законодательного собрания.

Список литературы

1. Аристотель. Политика. – М.: Мысль, 1997. – 459 с.
2. Бергер П., Лукман Н. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 322 с.
3. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики / пер. с фр.; отв. ред. пер. Н.А. Шматко. – М.: Изд-во ин-та эксперимент. социологии; СПб.: Алетейя, 2005. – С. 576.

4. Гоббс Т. Левиафан. – М.: Мысль, 2001. – 478 с.
5. Горчакова В.Г. Имидж. Искусство и реальность. – М.: Юнити-Дана, 2012. – 279 с.
6. Дюркгейм Э. О развитии общественного труда. – М.: Канон, 1996. – 430 с.
7. Зарубин В. Г., Мартьянова Н. А. Концепция структурного функционализма Роберта К. Мертона: моногр. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена; Р/Д: Легион, 2010. – 157 с.
8. Зарубин В. Г., Макаридина В. А. Оперативная социология: методологическое основание и технология // Вестн. ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2013. – № 1. – С. 164–171.
9. Зарубин В. Г., Макаридина В. А. Формально-математическая модель политического участия российских избирателей // Изв. Сочинского гос. ун-та. 2014. – №2 (30). – С. 260–266.
10. Зарубин В. Г. Эстетика политического пространства: опыт социологической реконструкции профессиональной компетентности журналиста // Уч. зап. Забайкальского гос. гуманит.-пед. ун-та им. Н. Г. Чернышевского. 2012. – № 4. – С. 90–95.
11. Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать ее наука. – М.: Алгоритм, 2002. – 256 с.
12. Кондратьева Т. М., Саламатов В. Е. Имидж как точная наука. – СПб.: Амфора, ТИД Амфора, 2006. – 301 с.
13. Кошлякова М. О. Социальное пространство имиджа. – М.: Инфра-М, 2013. – 152 с.
14. Лысикова О. В. Имиджелогия и паблик рилейшнз в социокультурной сфере. – М.: Флинта, 2006. – 168 с.
15. Макиавелли Н. Государь / пер. с итал. Г.Д. Муравьевой. – М.: АСТ, 2006. – 175 с.
16. Мертон Р., Мид Дж., Парсонс Т., Шюц А. Американская социологическая мысль. – М.: Междунар. ун-т бизнеса и упр., 1996. – 873 с.
17. Монтескье Ш. Л. О духе законов / сост., пер. и коммент. прим. автора А.В. Матешук. – М.: Мысль, 1999. – 672 с.
18. Осипова-Дербас Л. В., Кармаев Н. А., Войцеховский С. Н. Социология и психология управления: учеб. пособие / под ред. К. М. Оганяна. – СПб.: Бизнес-пресса, 2007. – 248 с.
19. Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Акад. Проект, 2002. – 880 с.
20. Платон. Диалоги / пер. с древнегреч.; сост., ред. А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1986. – 607 с.
21. Политическая психология: хрестоматия / сост. Е. Б. Шестопап. – М.: Аспект Пресс, 2007. – 448 с.
22. Романов А. А., Ходырев А. А. Управленческая имиджелогия. – Тверь: Изд-во Тверской гос. сельскохозяй. акад., Тверского ин-та экономики и менеджмента, 1998. – 244 с.
23. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / пер. В. В. Сапов. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – 1054 с.

24. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Наука, 1992. – 176 с.

25. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем.; под ред. Д. В. Складнева. – СПб.: Наука, 2006. – 379 с.

26. «Хорошее общество»: социальное конструирование приемлемого для жизни общества / отв. ред. В. Г. Федотова. – М.: ИФ РАН, 2003. – 183 с.

27. Чеснокова В. Ф. Язык социологии: курс лекций. – М.: ОГИ, 2010. – 544 с.

28. Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. – М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – 1056 с.

29. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. – М., 1996. – 530 с.

30. Яковлев И. П. Стратегические коммуникации: учеб. пособие. – СПб.: Наука, 2006. – 184 с.

РЕЦЕНЗИИ

УДК 930.1 (049.32)

И. П. Давыдов

**Архетип коллективной памяти
(Рецензия на книгу: *Ассман Алейда. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. М.: Н.Л.О., 2014. 328 с.)***

А. Ассман подробно анализирует различные виды памяти, выделяет особенности накопительной и функциональной памяти, рассматривает взаимоотношение концептов «мифа», «истории» и «памяти». Специалистами-религиоведами монография А. Ассман может быть востребована как общетеоретическое введение в изучение западноевропейской мемориальной культуры и исторической политики.

