

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени А. С. ПУШКИНА

# **ВЕСТНИК**

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

*Научный журнал*

**№ 3**

**Том 2. ФИЛОСОФИЯ**

Санкт-Петербург  
2015

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

***Научный журнал***

**№ 3 (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

<b>ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ</b> .....	<b>7</b>
<i>Е. В. Алымова</i>	
Метаморфоза одной классической парадигмы (тема мужества во Второй софистике: Апулей «Метаморфозы» IV, 8–22) .....	7
<i>В. В. Золотухин</i>	
«Эпикурейское вероисповедание строптивного Гейнца» Ф. Шеллинга. Опыт поэтического перевода .....	17
<i>И. В. Дёмин</i>	
Трактовка соотношения философии и частных наук в феноменологии М. Хайдеггера и в метафизике Р. Генона .....	27
<i>Е. И. Наумова</i>	
Концепция дискурсов Лакана: знание, наука, университет .....	36
<i>Л. А. Звездин</i>	
Подход к пониманию философской деконструкции как практики смысловой фиксации .....	44
<b>ПУТИ РУССКОЙ МЫСЛИ</b> .....	<b>53</b>
<i>Т. П. Самсонова</i>	
Творчество о. Павла Флоренского в аспекте музыкософии .....	53
<i>Л. Э. Сулягина</i>	
С. Н. Булгаков и Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже .....	62
<b>ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ</b> .....	<b>74</b>
<i>О. Р. Демидова</i>	
Эмиграция как проблема философии культуры .....	74
<i>В. В. Резчикова</i>	
Проблема идентичности: философско-антропологический анализ .....	82
<i>Ф. О. Широков</i>	
Триггеры эскапизма в повседневности современного общества .....	93
<i>В. А. Скоробогатов, Е. Н. Шатова</i>	
Слово как феномен человеческого бытия в философской антропологии Томаса Манна .....	99
<b>ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>109</b>
<i>И. А. Тульпе</i>	
Соотношение искусства и религии в «Историях искусств» П. Гнедича и К. Вёрмана .....	109
<i>А. А. Чагинский</i>	
Черты «Абсолютной мифологии» в философии религии А. Ф. Лосева .....	122
<i>Р. О. Сафронов</i>	
Секуляризация, постсекулярное и «идеальные верующие» .....	131

<i>Е. И. Гришаева, О. М. Фархитдинова, Г. П. Хазиев</i> От секулярного к постсекулярному: эклектичность религиозного сознания верующих в современной России .....	143
<i>В. Е. Кельнер</i> Российское еврейство в поисках идентичности: от религиозной общины к национальному сообществу (Ковенское совещание еврейских религиозных и общественных деятелей, 1909 г.) .....	153
<i>А. М. Прилуцкий</i> Цейлон глазами религиоведа путешественника .....	165
<b>СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ.....</b>	<b>170</b>
<i>С. М. Виноградова, Д. А. Руцин</i> Гендерные проблемы социальной и личностной безопасности.....	170
<i>В. В. Кузнецов, В. Ю. Климов</i> Деятель советской эпохи: путь Вячеслава Молотова.....	181
<i>Н. Ю. Белякова</i> PR-позиционирование вузов: опыт Италии.....	191
<b>ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>200</b>
<i>М. А. Коськов</i> Волны российского дизайна: философско-культурологический анализ ..	200
<i>И. М. Власова</i> «Универсальность» в контексте проектной деятельности дизайнеров .....	210
<i>М. В. Асалханова</i> Современные направления развития текстильного искусства (выставка датских шпалер в Санкт-Петербурге) .....	216
<b>«МЕТАФИЗИКА БЕЛЫХ НОЧЕЙ»: ИЗ МАТЕРИАЛОВ КОНФЕРЕНЦИИ.....</b>	<b>224</b>
<i>С. О. Зотов</i> Darkness Within: сновидение как сюжетобразующая функция в нарративах компьютерных игр .....	224
<i>Е. А. Савельева</i> Картина Питера Брейгеля «Охотники на снегу» как метафизический сон о Земле в фильме А. Тарковского «Солярис» .....	233
<b>НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ .....</b>	<b>242</b>
<i>С. Г. Карасёва, Т. А. Фолиева</i> XXI Конгресс Международной ассоциации истории религии (23–29 августа 2015, Эрфурт, Германия) .....	242
Сведения об авторах .....	249

## Contents

<b>HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY .....</b>	<b>7</b>
<i>E. V. Alymova</i> Metamorphosis of a Classical Paradigm (Theme of Manliness in the Second Sophistic: Apuleius “Metamorphoses” IV, 8–22).....	7
<i>V. V. Zolotukhin</i> F. Schelling’s “Heinz Widerporst’s Epicurean Confession of Faith”: An Attempt of Poetic Translation .....	17
<i>I. V. Demin</i> Interpretation of the Relationship of Philosophy and Special Sciences in M. Heidegger’s Phenomenology and R. Guenon’s Metaphysics .....	27
<i>E. I. Naumova</i> Lacan’s Discourse Conception: Knowledge, Science, University.....	36
<i>L. A. Zvezdin</i> Understanding Philosophical Deconstruction as Sense Fixation Practice.....	44
<b>VECTORS OF RUSSIAN THOUGHT.....</b>	<b>53</b>
<i>T. P. Samsonova</i> Paul Florensky’s Writings in Musicosophic Perspective.....	53
<i>L. E. Sutyagina</i> S. N. Bulgakov and St. Sergius Theological Institute (Paris).....	62
<b>PHILOSOPHIC ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE .....</b>	<b>74</b>
<i>O. R. Demidova</i> Emigration as a Problem of Philosophy of Culture .....	74
<i>V. V. Rezhikova</i> The Problem of Identity: Philosophical and Anthropological Analysis .....	82
<i>P. O. Shirokov</i> The Triggers of Escapism in the Context of Modern Society Everyday Life .....	93
<i>V. A. Skorobogatov, E. N. Shatova</i> Word as a Phenomenon of Human Existence in Thomas Mann’s Philosophical Anthropology .....	99
<b>PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES .....</b>	<b>109</b>
<i>I. A. Tulpe</i> The Relationship of Art and Religion in P. Gnedich’s and K. Verman’s «Art Histories».....	109
<i>A. A. Chaginskiy</i> The Traits of “Absolute Mythology” in A. F. Losev’s Philosophy of Religion.....	122

<i>R. O. Safronov</i>	
Secularization, the Postsecular, and “Ideal Believers” .....	131
<i>E. I. Grishaeva, O. M. Farkhitdinova, G. P. Khasiev</i>	
From the Secular to the Post-Secular:	
Eclectic Religiosity of Believers in Modern Russia .....	143
<i>V. E. Kelner</i>	
Russian Jewry In Search of Identity: From a Religious to a National Community (Jewish Public and Religious Activists’ Conference, Kovna, 1909) .....	153
<i>A. M. Prilutskii</i>	
Ceylon as Seen by a Travelling Religious Scholar .....	165
<b>SOCIAL PROBLEMS: PAST AND PRESENT .....</b>	<b>170</b>
<i>S. M. Vinogradova, D. A. Rushchin</i>	
Gender Problems of Social and Personal Security.....	170
<i>V. V. Kuznetsov, V. Yu. Klimov</i>	
The Figure of the Soviet Epoch: Vyacheslav Molotov's Way.....	181
<i>N. Yu. Belyakova</i>	
PR-Positioning of Universities: the Italian Experience .....	191
<b>ART STUDIES .....</b>	<b>200</b>
<i>M. A. Koskov</i>	
Waves of Russian Design: Philosophical and Cultural Analysis.....	200
<i>I. M. Vlasova</i>	
«Universality» in the Context of Designers’ Project Activity .....	210
<i>M. V. Asalkhanova</i>	
Modern Trends of Textile Art Development (Exhibition of Danish Tapestries in St. Petersburg) .....	216
<b>«THE METAPHYSICS OF THE WHITE NIGHTS»: OF CONFERENCE MATERIALS .....</b>	<b>224</b>
<i>S. O. Zotov</i>	
‘Darkness Within’:	
Dream as a Plot Forming Function in Computer Games Narratives .....	224
<i>E. A. Savelieva</i>	
Pieter Bruegel’s «Hunters in the Snow» as a Metaphysical Dream of the Earth in A. Tarkovsky’s «Solaris» .....	233
<b>ACADEMIC LIFE .....</b>	<b>242</b>
<i>S. G. Karassyova, T. A. Folieva</i>	
The 21st International Association for History of Religions Congress (August 23rd – 29th 2015, Erfurt, Germany).....	242
<i>About the Authors</i> .....	249

---

## ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 130.2: 82 – 13

*Е. В. Алымова*

### Метаморфоза одной классической парадигмы (тема мужества во Второй софистике: Апулей «Метаморфозы» IV, 8–22)\*

Феномены героизма и мужества постоянно оказывались в фокусе внимания самых разных представителей античной мысли от поэтов до философов. В пространство философского дискурса тему мужества вводит Платон (например, в диалогах «Лакет», «Государство»). В статье предлагается рассмотреть метаморфозу темы мужества как один из примеров деградации классического дискурса. Показано, что тема мужества оказывается в ряду *общих мест* античной словесности в целом, что неизбежно приводит к автоматизации дискурса и, следовательно, его деградации.

There is no reason to wonder that a lot of different ancient writers from poets to philosophers were focused on the phenomenon of heroism and manliness. In the field of philosophy the theme of heroism and manliness was introduced by Plato (e.g. “Laches”, “The State”). This article will discuss the metamorphosis of the theme of heroism and manliness as an example of the degradation of a classical discourse. As the result we can observe an inevitable process: a classical discourse becomes automatic and degraded.

**Ключевые слова:** античная культура, античная философия, героизм, мужество, метаморфозы, ирония, деградация классического дискурса, Апулей, Лукиан.

**Key words:** ancient culture, ancient philosophy, heroism, manliness, metamorphoses, irony, degradation of a classical discourse, Apuleius, Lucian.

Тема мужества стала классической в рамках героического, т. е. эпического, мира, прежде всего в контексте гомеровского эпоса. Мы уже имели возможность предложить наш анализ концепта мужества в архаической греческой культуре на материале «Илиады» и «Одиссеи» [2]: мы зафиксировали основные элементы эпической парадигмы, следовать которой было весьма не просто, о чем свидетельствуют иронические стихи Архилоха<sup>1</sup>, однако трудности подражания никогда не подрывали нормативный статус этой парадигмы. Авторитет эпической поэзии, гомеровской прежде всего, действующими персонажами которой наряду с богами являются герои, санкционировал переход ключевых эпических тем за границы самого эпоса и поэзии в целом, в результате чего концепт мужества обогатился новыми смыслами, а в одном ряду с героями-воинами (эпическими или реальными) оказались герои-мудрецы.

Не будет преувеличением сказать, что предельно проблематизировали тему мужества сначала Платон, достаточно назвать диалоги «Лахет» и «Государство», первый из которых непосредственно посвящен вопросу о том, что такое мужество, потом, конечно, стоики. Словом, покинув рубежи поэзии, тема мужества прочно утвердилась в пределах философии (этики), однако и выражать сожаления по этому поводу бессмысленно, ибо такова судьба всех ставших классическими дискурсов – она оказалась в ряду *общих мест* античной культуры, что неизбежно привело к автоматизации дискурса мужества и, следовательно, его деградации.

В центре нашего внимания роман Апулея «Метаморфозы», в целом представляющий собой серию метаморфоз классических тем античной (греческой по преимуществу<sup>2</sup>) культуры. Нас будет интересовать IV книга «Метаморфоз», гл. 8–22<sup>3</sup>. Этот эпизод включен в топографию пещеры<sup>4</sup>. Главный герой – Луций, чьи метаморфозы

<sup>1</sup> Носит теперь горделиво саиец мой щит безупречный:  
Волей-неволей пришлось бросить его мне в кустах.  
Сам я кончины зато избежал. И пускай пропадает  
Щит мой. Не хуже ничуть новый могу я добыть.

(Пер. В. Вересаева) [4, с. 399].

<sup>2</sup> Представители Второй софистики в целом, а латиноязычные в частности всегда имели в виду достижения классической греческой культуры.

<sup>3</sup> Здесь и далее перевод с латинского осуществлен по изданию [5]. Ср. пер. четвертой книги «Метаморфоз», выполненный М.А. Кузминым в редакции А.Я. Сыркина [3, с. 152–171].

<sup>4</sup> Одна из многочисленных платоновских реминисценций.

(превращение в осла и возвращение к человеческому облику в финале) образуют сюжетный стержень романа, оказался очевидцем беседы, которая состоялась между разбойниками в пещере – их жилище, – куда они сносят свою добычу и где живет старуха, хранительница их разбойничьего очага, в уста которой Апулей вкладывает ключевую новеллу романа – историю Амура и Психеи. Луция-осла прихватила вместе с остальной добычей та шайка, которая ограбила дом некоего Милона, дальнего родственника Луция.

Рассмотрим интересующий нас эпизод подробно, имея в виду чрезвычайно важное значение языка, так как именно в среде языка осуществляется автоматизация дискурса и дает о себе знать разрыв, который можно представить оппозицией *быть – казаться*, ключевой для софистики. Сцена, которую наблюдает Луций-осел, представляет собой пир, участники которого – разбойники – на первый взгляд соблюдают симпозиальный ритуал, во всяком случае основные его элементы: омовение, избрание тех, кто должен обслуживать пирующих, и беседу, содержание которой – совершенные подвиги. Однако все остальное чрезмерно: «Насыщаются и утоляют жажду, *не соблюдая никакого порядка*: мясо – *кучами*, хлеб – *грудами*, бокалы наливают *через край*» (Apul. Metam. IV, 8)<sup>1</sup>. С одной стороны, традиция (ритуал) соблюдена, с другой – нарушена [1]. Рассказчик уподобляет участников пира и в прочих отношениях полузверям (*semiferis*), вероятно, имея в виду кентавров, которые на пиру по случаю свадьбы Перифоя и Гипподамии учинили бесчинство. Образ амбивалентного существа – кентавра – очень хорошо подходит для описания разбойников Апулея.

В разгар пира один из них, самый сильный, начинает рассказ о своих *res gestae*. Описание строится по типу эпического рассказа о деяниях героев, язык – сплошь из арсенала военной лексики. Набег на дом Милона, у которого гостил Луций и где произошло его превращение в осла, описывается так, будто бы речь идет об удачной военной операции: «Дом Милона из Гипаты мы *решительно атаковали (fortiter expugnauimus)*». В ходе этой операции благодаря недюжинному мужеству (*virtute*) были добыты изрядные трофеи (*tantam fortunae soriam*), и отряд вернулся в лагерь без потерь личного состава. Этому отряду противопоставляется другой, поход которого оказался менее

<sup>1</sup> Estur ac potatur *incondite*, pulmentis *acervatim*, panibus *aggeratim*, poculis *agminatim* ingestis. *Clamore* ludunt, *strepitu* cantilant.

удачным: погибли три разбойника, один из которых – предводитель шайки Ламах, его называют не только *dux* (полководец), но и *vexillarius* (знаменосец, ветеран, обладавший особыми привилегиями). Один из сотрапезников, упрекая товарищей в гибели Ламаха, говорит о нем так:

«Вы малым числом вернулись, лишившись самого командира вашего, Ламаха сильнейшего, спасение которого я, право же, предпочел бы всему тому добру, что вы принесли. Но раз уж его погубила *чрезмерная доблесть* (*nimitia virtus*), среди славных царей и полководцев память о нем – таком муже – широко распространится» (Apul. Metam. IV, 8).

Шайку Ламаха, впрочем, упрекнули еще и в отсутствии широты размаха, дескать, они не отваживаются на большие дела, а вместо этого шарят по баням и ищут чем бы поживиться в старушечьих домах. Бесспорно, это вызов: их доблесть поставлена под сомнение, тогда один из них берет слово и замечает, что «намного проще захватывать большие дома». Действительно, в больших домах челядь многочисленна, по разным помещениям рассеяна, блюдет скорее свои интересы, чем заботится о безопасности хозяина, а вот бережливые и притом в одиночестве живущие люди свое незначительное имущество, а точнее – «весьма значительное, выдаваемое за скудное», оберегают самым тщательным образом. Словом, для завоевания малого, которое таковым лишь кажется, требуется больше искусства. Силе, дерзости и удаче противопоставляется искусство, изобретательность (*ars*). Доказательства не заставляют себя долго ждать: слушателю/читателю предлагаются три истории. На них и остановимся.

Рассказ разворачивается в топике трактата по *ars urbis expugnandae* или *ars militiae*. Фиванский поход разбойничьей шайки начинается с разведки – выяснения материального положения жителей, что разбойники называют *huic disciplinae primarium studium* («в таком *искусстве* одно из важнейших дел»). Выбор, наконец, падает на некоего ростовщика, который из нежелания вносить деньги на общественные нужды и связанного с этим страха перед властями *magnis artibus dissimulabat opulentiam* («очень искусно скрывал богатство») тряпье какое-то носил (*pannosus*) и был весьма грязным (*sordidus*). Эдакий Плюшкин. Отряд принимает решение обчистить дом этого ростовщика, при этом разбойники рассчитывают на то, что сделают это «не обращая внимания на сопротивление одной руки (*manus*)<sup>1</sup>, не прилагая никаких усилий, овладеют без проблем всем имуществом».

<sup>1</sup> Это буквально, но на военном языке *manus* означает и военный отряд.

Однако дом ростовщика оказался неприступным: его двери «ни с петель снять, ни раздвинуть, ни взломать было никак невозможно без того, чтобы шум не разбудил на нашу погибель всех по соседству». Тогда Ламах – «выдающийся наш знаменосец, на свою испытанную доблесть полагаясь, просунув аккуратно руку в отверстие для ключа, стал пытаться открыть изнутри засов»<sup>1</sup>. Как оказалось, хозяин не дремал – он как будто поджидал вторжения: рука Ламаха, проникая через отверстие для ключа внутрь, оказалась накрепко прибитой огромным гвоздем к двери, а сам ростовщик, взобравшись на крышу, стал призывать на помощь своих соседей. Разбойникам ничего не оставалось, как перерубить мечом руку Ламаха, оставив прикованную гвоздем ее часть в доме ростовщика. Однако героический Ламах, не имея возможности ни следовать за товарищами быстро, ни остаться в безопасности, «муж душой возвышенный, доблестью выдающийся, многими обращениями, многими мольбами к нам взывая, просит ради десницы Марса, ради верности клятве освободить доброго соратника от мучений и плена. Ибо зачем сильному разбойнику руку свою переживать, которая одна грабить и убивать могла? Довольно того, что он будет счастлив, если по собственной воле вместе со своей рукой жизненный путь закончит». Далее следует сцена гибели доблестного Ламаха:

«Так как он не смог никого из нас убедить, хотя и старался, совершить добровольное отцеубийство, он, схватив оставшейся рукой меч и многократно приложив его к губам, пронзил себя в самую грудь сильнейшим ударом. Тогда мы, почтив силу великодушного нашего полководца (*magnanimi ducis*), останки его, в ткань тщательно завернув, предоставили морю для погребения» (Apul. Metam. IV, 11).