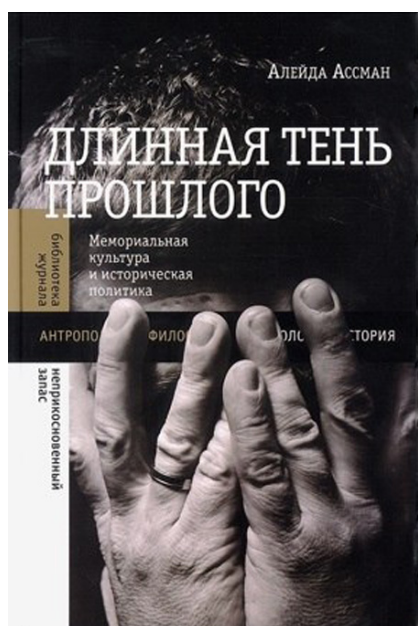
A. Assmann undertakes a detailed analysis of different types of memory, emphasizing peculiarities of the cumulative and functional types of memory, and dwelling on the interrelations between the concepts of «myth», «history», and «memory». The book can be recommended to religious studies scholars as a valuable theoretical introduction to West European 'memorial culture' and history of politics studies.

Ключевые слова: философия истории, мемориальная культура, историческая память, мемориализация, история понятий, Холокост.

Key words: philosophy of history, memorial culture, historical memory, memorialization, history of the terms, the Holocaust.

Данный текст представляет собой рецензию на перевод книги немецкого культурантрополога Алейды Ассман (Assmann Aleida. *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Muenchen, Verlag C. H. Beck, 2006). Своим заглавием рецензия указывает на юнгианский архетип Тени [13], поскольку все рассуждение Алей-

ды Ассман строится вокруг темы Холокоста – фрустрирующего элемента



социальной психологии германской нации. По свидетельствам ее информантов, современным немцам не только приходится жить «в тени Холокоста», т. е. не забывая о зверствах и жертвах Второй мировой войны, но и активно бороться с «тенью» агрессии неонацистов-реваншистов и нежеланием некоторых потомков фашистских преступников признавать «вину отцов».

Алейда Ассман¹ (1947 г. р.) – профессор Констанцкого университета, литературовед-англист и культурантрополог – менее известна русскоязычному читателю, нежели ее именитый муж – профессор Гейдельбергского университета, историк религии, археолог, египтолог и культуролог Ян Ассман² (1938 г. р.), чьи работы уже переводились в России [3; 4]. Единственная их совместная публикация на русском языке – это статья «Канон и цензура» (2001) [2], но в силу своей краткости на фоне целой библиотеки книг, написанных супругами Ассман индивидуально и в соавторстве, она полезна исключительно в ознакомительных целях.

Тем важнее и ценнее стало издание на русском языке в очень доброкачественном переводе Бориса Хлебникова сравнительно недавней (2006) монографии Алейды Ассман, посвященной памяти ее учителя – Райнхарта Козеллека (1923–2006), которого нет необходимости представлять российской читательской аудитории как историка понятий и правоведа³, но нужно – как человека уникальной судьбы:

¹ Ее личная страничка в интернете: URL: <http://www.netzwerk-kulturwissenschaft.de/beteiligte/universitaet-konstanz/prof-dr-aleida-assmann> и <https://exzellenzcluster.uni-konstanz.de/assmann-aleida.html> (дата обращения: 07.01.2015).

² Его личная страничка в интернете: URL: http://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/philosophie/zaw/aegy/institut/assmann_cv.html (дата обращения: 07.01.2015).

³ См. на рус. яз. [9; 10; 11; 12]. Отрадно, что возросший интерес к методологии билефельдской школы *die Begriffsgeschichte* привел к реализации двух фундаментальных проектов Германского исторического института в Москве и издательства «Новое литературное обозрение», а именно публикации на русском языке двухтомника «Понятия о России»: [15] и перевода избранных статей восьмитомной немецкой энциклопедии «Основные исторические понятия. Исторический словарь общественно-политического языка в Германии» (выходившей под редакцией О. Бруннера, В. Конце и Р. Козеллека в 1972–97 гг.), составивших двухтомник [17]. Рецензируемую книгу Алейды Ассман можно рассматривать как продолжение данных историко-философских штудий.