Так заканчивается первая история. Вторая не менее трагикомична (Apul. Metam. IV, 12). О разбойнике Алкиме говорится, что конец его жизни оказался «достойным его доблести» (*dignum virtutibus suis*). Алким, конечно, погиб, но в единоборстве с самой Фортуной, которая предстала в образе старухи. Если в двух словах, то дело было так: Алким ночью проник в дом, где жила старуха, и стал через окно выбрасывать все ценное, но не смог удержаться от того, чтобы не вытащить из под спящей хозяйки дома подстилку, чем и разбудил ее. Старуха весьма остроумно обвела доблестного разбойника вокруг пальца, сыграв на его жадности: выбрасывает он, дескать, все во двор соседям, тот высунулся из окна, чтобы удостовериться, и лишился жизни,

<sup>1</sup> *Sublimis ille vexillarius noster spectatae virtutis suae fiducia, qua clavis immittendae foramen patebat sensim immissa manu, claustrum evellere gestiebat* – Apul. Metam. IV, 10.

так как бабушка оказалась не только находчивой, но и достаточно сильной: она вытолкнула Алкима из окна, он упал на камень и умер. С его телом товарищи поступили так же: похоронили его в морских пучинах. Итак, Фиванский поход не увенчался успехом. Герои-разбойники, силы которых истощены, покидают Фивы и направляются в соседний город – Платеи<sup>1</sup>. С ним связана третья история, самая эпическая (Apul. Metam. IV, 13-21).

Выбор падает на дом Демохара, богатого горожанина, хобби которого устраивать гладиаторские бои и представления с животными. Особой любовью Демохара пользуются медведи. На покупку медведей Демохар тратит отцовское наследство, а также принимает этих животных в подарок от друзей. Однако, несмотря на всю заботу, медведи время от времени умирают, и на улицах то тут, то там можно увидеть безжизненные медвежьи туши. Бедный люд не дает им возможности пропасть – использует медвежье мясо в пищу. Разбойникам приходит на ум следующая мысль: подобрать подходящую медвежью тушу, сделать из нее подобие чучела, в чрево которого спрятать одного из участников банды, и принести такого «медведя» в дар Демохару. Иначе говоря, оплот Демохара разбойники собираются взять изнутри, используя стратегию Одиссея. Свою операцию разбойники именуют не иначе, как *militiae sacramentum* (священный долг воинской службы). Главное сделать следующее: выбрать из числа разбойников не того, кто только *телесной силой* прочих превосходит, но того, кто еще и *силой духа* отличается (*non qui corporis adeo, sed animi robore ceteris antistaret*). Выбор падает на Тразилеона. Его зашивают в шкуру медведя и, снабдив поддельным письмом от некоего знакомого Демохару человека, доставляют в клетке в дом Демохара. Таким образом, обман готов. Осталось дожидаться удобного момента, разумеется ночью, и проникнуть в дом через дверь, открытую Тразилеоном, который, кроме того, должен был заметить, где Демохар прячет свои богатства. Улучив безлунный момент ночи, разбойники, «когорта, вооруженная мечами», «следуя усвоенным правилам и порядку шайки», оказываются у самых дверей Демохара»).

Сначала все шло хорошо: Тразилеон открыл двери товарищам, указал место, где хранились богатства, но случилось неожиданное: в искусный и хорошо продуманный план (*his omnibus salubri consilio recte dispositis*) вторгается непредвиденная случайность, которая разрушает казавшийся незыблемым порядок (*scaevus eventus*): какой-то

<sup>1</sup> Не будем на этом останавливаться специально, но все имена являются говорящими, география тоже не случайна.

слуга, чудесным образом разбуженный (*scilicet divinitus*), поднял тревогу. Челядь вооружилась, чем пришлось, и ополчилась на Тразилеона-медведя. Части IV, 20 и IV, 21 – кульминация рассказа: сопротивление Тразилеона и его гибель. Остальным разбойникам мужество изменило, они, заботясь, по-видимому, о спасении того, что успели вынести из дома Демохара, ретировались, оставив товарища одного.

Только рассказчик, прячась за дверью, мог наблюдать за тем, как Тразилеон «удивительным образом отбивался от [спущенных на него] собак».

«И хотя он уже приближался к пределу своей жизни, он ни свою, ни о нашу прежнюю доблесть не забыл: с такой силой он сопротивлялся развершимся пастям Цербера <...>. Жалкого и печального зрелища стал я свидетелем: Тразилеона нашего я увидел окруженного сворой злых собак и многочисленными укусами растерзанного» (Apul. Metam. IV, 20).

Последними словами, произнесенными рассказчиком над телом убитого товарища, были такие: «О, великое и ужасное бедствие! Сколь огромного и в самом деле ценного зверя мы теряем». Один из слуг проткнул испускающего дух Тразилеона копьем в самое сердце, за ним последовали другие. Однако какое-то время спустя один смельчак решился рассечь брюхо уже поверженному медведю и обнаружил внутри разбойника. «Так Тразилеон для нас погиб, но для славы (*Gloria*) не погиб», – подытоживает рассказчик, роль которого, надо сказать, для посмертной славы Тразилеона отнюдь не второго ряда: если бы не его бегство с поля боя, то о героизме Тразилеона некому было бы и рассказать. Как нарратор он еще и интерпретатор. Последняя сцена, очевидно, приподнята семантически благодаря героическому дискурсу:

«Наконец Тразилеон, славное украшение (*egregium decus*) нашей шайки, когда из него исторгли его достойный бессмертия дух (*immortalitate digno illo spiritu*), отдал жизнь судьбе, он больше, чем просто терпением, ни криком, ни воем не предав верность клятве (*fidem sacramenti prodidit*), но, укусами растерзанный, железом израненный, упрямо мыча и по-звериному рыча, он снискал себе славу тем, что с благородной силой духа встретил неминуемую гибель» (Apul. Metam. IV, 20).

На обратном пути разбойники не переставали обдумывать случившееся: «ведь совершенно по заслугам в жизни нашей нет места никакому доверию: он [sc. Тразилеон] к манам и предкам отправился, испытывая ненависть к нашему вероломству».

Принцип амбивалентности, который может быть описан в терминах быть/казаться или *simulatio/dissimulation*, дает о себе знать и здесь: чтобы быть доблестным разбойником, нужно было до конца оставаться медведем. Разбойники, хотя и поступают как настоящие разбойники, цель которых сохранить уже награбленное, сожалеют по поводу проявленного ими малодушия. А если бы рассказчик не струсил, мог бы тоже погибнуть – кто бы тогда засвидетельствовал мужество и доблесть Тразилеона. Примечательно, что в конце пира разбойники услаждают песнями самого Марса, полагая его своим покровителем.

Итак, обратимся к структуре нарратива. У приведенных выше историй есть рассказчик – один из разбойников, рассказанные истории подслушаны ослиными ушами и переданы Луцием-ослом, таким образом, автор делегирует право повествования двум персонажам, и мы имеем дело с рассказом в рассказе<sup>1</sup>. Ситуация вполне амбивалентна: читатель, следуя за героической топикой нарратива, не забывает о том, что в роли нарратора выступает разбойник.

Организующий принцип всего повествования – ирония, троп, позволяющий сместить точку зрения и в новом свете увидеть проблему: автоматизацию классического дискурса, в силу которой намечается серьезный разрыв между «тем, что», и «тем, как». Апулей риторически доводит до абсурда тему героизма и тему возрождения (Амур и Психея)<sup>2</sup>. Он ставит нас, читателей, в положение слушателей ослиной истории: ведь именно глазами осла мы видим и ушами осла слышим истории, как о похождениях разбойников, так и о приключениях Психеи. Многослойная структура нарратива завершается в роли автора, который, остроя повествование самим фактом делегирования роли рассказчика осла, иронизирует повествование в целом: высокая, эпическая, философская тема героизма и мужества девальвируется, что, впрочем, стоит в одном ряду с девальвацией любви к мудрости до степени любопытства, созерцания и теории – до зрелища (театра и гладиаторских игр), таинств – до магических практик, а философии как образа мыслить и жить – до следования принципам философских школ. Истории о похождениях разбойников,

---

<sup>1</sup> Строго говоря, рассмотрение структуры нарратива «Метаморфоз» не входит в наши планы сейчас, а потому не будем отвлекаться от основной темы статьи. Однако для точности заметим, что матрешек будет больше как минимум еще на две: существует проблема первого лица, от которого ведется повествование романа в целом, возможно, это «я» не совпадает с «я» Апулея, ну и, конечно, последняя инстанция – сам Апулей как автор «Метаморфоз».

<sup>2</sup> В самом деле, центральную по расположению в структуре романа вставную историю рассказывает старуха, прислуживающая разбойникам.

занимающие значительный объем романа, можно было бы счесть развлекательными в лучшем случае пародийными вставками. Однако такая квалификация не снимает вопросы – напротив, заставляет задаться вопросом: какова цель такого рода пародии. Сюжетно роль разбойников исполнена тогда, когда они уводят из дома Милона Луция-осла. Какой цели служит эпизод пира в пещере и рассказы о *res gestae* разбойников?

Обращает на себя внимание несоответствие между стилем описания и описываемой ситуацией. Риторика описания – сплошь эпическая, адекватная описанию героических поступков, ситуация – разбой. Иначе говоря, традиционная героическая топика используется для неподходящей ситуации. Какова цель подобной катахрезы? На наш взгляд, намерение Апулея трансформировать все ключевые классические темы не случайно: ко второму веку целый ряд дискурсов автоматизировался и девальвировался. Сходную симптоматику фиксирует и современник Апулея – Лукиан, который в большинстве своих сочинений – для примера достаточно назвать два: «Гермотим, или О выборе философии» и «Рыбак, или Восставшие из гробов» – диагностирует ситуацию, обозначая ее признаки: основоположники философии (Эмпедокл, Сократ Платон, Аристотель, Хрисипп, Эпикур, Диоген) были подлинными философами, а их последователи, приверженцы той или иной школы, превратили философию в стиль поведения, своего рода моду, вплоть до моды в одежде: по рваному плащу и неопрятному виду мы узнаем киника, по красивой бороде и суровому виду – стоика и т. д. Выбирать философию – на самом деле такова, очевидно, мысль Лукиана – не значит выбирать школу. Однако специфика эллинистического *modus philosophandi* именно такова: философия – это образ жизни, что, в свою очередь, значит не только определенное понимание мира, но и определенное поведение, т. е. не только определенную теорию, но и сообразную этой теории практику.

Философия после Аристотеля, а на деле еще и раньше, о чем свидетельствуют так называемые сократические школы, стала школьной философией. Каждая философская школа разрабатывала собственное понимание совершенства и собственный образ мудреца. Большинство философских школ роднило то, что подлинное философствование в них связывалось со специфическим образом жизни, отличающимся от обыденной повседневности. И этот образ жизни следовало воспитывать путем запоминания и усвоения основных догматов школы и правил жизни. Суть такого запоминания – преобразить свое видение мира. Во всех этих упражнениях использовались разработанные предшествующей античной философией и риторикой техники. Для

эффективности упражнений составлялись сборники сентенций или кратких изложений догматов школы. Философствовать в эпоху эллинизма значило выбрать школу, принять ее догматы и следовать образу жизни, практикуемому в этой школе. Догматы незыблемы, а философские дискуссии касаются способов доказательства, систематизации догматов, выведению вторичных положений доктрины, но никогда – самих принципов доктрины. Однако школа по природе двойственна: если, с одной стороны, она способствует сохранению традиции и вовлечению в сферу культивации значительного числа людей, то, с другой – она же способствует канонизации традиции, что неизбежно ведет к ее автоматизации и упрощению. Школа привела к деградации целого ряда тем, включая философские, что выразилось в превращении классических дискурсов в усвоенный инструментальный язык. Иронический автор Апулей диагностирует этот недуг, что мы и попытались показать на примере темы мужества.

#### Список литературы

1. Алымова Е.В. Этос древнегреческого пира // *Verbum*. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. – № 11. – С. 36–48.
2. Алымова Е.В. Тема мужества в доклассической греческой культуре (на материале эпической поэзии) // *Вестн. ЛГУ им. А.С. Пушкина*. – 2014. – № 3. Т. 2. – С. 7–19.
3. Апулей. *Метаморфозы в XI книгах* / Апулей. *Апология. Метаморфозы. Флориды* / пер. М.А. Кузмина и С.П. Маркиша. – М.: Наука, 1993. – С. 99–316.
4. Архилох. *Элегии* // *Античная лирика. Греческие поэты*. – М.: Рипол Классик, 2001.
5. *Apulei Metamorphoseon Libri XI / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. Zimmerman*. – Oxford: Oxford University Press, 2012.

**«Эпикурейское вероисповедание строптивного Гейнца» Ф. Шеллинга.  
Опыт поэтического перевода**

Автор представляет поэтический перевод сатирической поэмы Ф. В. Й. Шеллинга, написанной в 1799 г. В отличие от других поэтических произведений философа, она имеет теоретическое наполнение, – в сжатой и общедоступной форме излагает метафизическую натурфилософскую концепцию постепенного самоосознавания Абсолютного в природе и человеке.

The author presents his own poetic translation of F. W. J. Schelling's satirical poem written in 1799. Unlike Schelling's other poetic works, this poem has a theoretical content, in concise and popular form presenting the metaphysics of Schelling's natural philosophy in which the Absolute is gradually realizing itself in the nature and the man.

**Ключевые слова:** Шеллинг, поэма, строптивный Гейнец, натурфилософия, природа, дух, самоосознание, безбожие.

**Key words:** Schelling, poem, Heinz Widerporst, natural philosophy, nature, spirit, self-realizing, atheism.

*Комментарий переводчика*

Ф. Шеллинг (1775–1854) известен миру прежде всего как философ, однако при этом он был ещё и романтическим поэтом. Грань между философией и поэзией всегда проводить достаточно трудно, относительно же немецкого идеализма сделать это практически невозможно. Гёте, помимо художественных произведений, создал оригинальное натурфилософское учение о цвете. Поэты Гёльдерлин и Новалис создавали философские очерки и фрагменты, философы Фихте и Шеллинг писали стихи.

Предлагаемая читателю поэма Ф. Шеллинга «Эпикурейское исповедание веры строптивного Гейнца» интересна тем, что философ в поэтической форме излагает в ней свою натурфилософскую концепцию последних лет XVIII в. Эта натурфилософия (она же философская теология) ещё не претендует на познание божественной реальности, но, тем не менее, высказывает ключевую идею не только Шеллинга, но и других послекантовских идеалистов, – идею о божественном самоосознании и самопознании через развивающийся мир.

Философской общественности эта идея известна прежде всего как «гегелевская», однако уже у Шеллинга она присутствует во всей полноте.

Имя главного героя произведено от слова *widerporstig*, которое переводится как *ершистый* или *строптивый*. Шеллинг говорит о его «эпикурейском» вероисповедании, естественно не являющемся эпикурейским в историко-философском смысле слова. С одной стороны, Гейнц фрондирует своей склонностью к увеселениям и наслаждениям, с другой стороны, – излагает шеллинговское учение об Абсолютном, уже теоретически сформулированное в «Исследованиях в пояснение идеализма наукоучения» (1796/97). Первоначально бессознательный абсолютный Дух осуществляет процесс самоосознания себя в своём ином – в достойной восхищения и преклонения природе – и окончательно возвращается к себе в человеке и его рефлексии. Это полноценная философская теология, и нас не должны смущать атеистические и материалистические заявления строптивного Гейнца. Они призваны оттенить шеллинговский взгляд и противопоставить его воззрениям Новалиса и Шлейермахера.

Создание поэмы относится к концу 1799 г., ознаменовавшегося выходом двух важных произведений немецкого романтизма. Речь идёт о новалисовской статье «Христианство, или Европа» и программной шлейермахеровской работе «Речи о религии к образованным людям, её презирающим». В поэме Шеллинг отрицает и высмеивает их взгляды.

«Эпикурейское вероисповедание...» отсылает нас к «Поэтическому призванию Ганса Сакса» И. В. Гёте (1776) и к поэме «Строптивый Гейнц» самого Ганса Сакса (1534). Саксовский Гейнц, – «дикий лопарь», мизантроп, брюзга и антисоциальный тип, отрицающий как социальную иерархию, так и принятые ценности. Отсылает к наследию Сакса и четырёхударный стихотворный размер, ранненововременной по происхождению, которым Шеллинг написал свою поэму.

Друг и сподвижник философа Фр. Шлегель планировал, не указывая имени автора, опубликовать «Эпикурейское вероисповедание строптивного Гейнца» в романтическом альманахе «Атенеум», однако этого не случилось, в том числе по настоянию Гёте, опасавшегося за университетскую карьеру Шеллинга. Часть поэмы, – собственно, натурфилософское учение о самопознании Духа, – была опубликована в 1800 г. в первом томе шеллинговского «Журнала спекулятивной физики». Первая полная публикация поэмы состоялась уже после смерти мыслителя, осуществил её биограф Г. Плитт (Plitt G.L. Aus

Schellings Leben. In Briefen. Bd.1. 1775–1803. Leipzig: S.Hirzel, 1869, S. 282–289). На этот текст мы и опирались при переводе<sup>1</sup>.

На русский язык поэма уже однажды переводилась В. В. Вебером (Шеллинг Ф. В. Й. Эпикурейские воззрения Гейнца Упрямца // Поэзия немецких романтиков / сост., предисл. и коммент. А.В. Михайлова. М.: Худ. лит-ра, 1985. С. 100–107). Тот же перевод дан в издании: Бонавентура. Ночные бдения. М.: Наука, 1990. С. 174–185).

## ЭПИКУРЕЙСКОЕ ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ СТРОПТИВОГО ГЕЙНЦА

Мне, видно, это уж невмочь,  
 Себя я должен превозмочь,  
 Бороться, напрягая чувства,  
 Против коварного искусства  
 Насильственного обращенья  
 В религиозное ученье.  
 Хочу я снова быть собой,  
 А тот, кто мыслит головой,  
 Понять не может наваждений  
 Религиозных рассуждений.  
 Об этом думать не хочу,  
 Разгневан, рву я и мечу.  
 Так пусть же тот высокий дух  
 Мне не затмит ни взор, ни слух.  
 Но расскажу я вам, о диво,  
 О том, что верно и правдиво,  
 О том, что можно осязать,  
 О чём нам без поста сказать  
 Возможно, как и без мученья  
 Насильственного отреченья.  
 Услышав дерзкие реченья,  
 Я впал в тревогу и смущенье,  
 Прочёл я и «Фрагмент»<sup>2</sup>, и «Речи»<sup>3</sup>,  
 Но их понять не стало легче.  
 Безбожной жизнью, грешным делом  
 Душа увлечься захотела,  
 Над злом упившись торжеством  
 Явиться миру божеством.