добровольно ставшего в юности военным служащим вермахта, сдавшегося весной 1945 г. в плен союзникам и этапированного в Освенцим, переоборудованный в лагерь для содержания военнопленных гитлеровцев. И хотя основной срок своего заключения Р. Козеллек отбывал в Караганде, именно в Освенциме с ним произошел случай, определивший его резко негативное отношение к войне и фашизму: бывший узник немецкого концлагеря поляк-охранник пощадил Р. Козеллека и рассказал ему, – ничего не подозревавшему юнцу, – правду об Освенциме. А будущий историк тому мгновенно поверил и пронес боль этого шока через всю жизнь [1, с. 134]. Неудивительно, что книга А. Ассман стала своеобразным актом двойной коммеморации – воспоминания об ученом наследии блестящего интеллектуала с мировым именем, с одной стороны, и той гуще скорбных событий первой половины ушедшего века, в которую он был непосредственно вовлечен, – с другой.

Сама писательница определила свой замысел только в финале работы, он «...заключается в раскрытии опасной динамики коллективных конструктов памяти и разработке критериев для объективной оценки негативных факторов» [1, с. 304]. Но такая постановка вопроса ни в коем случае не делает исследование А. Ассман односторонним, пессимистичным либо унылым – сказывается отличная подготовка профессионального филолога: язык произведения живой и образный, насыщенный редко встречающимися в русском понятийном лексиконе яркими и точными неологизмами, принятыми в западноевропейской гуманитаристике (например, «автоглорификация <памяти>», «ауратизация <жертвы>», «мнемоцид» [1, с. 108, 304 и др.]), стиль – подчеркнуто академический, тон дискурса в целом доброжелательный либо нейтральный. Книга читается на одном дыхании, несмотря на обширный библиографический аппарат и обилие ссылок и сносок на научную литературу, что требует повышенного читательского внимания и учета многочисленных периферийных для данного исследования проблем. Библиография, помещенная в конце трехсотстраничной книги, насчитывает без малого 300 наименований источников преимущественно на немецком и английском языках, что свидетельствует о высокой степени фундированности авторских выводов и аргументов.

Облегчает задачу заинтересованному читателю строгая логика рассуждения А. Ассман и продуманное изложение материала, разделенного на две части: первая часть, следующая за предисловием и введением, посвящена общетеоретическим вопросам, а вторая – анализу конкретных примеров, позволяющих подтвердить гипотетиче-

ские суждения из первой. В начале первой главы Алейда Ассман подробно останавливается на различных видах памяти, а именно: индивидуальной, социальной, коллективной, политической, культурной, выделяет особенности накопительной и функциональной памяти, рассматривает взаимоотношение концептов «мифа», «истории» и «памяти». В качестве «предтеч» собственного подхода и методологии она называет Эрнеста Ренана, Фридриха Ницше, Мориса Хальбвакса и Райнхарта Козеллека, во второй части к ним добавляются Марк Туллий Цицерон, Джон Локк, Эрик Хомбургер Эриксон, Поль Рикёр, Пьер Нора и Ян Ассман.

Ницше, как известно, разрабатывал концепцию селективности памяти, имеющей дело всегда с ограниченным «горизонтом» событий¹. Ренан развенчал взгляды предшественников на «неотчуждаемые характеристики нации» (такие как «общность крови, языка, ритуалов, обычаев и нравов» [1, с. 36]). Хальбвакс еще до своей гибели в Бухенвальде (март 1945 г.) стал классиком для всех теоретиков исторической памяти XX в., именно он поставил вопрос о социальных рамках памяти («реперных точках», императивно детерминирующих акты коллективной коммеморации)². Цицерон и П. Нора оказались востребованными авторитетами в разговоре о «местах памяти» [1, с. 236–237]³, а Локк и Э. Х. Эриксон – в обсуждении психологических моментов индивидуальной и коллективной идентичности [12, с. 380 и след.; 24, особ. гл. 3, 4 и 8].

Поль Рикёр в своем фундаментальном труде 2000 г. «Память, история, забвение» немалое место уделил, по сути, тому же спектру проблем, что и Алейда Ассман – критической философии истории, конфликту интерпретаций, ревизионизму и реабилитации, политической и моральной виновности и ответственности, манипулированию памятью [16]. Со страниц этого фолианта звучат имена Платона, Аристотеля, Аврелия Августина, Джона Локка, Эдмунда Гуссерля, Мориса Хальбвакса, Мишеля Фуко, Мишеля де Серто, Йосефа Хаима Йерушалми, Пьера Нора и многих других мэтров философии и историософии. Как видим, философско-теоретический багаж Алейды Ассман несколько уступает рикёровскому энциклопедизму, но у этих

¹ Алейда Ассман ссылается на сочинения Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла», «К генеалогии морали», «О пользе и вреде истории для жизни». Их перевод на рус. яз. см., напр., в [14].

² Неполный архив его работ на языке оригинала доступен на сайте университета Квебека в Шикутими: URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/halbwachs.html (дата обращения: 09.01.2015). На рус. яз. см. [20; 21, особ. с. 238 и след.; 22].