<sup>1</sup> Оригинальный текст поэмы: URL: <http://www.edition-lgc.de/sonst/texte/schellin.htm>

<sup>2</sup> Имеется в виду статья Новалиса, готовившаяся к печати под названием «Христианство, или Европа. Фрагмент».

<sup>3</sup> Имеются в виду «Речи о религии...» Ф. Шлейермахера.

Когда я оказался пленным  
У созерцания Вселенной,  
Напомнил мне мой острый ум:  
В плену я у неверных дум.  
Вернуться надо бы к безделью,  
Запеть беспечной свиристелью,  
Не лень мне это, – я смекнул,  
Ведь я не стар, как царь Саул.  
А чтоб прогнать тоску сперва, –  
Иначе мучит голова, –  
Мне нужно мясо и вино,  
Здоровья придаёт оно.  
...И впрямь, как только подкрепился,  
К себе – былому – возвратился,  
На мир глянувши взором ясным,  
Вновь к дамам захотел прекрасным.  
В большом веселии, – не вру, –  
Я руку протянул к перу,  
Подумав: не расстанусь с верой,  
Что стала стержнем мне и мерой,  
Что душу с телом единит,  
И с миром в мире жить велит.  
Пустые речи о предмете, –  
О внутреннем духовном свете, –  
Меня не могут убедить  
Сей свет к понятию сводить.  
Не бродит в сих речах вино,  
Что душу горячить должно,  
Фантазии пустые это,  
В них болтовня и смерть поэта  
Ведь только то, что в сердце есть  
Другим мы можем преподнести.  
Итак: от сердца говорю  
То, чем живу и чем горю.  
В часы веселья и печали  
Мне убежденья обещали  
Настрой благой с обильем сил,  
Поскольку я уже решил:  
Материя – вещей отец,  
Единый истинный творец  
Основа всякого сознания,  
Начало и конец познания.  
Невидимое отвергаю,

Лишь очевидность постигаю  
Лишь запах, вкус и ощущение  
Достойны будут изучения.  
Любовного алкая плена,  
Я верю в нежное колено,  
Я верю в аромат цветов  
И наслаждаться им готов.  
А если б был религиозным<sup>1</sup>,  
(Хоть это выглядит курьёзно),  
Католиком я стал бы враз,  
Средневековым без прикрас.  
Тогда ведь люди в мире жили,  
Не враждовали, а дружили.  
Искали счастья, где осели,  
На небо все не глазели,  
Пред Богом смиренно обитали  
И центром бытия считали  
Земную твердь: необорим,  
Возвышен был над миром Рим.  
В котором Папа восседал,  
Что высшей властью обладал.  
И будто бы в стране волшебной,  
Мирянин в дружбе жил душевной  
С кюре; священство процветало,  
А что ни день, приобретала  
Девушка мужа-старика,  
Чтоб дом его вести пока.  
Подчас всё это мне смешно,  
Но пользу отрицать грешно  
Теперь же изменилось время,  
Несёт стыда дурное бремя.  
Излишний разум нам вредит,  
Доверья падает кредит.  
Моральностью теперь гордятся,  
Познанием её кичатся,  
Куда сегодня ни пойдёшь,  
Моралью бредит молодёжь.  
Забыл католик век златой,  
Утратил пламень свой святой...  
Итак: религия, прощай,  
Не твой я, как ни обольщай!  
Мне проповедь неинтересна,

---

<sup>1</sup> Последующие пять строф представляют собой насмешливый пересказ идей Новалиса.

А вера лишь одна известна –  
Та, что даёт мне вдохновенье  
Творить сие стихотворенье.  
То – вера в вечное свершенье,  
В вещей чудное превращенье,  
В бессмертный стих и в мира тайну,  
Что сердцу светит беспечально.  
В другое верить не могу,  
И веру эту сберегу.  
В ней, – знаю, – истина и свет,  
Ни лжи, ни фальши в вере нет,  
И в образе она являет,  
Что сущность мира составляет.  
Из этих образов природных  
Выводим скрытое свободно,  
Но нам познать не суждено  
То, что природой не дано.  
Религия стремится к свету  
В живых и неживых предметах,  
В камнях, цветах, металлах, мхах,  
В иероглифических стихах.  
Хочу склониться пред крестом,  
Что на горе стоит притом,  
Где возведён был храм природе  
В примерной христианской моде,  
Где башни в высоте зенита,  
Где держат колокол магниты,  
Где в алтарях и в тени залов  
Висят распятия из кристаллов  
И золотою бахромой  
Сверкает утварь, – боже мой, –  
На ризах каменных монахов,  
Не знавших горечи и страхов.  
Но точно выяснил поэт:  
Такой горы пока что нет.  
Я не похож на дурака,  
Без Бога буду жить, пока  
Меня не смогут обратить,  
Во мне безбожье укротить,  
Что, верно, маловероятно,  
Ведь мне и без того приятно,  
И даже б если вечно жил,  
(Что выше человеческих сил),

---

Я б верил в вечность мироздания,  
Несокрушимость воссоздания,  
А если мировой пожар  
Земной наш уничтожит шар,  
Где будут грешников лупить,  
Солить, палить и печь топить?  
Покинул страх мой тихий кров,  
Душой и телом я здоров.  
Не притворяясь, не кривляясь,  
И в космосе не растворяясь,  
Возлюбленную я схвачу,  
И в небо с нею возлечу.  
Зачем бояться бытия?  
Его устройство знаю я.  
Природа – тихий, кроткий зверь,  
Не угрожает он, поверь, –  
Законом вечным покорённый,  
К ногам ложится, усмирённый,  
Но в нём живёт великий Дух  
Ещё без чувства, дремлет слух,  
Не может разломать темницу,  
Чтоб вольно простереть десницу.  
Крылом своим Дух бьёт и машет,  
В вещи круговороте пляшет,  
Движеньё яростно клубя,  
Стремится осознать себя.  
Движеньё это – образ вещи,  
В нём с силою металлы плещут.  
Оно – в цветении древес  
И в лике голубых небес  
Весь необъятный этот свет  
Есть самопостиженья свет.  
Не страшно Духу затрудненье  
При прогрессивном продвиженьи.  
Ища наощупь образ верный,  
Он конструирует примерный:  
Соизмеряет тело с миром  
И в поисках ориентира  
В непрерываемом бореньи  
Приобретает измеренье.  
Свершается самосознание  
Лишь в карликовом том создании,  
Чей образ тонок и красив, –  
Се человек. Себя спросив

О собственной своей природе,  
Дух в человеческой породе  
Обрёл спасенье от дремоты,  
Но с ним прибавилось заботы:  
Себя узнать не может Дух,  
Хоть зрение напряг и слух.  
В природе хочет раствориться,  
В реальность снова углубиться,  
Но коль к себе потерял путь,  
Спокойствие нельзя вернуть.  
Сникает огорчённый Дух,  
Он одинок, задор потух.  
Лишь страх несут ему виденья,  
Он в ожиданьи пробужденья  
В огне слепого возбужденья  
Свои глотает порожденья.  
Не сознаёт, что ест себя,  
Забвеньем жизнь свою губя.  
Но может Дух себе сказать:  
Должны виденья исчезать!  
Я – Бог, они же – лишь творенье,  
Я – Дух, движенье и горенье  
От тёмных и неясных токов  
До истеченья бурных соков,  
Во мне – материи бурленье,  
Бутона сочного плетенье,  
Я – света луч в кромешной тьме,  
Творенье в вечной кутерьме.  
Я – пламень тысячи очей,  
Что ночь теснит снопом лучей.  
А там, где мысль воспарила  
И вновь природу сотворила,  
Одна есть жизненная сила,  
Что в мир развитие привносила,  
Один лишь пульс у мирозданья  
Без спешки и без опозданья.  
Большую вызывает злость  
Надменный чужестранный гость,  
И там, и тут мутящий воду  
И оскорбляющий природу, –  
Один из мнимой высшей расы,  
Из мнимоизбранного класса,  
Который мир весь без зазренья  
Клеймит позором и презреньем.

Сей класс материю поносит,  
У образов спасенья просит,  
Религию по-дамски чтит,  
На Бога сквозь вуаль<sup>1</sup> глядит,  
Чтоб страстно не воспламениться.  
Плетёт дурные небылицы,  
Высокомерьем ослеплённый,  
Считает оплодотворённым  
Себя грядущим мессианством.  
Сей класс с завидным постоянством  
Желает на коне облезлом  
Народ пасти железным жезлом.  
Когда ж кончается ехидство,  
Притворный тон и иезуитство,  
Когда их овевает Дух,  
Входя в их зрение и слух,  
Когда по ока мановенью  
Их осеняет вдохновенье,  
Им не дано его сберечь,  
Всё не о том ведётся речь,  
И вместо чудного спасенья  
Мы видим мыслесотрясенье,  
А вместо поучений кротких  
Мы чувствуем в носу щекотки,  
Бесплодые речи нам претит,  
Духовный портит аппетит.  
Тому, кто вник в такое тленьё,  
Рекомендую исцеленье:  
В подушках мягких утони,  
«Люцинду»<sup>2</sup> деве объясни.  
Святошам мнимым и кисляям  
Ответственно я заявляю,  
Что их небесные мечтанья  
Я сокрушу трудом и знаньем.  
Адепт материи и света,  
И слов немецкого поэта,  
Я силу черпаю из взгляда  
Любимой, что со мною рядом,  
Из ласк её и вдохновенья,  
Прекрасных губ прикосновенья.  
Проникнут музыкой блаженной,

<sup>1</sup> В оригинале употреблено слово Schleier, – намёк на Ф. Шлейермахера.

<sup>2</sup> Роман Фр. Шлегеля «Люцинда» (1799).

Согретый теплотой душевной,  
Я только к истине стремлюсь,  
Над пустословьем же глумлюсь.  
Ясны и чётки мои мысли,  
Уверен я в их точном смысле.  
Они свободны и сильны,  
И в плоть и кровь облечены.  
Друзьям мой пламенный привет.  
Прошу послушать мой завет:  
Пусть русские<sup>1</sup> и иезуиты  
К чертям идут и будут биты!  
Сие исповеданье веры  
Я спел в обители Венеры,  
Так пусть подобное мне племя  
Приумножает это семя!

---

<sup>1</sup> Намёк на Августа фон Коцебу, – драматурга, многие годы жившего и служившего в России. Бурлеск Коцебу «Вавилонская башня» высмеивает йенское и веймарское литературное общество.

### Трактовка соотношения философии и частных наук в феноменологии М. Хайдеггера и в метафизике Р. Генона

В статье намечаются некоторые пути сопоставления фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и метафизики интегрального традиционализма Р. Генона. В качестве отправной точки для выявления сходств и различий в философских построениях двух мыслителей избирается трактовка соотношения философии и частных наук.

The article outlines some ways of mapping M. Heidegger's fundamental ontology and R. Guenon's metaphysics of integral traditionalism, the author choosing the interpretation of the relationship of philosophy and special sciences as a starting point to identify similarities and differences in philosophical constructions of the two thinkers.

**Ключевые слова:** философия, частные науки, фундаментальная онтология Хайдеггера, региональная онтология, метафизика Генона, традиционализм, онтологическая дифференция.

**Key words:** philosophy, special sciences, Heidegger's fundamental ontology, regional ontology, Guenon's metaphysics, traditionalism, ontological differentia.

Мартин Хайдеггер и Рене Генон – мыслители в чём-то близкие, но в то же время фундаментально различные. Радикальная критика новоевропейской философии и науки, соединённая с попыткой проникнуть в самую их суть, обращённость к традиции и глубокое осознание собственной погружённости в неё, нарочитое игнорирование актуальных философских и мировоззренческих дискуссий, повышенное внимание к этимологическим вопросам (вплоть до того, что этимология становится одним из главных способов анализа философских проблем и существенным аргументом в разрешении философских споров), – вот лишь некоторые черты, которые сближают Хайдеггера и Генона. Однако Хайдеггер – это мыслитель, всецело погружённый в западную интеллектуальную традицию. Генон же, напротив, видел свою задачу в актуализации традиционных учений востока (классическую метафизику античности и особенно средних веков он рассматривал как во многих чертах близкую восточной духовной традиции). Возможность и целесообразность сравнительного изучения философских воззрений Хайдеггера и Генона связана

с тем, что оба они – мыслители одного масштаба, вполне сопоставимые по своему значению для западной философии XX в.

Задача сравнительного анализа философских учений Хайдеггера и Генона не только не решена, но даже и не сформулирована должным образом в современной исследовательской литературе. Реализация этой задачи таит в себе множество ловушек, главной из которых, несомненно, является соблазн прочесть одного мыслителя сквозь призму другого («перевести» метафизику Генона на язык фундаментальной онтологии или, наоборот, перенести на философию Хайдеггера схему традиционалистской метафизики). А. Г. Дугин в работе «Мартин Хайдеггер: философия другого Начала» замечает:

«Хайдеггер фундаментален не менее, чем Генон. Но он инаков. Сопоставление Хайдеггера с Геноном не должно быть проведено слишком поспешно. Надо тщательно освоить Генона отдельно, а Хайдеггера отдельно. И потом – только *потом!* – подумать о том, в чем они пересекаются (и в чем расходятся). Неверно толковать одного из другого» [9, с. 134] (курсив Дугина – И.Д.).

Выдвинутое Дугиным требование *отдельного* освоения философского наследия Генона и Хайдеггера предостерегает от опасности *смешения* их философских учений. Как же обстоят дела с изучением и осмыслением философского наследия Хайдеггера и Генона в наше время?

На протяжении последних двух-трёх десятилетий каждый год появляются десятки (если не сотни) статей и монографий (в том числе и на русском языке), посвящённых анализу философии Хайдеггера в целом или тех или иных отдельных её аспектов. «Фундаментальная онтология» признана едва ли не самым значимым философским проектом XX в. Философское наследие Р. Генона изучено в гораздо меньшей степени. Однако благодаря работам А.Г. Дугина [10], А.В. Филипповича [18], П.Г. Носачева [14; 15], К.М. Товбина [17] метафизика Генона постепенно входит в интеллектуальное пространство современной России, обогащая и расширяя его. Можно с уверенностью говорить о том, что в настоящее время сложились условия для продуктивного сопоставления и сравнительного анализа философских воззрений двух крупнейших мыслителей XX в.

Затронем лишь один из возможных аспектов сопоставления учений Хайдеггера и Генона. Речь идёт о трактовке соотношения философии и частных наук. Этот аспект, впрочем, представляется одним из наиболее важных, так как европейская философия на про-

тяжении последних двух веков определяла свои границы и возможности именно через сопоставление и соотнесение философской рефлексии с позитивно-научным изучением сущего.

Понимание сущности и метода философского вопрошания у Хайдеггера неоднократно корректировалось и даже существенно менялось [1; 13]. Однако в самом общем и формальном смысле философия, по Хайдеггеру, представляет собой *теоретически-понятийную интерпретацию бытия, его структуры и его возможностей* [23, S. 16]. Философия у Хайдеггера принципиально совпадает с *онтологией*. Философия не имеет дело ни с каким-то определённым *регионом сущего*, ни даже с *сущим в целом*. Поэтому методологическое различие между философией и любой позитивной наукой (наукой о сущем) гораздо больше, чем различие между двумя позитивными науками (сколь бы далеко они ни отстояли друг от друга по своему предмету):

«Методическое различие между, скажем, математикой и классической филологией не так велико, как различие между математикой и философией, соответственно – между филологией и философией» [22, с. 25].

Величину различия между философией (онтологией) и позитивными науками вообще нельзя оценить *количественно*. Речь идёт не просто о разных типах познания (философском и позитивно научном), но о разных типах «рациональности».

Слово «наука» в контексте герменевтической философии М. Хайдеггера используется в двух принципиально разных смыслах и контекстах. Исходя из фундаментального онтологического различия (*ontologischen Differenz*) между сущим и бытием, Хайдеггер делит все науки на два типа: *онтические* («позитивные») и *онтологические*. К последним относится фундаментальная онтология и различные философские дисциплины. Хайдеггеровский философский проект предполагает радикальное переосмысление традиционных философских дисциплин как *региональных онтологий*. Специфика хайдеггеровского подхода к проблеме соотношения философии и частных наук связана с различением двух уровней философской рефлексии – фундаментальной и региональной онтологии [4; 6].

Несмотря на то, что экзистенциально-онтологическая трактовка научного познания, предложенная М. Хайдеггером в рамках его проекта фундаментальной онтологии, неоднократно рассматривалась в исследовательской литературе [11; 16], по-прежнему остаются нерешёнными некоторые принципиальные вопросы. Речь идёт, прежде всего, о соотношении «региональных онтологий» и частных наук.

Ключевую роль в философии Хайдеггера играет различение понятий «бытийный регион» (*Seinsregionen*) и «предметная область» (*Themenbereich*) науки. В конечном счёте именно концептуальное различение этих понятий, которого не знала ни классическая европейская философия, ни рефлексивная феноменология Э. Гуссерля, во многом определяет специфику и проблематику хайдеггеровской философии и герменевтической феноменологии в целом [5; 7].

В статье «Наука и осмысление» Хайдеггер эксплицирует «бытийный регион» и «региональную онтологию» в качестве *необходимого* для конкретного научного познания: «Теория никогда не пройдет мимо заранее уже присутствующей природы, <...> она никогда без природы не обойдется» [19, с. 247]. Аналогичным образом дело обстоит и с другим бытийным регионом – *историей*. Историография имеет дело с определённой предметной областью, с *историческим сущим*. Но «история вовсе не создается впервые историографическим рассмотрением» [19, с. 247]. Историческое, чтобы быть историческим, не нуждается в историографии, в историографической тематизации.

Под «не-обходимым» у Хайдеггера понимается не предметная (т. е. *опредмеченная*) область наличного сущего, но «*бытийный регион*», имеющий собственную онтологическую структуру и собственные параметры бытия, независимые от какой бы то ни было научной тематизации. Другими словами, бытие природы, человека, истории, языка и других фундаментальных феноменов *не исчерпывается* их «предметной противопоставленностью» (*Gegenständlichkeit*) субъекту научного познания.

В контексте хайдеггеровской феноменологии под «региональной онтологией» понимается *предваряющее* исследование того или иного бытийного региона. В рамках региональной онтологии осуществляется *донаучная* тематизация бытийного региона. Эта тематизация является *донаучной* в том смысле, что она с необходимостью (логически и/или онтологически) *предшествует* изысканиям той или иной научной дисциплины.

«Так как всякая наука, – пишет Хайдеггер, – имеет дело с какой-нибудь областью сущего, она уже необходимо приобщена и отнесена к открываемости этого сущего как сущего, т. е. к главным определениям своего бытия; например, физика – к причине, действию, материи, силе, закону <...>. Физика основана на невысказанной онтологии» [20, с. 90].

Наука физика основана на региональной онтологии природы и нуждается в последней как в своём основании. Это не означает, однако, что назначение региональной онтологии природы сводится к «об-

служиванию» наличных форм естествознания. «Философия природы» как региональная онтология, очевидно, возможна и *вне* научного естествознания. Тематизация того или иного бытийного региона сущего, осуществляющаяся в рамках региональной онтологии, всегда *предшествует* конкретно-научному изучению этого сущего, но совсем не обязательно *предваряет* его [8, с. 127–129].

Таким образом, отношение философии как феноменологической онтологии и позитивных онтических наук приобретает у Хайдеггера отчётливо выраженный *односторонний* характер: онтология необходима для позитивных наук, тогда как позитивные науки сами по себе вовсе не являются чем-то необходимым для онтологии.

Посмотрим теперь, как решается вопрос о соотношении философии (метафизики) и частных наук у Р. Генона. Генон усматривает сущность метафизики в том, что она есть «знание универсального» или, точнее, «знание принципов, принадлежащих универсальному порядку» [2, с. 98]. Путь метафизики – это путь *восхождения* от любой вещи к её метафизическому принципу. В этом смысле «с метафизической позиции может рассматриваться любой предмет, относящийся к проявленному миру, но только в том случае, когда этот предмет берется в его отношении к Принципу» [12, с. 9].

Генон отмечает коренное различие между метафизикой, с одной стороны, и частными науками – с другой [2, с. 98]. Различие метафизики и частных наук сводится к различию универсального и индивидуального порядков (метафизика имеет дело с универсальным, тогда как частные науки – с тем или иным аспектом индивидуальных явлений). Однако это различие универсального и индивидуального порядков, подчёркивает Генон, не должно рассматриваться как их *противопоставление*. Метафизика не может быть противопоставлена частным наукам, «так как не может существовать никакой общей меры или соразмерности между этими двумя понятиями» [2, с. 98]. Речь, таким образом, идёт о *несоизмеримости* предметов философии (метафизики) и частных наук:

«По причине того, что их области разделены слишком широко, невозможно представить никакого противопоставления или противоречия любого рода между метафизикой и науками» [2, с. 98].

Для адекватного понимания сказанного важно подчеркнуть, что под «метафизикой» у Генона понимается не просто система знания, область познания или тип мышления. Метафизика понимается, скорее, как *абсолютное знание*, «предметом» которого выступает *абсолютное (Бесконечное) как таковое*. Знание *абсолютного* может

быть только *абсолютным* [3, с. 109]. Аналогичным образом познание *относительного* само необходимо *относительно*, знание опосредованного само опосредовано и обусловлено (логическими законами и понятиями). В этих формулировках, выражающих самую суть метафизики Генона, отчётливо проявляется один из наиболее фундаментальных принципов всей классической философии – принцип *тождества мышления и бытия*. «Истинное познание является непосредственным, интеллект, строго говоря, составляет одно со своим объектом» [3, с. 110].

Генон проводит принципиальное различие между *метафизикой* и *псевдометафизикой*. Под «псевдометафизикой» он понимает такой порядок мысли, при котором метафизике приписывается по преимуществу *служебный, инструментальный* характер, а «построение» онтологии рассматривается как подготовительный этап для чего-то иного (как правило, для обоснования позитивных наук и их методологии). Так, псевдометафизикой объявляется учение Декарта, чья метафизика, согласно Генону, представляла собой лишь подготовительную ступень к его «физике» [2, с. 125].

Будучи познанием *абсолютного*, метафизическое знание само по себе является *непосредственным* и *самодостаточным*. Это означает, что метафизика как таковая не зависит ни от каких частных наук. Некоторое исключение делается лишь для *логики* и *математики* (которые, впрочем, частными науками не являются). Логические принципы (законы) Генон рассматривает в качестве простого *применения* универсальных метафизических принципов (принципов универсального порядка) в сфере *обусловленного* (в области проявленных состояний) [2, с. 126]. «В традиционном знании логика может занимать место только второстепенной и зависимой отрасли, как это и происходит в Китае и Индии» [2, с. 127]. Что касается математических принципов и законов, то они также являются не более чем *приложением* метафизических принципов к сфере количественного и исчислимого. Математика и логика оказываются у Генона производными от изначальной метафизики.

Тем не менее логика в определённом смысле необходима для метафизики, и Генон признаёт эту необходимость. Он проводит различие между метафизикой (как «чисто интеллектуальным познанием») и её формальным (формально-логическим) выражением. Последнее представляет собой неизбежное следствие «преломления интеллекта в состояниях обусловленного существа» [3, с. 111]. Познание оказывается относительным и опосредованным, поскольку «носителем» интеллекта выступает обусловленное существо, инди-

видуальное сознание. Чистая метафизика, метафизика как таковая не зависит ни от математики, ни от логики и является по отношению к ним концептуально *первичной*.

«Чистая метафизика сама по себе совершенно независима от любой более или менее несовершенной терминологии, в которую мы пытаемся облачить её, дабы сделать более доступной человеческому пониманию» [2, с. 138].

Однако поскольку метафизические истины (знание о первопринципах) всегда выражаются в логико-понятийной форме, постольку всякие конкретные метафизические учения оказываются в определённом смысле зависимыми от самой структуры человеческого мышления.

Как видим, несмотря на различия в понимании сущности и природы философского знания, вопрос о соотношении философии (метафизики) и частных наук решается у Хайдеггера и Генона сходным образом. Частные науки концептуально зависят от философии (метафизики или онтологии), тогда как последняя может существовать независимо от позитивно-научного рассмотрения сущего.

Выявленные сходства в философских построениях двух крупнейших континентальных мыслителей XX в. не должны, однако, затемнять ещё более фундаментальных различий.

Остановимся лишь на одном различии, которое представляется наиболее важным. Это различие носит *методологический* характер, его можно обозначить как *различие в методе построения онтологии*. В общем виде оно сводится к следующему: путь к фундаментальной онтологии у Хайдеггера лежит через *экзистенциальную аналитику Dasein*, тогда как у Генона способ построения онтологии остаётся глубоко метафизическим (спекулятивным).

Хайдеггер во всех своих работах подчёркивал, что «бытие всегда есть бытие сущего», бытие становится доступным, только если в качестве исходной точки выбрано сущее [22, с. 25]. Разработка «бытийного вопроса» и, соответственно, онтологии может осуществляться не иначе как через «опрашивание» того сущего, которое не просто *есть* («имеет бытие» или «имеется в бытии»), но способно *понимать* своё бытие и опрашивать своё бытие на предмет его *бытийного устройства (Seinsverfassung)*. Так, Dasein (человеческое «присутствие» или «вот-бытие») становится темой приоритетного интереса Хайдеггера. В метафизике интегрального традиционализма Генона такого «привилегированного» сущего, открывающего доступ к универсальным метафизическим принципам, нет.

Это общее методологическое различие в способах построения философии определяет и различный дисциплинарный статус онтологии как учения о бытии. У Хайдеггера, как уже отмечалось, философия/метафизика сущностно совпадает с онтологией (именно *совпадает*, а не просто «основывается» на ней). Генон же принципиальным образом различает «онтологию» и «метафизику».

«Бытие, будучи первым утверждением, самым первоначальным определением, не есть высший принцип всех вещей, оно есть <...> лишь принцип проявления. Отсюда видно, насколько сужается метафизическая точка зрения теми, кто старается свести ее исключительно только к “онтологии”» [3, с. 56].

Онтология, согласно Генону, входит в метафизику в качестве её *составной части*, но не исчерпывает собой всего её содержания [2, с. 137].

Подведём итог. Несмотря на то, что Хайдеггер говорит о философии как *неметафизической* (альтернативной традиционной метафизике) *феноменологической онтологии*, а Генон всецело остаётся в области *умозрительной, спекулятивной метафизики*, трактовка соотношения философии и частных наук у обоих мыслителей существенным образом совпадает. Отношение между философией и частными науками приобретает отчётливо выраженный односторонний характер: философия (метафизика) самодостаточна, тогда как частные науки концептуально зависимы и производны от неё. Очевидно, что какой-либо «диалог» между философией и частными науками при таком подходе невозможен.

Таким образом, отталкиваясь от трактовки соотношения философии и частных наук, мы наметили некоторые возможные пути сопоставления фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и метафизики интегрального традиционализма Р. Генона. Дальнейшая исследовательская работа в этом направлении позволит существенно обогатить наше понимание двух наиболее фундаментальных философских проектов XX в.

#### Список литературы

1. Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. – Вильнюс: ЕГУ, 2008. – 212 с.
2. Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. – М.: Беловодье, 2013. – 320 с.
3. Генон Р. Множественные состояния бытия; Традиционные формы и космические циклы. – М.: Беловодье, 2012. – 256 с.
4. Дёмин И.В. Проблема соотношения фундаментальной и региональной онтологий в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Вестн. Волжского ун-та им. В. Н. Татищева. Гуманитарные науки и образование. Экология. – 2012. – №1(9). – С. 182–189.

5. Демин И.В. Соотношение понятий «бытийный регион» и «предметная область» в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Вестн. Рус. христианской гуманитар. акад. – 2014. – Т. 15. – Вып. 2. – С. 112–119.
6. Демин И.В. Проблема соотношения понимания и истолкования в горизонте герменевтической философии // Вестн. Тверского гос. ун-та. Сер.: Философия. – 2014. – № 1. – С. 174–182.
7. Демин И.В. Соотношение региональных онтологий и частных наук в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 4-1. – С. 58–61.
8. Демин И.В. Философия истории как региональная онтология. – Самара: Самар. гуманитар. акад., 2012. – 202 с.
9. Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. – М.: Академ. Проект; Фонд «Мир», 2010. – 389 с.
10. Дугин А.Г. Философия традиционализма. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
11. Коначева С.А. Фундаментальная и региональная онтология: соотношение философии и теологии в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестн. Рос. гос. гуманитар. ун-та. – 2009. – № 12. – С. 136–148.
12. Любимова Т.Б. Это чистая метафизика принципа // Генон Р. Множественные состояния бытия; Традиционные формы и космические циклы. – М.: Беловодье, 2012. – С. 7–18.
13. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. – М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллект. кн., 1999. – 284 с.
14. Носачев П.Г. Интегральный традиционализм: между политикой и эзотерикой // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 4. – С. 203–222.
15. Носачев П.Г. История христианства в видении Рене Генона: традиционализм как метод религиоведческого исследования // Ежегодная богословская конф. Православного Свято-Тихоновского гуманитар. ун-та. – 2012. – № 22. – С. 291–293.
16. Паткуль А.Б. Предмет философии и понятие науки в онтологии Хайдеггера // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. – 2006. – № 2. – С. 150–155.
17. Товбин К.М. Антимодернизм: традиционализм, фундаментализм, консерватизм // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Уральск. отд. Рос. акад. наук. – 2014. – № 1. – С. 28–42.
18. Филиппович А. В. Историсофия интегрального традиционализма // Антро. – 2014. – № 2(15). – С. 51–62.
19. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 238–253.
20. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. – 1992. – № 3. – С. 82–97.
21. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
22. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб.: Изд-во Высш. религиозно-филос. шк., 2001. – 446 с.
23. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927). – Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. 2. Auflage, 1989. – 474 S.

### **Концепция дискурсов Лакана: знание, наука, университет**

В статье представлена концепция дискурсов Лакана и объяснен процесс капитализации знания в период позднего капитализма. За основу берется тезис Маркса о том, что научное знание является частью основного капитала и представляет собой производительную силу. Выдвигается аргумент против концепции «живого труда» в учениях «когнитивного капитализма» и постфордизма.

The article presents Lacan's discourse conception and explains the process of capitalization of knowledge in late capitalism. It is based on Marx's thesis of knowledge as a part of the fixed capital and a productive force, the author questioning the conception of the «living labor» expressed in the theories of «cognitive capitalism» and post-Fordism.

**Ключевые слова:** «когнитивный капитализм», постфордизм, капитал, живой труд, дискурс, Я-М. Бутан, А. Негри, М. Хардт, П. Вирно, С. Жижек, К. Маркс.

**Key words:** «cognitive capitalism», post-Fordism, capital, living labor, discourse, Y-M. Boutang, A. Negri, M. Hardt, P. Virno, S. Zizek, K. Marx.

В актуальной политической экономике, которая стремится переосмыслить концепцию Маркса о капиталистической эксплуатации с позиций капитализма XXI в., ключевым моментом является новый подход к пониманию функции труда в качестве нематериального. Так, Андре Горц утверждает, что знание становится сегодня производительной силой [3, с. 13–14]. Проблематизируя марксистскую теорию «всеобщего интеллекта» (*general intellectus*), автор представляет знание как часть основного капитала, которая при этом может противостоять капиталу. Точки зрения на автономию капитала от живого труда придерживаются теоретик «когнитивного капитализма» Я-М. Бутан [11] и такие представители постфордизма и автономизма, как А. Негри, М. Хардт [10] и П. Вирно [2], а также С. Жижек [5].

Тезис Маркса в отношении общественного интеллекта следующий:

«<...> накопление знаний и навыков, накопление всеобщих производительных сил общественного мозга поглощается капиталом в противовес труду и поэтому выступает как свойство капитала, а более определенно – как свойство *основного капитала*, коль скоро он выступает в процессе производства в качестве подлинного средства производства» [8, с. 205]. И далее: «Знание

---

выступает в системе машин как нечто чуждое рабочему, вне его находящееся, а живой труд выступает как подчиненный самостоятельно действующему овеществленному труду» [8, с. 206].

Маркс, говоря о знании, имеет в виду в первую очередь научное знание, которое неразрывно связано с технологическим прогрессом. При этом им высказывается мысль о том, что при коммунизме при устранении частной собственности произойдет освобождение труда, в том числе и научного, который станет функционировать как общественная деятельность [9, с. 590].

Очевидно, что Маркс не видит освободительного потенциала в самом знании, он мыслит процесс «освобождения знания» как результат революционного действия. Тогда как теоретики современного капитализма как раз делают ставку на эмансипацию посредством знания, вкладывая в этот тезис идею о том, что знание – это антикапиталистический товар, который как выражение всеобщего интеллекта способен подорвать систему капитализма.

Наша позиция состоит в том, что мы придерживаемся идеи Маркса о знании как части основного капитала, которая, будучи представлена в виде научного знания, является частью капиталистического производства. Позиция представителей «когнитивного капитализма» и постфордизма об освободительной силе знания представляется сомнительной в силу того, что современные формы функционирования капитализма доказывают обратное.

В данной статье предпринята попытка через анализ концепции дискурсов Лакана показать, каким образом происходит капитализация знания и почему знание – это, скорее, капиталистический товар, а не освободительная сила. В этом отношении мы вступаем в полемику с позицией Маркса о том, что научное знание может мыслиться как свободное. Также выдвигаем аргумент против представителей «когнитивного капитализма», которые предполагают, что внеинституциональные формы знания несут в себе освободительный потенциал, так как капитализации подвергаются все сферы человеческой жизни и культуры.

Теория четырех типов дискурсов представлена Лаканом в семнадцатом семинаре, посвященном событиям 1968 г., которые наиболее громко прозвучали во Франции и получили название «Майская революция». Как известно, те события были связаны с волной антикапиталистических протестов, прокатившихся по всей Европе, и оцениваются как одно из ключевых обстоятельств, повлиявших на изменение способов функционирования капитализма. В этот период наблюдалась беспрецедентная солидаризация рабочего движения и

интеллектуалов в лице студентов и преподавателей [1], последние выступали за радикальное преобразование системы образования, требовали самоуправления и изменения характера преподаваемых дисциплин.

В связи с этими событиями Лакан проводил серию семинаров в экспериментальном университетском центре в Венсенне, и первый свой семинар начал с того, что начертил на доске дискурс Господина:

$$\frac{s_1}{s} \xrightarrow{a} s_2$$

Лакан сопровождал изображение этого дискурса следующими словами: «То, к чему вы как революционеры стремитесь, это господин. И вы его получите» [6, с. 260]. Дело в том, что он был один из немногих интеллектуалов, который не поддерживал протесты Мая'68, не видя в них того эмансипаторного потенциала, который вкладывали в него протестующие. Лакан определил данную волну протестов как «истерическую», т. е. такого рода протестную позицию, которая не деконструирует саму систему, а требует нового Господина. Формула Господина в лакановском психоанализе показывает связь господского означающего и знания. Дискурс Господина показывает, что знание функционирует в нем как господское или идеологическое.  $S_1$ , или Господин, устанавливает такое отношение со знанием, что от него оказывается скрыта истина о том, что он субъект расщепленный, т. е. знанием в полной мере не обладающий. Лакановская фигура Господина в терминах Делеза и Гваттари может быть прочитана как фигура Деспота, который формирует паранояльный полюс общественного производства. В этом отношении «дискурс Господина» Лакана может прочитываться как эквивалентный деспотической машине в концепции шизоанализа, которая производит паранояльный бред. Именно поэтому лакановский Господин мнит себя как всезнающий субъект, деспот, сила которого сосредоточена в знании, такое знание воплощает в себе функцию контроля. Однако на самом деле знание отчуждено от Господина, оно находится на стороне раба ( $S_2$ ), а Господин через эксплуатацию раба это знание получает и, что самое важное, получает его даром, в качестве прибавочной стоимости, которая в системе Лакана равнозначна прибавочному наслаждению. Три потока соединяются в господском дискурсе: поток знания, поток капитала, поток либидо. Дискурс Господина показывает, как логика господства подчиняет желание диктату знания и ставит их на службу капитализма. Господский дискурс репрезентирует собой не только экономическую эксплуатацию раба в качестве рабочей силы, но и его интеллектуальную эксплуатацию как носителя уникального знания,

которое капиталист/господин себе присваивает. Исходя из этого становится ясен посыл Лакана студентам о том, почему их протест – это истерическое желание Господина: вместо того чтобы думать и действовать в сторону устранения самой системы эксплуатации, они требуют, чтобы господин разрешил им поставить свое знание на службу капитализму, сами того не осознавая.