³ На рус. яз. [23, 19].

авторов и их книг совершенно разные задачи и философские «весовые категории»¹. (К слову, П. Рикёр не ссылается на публикации Яна и Алейды Ассман, а они друг на друга ссылаются регулярно.) Своему мужу Алейда Ассман обязана строгим понятийным аппаратом дискурса – за редким исключением практически все термины, использованные ею в первой части своего труда, такие, например, как «миметическая память», «предметная память», «коммуникативная память», «культурная память», «мнемотоп», «миф», «мифомоторика» и пр., уже были заявлены Яном Ассманом [4, с. 14–70, 83–92 и др.].

Несомненной заслугой А. Ассман является систематизация и в некоторых случаях уточнение и разграничение вышеназванных концептов. Она сводит их в информативные таблицы, наглядно демонстрирующие сходства и различия нейронной памяти индивидуума, социальной памяти группы и культурной памяти личности и цивилизации. Если индивидуальная и социальная память имеют биологическую/церебральную основу, то коллективная политическая память и индивидуальная культурная память – символическую.

Социальная память «контагиозна» (термин наш. – *И.Д.*), носит «межпоколенческий»² характер, поскольку трансляция устного предания осуществляется непосредственно через воспоминания старших членов семьи, а культурная память «инициационна» (термин наш. – *И.Д.*), носит «транспоколенческий» характер, коммуникация при этом опосредована символами, знаками, ритуалами, монументами, памятными датами и прочими «большими нарративами», отмеченными «реперными точками» в пространстве и календарными «вехами» во времени. Политическая память включает в себя национальную (о которой как раз и рассуждал Э. Ренан). Культурная память предстает в двух формах – функциональной (кратковременной, «оперативной») и

¹ Задачи своего исследования А. Ассман четко и ясно сформулировала во введении: «...поднять мемориальный дискурс на новый уровень междисциплинарной интеграции... <...> определить понятия, которые фигурируют в мемориальном дискурсе... <...> увязать теоретическую работу над системой базовых понятий (первая часть книги) с рассмотрением конкретных тем и фактов новейшей истории (вторая часть), причем обе части построены таким образом, что они взаимно отражают, комментируют и дополняют друг друга» [1, с.14].

² Следовало бы унифицировать перевод немецких оригиналов на русский язык, обогатив издание 2014 г. терминологическим словарем. Прилагательное «межпоколенческий» целесообразно было бы заменить на «*интер*поколенческий», сохраняя написание «*транспоколенческий*». В противном случае корректнее было бы говорить о «*меж*поколенческом» и «*через*поколенческом» характере социальной памяти. При этом необходимо учитывать хронологическое «соседство» предыдущего и последующего поколений, вступающих в непосредственный, живой аудиовизуальный контакт друг с другом.

накопительной (долговременной). Репрезентацию содержания функциональной памяти обеспечивают символические практики (канонизация артефактов и ритуалы, т. е. «колеи», берущие начало в прошлом и уводящие в будущее), а архивации содержания накопительной памяти способствует консервация материальных носителей «следов» в музеях, библиотеках, специализированных хранилищах [1, с. 54–59].

История и память, с точки зрения А. Ассман, не взаимоисключающие (как полагали М. Хальбвакс и П. Нора), а взаимодополняющие феномены, способные перетекать друг в друга: историческая констатация факта приобретает черты мемориализации, если основана на субъективном переживании события и его этической квалификации. То есть историографии могут быть свойственны три функции – героизации, просветительства и этизации, сопряженной с совестью, ответственностью и свидетельствованием очевидцев [1, с. 49]. Об очевидцах подробно говорится во второй главе первой части – «Основные понятия и топосы индивидуальной и коллективной памяти». А. Ассман перечисляет четыре типа свидетеля, рисуя абстрактный «портрет» каждого из них: свидетель перед судом (беспристрастный очевидец происшествия, приведенный к присяге), исторический свидетель (современник происходящего, зоркий наблюдатель), религиозный свидетель (мученик и исповедник), моральный свидетель (оплакивающий жертв, обвиняющий преступников, требующий восстановления исторической справедливости, миссионер). Помимо концепта «свидетель» во второй главе анализируются принципиальные в перспективе Холокоста понятия триумфаторов и побежденных; травмы жертвы; замалчивания, забвения, траура как форм исторической политики [1, с. 63–124].