Данное утверждение получает более четкое объяснение, если обратиться к следующему дискурсу Лакана. Так как дискурсы носят подвижный характер, то можно повернуть дискурс Господина на одну четверть против часовой стрелки и получить дискурс университета, где на место Господина-Деспота приходит само знание:

$$\frac{s_2}{s_1} \xrightarrow{s} a$$

Данная формула означает, что университет – это система, где происходит институциональная легитимация господского типа знания или идеологии. Так, например, деспотическая формация в теории Делеза и Гваттари [4] тесным образом связана с функцией государственной власти, монетизацией отношений, развитием бюрократической инфраструктуры, обслуживающей нужды капитала. При сопоставлении деспотической формации и дискурсивной теории Лакана можно предположить, что дискурс университета является одним из частных проявлений тенденций деспотической машины. Дискурс университета – это молекулярная машина, вписанная в молярную структуру деспотизма. В силу этого можно предположить, что то знание, которое несет в себе и передает другим университет, является идеологией, которая стоит на службе капитала и бюрократии. Так, Лакан, обращаясь к студентам в Венсенне, говорит:

«Вы все являетесь продуктами университета и доказываете, что являетесь прибавочной стоимостью сами – доказываете хотя бы тем, что, не только соглашаясь с этим, но и приветствуя, приравниваете себя <...> к единицам стоимости. Вы приходите сюда, чтобы стать единицами стоимости. Вы выходите отсюда с соответствующей вашей единице штампом» [6, с. 252–253].

Лакан определяет преобразование дискурса Господина в университетский дискурс как «капиталистическую мутацию» [6, с. 212]:

«Начиная с определенного момента в истории, в дискурсе господина произошли определенные изменения. Мы не будем ломать себе голову на том, обязаны мы этим Лютеру, Кальвину или, скажем, генуэзской торговле в Средиземноморье, так как важно другое – важно, что, начиная с определенного момента, избыточное наслаждение начинает исчисляться, подсчитываться, суммироваться. Начинается то, что известно как накопление капитала» [6, с. 225].

Таким образом, согласно Лакану, капитализм зарождается в тот момент, когда наслаждение становится исчислимым. Так, уже дискурс Господина содержит в себе зачатки когнитивного капитализма, когда эксплуатация строится не только на извлечении прибавочной стоимости из осуществления рабочей силы, но и на эксплуатации знания, которое достается Господину от раба бесплатно. Знание раба Господин получает как довесок к его труду, как форму прибавочного наслаждения, которая не может быть присвоена ни одной из сторон, а лишь является инвестицией в развитие капитализма знания. В то время как в дискурсе университета именно извлечение прибыли из знания и становится основополагающим моментом. Согласно Лакану, в дискурсе университета мы говорим о знании, которое является научным, т. е. место Господина в дискурсе университета занимает наука. В этом отношении наука и воплощает в себе капитализм знания, который переводит прибавочное наслаждение в прибавочную стоимость знания, делает знание исчислимым и извлекает из него прибыль. Можно вывести суждение о том, что в университетском дискурсе происходит процесс капитализации знания. «Невозможно послушаться повеления, которое оттуда, с места того, что является истиной науки, исходит – *Продолжай! Иди вперед, к новым знаниям!*» [6, с. 130].

Императив «Продолжай узнавать!» и является тем иницирующим жестом, который формирует из студента и преподавателя новых объектов эксплуатации. В университетском дискурсе именно они занимают место раба или пролетария. Пара студент–преподаватель – это новый тип пролетариата, из знания которых университетская система извлекает прибавочную стоимость. При этом именно знание функционирует в дискурсе университета как наслаждение, т. е. в университете процесс производства и накопления знания носит либидинальный характер, университет производит прибавочное наслаждение. Немаловажно отметить, что, согласно мнению Лакана, переход от дискурса Господина к дискурсу университета непосредственно связан с философией. Мыслитель утверждает, что институционализация философского знания и сформировала дискурс университета, реализующего процесс капитализации знания.

Говоря делезовским языком, машина университета возникает через наложение новой капиталистической аксиоматики на желающее производство, она пропускает через себя потоки капитала и ретерретизируется в науке. Важным моментом здесь является то, что знание, которое функционировало на стороне раба в дискурсе Господина, в университетском дискурсе оказывается от него отчуждено. В дискурсе университета «<...> пролетарий не просто подвергается эксплуатации – это тот, у кого функция знания была отнята» [6, с. 186].

Можно выдвинуть положение о том, что процесс институционализации философии послужил отправной точкой для процесса капитализации знания, которая получила воплощение в науке и институциональную легитимацию в структуре университета. Данный процесс свидетельствует о том, что знание становится механизмом эксплуатации. При этом Лакан иронизирует над статусом студентов гуманитарных вузов, говоря, что «слово неуч больше подходит для наук гуманитарных. Ученик чувствует себя неучем, так как он, как и всякий другой работник <...>, должен произвести какой-то продукт» [6, с. 131], однако он его не производит. По крайней мере, он не производит тот продукт, который можно успешно потребить. В силу этого Лакан делает вывод о том, что субъекта науки как такового не существует. Продуктом производства университетского дискурса оказывается расщепленный субъект, который не осознает собственной расщепленности: студент, выпускник университета пребывает в иллюзии полноты знания. Выпускник гуманитарного вуза позиционирует себя как профессионал, он полагает, что истина у него в кармане, тогда как на самом деле единственное, чем он обладает – это знание Господина, вмененное ему Другим.

Так, «дискурс университета проявляется как раз ввиду все большего обнажения господского дискурса. Дискурс университета представляет гегемонию знания, в частности господство науки с ее работающим знанием, знанием на службе <...> Университетское знание предназначено для передачи другому, для овладения другим. Формула этого дискурса иллюстрирует тот факт, что за всеми попытками передать кажущееся "нейтральным" знание скрывается стремление установить господство над другим, тем, кому это знание передается. У-знание – сила. У-знание – инструмент тайного порабощения» [7, с. 40].

Таким образом, университетский дискурс является одним из остаточных проявлений деспотической машины, которая, будучи раскодированной потоками капитала, производит идеологию и выпускников собственной системы как слугителей данной идеологии. Идеология строится на необходимости производить, потреблять и подчиняться.

На стыке трех идеологических формаций: капитала, университета и науки формируется дискурс капитализма. Формулу данного дискурса Лакан впервые предложил в 1972 г. на выступлении в Миланском университете:

$$\frac{s}{s_1} \xrightarrow{a} s_2$$

Дискурс капитализма построен на том, что субъект в поисках истины обращается к научному знанию. Это означает, что идеологическая функция университетского дискурса реализуется эффективно. Дискурс капитализма лежит в основе культуры потребления знания, где единственной достоверностью оказывается научное знание или техно-научный дискурс. В этом отношении технонаука и есть репрезентация капиталистической рациональности.

Технонаучный рационализм – это продукт производственной деятельности машины господства, машины университета и машины капитализма. Они создают субъекта, который доверяет только науке. При этом очевидно, что для субъекта, который погружен с систему капитализма и предельной бюрократии, тот факт, что технонаучное знание является идеологическим, оказывается скрытым. Более того, свою собственную неполноту субъект заполняет посредством потребления данного авторитетного знания и той культуры, которую оно производит. Проблема состоит в том, что фигура ученого, инженера, эксперта в дискурсе капитализма транслирует идеологию, которая способствует приращению капитала через формирование у субъекта определенных ценностных ориентиров и установок. Все то, что не объяснено посредством научного знания, выпадает из поля рассмотрения капиталистического субъекта. Вооружившись технонаучным знанием, субъект мнит себя господином: он имеет исчерпывающие представления о том, как устроен мир, он сам и окружающие. Однако изнанкой такого рода знания оказывается тот факт, что данный субъект так и не доходит до осознания, что он лишь эффект дискурса капитализма. Лозунг капитализма звучит так: «Потребляя, наслаждайся! Наслаждаясь, потребляй!». Очевидным является то, что дискурс капитализма включает измерение желания в логику потребления и воспроизводится через эксплуатацию желания.

Таким образом, Лакан, используя свой собственный категориальный аппарат, описывает важный процесс преобразования капитализма. Именно период 1960–70 гг., когда Лакан и создает свою теорию дискурсов, знаменует собой новый этап в функционировании капиталистической системы, который носит название постфордистского капитализма. Новый тип капитализма характеризуется изменением характера труда и форм эксплуатации: труд становится нематериальным, эксплуатация становится более изощренной, а пролетарий превращается в когнитария (от *cognition* – познание), т. е. становится объектом эксплуатации капиталистической системой на уровне знания. Новый капитализм также называют когнитивным, коммуникативным [12] капитализмом, так как происходит приращение функции

капитала через объединение денежного потока, потока знания и потока коммуникации. Капитализация знания наиболее ярким способом демонстрирует более глобальный процесс капитализации всех сфер человеческой жизни и культуры в целом.

Культура потребления, эффективного использования информации, быстрой передачи знания – это способ приращения капитала сегодня. Капитал от уровня исключительно экономического функционирования переходит к символическому, культурному, эмоциональному, социальному уровням, тем самым совершая экспансию во всех сферы человеческой жизни. В этом отношении положение об освободительном потенциале живого труда, основанного на внеинституциональных формах приобретения знания (повседневная культура, социальные сети, жизненный опыт), представляется для нас желаемым путем развития общественного интеллекта, но не проявившим себя пока в своем освободительном качестве в силу того, что все формы жизни подвергнуты капитализации.

#### Список литературы

1. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. – М.: НЛЮ, 2011. – 974 с.
2. Вирно П. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. – 174 с.
3. Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость, капитал. – М.: ВШК. 2010. – 207 с.
4. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 670 с.
5. Идея коммунизма (расшифровка конференции «Идея коммунизма», 2010) // [Электронный ресурс]. – URL: <http://philosophytoday.ru/>
6. Лакан Ж. Изнанка психоанализа. Кн. 17. – М.: Логос, 2008. – 266 с.
7. Мазин В. Лакан и Космос. – СПб.: Алетея. 2007. – 150 с.
8. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. Т. 46. Ч. 2. – 618 с.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Из ранних произведений. – М.: Госполитиздат, 1956. – С. 517–642.
10. Негри А. Хардт М. Множество. Война и демократия в эпоху империи. – М.: Революционная культура, 2006. – 508 с.
11. Boutang Y-M. Cognitive capitalism. UK: Polity Press, 2011. – 206 p.
12. Dean J. Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics. Duke University Press, 2009. – 175 p.

### Подход к пониманию философской деконструкции как практики смысловой фиксации

В статье рассматривается подход к пониманию философской деконструкции как практики по извлечению и фиксации смысла в отношении текстовой среды. Автором отмечены метафизические аспекты вычеркивания, связанные с влиянием метафоричности текстовой содержательности. В результате фиксируется смещение статусности смысла к трансцендентности, признаки которой заключены в тексте.

The article discusses understanding of philosophical deconstruction as practice of extracting and fixation of sense in a text medium. The author highlights metaphysical aspects of cancellation related to textual metaphorical meaning and noting a shift of the sense status to transcendence, the signs of which are present in the text.

**Ключевые слова:** вычёркивание, деконструкция, смысл, иносказательность, контекст, трансцендентность, герменевтика.

**Key words:** cancellation, deconstruction, sense, allegory, context, transcendence, hermeneutics.

По мотивам Дерридаринских размышлений в настоящей статье рассматривается, в частности, значимость «вычерка»<sup>1</sup> в тексте письма. Вычёркивание представляет собой нечто, наследующее определённо иную природу, нежели другие знаки пунктуации. Более того, вычерк подразумевает некоторую повышенную силу семиотической влиятельности, которая окружающие означающие ставит в зависимость от себя; очевидно даже, что это начертание, обладая как бы отрешённой от окружающей его текстовой массы самостоятельностью, требует присутствия письма, образно говоря, как пищи. Вычерк, возникнув в тексте, приковывает к этому фрагменту всё внимание воспринимающего, строя перспективу текста от себя: вычерк разом развоплощает текст, которым он обретает присутствие, канву.

Отметим, что, на наш взгляд, особенностью методологии анализа текстов постмодерна является удерживание определённой границы в толковании анализируемых изложений, т. е. дистанцирование от потенциальной возможности нетрадиционно провокативного влияния материала в целях сохранения научной обоснованности дискурса. Но

при этом также требуется сохранять достаточную дистанцию и от безусловной зависимости от привычных доказательных форм для избегания заведомо обуславливающего влияния авторитета существующих традиций и парадигм. Указанная особенность продиктована, в частности, взаимозависимостью свойств как объекта, так и самой среды исследования, в результате чего отмечается необходимость решения задачи текстуального описания признаков текстуальной же трансцендентности.

Результат графического вычёркивания части текста обеспечивает обозначение одновременности присутствия двух различающихся текстов – нетронутого и отмеченного вычерком. Сам же вычерк не содержателен, не прочитывается, но вынуждает читателя замыкаться на месте его появления, запуская процедуру сравнения двух одновременно присутствующих текстов. Отличаются они не только посредством умозрительного семантического сравнения, а и в целом.

Введём и будем подразумевать в настоящих рассуждениях триединую связку понятий – «понимание–истолкование–деконструкция», к полноценному объяснению каждой из ипостасей которой причастны Дильтей, Гадамер и Деррида соответственно. Дильтей обозначил выход в жизнь, Гадамер – в историю, Деррида – в текст. Здесь «выход» содержит в себе концентрированную форму рефлексии.

Итак, отныне мы пребываем внутри текста (по Деррида – «в-нутри»). Поскольку текст, составляющий мир, в данном случае как бы из себя самого подвергается изучению, то совершенно не годится в качестве метода использовать только его непосредственное (информативное, художественное, локутивное, перлокутивное, иллюкутивное) прочтение, что может составлять только практический и, конечно же, имманентный способ извлечения содержательности. Вскрытие многоуровневости организации смыслового содержания текста не подводит к решению вопроса о его метафизических аспектах.

В отношении к тексту в целом Деррида замечает, что в нём помещены «два текста, две руки, два взгляда, два слушания. Вместе и одновременно раздельно» [4, с. 69]. Первый текст – явный – обнаруживается непосредственно, в нём прямо обозначено содержание, он формально строго логичен. Но в этом же тексте выявляются признаки некоего другого, хотя в то же время и того же. Характерно, что оба этих текста интегрировать невозможно, поскольку в своём симбиозе они и составляют как бы источник отличия. Чтобы быть обнаруживаемым, для первого текста полагается иметь второй. Иными словами, два текста читаемы только один по отношению к другому. Такая «смещённая похожесть» делает каждый из них различимым един-

ством друг друга. Тем самым, по Деррида, строится «трангрессия» текста в текст второй, скрытый. Данное свойство обуславливает непреодолимую двусмысленность содержательности текста, поскольку для этого имеются также только двусмысленно-содержательные слова. Но за счёт этого существует возможность проявить ранее скрытый второй текст как симулякр исходного. В работах лингвистического направления к данному аспекту применяют термин «интертекстуальность» (Ю. Кристева) [7, с. 308].

Деконструкция своей природой принадлежит тексту, в котором она призвана выявлять внутреннюю противоречивость скрытых, «спящих», «остаточных смыслов», чьё наличие обусловлено влиянием взаимоотношений этноцентризма исторической традиции дискурса, бессознательных языковых предустановок эпохи и ближайшего исторического опыта. Результатом деконструкции, по Деррида, должно быть выявление неких иных внутренних смысловых организаций, которые на самом деле и хотел вложить автор.

«Деконструкция заключается не в переходе от одной концепции к другой, но в перевороте и смещении концептуального порядка, а также неконцептуального порядка, по отношению к которому концепт себя артикулирует» [6].

Таким образом, мы видим, что необходимы искусственные сбои в отлаженных механизмах реализации языковых конструкций, которые оживляют нередуцируемую сложность и уникальность этих конструкций.

Работа Деррида «Вокруг вавилонских башен» представляет собой пример деконструкционного истолкования. Следует упомянуть о концепте языкового договора переводчика, «согласия языков», что сулит обретение не истинностного языка, адекватного «какому-то внешнему содержанию», а «истинного» языка, где истина отсылает «только к самой себе» [3]. Процедура перевода, конечно, в своей сущности деконструкционна и может служить делу герменевтики. Перевод так или иначе извлекает в тексте «ядро» искомого «плода», балансируя на стыке ещё различных из точки перевода метафорических сред.

Религиозная трактовка Деррида перевода-деконструкции такова: «закон, наложенный именем Бога, который тем же махом и предписывает, и запрещает вам перевод, вам показывая и от вас утаивая его пределы» [3]. Великая сила тайны зовёт в свои недостижимые владения, при этом безнадежно укрывая их. Вавилонское разделение языков есть в этом смысле не что иное, как деконструкция, разрушение «всевозможных оборотов любого рода». «Во-в-не смысл» – отсут-

ствующий смысл по принципу «вне некой буквальности», т. е. смысл сам по себе. Он у Деррида именуется даже «священным». То есть потоки языка и божественное откровение в этой точке совпадают. Смысл вне сообщаемого события не существует. Такая буквальность языка есть то, что, по Деррида, можно называть пророчеством. Буквальный, чистый язык, который предстоит отыскать в хитросплетениях деконструкции, и есть «истина».

Вернёмся к вычерку: «... знак вычерка – это единственная вещь, которая не поддается называнию и ускользает от вопроса, учреждающего философию как таковую: “Что это есть?..”» [5, с. 134]. Рассмотрим два высказывания Витгенштейна:

«Мои Пропозиции для того, кто понял меня, в конце концов, истолковываются как усвоение их бессмысленности, – когда он с их помощью – через них – над ними взберется за их пределы. (Он будет должен, так сказать, отбросить лестницу после того, как взберётся по ней наверх). Он должен преодолеть эти Пропозиции, тогда он увидит Мир правильно» [9, с. 218] и «О чем нельзя говорить, о том должно умолкнуть» [9, с. 219].

О чём здесь сказано автором? Мы толкуем следующим образом: он как бы утверждает, что всё изложенное им до этого есть правильная, исключительно логичная конструкция, которая, как воду, не удерживает смысл; для фиксации смысла необходимо вычеркнуть («преодолеть», «отбросить лестницу») наличный текст, оставив тем самым за вычеркнутым главное.

Лосев говорит нам о способе выявления смысла в таком же ключе:

«Смысл вещи есть, таким образом, сама же вещь, но только взятая в тождестве сама с собой, а поскольку отождествлять можно только то, что различно, то смысл вещи есть сама же вещь, но взятая в то же самое время и в различии с самой собой» [8, с. 103].

Иными словами, полагаем, что вычерк имеет прямое отношение к смыслу, поскольку служит делу саморазличения. Отметим, что вычёркивание возможно только в случае текста, обладающего иносказательностью. Иносказательностью будем считать неустранимую внутреннюю метафоричность текста. Иносказательность связана с невозможностью точности, с конечностью, полноценностью смысловой высказанности, т. е. подразумевает остаточную недосказанность.

Неопозитивистская концепция, основанная на законах истинности, исключаяющих по своему замыслу всякую иносказательность, по своему, конечно, определяет положение смысла. Смысл-как-предназначение – таким представляется основополагающий характер смысла как фактуализации событий и их ожиданий. Неопозитивизм

оперирует не вещами, а словами, вверяя категорию смысла стихии текста, не вещественного мира. Вспомним Фреге:

«Значением собственного имени является сам предмет, который мы обозначаем этим именем; представление, которое мы при этом имеем, полностью субъективно; между ними лежит смысл, который хотя и не столь субъективен, как представление, но все-таки не является и самим предметом» [10].