Вторая часть книги насыщена многочисленными примерами, наиболее яркими из которых являются патологические случаи своеобразной «шизофрении», мимикрии и «ложной памяти», когда одно лицо полностью и искренне отождествляет себя с другим, заставляя исследователей разбираться в феноменах аутентичности свидетельских показаний, само/идентичности, *я*-памяти и *меня*-памяти, само/идентификации и пр. (в первую очередь, имеются в виду дела фашистского идеолога антисемитизма Ганса Шнайдера, успешно выдававшего себя за ученого-антифашиста Ганса Шверте в послевоенное время, и швейцарского еврея Бруно Дессекера (Гросеана), написавшего (псевдо-)автобиографию от лица вымышленного им бывшего заключенного концлагеря Биньямина Вилкомирского настолько достоверно, что его настоящие «соратники по несчастью» не замечали подвоха [1, с. 150–163]).

Алейду Ассман интересует и «реверс медали», а именно стратегии вытеснения и гиперкомпенсации фрустрирующих воспоминаний самими нацистами, оказавшимися на скамье подсудимых (взаимозачет вины, фальсификация и ликвидация компрометирующих «следов»), потомками немецких ветеранов-фронтовиков (экстернализация, т. е. переадресация объективного вменения вины в духе фразы: «Во всем Гитлер виноват»), с одной стороны, а с другой – немецкими женщинами, пережившими ужас ковровых бомбежек союзнической авиации (провалы и пробелы в памяти, замалчивание) [1, с. 182–196]. А. Ассман констатирует асимметрию немецкой памяти: воспоминания о чужих бедах на время жизни целого поколения 1930-х гг. заблокировали эмоциональные каналы выхода собственной боли. И этот голос прорвался сравнительно недавно, в 90-е гг. прошлого столетия – у повзрослевшего поколения «шестидесятников».

Как это происходило вживе, будущая Professorin и культурантрополог могла наблюдать в ФРГ непосредственно. А в качестве иллюстрации она избрала небезызвестный роман современного германского писателя Гюнтера Грасса «Траектория краба» [5], повествующий о нелегкой судьбе семьи (сына и внука) беженки, выжившей в катастрофе германского лайнера «Вильгельм Густлофф», торпедированного 30 января 1945 г. советской подводной лодкой С-13 под командованием А.И. Маринеско [1, с. 210–215]. К слову, в этом романе капитан III ранга А. И. Маринеско представлен как антигерой (запойный алкоголик, завсегдатай финских портовых борделей, уголовник, находившийся на волосок от военного трибунала в годы войны за самоволки в г. Турку и все же не избежавший тюремных нар после демобилизации по обвинению в злоупотреблении служебным положением)¹. Потопление им флагмана круизного флота вермахта «Вильгельм Густлофф» преподан в романе (под видом одного из бытующих мнений) как подвиг очередного Герострата, как анти-победа, повлекшая за собой гибель ок. 9000 ни в чем не повинных беженцев, половину из которых составляли малолетние дети. И эти «мифы» об изверге, планомерно пускающем на дно демилитаризованные транспорты (в январе «Вильгельм Густлофф» и в феврале 1945 г. «Генерал фон Штойбен») с гражданскими лицами на борту, А. Ассман ни обсуждать, ни опровергать, ни развенчивать не берется.

Это можно объяснить либо нежеланием немецкого культуролога разбираться с запутанным клубком исторических и политических проблем, либо незнанием ею специфики подводной войны на море

¹ Объективную биографию А.И. Маринеско см [18].

середины XX в. Достаточно было бы задуматься, откуда капитан Маринеско, атакуя в условиях плохой видимости из-за облачности и снегопада судно, успевшее потушить демаскирующие его ходовые и палубные огни, мог получить информацию о нахождении на борту теплохода беженцев? Зачастую о том, какое именно судно было ими торпедировано, подводники узнавали постфактум. С тем же А.И. Маринеско был казус, когда он рапортовал об успешной атаке на легкий крейсер «Эмден», а в действительности оказалось, что это был вооруженный транспорт «Генерал фон Штойбен», эвакуирующий около 3000 гитлеровских солдат.

Намного честнее и взвешеннее выглядит другая точка зрения, отраженная даже в «Википедии» (в том числе и в немецкой ее редакции): на момент трагедии «Вильгельм Густлофф» был боевым кораблем военно-морского флота Германии, о чем свидетельствовал серо-свинцовый защитный, а не ярко-белый (как раньше) цвет его корпуса, зенитные орудия, установленные на верхних палубах, движение в сопровождении миноносца «Лёве» в акватории театра военных действий, а не в нейтральных водах. К тому же на борту некогда пассажирского лайнера, затем военного госпиталя, а еще позже – плавучей казармы немецких подводников находилось немало комбатантов: примерно 200 человек офицеров и матросов, около тысячи курсантов 2-го учебного дивизиона подводных лодок (а это в потенциале полтора-два десятка укомплектованных экипажей субмарин среднего тоннажа), около 400 женщин-военнослужащих из состава вспомогательного морского корпуса. При пассажировместимости в полторы тысячи человек с учетом доставленных на борт 200 раненых солдат мест для гражданских лиц вообще не оставалось... Но их все же пустили по распоряжению балтийского военно-морского командования Третьего рейха в невероятном количестве (не менее 5 тыс. чел.) в нарушение всех санитарных норм и правил эксплуатации судов. А.И. Маринеско об этом знать не мог, и никакие нормы Женевской конвенции 1864 г. и Гаагских конференций международного гуманитарного права (1899; 1907) он не нарушал.