Смысл не есть предмет, но то, что он являет. Характерно, что, по Фреге, смысл неразрывно связан с восприятием, поскольку для его выявления подразумевается некое субъективное представление. Представление затем обязано отлиться в факты, как подразумевается Витгенштейном: «Мир есть совокупность фактов, но не вещей»<sup>1</sup> [9, с. 20]. Предметность и даже событийность вытеснены фактичностью, протоколированием, формализованной летописью происшествий.

Уклоняясь от критики неопозитивизма, равно как и «демагогического злоупотребления языком» [10], отметим всё же, что выход из «языковости» языка под предлогом очищения второго от вредных для науки примесей представляется наивным, по крайней мере, для самого же Витгенштейна: «Бывает, конечно, нечто невысказываемое. Оно себя само обнаруживает; это мистично» [9, с. 217]. Трудно судить, насколько то, что «мистично», способно проявляться («себя само обнаруживать») в «бессмысленных предложениях», но их «преодоление» всё же позволяет если не «правильно увидеть мир», то, по крайней мере, увидеть мир таким, каким мы его ещё не видели и не имели возможность видеть, а к этому следует стремиться<sup>2</sup>.

В поисках смысла мы отпускаем «бестелесного двойника» [1, с. 27], непостижимым образом размножаем вербальные сущности. Событие, озаменованное этим, приобретает статус состояния сверхбытия, являясь событием события. «Световодозвуконепроницаемость» [1, с. 46] смысла осуществляется в зазоре между содержанием события и его безусловной фактичностью.

Поэтому иносказательность неизбежна, неустранима. Это замечательно выразил Л. Кэрролл в «Алисе в стране чудес», доведя феномен иносказательности текста до совершенства абсурда. В таком случае

---

<sup>1</sup> «Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge»: именно так выглядит это предложение на языке первоисточника. «Das Ding» – слово среднего рода, во множественном числе может переводиться как вещи, предметы, дела, события, обстоятельства. Но в [9] для перевода употребляется именно слово «вещи», что для обыденного языка может означать «случаи».

<sup>2</sup> «Однако, отказавшись “идти дальше” учителя, не окажемся ли мы среди тех, кто просто до него не дорос?» [5, с. 180].

смысл ищется как недостижимая, но искомая буквальность, однако всегда тонущая в метафоре. Ницше критиковал рационализм Сократа, тем самым легитимизируя всегда и всюду присутствующую иносказательность текста, апологетом которой у него выступает Заратустра, употребляющий свой сверхязык, язык будущего «сверхчеловека». Но язык есть живая среда и он, постоянно метафоризируясь сам в себе, поневоле оказывается всегда наблюдаемым, не принимающим сторонних вмешательств и установлений.

Развивая мысль Деррида [5], приходим к выводу, что членораздельность в своём пределе стремится выродиться в фактор кодопоследовательности<sup>1</sup>, информативность которой пропорциональна только длительности с элементом псевдохаотичной вариативности.

«Стало быть, по Уорбертону, именно из соображений экономии беглая или демотическая иероглифика встала на место собственно иероглифического, или священного, письма. Философия – вот имя того, что ускоряет это движение: изменения из соображений экономии приводят к десакрализации означающего, к его укорачиванию и стушевыванию в пользу означаемого...» [5, с. 473].

Действительно, оптимизация и деэстетизация отличительных свойств означающих преобразует материю письма в лаконичную матрицу набора символов: «Такое стирание означающего постепенно приводит к возникновению алфавита» [5, с. 474]. Влияние социально-экономических факторов отражается в форме бухгалтеризации алфавита, экономии и математизации письма: «именно история знаний, история философии, увеличивая объемы текстов, приводит к формализации, к сокращенной записи, к алгебре» [5, с. 474].

Язык живой и настоящий пребывает между тем, чтобы не утонуть в пучине безотчётно недовысказанной иносказательности, и тем, чтобы не иссохнуть в рядах числовой комбинаторики, т. е. «...между абсолютной пиктографией, удваивающей целостность естественно-сущего в процессе безудержного потребления означающих, и абсолютно формальной графией, сводящей почти на нет затраты означающих» [5, с. 474]. Воспринимающее сознание, следуя этим движениям, силится обезличиться при восприятии «алгебраической депозитизирующей формализации», но при этом расцвести в осмыслении при включении своего мифопоэтического представления.

Отметим, что, трактуя Руссо, Деррида показывает, что совершенствующаяся членораздельность языка продиктована потребностями в ущерб страстям, а результатом подобного развития и стало формирование общества. Как в настоящем постиндустриальном обществе, так

---

<sup>1</sup> То есть в категорию бесстрастного информационного кодообмена, «чистого» мышления.

и в предшествующие эпохи в массовом сознании углубление членораздельности языка может заменяться его полусознательной экономией при использовании ограниченного перечня наиболее употребимых в микросообществах шаблонных выражений и интонационных клише. Таким способом иносказательность изживается вследствие общепризнанности лингвистических наборов подобных диалектов; язык в таком случае превращается из метафорического в синтетически-фигуральный<sup>1</sup>. Конечно, мода, эпоха оказывают влияние на движение языка-клише. При этом можно отметить, что общество из стадии социума взаимопомощи, который, по Руссо-Деррида, породил членораздельный язык, переходит в стадию социума эгоцентризма. Антропоцентризм, опираясь на достижения социо- и этноцентризма, всё более утверждается в правах эгоцентризма. Изученное этническое вычёркивает этническое действительное. Инструмент психоанализа, по-делёзовски, невольно оказывается в действии: «вспомните, воссоздайте воспоминание, чтобы не повторять» [2, с. 29]. Индивид в таком сообществе рассматривает окружающих как объекты для собственной самореализации, не испытывая практически никакого этнокультурного воздействия со стороны общества. Извлечённый смысл вычеркнутого обретает архивный статус, отбрасывается. И в этом случае социолингвистику невольно начинают изучать с точки зрения подходов психолингвистики.

Одной из основных особенностей постструктурализма отметим направленность на выведение из текста его «сказательной», внешней информирующей, коммуникативной характеристики в целях фиксации эстетической ценности. В этом заключается как бы предельное состояние герменевтики, очищающее текст от многозначности трактовок и в итоге вообще от какого-либо интерпретированного значения, информативной глубины. Тем самым герменевтика должна исключить всё (даже сообщаемое), кроме энергетического компонента как чистого результата синтеза «характера языка», по Гумбольдту. Именно *характер* языка, а не конкретного текста, может и должен быть вскрыт в любом тексте. И деконструкция как непризнанное Дерридой порождение герменевтики могла бы разделить текст на среды – комбинаторную логику чисел и музыку невматических потоков страсти (Руссо).

«Итак, деконструкция с необходимостью осуществляется изнутри; она структурно (т. е. без расчленения на отдельные элементы и атомы) заимствует у прежней структуры все стратегические и экономические средства ниспровержения и увлекается своей работой до самозабвения» [5, с. 141].

---

<sup>1</sup> Ярчайший пример – Эллочка из «Двенадцати стульев» И. Ильфа и Е. Петрова.

Необходимо также отметить, что «когда мы говорим о вычеркивании понятий, мы имеем в виду нанесение меток, опознавательных значков в местах будущих размышлений» [5, с. 187]. Вычерк укрепляет полезность возможности обратной перспективы прочтения.

Можно говорить о буквализации контекста, вычерчивании фактичности как сущности со-бытия. В этом случае ещё принимается та или иная содержательность контекста, но уже становится невозможным спорить о самом его существовании. Контекст наряду с подтекстом и учреждаются, и проявляются вычерком. Точнее, вычерком зарождается новая фигуральность контекста, которая предстает уже у границы буквальности; не взамен предыдущего, а из его недр и с перерождением. Контекст несёт в себе признак *natura naturans* для *natura naturata* текста.

Если мы говорим о целостности языкового потока, частный случай которого представляет собой текст, то что мы могли бы сказать, например, о качественных особенностях контекста? Насколько соотносятся вычерк отдельно взятого слова и вычерк, например, синтагмы или сверхфразового единства? Чтение текста как способ проникновения к подножию смысла есть, иными словами, вычёркивание прочитанного.

«Вычеркнутое трансцендентальное означаемое в его наличии стирается, оставаясь доступным прочтению, разрушается, выявляя само понятие знака. Это “последнее письмо”, ограничивающее онто-теологию, метафизику наличия и логоцентризм, выступает одновременно и как “первописьмо”» [5, с. 140].

Текст, подготовленный к чтению, своим предназначением призывает к его вычёркиванию-прочтению. Не истиранию, а накладыванию отпечатка своего возвращения в лоно целостности бытия через событие, причастность. Прочтённый текст подобно энтелехии возвращается в целое, оставляя после себя некий след. Таким образом, прочтённый-вычеркнутый текст своим статусом манифестирует возвращение к целостности, временно отнятой своей представленностью к чтению, позволяющей аккумулировать сюжетный выплеск, восполнив потребности страсти явлением представления.

### Список литературы

1. Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. Д 29 *Theatrum philosophicum* / пер. с фр. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая кн., 1998.
2. Делёз Ж. Различие и повторение. – Петрополис, 1998.
3. Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Derr/vokr\\_vav.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/vokr_vav.php).

4. Деррида Ж. Жизнеописание, мировоззрение, цитаты: За 60 минут. – СПб.: Невский проспект; Вектор, 2007. – 175 с.
5. Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой – М.: Ad Marginem, 2000.
6. Деррида Ж. Подпись-событие-контекст // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.nsu.ru/education/virtual/discourse1\\_7.htm](http://www.nsu.ru/education/virtual/discourse1_7.htm)
7. История философии: энцикл. / А.А. Грицанов, Т.Г. Румянцева, М.А. Можейко. – Минск: Книжный Дом, 2002.
8. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – 2-е изд., испр. – М.: Искусство, 1995.
9. Людвиг Витгенштейн. Избранные работы / пер. с нем. и англ. В. Руднева. – М.: Издат. дом «Территория будущего», 2005. – 440 с.
10. Фреге Г. Смысл и значение // [Электронный ресурс]. – URL: <http://fanread.ru/book/9096994/?page=1>.

---

## ПУТИ РУССКОЙ МЫСЛИ

УДК 1 (091) (47) «19»

*Т. П. Самсонова*

### **Творчество о. Павла Флоренского в аспекте музыкософии**

В статье исследуется музыкальный мир П. Флоренского в контексте его философского творчества и идея всеединства музыкософии как художественного освоения мира. Личность П. Флоренского рассматривается как феномен «человека музицирующего», с богатым ансамблем природных музыкальных качеств.

The article explores P. Florensky's musical world in the context of his philosophical work and the idea of musicosophic unity as an artistic exploration of the world. P. Florensky's personality is considered as a phenomenon of «Homo musical», with a rich ensemble of natural musical qualities.

**Ключевые слова:** философия, музыка, феномен «человека музицирующего», идея всеединства, мышление, сознание, символ.

**Key words:** philosophy, music, the phenomenon of «Homo musical», the idea of unity, thinking, consciousness, symbol.

Русский религиозный ренессанс выдвинул целую плеяду выдающихся мыслителей. Их взгляды были различны, и спектр их творческих поисков очень широк, но в центре философского развития находилось собственное направление: метафизика всеединства. Основанное Вл. Соловьевым в 70-х гг. XIX в. это направление выразило одну из коренных интуиций русской духовности: убеждение в цельности и единстве, в гармонии бытия.

В европейской истории «софийных» учений было много (наиболее богаты ими гностицизм, мистика средневековья и ренессанса, новая русская философия). Общим первоисточником были для них библейские книги Премудрости Соломона и Притчей Соломоновых, где говорилось об олицетворенной Премудрости Божией. Мифологема «софийности» вобрала многое от античной культуры с культом богини мудрости Афины. Эллинская традиция приняла ее главный

мотив: утверждение мудрости и красоты мироздания, идею творения мира как умного художества. Мифологема Софии являлась носителем творческого замысла, идеального прообраза мира, преобразования мира на путях к его духовному совершенствованию. В православном культе Софии традиционно принадлежало заметное место, однако в народной религиозности ее почитание не отделялось отчетливо от почитания Христа, Богородицы и церкви. «Софиология» – примета времени русского духовного ренессанса рубежа XIX–XX вв., когда творчество поэтов, художников, философов Серебряного века в русле «софийных» воззрений достигло яркого расцвета. Характерно, что в этот период и в музыкальной культуре России обозначилось явное сближение философской рефлексии и музыки в творчестве философов, композиторов, исполнителей. Пример тому творчество композитора Александра Николаевича Скрябина (1871–1915) и пианистки Марии Вениаминовны Юдиной (1899–1970), философа Алексея Фёдоровича Лосева (1893–1988) и о. Павла Флоренского (1882–1937). Встречные пути философии и музыки привели к «музыкософии», отчетливо проявившейся во многих духовных исканиях.

Остановимся на фигуре о. Павла Флоренского. Глубинный пласт его философии ещё до конца не исследован и не раскрыт в связи с необъятностью сфер его идей. Известны сравнения фигур Флоренского и Леонардо да Винчи – так был разнообразен круг деятельности русского философа: богослов, математик, физик, химик, технолог, инженер-изобретатель, естествоиспытатель, электроник, астроном, эстетик, искусствовед, историк, лингвист, поэт. Как отмечал В. В. Розанов: «это – Паскаль нашего времени» [1, с. 304].

Известны факты его биографии, но, тем не менее, напомним их: выпускник физико-математического факультета Московского университета (1904) и Московской духовной академии (1908) Павел Флоренский преподавал в Духовной академии историю философии, принял сан священника (1911), защитил магистерскую диссертацию, переработанную затем в известную книгу «Столп и утверждение Истины» (М., 1914), с 1912 по 1917 г. – редактор «Богословского вестника»; с 1918 г. – член Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, в 1921–1924 гг. – профессор ВХУТЕМАСа по кафедре «Анализ пространственности в художественных произведениях» на печатно-графическом факультете; с 1921 г. – член Карболитной комиссии ВСНХ и научный сотрудник Государственного экспериментального электротехнического института (ГЭЭИ); редактор «Технической энциклопедии», где опубликовал около 150 статей. При этом о. Павел Флоренский, пока это было воз-

можно, не прекращал своего творчества как христианский мыслитель. До конца своих дней не снимал с себя монашеского облачения, расстрелян в 1937 г. в Соловках.

В диалоге со Вселенной, с Богом, с душой, с родными и с музыкой прошла вся жизнь о. Павла Флоренского – об этом говорят его произведения. «Музыкософия» о. Павла Флоренского – особая тема в его творчестве, не выявленная отдельными статьями, постулатами, утверждениями, она присутствует во многих его философских и духовных произведениях, сообщая им вполне внятный музыкальный контрапункт. В многопрофильности и многосмысленности трудов Флоренского вполне отчетливо проявляется его дар «человека музицирующего» и музыкальная природа его философского творчества [6, с. 107–113].

Отметим, что феномен «человека музицирующего» в музыкальной культуре представляет вполне устойчивый архетип, относительно цельный и специфичный. Качества архетипа определяются, прежде всего, музыкальной материей, которую постигает «человек музицирующий». Для «человека музицирующего» музыкальный звук выступает

«в качестве элемента некой языковой системы, предназначенной для порождения музыкальных текстов. Будучи таковым, звук осознаётся как внеположенный сознанию, объективно существующим материалом, над которым возможны те или иные операции» [3, с. 252].

Вполне возможно причислить Флоренского к «человеку музицирующему», мышление которого постигло музыку как особую языковую систему. Очевидна сопричастность философского ума Флоренского к музыкально-художественному выражению. Музыка для него стала медиумом вселенской жизни, и в этом понимании он наследует европейские философские традиции.

Известно, что космическая концепция музыки сначала складывалась в философии античности, получила развитие у Боэция, приобретая оттенки интуитивистские у Шопенгауэра и Ницше, натурфилософские у Шеллинга и романтиков, медиума демонической души у Кьеркегора, фаустовского типа у Шпенглера.

У Флоренского, так же как и у философов прошлого, «вселенная и всё сущее в ней – некий музыкальный инструмент, где каждое резонирует с другим, порождая космические волны, улавливаемые человеческой душой» [2, с. 35]. Однако есть свои специфические оттенки

в онтологически-космических прозрениях Флоренского. Тексты Флоренского исключительно музыкальны. Как писал философ:

«Темы набегают друг на друга, нагоняют друг друга, оттесняют друг друга, чтобы, отзвучав, уступить потом место новым темам... В сложении целого каждая тема оказывается так или иначе связанной с каждой другой: это – круговая порука, ритмический перебой взаимопроникающих друг в друга тем» [10, с. 27].

Отсюда идёт экзистенциалистская нерасчленённость на субъект и объект, протягиваются нити к метафизике и символизму, к синестезии и музыкальной морфологии текста. Весьма примечательны следующие высказывания Флоренского о своём предназначении:

«Мне думается, что настоящее мое призвание не наука и не философия, а музыка. Она мне представляется моей, из меня звучащей, мною творчески воссозидаемой, во мне струящейся. Я даже не могу сказать, что люблю музыку, ибо вижу в ней часть себя, свою жизнь ... Я много раз думал, что музыка и именно композиция, может быть, деятельность дирижера, была моим истинным призванием и что остальные мои занятия были для меня лишь суррогатом того, музыкального» [8, с. 82].

О музыке и своем к ней отношении Флоренский писал на протяжении всей жизни вплоть до последних писем с Соловков. Обратимся к некоторым суждениям Флоренского, посвященным музыке:

«От звуков мне становилось холодно, порой настолько холодно, что я дрожал весь, как в сильнейшем ознобе, и чувствовал, что еще слушать – выше моих сил, и что-нибудь может случиться... Так памятно это ощущение спирально вьющегося по спинному мозгу холодного вихря, начинающегося с первым тактом музыки и все ширящегося, так что он пронизывает все тело, и ноги, и туловище с руками, и голову, а потом начинает стремительно дуть, бороздя все пространство комнаты, провеивая сквозь меня, словно мое тело – кисея, и холодит эфирным восторгом, вознося на себе к самозабвенному экстазу» [11, с. 78].

Автобиографические «Воспоминанья прошлых дней» Флоренского отражают необыкновенный психоэмоциональный тонус музыкального восприятия, когда музыкальная материя поглощает всё физическое существо, даёт пищу фантазии и музыкальным символам. Весьма ценно в этом контексте следующее высказывание Флоренского:

«Вообще моя музыкальная фантазия была настолько захватывающей и живой, что я почти не нуждался в физическом звуке... Я всегда был полон звуков и разыгрывал в воображении сложные оркестровые вещи в симфоническом роде, причем потоки звуков просились в мою душу непрестанно, днем и ночью, и стоило мне остаться без очень ярко выраженного интереса в другой области, как мои оркестры начинали улаживать меня, а я им дирижировал» (11, с. 80).