Вызывает недоумение нежелание немецкой исследовательницы говорить о людских и экономических потерях, понесенных Советским Союзом в годы Второй мировой войны. Ни слова о блокаде Ленинграда, уничтожении не только еврейского, но и остального мирного населения на оккупированных гитлеровской Германией территориях, истреблении советских военнопленных в концентрационных лагерях смерти и прочих фактах, известных в СССР и странах советского блока (в т. ч. ГДР) любому школьнику, в сочинении Алейды Ассман

мы не найдем. Только в одном месте вскользь упоминается героизм и мужество, проявленные советским народом в борьбе с «коричневой чумой», причем в нелестном для российского читателя контексте – ситуации самолюбования триумфаторов, в патриотическом порыве закрывших глаза на сталинские репрессии и мучения узников ГУЛАГа [1, с. 288]. Упрекнуть советский режим в тоталитаризме и постсоветский в «ремифологизации и героизации Сталина» А. Ассман не преминула [1, с. 124, примеч. 168], но ее информация устарела и не выдерживает никакой критики, поскольку не простирается дальше деятельности общества «Память» (даже о возвращении на Родину нобелевского лауреата А.И. Солженицына 27 мая 1994 г. А. Ассман деликатно «забыла», а об активной деятельности Преображенского содружества малых братств по увековечиванию памяти жертв политических репрессий вряд ли была осведомлена). Пожалуй, невнимание к «страданиям победителя» – СССР и России – главный содержательный недостаток в целом очень любопытной и добросовестно написанной книги Алейды Ассман, отчасти простительный ввиду сосредоточенности автора на теме Холокоста.

Этой темой буквально пронизаны последние главы второй части монографии (главы 8–11). В восьмой главе речь идет об асимметрии между мемориализационной тенденцией преступника и жертвы: преступник преследует цель стереть всю память о прошлом, а жертва – сохранить. Недаром книга Й.Х. Йерушалми называется «Захор» («Помни»)¹. А. Ассман последовательно обнаруживает корреляты между индивидуальной памятью и социальной, коллективной и культурной [1, с. 223–229]. «Места памяти» в духе Пьера Нора интересуют немецкую писательницу постольку, поскольку касаются психотравматического опыта Холокоста: «травматические места», по мысли А. Ассман, обязательно нужно посещать юному поколению иудеев всего мира, желательно в «травматические годовщины», дабы почувствовать связь времен и судеб.

Культурантрополог задумывается о будущем памяти о Холокосте. Прогноз ее вполне оптимистичен, гарантиями сохранения памяти о Холокосте становятся глобализация и информатизация всего человеческого сообщества. Она рассматривает европейские конструкты политической идентичности (а Ян Ассман любую идентичность сводит к политической) и приходит к выводу, что единственной общей точ-

¹ Книга Й. Х. Йерушалми [7], вышедшая первым тиражом на языке оригинала еще в 80-е гг. прошлого века, вызвала целый «шлейф» комментаторской литературы, к которой относится, например, сборник: [6], см. особ. статьи Амоса Функенштейна, Дэвида Н. Майерса, Яэля Зерубавеля.

кой отсчета новой эпохи для всех стран Евросоюза является именно 1945 г., победа союзников над фашистской Германией и прекращение геноцида евреев¹. В этом смысле Европа представляет собой мемориальное сообщество, призванное хранить память о величайшей трагедии XX в. и не допускать ее рецидива. В финале своего дискурса она формулирует «правила толерантного обращения с коллективной памятью», включающие своеобразные заповеди: 1) различение субъективных воспоминаний и объективных аргументов; 2) запрет на оправдание одной вины за счет другой (запрет на двустороннюю реституцию или взаимозачет потерь); 3) запрет на конкуренцию между жертвами (худшее не отменяет плохого); 4) приоритет инклюзивности воспоминаний; 5) преодоление разделяющих воспоминаний и обид; 6) контекстуализация; 7) выработка идентификационных и ценностных рамок национальной, религиозной и любой другой идентичности [1, с. 290–296].