Музыкальная одаренность побуждала Флоренского воспринимать впечатления обыденной жизни как впечатления музыкальные:

«Иногда достаточно было самой бедной ритмики – стука пальцев по столу, падения капель, ритмического шума, тикания часов, даже биения собственного сердца, чтобы этот ритмический остров подвергся непроизвольной оркестровке и само собой обратился в симфонию» (11, с. 80).

В нашем исследовании, посвящённом «человеку музицирующему» как культурогенному субъекту и творцу культуры (6, с. 107–113), мы отмечали, что в качестве необходимого фактора рождения «человека музицирующего» необходима базисная структура музыкальных способностей, таких как музыкальный слух, музыкальная память, музыкальное мышление, чувство ритма. Таковые, безусловно, имелись у Павла Флоренского. Подтверждение находим в тексте его «Воспоминания прошлых дней»:

«В детстве у меня был тонкий и верный слух, как говорили люди музыкальные, посещавшие наш дом. Вероятно, лет с четырёх я уже лез к пианино Блютнера в нашей гостиной, когда там никого не было, и одним пальцем подбирал слышанные мелодии, или же, напротив, пытался каким-то массам звуков, как я ощущаю, в этом роде, который звучал Скрябину, выразить разрывавшие меня чувства. Но более мелодии я всегда чувствовал музыкальную ритмику, с одной стороны, а окраску звуков – с другой. Мне хотелось звуков иррационального тембра, шелестящих, скользящих...» (11, с. 78–79).

Как удивительно эти детские впечатления вписываются в контекст эпохи, в поиски иных звуковых музыкальных миров, воплощённых в музыке А. Скрябина, перекликаясь с воспоминаниями Б. Пастернака:

Как-то раз,  
 Когда шум за стеной,  
 Как прибой не ослабен,  
 Омут комнат недвижим  
 И улица газом жива, –  
 Раздаётся звонок,  
 Голоса приближаются:  
 Скрябин.  
 О, куда мне бежать  
 От шагов моего божества!

(1905) (5, с. 101)

Воспоминания о музыке Флоренского – это особый род философской литературы, где музыка предстает как критерий его научных изысканий. Получив прекрасное музыкальное образование, Флоренский писал:

«Только в Моцарте защита от бурь..., только это и есть настоящая музыка, все это закрепилось во мне с раннейшего детства. Еще какой-то шаг – и бу-

дет достигнут предел, последняя глубина звука, – так, но, конечно, не в таких словах думалось мне. И я делал для себя этот шаг и освобождал музыку от последнего вкуса психологизма; она звучала в моем сознании как музыка сфер, как формула мировой жизни. Материалом ее были экстатические звуки внутри меня» [11, с. 80–81]. Вместе с Моцартом кумирами Флоренского были Бах и Бетховен: «В Бахе я узнал приблизительно то, что звучало в моем существе все детство – , приблизительно то, но все-таки не совсем. Может быть, той экстатической музыки вообще не выразить звуками инструментов и слишком рационализированной ритмикой нашей культуры...» [11, с. 81]. «Да, я знаю, что такое Бетховен. Без этого божественного самосознания нет импульса жизни, и творчество дышит кислородом, ...духовная струя, несшая меня, была совсем иною, и человеческое благородство тут не вторгалось в божественный закон, а становилось на место этого божественного закона <...> Я же, никогда не умевший делать что-либо наполовину и по самому имени своему бывший желанием, смывавшим на пути своем всякое препятствие, рано понял культ человечности как человеческое самообожествление и рано услышал в Бетховене эту бесконечно родную себе стихию титанизма. Конечно, я не сказал бы этих слов, не сказал бы именно так, как сейчас говорю, но, впрочем, и не очень далеко отсюда, ибо образы Прометея и Титанов с детства я чувствую **своими**» [11, с. 147]. Обращает на себя внимание в текстах Флоренского, как впечатления музыкальные и впечатления жизненные сливались в его сознании, дополняя друг друга: «Впоследствии, когда я услышал знаменитые ростовские звоны, где сплетаются, накладываются друг на друга, ритмы, все более частые, мне опять вспомнилось ритмическое построение морского прибоя и фуги Баха, исконные ритмы моей души... Таинственная, бесконечная поверхность моря бесконечна и по содержанию своему, по звуку, как бесконечна она и по зернистости, тончайшей зернистости своего свечения. Ропот моря – оркестр бесконечного множества инструментов» [11, с. 51–52].

Эти ценные заметки о движении творческого процесса души показывают тонкую диалектическую взаимосвязь внешних и внутренних впечатлений «человека музицирующего», настроенного на музыку.

У Флоренского среди впечатлений детства значительное место отводилось описанию русской народной песни, ее «силы красоты». Позднее увлечение русской народной традицией сочеталось удивительным образом у Флоренского с увлечением символизмом и всеми проявлениями художественного авангарда. Серьезным научным изысканием его была работа над частушками Костромской губернии [12, с. 663–681]. В работе «У водоразделов мысли» Флоренский продолжает размышления о русской песне:

«В музыке раскрыты доселе два многоголосных стиля: *гомофония* Нового времени, или гармонический стиль, с господством главного мелодического голоса над всеми остальными, и *полифония* Средних веков, или контрапунктический стиль с взаимоподчинением всех голосов друг другу. Но

симфонисты пробиваются к третьему стилю, в существе своем предшествовавшему полифонии и своеобразно раскрывающемуся в многоголосии русской народной песни. Это, по терминологии Адлера, – *гетерофония*, полная свобода голосов, «сочинение» их друг с другом в противоположность подчинению. Тут нет раз навсегда закрепленных, неизменных хоровых «партий» при каждом из повторений напева, на новые слова появляются новые варианты как у запевалы, так и у певцов хора. Мало того, нередко хор при повторениях вступает не на том месте, как ранее, и вступает не сразу, как там, – в разбивку; а то и вовсе умолкает во время одного или нескольких запевов. Единство достигается внутренним взаимопониманием исполнителей, а не внешними рамками. Каждый более-менее импровизирует, но тем не разлагает целого, – напротив, связывает прочней, ибо общее дело вяжется каждым исполнителем – многократно и многообразно. За хором сохраняется полная свобода переходить от унисона, частичного или общего, к осуществленному многоголосию. Так народная музыка охватывает неиссякаемый океан возникающих чувств в противоположность застывшей и выкристаллизовавшейся готике стиля контрапунктического. Иначе, русская песня и есть осуществление того "хорового начала", на которое думали опереть русскую общественность славянофилы. Это – феократическая синархия в противоположность юридизму. Средневековья западного (стиль контрапунктический) и просвещенному абсолютизму Нового времени – будь то империализм или демократия, – что соответствует стилю гармоническому. Здесь автору хочется сказать то самое, что поет в песне душа русского народа» [12, с. 30–31].

В приведенном фрагменте, написанном в 20-е гг. XX в., профессионализм анализа, широта исторического и философского обобщения представляют и в настоящее время большой интерес для философии музыки как науки. Продолжая мысль Флоренского, современный петербургский музыковед С. М. Сигитов, пишет:

«Следует особенно подчеркнуть внутреннюю связь гетерофонии и синергии в музыкально-философском учении Павла Флоренского, в котором моменты множественности и всеединства неразрывны. Но если гетерофония выражает полную свободу проявленной множественности, то синергия придает этой свободе момент целостности. Отсюда можно сделать вывод о том, что гетерофония – *синергийна*, а синергия – *гетерофонична*. Именно посредством музыки Павел Флоренский обретал ту свободу творческого мышления, которой ему так недоставало во многих областях общеевропейской и мировой созидательной культурной деятельности» [7, с. 159].

Совершенно очевидна музыкальная природа философского творчества Флоренского. В феномене Флоренского обращает внимание музыкальность восприятия мира, осознание звукового поля как откровения о самых глубоких пластах жизни, о сокровенной сущности вещей. Музыкальность – отличительный признак внутренней организации Флоренского, роднящий его с современниками – Андреем Бе-

лым и Александром Блоком, Иваном Ильиным и Василием Розановым, Марией Юдиной и Алексеем Лосевым. Отзвуки музыкальных переживаний во множестве рассеяны в его ранних поэтических опытах, в лирических фрагментах его философской прозы, в ритмических периодах «Воспоминанья прошлых дней». Музыка, как писал Флоренский, рождала в нем чувство космического единства с жизнью природы, реального проявления в « песнях земли» надмирных и космических сил. Будучи также и ученым-естествоиспытателем, Флоренский отмечал, что более всего ощущал он единство мира в соответствии отвлеченных математических понятий ритмической структуре волновых явлений. «Вслушиваясь в себя самого, я открываю в ритме внутренней жизни, в звуках, наполняющих сознание, эти навеки запомнившие ритмы волн и знаю, что они ищут во мне сознательного выражения через схему тех математических понятий» [9, с. 24]. Флоренский в своих трудах неоднократно подчеркивал глубинную культовую связь между памятью и мыслью, связываемых активностью сознания, творческой энергией, отношениями низшего с высшим, человека с Богом – тем, что в православии именуется синергией.

Флоренский создал философские концепты и во многом предвосхитил развитие синергетики как науки в XXI в. Чувственные впечатления, яркие и богатые, заполнявшие мир его личности, рождали философские прозрения такие, где связь явления и смысла, феномена и ноумена представлялась обоюдной. Феномен всегда имеет смысл, ноуменальное содержание, он чувственный облик определенного ноумена. Такое совершенное двуединство чувственного и духовного содержания, согласно обычным определениям, представляет собой символ. Философский символизм Флоренского нашел выражение во многих его работах, музыкальность мышления ученого привела и к такому определению музыкального символа:

«Выражаясь музыкально, скажем, что символ сам по себе еще не есть музыка, но станет таковою лишь после контрапунктической разработки его нашим духом и притом – непременно личной, непременно всякий раз, хотя бы и воспроизводимой, но творчески» [14, с. 146].

В одном из своих последних писем к родным из Соловков Флоренский писал: «Воплощение есть основная заповедь жизни – Воплощение, т. е. осуществление своих возможностей в мире, принятие мира в себя и оформление собой материи» [13, с. 541]. Именно воплощением, по Флоренскому, преодолевается небытие. Трагическая, наполненная прозрениями в разных областях жизнь о. Павла Флоренского нашла свое воплощение в том богатстве идей, которые сегодня

продолжают жить. Философ Сергей Булгаков, друг и современник, оставил замечательные строки о Павле Флоренском:

«...Не умею передать словами то чувство Родины, России, великой и могучей в судьбах своих, при всех грехах и падениях, но и в испытаниях своей избранности, как оно жило в отце Павле... Можно сказать, что жизнь ему как бы предлагала выбор между Соловками и Парижем, но он выбрал... Родину, хотя то были и Соловки, он восхотел до конца разделить судьбу со своим народом. Отец Павел органически не мог и не хотел стать эмигрантом в смысле вольного и невольного отрыва от Родины, и сам он и судьба его есть слава и величие России, хотя вместе с тем и величайшее её преступление» [4, с. 15–16].

### Список литературы

1. Андроник, игумен. Священник Павел Флоренский – профессор МДА и редактор «Богословского вестника» // Богосл. тр. Сб. 28. – М., 1987.
2. Апинян Т. А. Игра отражений одинокой души // Памяти Павла Флоренского. – СПб.: СПГК им. Н. А. Римского-Корсакова, 2002.
3. Арановский М. Г. О психологических предпосылках предметно-пространственных представлений // Проблемы музыкального мышления. – М.: Музыка, 1974.
4. Булгаков Сергей, протоиерей. Отец Павел Флоренский // Собр. соч. Т. I. Статьи по искусству. – Париж, 1985.
5. «Раскат импровизаций...» Музыка в творчестве, в судьбе и в доме Бориса Пастернака: сб. литературных, музыкальных и изобразительных материалов / сост., вступ. ст. и коммент. Б. А. Каца. – Л.: Сов. композитор, 1991.
6. Самсонова Т. П. Феномен человека в музыкальной культуре. – СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2007.
7. Сигитов С. М. Павел Флоренский – путь к музыке // Памяти Павла Флоренского. Философия. Музыка. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2002.
8. Трубочёв С. Музыкальный мир П. А. Флоренского // Сов. музыка. – 1988. – № 8.
9. Трубочёв С. Только в Моцарте защита от бурь. П. А. Флоренский и М. В. Юдина // Музыкальная жизнь. – 1989. – № 13.
10. Флоренский П. У водоразделов мысли. Пути и средоточия // Павел Флоренский. Христианство и культура. – М.: Фолио, 2001.
11. Флоренский Павел, священник. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. – М.: Моск. рабочий, 1992.
12. Флоренский П. А. Несколько замечаний к собранию частушек Костромской губернии Нерехтского уезда // Соч.: в 4 т. Т. I. – М.: Мысль, 1994.
13. Флоренский П. А. Письма с Дальнего Востока и с Соловков // Соч.: в 4т. Т. IV. – М.: Мысль, 1998.
14. Юсфин А. Г. Музыкальная природа творчества отца Павла Флоренского // Памяти Павла Флоренского. Философия. Музыка. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2002.

### С. Н. Булгаков и Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже

В статье рассматриваются этапы истории формирования новой модели духовного православного образования за рубежом, причины и факторы, способствовавшие его развитию в условиях эмиграции, роль выдающегося русского религиозного философа С. Н. Булгакова в (1871–1944) в деятельности Свято-Сергиевского богословского института.

The article examines the stages of the history of the formation of a new model of Russian Orthodox education abroad, causes and factors contributing to the development of this phenomenon in emigration, the role of the prominent Russian religious philosopher S. N. Bulgakov (1871–1944) in the activities of St. Sergius Theological Institute.

**Ключевые слова:** эмиграция, богословие, русская религиозная философия, институт, духовно-нравственное образование, православие.

**Key words:** emigration, theology, Russian religious philosophy, institution, spiritual and moral education, Russian Orthodoxy.

*Россия-родина и судьбы Израиля...В обеих я вижу сосредоточие всего совершающегося в мире, к ним более всего влечет уразумение пророчества. Страшные и роковые судьбы обоих народов, каждая по-своему, знаменует их исключительное значение и в жизни всего человечества, и именно теперь, больше чем когда-либо, становятся они в центре мировой истории...*

/С. Н. Булгаков. Автобиографические заметки/

В 2015 г. Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже отмечает 90-летие. В жизни русской церковной эмиграции создание Свято-Сергиевского института стало одним из самых важных событий. В статье рассматриваются этапы истории формирования новой модели духовного православного образования за рубежом, причины и факторы, способствовавшие его развитию в условиях эмиграции, а также роль выдающегося русского религиозного философа С. Н. Булгакова (1871–1944) в деятельности этого учебного заведения.

Процесс постепенного возврата С. Н. Булгакова к церковно-православному миросозерцанию завершается в революционные годы. В «Автобиографических заметках», впервые опубликованных в 1946 г. в Париже, Булгаков писал: «Я шел в священство <...> в пору жесточайшего гонения на церковь в России, и далее в эмиграции, в обстановке беженства и всяческой церковной тесноты» [3, с. 417]. В 1917 г. Булгаков принимает участие во Всероссийском Поместном соборе как представитель духовных учебных заведений Москвы. Оценивая свой религиозный путь, он считал, что ему «становилось недостаточно смены “мировоззрения”, “левитская” моя кровь говорила все властнее, и душа жаждала священства, рвалась к алтарю» [3, с. 347]. В том же году Булгаков был избран ординарным профессором экономики Московского университета, однако всей душой он стремился к другому, к молитвенной жизни. Для университетской среды эта ситуация была почти скандальной. Но революционные события, охватившие Россию, сделали мечты Булгакова явью. 9 июня 1918 г. в Свято-Даниловом монастыре, в канун праздника Святой Троицы, С.Н. Булгаков был рукоположен в сан диакона епископом Феодором. Позднее Булгаков писал: «Это явилось для меня началом нового состояния моего бытия, в котором с тех пор и донныне пребываю» [3, с. 347]. С этого времени Булгаков начинает играть видную роль в церковных кругах, активно участвуя в работе Всероссийского Поместного собора Русской православной церкви и сотрудничая с патриархом Тихоном.

Весной 1918 г. для сборника «Из глубины» С. Н. Булгаков написал диалоги под общим названием «На пиру богов» в стиле и духе «Трех разговоров» В. С. Соловьева. Переживая события революции и Гражданской войны, Булгаков пытается в них разобраться и интерпретировать в форме диалогов очевидцев. Через философское и религиозное осмысление он ищет истоки случившейся в России трагедии. Конечно, в этом Булгаков был не одинок [15, с. 141]. В сборнике «Из глубины», посвященном русской революции и осмыслению кардинальных изменений в России, публикуют свои статьи П. Б. Струве, С. А. Аскольдов, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк и другие представители веховского движения.

В годы Гражданской войны Булгаков находился в Крыму и, будучи оторван как от иерейского служения, так и от общественной деятельности, интенсивно работал в области религиозной философии. Здесь он пишет «Философию имени» (1920, изд. 1953) и «Трагедию философии» (1920, изд. в немецком переводе в 1928), подвергая пересмотру свои взгляды на соотношение философии и догматики хри-

стианства. Булгаков приходит к выводу о том, что христианское умозрение способно выразиться без искажений исключительно в форме догматического богословия, опираясь в дальнейшем на эти постулаты в своем творчестве.

В 1922 г. С. Н. Булгаков был включен в составленные ГПУ по инициативе В. И. Ленина списки деятелей науки и культуры, подлежащих высылке за рубеж. Высылка за границу спасла мыслителей от дальнейших репрессий, а возможно, и от гибели. 30 декабря 1922 г. из Крыма Булгаков отправился в изгнание, в Константинополь. В мае 1923 г. он занял должность профессора церковного права и богословия на юридическом факультете Русского научного института в Праге, где активно включился в работу с молодежью. В Праге было заложено основание дальнейшего богословского творчества о. Сергия (Булгакова). Здесь он пишет первую богословскую книгу «Святые Петр и Иоанн. Два первоапостола», а далее богословские работы «Главы о Троичности», «Очерки Учения о Церкви», «О Богочеловечестве» и другие, ставшие важной вехой в творчестве мыслителя.

Исследователь творчества Булгакова Л. А. Зандер, размышляя над биографией мыслителя, писал:

«В мировоззрении о. Сергия нет области, чуждой религиозной реальности: от всего протягиваются нити к откровенным истинам о Боге, все возвещает о Его премудрости, благодати и славе... Чисто русское стремление о. Сергия во всем доходить до конца одинаково касается его жизни и мысли. В результате исканий он приходит к выводу, что религия есть высшая и абсолютная Истина, и поэтому ей должны быть подчинены все области знания и бытия. Эта черта мышления ярко отразилась на всем творчестве; она выражается не только в последовательности его мысли, но и в той удивительной свободе и одновременно железной дисциплине, с которыми он подходит к исследованию философских и богословских проблем. Жизнь человечества есть не ряд недоразумений и ошибок, но и полное трагических неудач стремление к единой и всеобъемлющей Истине. Такая установка имеет кардинальное значение для его понимания Церкви и вечной Истины» [6, с. 68].