Замечания и пожелания, которые можно адресовать российским издателям перевода, заключаются в следующем. Во-первых, хорошо было бы снабдить русский перевод послесловием, разъясняющим особенности видения германо-советской политики XX в. немецкой стороной. Во-вторых, целесообразно было бы указать в примечаниях к оригинальной библиографии имеющиеся в России переводы источников, на которые ссылается А. Ассман (эта работа уже начата нами в данной рецензии). Наконец, отсутствие краткого толкового словаря немецких терминов и их русских переводов, а также именного и предметного указателей лишает возможности оперативного научного поиска ключевых слов в тексте, и этот пробел также было бы полезно восполнить, например, при переиздании этого ценного источника.

Список литературы

1. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. – М.: Н.Л.О., 2014.
2. Ассман Я., Ассман А. Канон и цензура // Немецкое философское литературоведение наших дней: Антология / пер. с нем.; отв. ред. И. П. Смирнов, Дирк Уффельман и Каролина Шрамм. – СПб.: СПбГУ, 2001. – С. 125–155.
3. Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / пер. с нем. – М.: Присцельс, 1999.

¹ «По случаю Дня Европы 1985 г. в Милане было принято решение закрепить эту идею учреждением Дня Европы, который должен ежегодно отмечаться 9 мая в память о знаменитой речи Робера Шумана (*sic!* – И.Д.), произнесенной 9 мая 1950 года» [1, с. 297, примеч. 438].

4. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
5. Грасс Г. Траектория краба / пер. с нем. – Харьков: АСТ, Фолио, 2004.
6. История и коллективная память. Сборник статей по еврейской историографии. – М.; Иерусалим: Мосты культуры–Гешарим, 2008.
7. Йерушалми Йосеф Хаим. ЗАХОР («Помни»): Еврейская история и еврейская память. – М.; Иерусалим: Мосты культуры–Гешарим, 2004.
8. Козеллек Р. К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий // История понятий, история дискурса, история менталитета / сб. ст. под ред. Ханса Эриха Бёдекера; пер. с нем. – М.: Н.Л.О., 2010. – С. 21–33.
9. Козеллек Р. Случайность как последнее прибежище историографии // THESIS, 1994. Вып. 5. – С. 171–184.
10. Козеллек Р. Социальная история и история понятий // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века: сб. науч. работ. – СПб.: Алетейя, 2006. – С. 33–53.
11. Козеллек Р. Теория и метод определения исторического времени // Логос, 2004. – № 5 (44). – С. 97–130.
12. Локк Д. Сочинения: в 3 т. Т. 1 / пер. с англ. А. Н. Савина. Вступ. ст. и прим. И. С. Нарский. – М.: Мысль, 1985.
13. Маслова С. В. Тень // Психоанализ: энцикл. / сост. П. С. Гуревич. – М.: Олимп, АСТ, 1998. – С. 473–475.
14. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / пер. с нем.; сост., вступ. ст. и прим. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1990. – 829 с. (т. 1); 829 с. (т. 2).
15. «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода: в 2 т. – М.: Н.Л.О., 2012. – 576 с. (т. 1), 496 (т. 2).
16. Рикёр П. Память, история, забвение / пер. с фр. – М.: Изд-во гуманитар. лит-ры, 2004.
17. Словарь основных исторических понятий: избр. ст.: в 2 т. / пер. с нем. К. Левинсон; сост. Ю. Зарецкий, К. Левинсон, И. Ширле. – М.: Н.Л.О., 2014. – 736 с. (т. 1), 756 с. (т. 2).
18. Уфаркин Н. В. Герой Советского Союза Маринеско Александр Иванович (1913-1963) // Герои страны. Интернет-ресурс: URL: http://www.warheroes.ru/hero/hero.asp?Hero_id=1012 (дата обращения: 11.01.2015).
19. Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок / пер. с фр. – СПб.: СПбГУ, 1999.
20. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2–3 (40–41). Электронный журнал: URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2-pr.htm> (дата обращения: 09.01.2015).
21. Хальбвакс М. Социальные классы и морфология / пер. с фр., отв. ред. и послесл. А. Т. Бикбов. – М.; СПб.: Ин-т эксперимент. социологии; Алетейя, 2000.
22. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. – М.: Нов. изд-во, 2007.
23. Цицерон Марк Туллий. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков / пер. с лат. Н. А. Федорова; вступит. ст. Н. П. Гринцера. – М.: РГГУ, 2000.
24. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / пер. с англ.; общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. – 2-е изд. – М.: МПСИ, Прогресс, 2006.

Сведения об авторах

Айрапетова Валентина Андреевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: lina-marfina@eandex.ru

Барановский Дмитрий Владимирович – аспирант кафедры философии и социологии, Санкт-Петербургский государственный институт культуры; e-mail: afinus@gmail.com

Бараш Любовь Александровна – кандидат философских наук, преподаватель, Сочинский институт (филиал) Российского университета дружбы народов; e-mail: sfrudn@rambler.ru

Бокова Ольга Анатольевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: bokovao2008@yandex.ru

Ватман Семён Викторович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Санкт-Петербургский государственный институт культуры; e-mail: benapol@list.ru

Волковица Галина Андреевна – кандидат социологических наук, доцент кафедры управления образованием и кадрового менеджмента Института экономики и управления, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: galialap@mail.ru

Гончаров Евгений Дмитриевич – аспирант кафедры социальных и гуманитарных наук, Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: evgen.rus.tools@mail.ru

Грачёв Владимир Иннокентьевич – доктор культурологии, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: vig1947@mail.ru

Давыдов Иван Павлович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; e-mail: ioasaph@yandex.ru

Желобов Андрей Петрович – доктор философских наук, профессор кафедры регионоведения и социально-гуманитарных дисциплин, Государственная полярная академия (Санкт-Петербург); e-mail: zhelobov_ap@mail.ru

Камнев Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: kamnevladimir@yandex.ru

Камнева Лолита Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: kamnev4@yandex.ru

Касьянов Григорий Александрович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: minister80@yandex.ru

Кравченко Владимир Иосифович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: harisma52@mail.ru

Курилов Виктор Александрович – аспирант факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; e-mail: viktor.kurilov.1983@mail.ru

Латыпова Алина Раилевна – аспирант факультета социологии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: latypova.al@gmail.com

Лебедева Галина Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: gal_le@list.ru

Левшина Ольга Николаевна – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и социальных коммуникаций, Санкт-Петербургский государственный университет гражданской авиации; e-mail: ansilion@yandex.ru

Ленкевич Александр Сергеевич – аспирант Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: a_lenkevich@mail.ru

Лобазова Ольга Фёдоровна – доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии, религиоведения и теологии, Российский государственный социальный университет (Москва); e-mail: Yashik211@rambler.ru

Лузина Татьяна Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: lti79@yandex.ru

Миловзорова Мария Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры менеджмента организации, Балтийский государственный технический университет «Военмех» им. Д. Ф. Устинова; e-mail: znaumeru@yandex.ru

Михайлова Марина Валентиновна – доктор философских наук, профессор кафедры педагогики и философии образования, Русская христианская гуманитарная академия; e-mail: marinamai63@gmail.com

Михина Анастасия Михайловна – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: a.davydova89@gmail.com

Мочалова Ирина Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: mochalova@yandex.ru

Некрасова-Каратеева Ольга Леонидовна – доктор искусствоведения, профессор, заведующая кафедрой художественного образования и декоративного искусства, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: nkoll@yandex.ru

Никоненко Сергей Витальевич – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: serg_nikonenko@rambler.ru

Обухов Валерий Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: obuh@bk.ru

Пронина Татьяна Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, директор Центра религиоведческих исследований, Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина; e-mail: tania_pronina@mail.ru

Пушкина Александра Александровна – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: ms.son22@mail.ru

Савинов Родион Валентинович – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и социально-гуманитарных наук, Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины; e-mail: savrodion@yandex.ru

Сатухин Валерий Иванович – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: satukhin@yandex.ru

Семёнова Анастасия Алексеевна – кандидат социологических наук, доцент кафедры социального управления Института экономики и управления, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: Semyonovaa@mail.ru

Соболев Иван Андреевич – аспирант кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: sobolev-ivan901@yandex.ru

Соложенкин Борис Сергеевич – аспирант Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения; e-mail: gerzhogzdes@mail.ru

Стрункина Елена Сергеевна – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: strunklena@yahoo.co.uk

Черепанов Игорь Владимирович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии факультета гуманитарного образования, Новосибирский государственный технический университет; e-mail: takko@yandex.ru

Черниогло Елена Степановна – аспирант кафедры философии естественных факультетов философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; e-mail: 4ernioglo_Lena@mail.ru

Шатова Елена Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: komascha@mail.ru

Шевченко Ирина Васильевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: irina.vera.alex@gmail.com

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-ph@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-ph@yandex.ru

Для заметок

Для заметок

Научный журнал

Вестник

Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 2

Том 2. Философия

Редактор *В.Л. Фурштатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 23.06.2015. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Times. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 24,75. Тираж 500 экз. Заказ № 1163

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10