В Париж С. Н. Булгакова пригласил митрополит Евлогий (Георгиевский) (1868–1946) для работы по созданию Свято-Сергиевского православного богословского института как центра духовной жизни соотечественников за рубежом. Проект создания Богословского института успешно осуществлялся при активном участии Булгакова. С открытия института на Сергиевском подворье в 1925 г. и до своей кончины в 1944 г. о. Сергий (Булгаков) был его бессменным главой, а также профессором кафедры догматического богословия [12, с. 161].

В 1920 г. Московская духовная академия в Троице-Сергиевой лавре была закрыта большевиками. Оказавшись в эмиграции, бого-

слова, религиозные философы, историки перенимали эстафету. А. В. Карташев писал о том, что устроители высшей школы были достаточно скромны и не осмелились назвать её привычным именем духовной академии, а назвали Богословским институтом в память того института, который существовал в Петрограде в 1920-х гг. [8, с. 13].

В 1921 г. в Париже появились «Высшие православные богословские курсы», где читались лекции по общим богословским предметам. Одновременно появилась идея создания духовного центра Русского православия за рубежом. Первое конкретное предложение по созданию богословской школы было сделано на съезде Всемирной студенческой христианской федерации (УМСА) в Пекине в 1922 г. Л. Липеровский, Л. А. Зандер и А. И. Никитин подали её председателю, доктору Джону Мотту, докладную записку о планах по созданию Русского студенческого христианского движения за рубежом, а также и православной богословской школы [12, с. 18]. После обсуждения этого проекта деятелей русской религиозной мысли и богословия с Дж. Моттом стало очевидным, что богословская школа во главе с митрополитом Евлогием будет размещаться в Париже.

Доктор Дж. Мотт, бессменный председатель ВСХФ, неоднократно посещал Россию и выступал на Московском соборе в 1917 г., чем снискал доверие Русской церкви. В июне 1924 г. на съезде РСХД в Аржероне (Франция) митрополит Евлогий получил уведомление о вручении ему пособия в сумме 8000 \$ от Дж. Мота на создание Богословского института [12, с. 18].

Митрополит Евлогий поручил М. М. Осоргину и Г. Н. Трубецкому (брату известного русского философа Е. Н. Трубецкого) найти пустующий храм или усадьбу для создания православного прихода. Выбор остановился на лютеранской кирке с небольшим поместьем на северо-востоке Парижа, в районе Бют-Шомон по рю де Кримэ, д. № 93 [5].

Этот земельный участок со строениями имел интересную историю. Во второй половине XIX в. в Париж приехал из Германии молодой пастор Фридрих фон Бодельшвинг, лютеранский миссионер. Ему было своего рода откровение, что рабочий мир не надо оставлять левым политическим силам, что есть Спаситель и Его Благовестие относится и к пролетариям [1]. Северо-восточный округ Парижа был рабочим кварталом, где жили очень бедные люди, среди которых было много иностранцев, в том числе немцев. Бодельшвинг основал среди них миссию, а через какое-то время купил участок земли и построил храм – лютеранскую кирку. Это место называлось «немецкая

горка» – der deutsche Hügel. Лютеранский приход процветал до 1914 г., когда началась Мировая война и всё заустало. Именно это место увидел митрополит Евлогий в 1924 г., сказав: «Здесь укротно и уютно. То, что мне нужно!» [14, с. 27].

Для приобретения участка будущего Сергиевского подворья 18 июля 1924 г. в Париже состоялись торги. Этот день совпал с днем памяти перенесения мощей преподобного Сергия Радонежского. Было принято решение, что если участок будет приобретен, то храм посвятят преподобному Сергию Радонежскому и всея России чудотворцу, а место назовут Сергиевским подворьем [12, с. 19]. С финансированием покупки помог банкир М. А. Гинзбург, ссудивший недостающую сумму митрополиту Евлогию без процентов и без расписки; позже деньги банкиру были возвращены.

После приобретения поместья был выбран Комитет по сооружению Сергиевского подворья, задачей которого было собрать средства для окончательной выплаты государству стоимости земли, для ремонта храма и создания духовной школы. 6 ноября 1924 г. на заседании Комитета выступил С. Н. Булгаков, сказав о том, что

«создание православной духовной академии является делом не только национальным, но имеет историческое, и даже всемирно-историческое значение <...> если создание православного сознания является продолжением многовековой работы русского народа, то на нас лежит ещё задача мировой важности и исключительной ответственности – по-новому явить силу и свет православия перед всеми, кто может и способен видеть и понимать его...» [12, с. 20].

По мнению многих сотрудников Института, особое просветительское служение этого места наметилось еще до покупки имения. Подворье становится духовным представительством Троице-Сергиевой Лавры в Париже. Подобно ученикам преподобного Сергия Радонежского, студенты Сергиевского подворья должны были стать проповедниками православия на инославном Западе. Протоиерей Николай Озолин так описывал это место:

«В глубине двора высокий холм с ветвистыми деревьями и цветочными клумбами. Дорожка вьется на его вершину к крыльцу большого деревянного здания школы, над его крышей виднеется маленькая колокольня кирпичи. Кругом еще четыре небольших домика. Тихо, светло, укротно: с улицы, за домами, усадьбы не видно, и уличный шум до нее не доходит, со всех сторон ее обступают высокие стены соседних домов, словно от всего мира закрывают. Настоящая "пустынь" среди шумного, суетного Парижа» [11, с. 262–263].

Впоследствии благодаря монастырскому пению и ежедневным службам «образовалось религиозное тяготение к обители Преподобного Сергия, потребность там побывать, там помолиться, т. е. возникло отношение к нему как бы к месту паломничества» [11, с. 263]. Сергиевский храм, вмещающий до 900 человек, расположился прямо над институтской библиотекой. Интерьеры храма украсили не только старинные иконы, вывезенные из России в годы гонений, но и работы Дмитрия Семеновича Стеллецкого. Росписи храма Стеллецкий выполнил в традициях художественных образов древней Руси на основе археологических изданий, собственных зарисовок и других научных источников [12, с. 651–652]. В Сергиевском храме стали проводиться регулярные богослужения. Благодаря пожертвованиям русских людей и помощи религиозных сообществ самое необходимое для жизни было приобретено, достроено и отремонтировано.

Богословский институт образовался на подворье в первый же год его существования. Весь комплекс институтских строений с храмом во имя преподобного Сергия Радонежского и стали называть Сергиевским подворьем. Под руководством С. Н. Булгакова подворье выросло в крупнейший центр православной духовности и богословской науки в зарубежье. Еще с дореволюционной поры Сергей Булгаков мечтал вместе со своим другом Павлом Флоренским, «русским Паскалем», об учебном заведении, «свободном, современном и вместе с тем верном традиции, богословской школе».

Пастырская, профессорская и руководящая работа в Институте стала главным делом всей деятельности Булгакова в последнее двадцатилетие его жизни. Создание Свято-Сергиевского богословского института задало историческое направление, стало основой для сохранения и развития русской богословской мысли, послужило началом для открытого, уверенного православного свидетельства и диалога с другими церквями. Все желающие ближе познакомиться с Православной церковью, с ее богослужением, учением, богословскими знаниями имели возможность сделать это на Сергиевском подворье. Этот сравнительно небольшой кусочек земли стал как духовным, так и научным центром церковной эмиграции. Епископ Кассиан (Безобразов) на двадцатилетнем юбилее института, поводя итог, говорил о том, что институт исполнен сознания вверенной ему богословской миссии.

С началом занятий в институте с 30 апреля 1925 г. он стал быстро развиваться и благоустраиваться. Постепенно был составлен план богословского обучения, что вскоре вывело школу на уровень высшего учебного заведения [12, с. 21]. Студенты в обязательном порядке

ежедневно посещали церковные службы. Богослужения отличались строгостью стиля, напоминая монастырские. До 1931 г. на литургии неизменно поминали Святейшего патриарха Тихона и его преемников. Многие студенты принимали монашество, рукополагались во иерея, входили в пастырские обязанности епархии.

С момента своего основания институт собирал, обучал и воспитывал священников, духовных педагогов, богословов. В Свято-Сергиевском институте был сосредоточен цвет русской богословской мысли. Небывалое сочетание священнослужителей и мыслителей – ключ успеха института. В. В. Зеньковский в своей работе «История русской философии» писал:

«Когда власть в 1922 г. изгнала из России ряд виднейших представителей религиозной и философской мысли (о. С. Булгаков, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, И. А. Ильин, Н. Н. Алексеев, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский), то их философское творчество, затихшее было в России, расцвело как раз в эмиграции, дав целый ряд замечательных философских трудов» [7, с. 30].

Профессора института печатались в издаваемом Н. А. Бердяевым журнале «Путь», а впоследствии организовали собственное издание – «Православная мысль». Профессорско-преподавательский состав Сергиевского института был разнолик, так как многие преподаватели придерживались разнообразных взглядов и направлений в христианстве – с одной стороны, традиционно православных, с другой – более либеральных. Но именно эта особенность давала институту новый творческий потенциал. Старую церковную школу представляли Карташев и Никаноров; университетскую среду – Зеньковский, Ильин, Зандер, Вейдле, Мочульский, Струве, Лосский; а среди богословов выделялись Глубоковский и Троицкий. С. Н. Булгаков совмещал не только эти традиции, но был продолжателем идей метафизики «всеединства» В. С. Соловьева. Представителями русского религиозного возрождения начала XX в., которое оставило неизгладимый свет в научной, духовной и культурной жизни России, были коллеги Булгакова С. Л. Франк и Н. А. Бердяев.

Деятельность Булгакова на Сергиевском подворье была чрезвычайно многогранна. Помимо дел, связанных с Институтом, и богословского творчества, он уделял большое внимание духовному руководству русской молодежью и участию в экуменическом движении. Центральным руслом религиозной активности русской молодежи за рубежом стало Русское студенческое христианское движение, одним из главных организаторов которого был С. Н. Булгаков. Он участвовал в его зарождении, в первых съездах РСХД в Пшерове (Че-

хословакия) и Аржероне (Франция) и продолжал постоянно его курировать, оставаясь для членов РСХД незаменимым наставником и авторитетом.

В работу экуменического движения, которое позволяло встречаться представителям разных христианских исповеданий, Булгаков включился в 1927 г. на Всемирной христианской конференции «Вера и церковное устройство» в Лозанне. До конца 1930-х гг. он принял участие во многих экуменических начинаниях, став одним из влиятельных деятелей и идеологов движения. В 1934 г. Булгаков совершил большую поездку по США. Об этом путешествии он написал в автобиографических заметках, где сделал ряд интересных замечаний по поводу религиозной жизни Америки [3, с. 397–410]. Наиболее перспективным направлением в экуменической сфере оказалось сотрудничество с англиканской церковью. Объективные возможности для сближения между православием и англиканством указывались и были признаны со времен Хомякова. Трудом о. Сергия и его сподвижников (о. Георгия Флоровского, Н. М. Зернова, Г. П. Федотова и др.) они начали воплощаться в жизнь. В конце 1927 – начале 1928 г. проходит англо-русский религиозный съезд, результатом которого стало учреждение двухстороннего Содружества св. Албания (древнеанглийский св. мученик) и преподобного Сергия Радонежского [5]. Это Содружество продолжает свою деятельность поныне.

В 1939 г. у С. Н. Булгакова был обнаружен рак горла. Он перенес опасные операции, побывал на пороге смерти и в значительной степени утратил способность речи. Об этом Булгаков писал в своих дневниках. Начавшаяся Вторая мировая война ограничила сферу деятельности Булгакова. Однако до последних дней жизни в тяжелых условиях оккупированного Парижа он не прекращал служить литургию и читать лекции (что стоило ему огромных усилий), а также работать над новыми сочинениями. Последняя книга, которую Булгаков закончил незадолго до смерти – «Апокалипсис Иоанна». Всем главным темам своих размышлений Булгаков сумел подвести итог и дать отчетливое завершение. В ночь с 5 на 6 июня 1944 г. с отцом Сергием случился удар, после которого он в течение сорока дней пребывал в бессознательном состоянии. 13 июля 1944 г. Сергей Николаевич Булгаков скончался. Похоронен Булгаков под Парижем, на русском кладбище Сент-Женевьев-де-Буа, недалеко от храма, освященного в 1939 г. в честь Покрова Пресвятой Богородицы [3, с. 486].

Размышляя о путях создания школы «Сергиевского богословия» в Париже, мы не акцентируем внимание на обширном богословском творчестве С. Н. Булгакова. Эта тема требует отдельного исследования.

Во время Второй мировой войны институт уцелел; его выпускники стали первыми профессорами: протопресвитер Алексей Князев, протоиереи Александр Шмеман, Иоанн Мейендорф и Николай Куломзин, философы Павел Евдокимов и Константин Андроников и позднее протоиереи Андрей Фирилас и Илия Мелиа. В институте преподавали и другие представители современного православия, такие как отец Лев (Жилле), отец Афанасий (Евтич) – потом епископ Герцеговины, Элизавета Бер-Сигель [10]. Преподаватели института оказали большое влияние на развитие богословских наук, философской и религиозной мысли послевоенной Европы. Свято-Сергиевский институт продолжил традиции своих предшественников первой волны эмиграции и стал подлинным духовным и интеллектуальным центром православной мысли, что способствовало более широкому знакомству западного мира с православием.

И в начале нового XXI столетия, несмотря на финансовые трудности, Сергиевское подворье продолжает играть важную роль, свидетельствуя о православии в Европе и мире. Термин «сергиевское богословие» прочно вошел в православную жизнь зарубежья. Будучи частным высшим учебным заведением при Парижской академии, институт канонически зависит от Православного архиепископства Франции и Западной Европы. Архиепископство, которое возглавляет архиепископ Гавриил (де Вилдер), находится в юрисдикции Вселенского патриархата. В институте преподают пятнадцать профессоров (среди них протопресвитер Борис Бобринский, архимандриты Плакида (Дезей), Григорий (Папатомас) и Иов (Геча), протоиереи Николай Озолин, Николай Чернокрак и Иоанн Брек, диакон Николай Лосский, а также Оливье Клеман, Бертран Вержели, Жан Колосимо, Мишель и София Ставру и Франсуаза Жанлен) [10].

Сейчас в институте учатся пятьдесят студентов разных национальностей – русские, украинцы, белорусы, поляки, сербы, болгары, румыны, греки, французы, бельгийцы, голландцы, ливанцы, швейцарцы, американцы. Кроме классического богословского обучения (подготовительный курс, лицензиат, магистратура, докторантура), в Свято-Сергиевском институте есть заочное обучение, циклы лекций, стажировки. В институте около трёхсот заочников и вольнослушателей. Институт – место межправославных, экуменических и международных встреч, подлинный культурный центр, в котором можно получить информацию о православных церквях, о христианах Запада и Ближнего Востока. Этим целям служит и богатая институтская библиотека, куратором которой является Горан Секуловски из Македонии.

В марте 2011 г., работая над монографией по русской религиозной философии в библиотеке Свято-Сергиевского Богословского института, автору удалось познакомиться с деканом института протоиереем о. Николаем (Чернокраком). Мы сидели в кабинете о. Николая, в том самом, где долгие годы работал С.Н. Булгаков. И, конечно же, мы говорили о России, о Булгакове, о его жизни и деятельности, о тех уроках, которые он оставил для нас. По мнению о. Николая, мера многих вещей кроется в «Философии хозяйства», которую С.Н. Булгаков написал ещё на заре своего творчества. Протоиерей Николай полагает, что знание экономических законов, нравственные принципы жизни и глубокая христианская вера – тот путь, по которому необходимо идти великой России. Собственно об этом и писал Булгаков во многих своих религиозно-философских произведениях. Общение с протоиереем Николаем (Озолиным), куратором библиотеки Гораном Секуловски, с заведующей книжной лавкой при Богословском институте Мартиной Жериссен, профессором Дмитрием Михайловичем Шаховским (племянником архиепископа Иоанна Сан-Францисского (Шаховского)) и другими сотрудниками и студентами института дало возможность по-иному взглянуть на многие запутанные вопросы духовной жизни России, истории РПЦ. Причем впервые за рубежом я услышала мысль о том, что «вся надежда на Россиюшку» именно в стенах Сергиевского подворья в 2011 г.

Работа в библиотеке института, которая находится прямо под храмом преп. Сергия Радонежского, и общение с людьми, в той или иной степени связанными с деятельностью Сергиевского подворья, убедили в том, что одной из главных задач подвижничества русских религиозных философов, богословов и священников стало объединение русских людей в рамках духовной православной парадигмы в условиях эмиграции. Для русского человека с его ментальностью чужбина губительна. Об этом писал ещё Н.А. Бердяев в работе «Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы». Бердяев размышлял о том, что

«Россия прежде всего там, где русская земля и русский народ. И само прикосновение к русской земле есть уже начало исцеления и обретения истоков жизни. Вот почему психология специфически эмигрантская есть греховная психология, убивающая...» [2, с.102].

По мнению мыслителя, эмиграция не способна объединить русских людей, она их разъединяет. Русский человек за рубежом в силу разных обстоятельств должен приспособливаться к иной жизни. И лишь храм объединяет русских людей, сохраняя ту незримую нить духовных основ русской идентичности.

Подвижничество русских религиозных философов, священников давало возможность сохранить традиции русской культуры и веры. Учитывая, что в 1920–30-е гг. в России начались страшные гонения на православную веру, Свято-Сергиевский православный богословский институт и подворье стали тем островком духовной жизни на чужбине, который хранил эту идентичность. Сегодня, несмотря на многоязычие и объективные трансформации института, Сергиевское подворье сохраняет отголоски той самой русскости, которую порой не всегда найдешь в родном Отечестве.

В 2013 г. декан института протоиерей Николай (Озолин) выступил с обращением по поводу сложного финансового положения института, что помогло сохранить Сергиевское подворье. Свято-Сергиевский православный богословский институт продолжает свою работу, воспитывая «богословскую смену» среди молодого поколения. На сайте института (<http://www.saint-serge.net/evenements/avenir.html#declarationsaintserge>) 16 июня 2015 г. в год 90-летия института было размещено обращение администрации и сотрудников с призывом ко всему православному миру сохранить это уникальное духовное учебное заведение.

### Список литературы

1. Аржаковский А. Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже. // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.hesychasm.ru/library/Sophia/institute.htm> (дата обращения: 13.08.2015).
2. Бердяев Н. А. Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы. – Берлин: Обелиск, 1924.
3. Булгаков С. Н. Тихие думы. – М.: Республика, 1996. – 509 с.
4. Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1993. – 693 с.
5. Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Париж 1947. // [Электронный ресурс]. – URL: [http://krotov.info/acts/20/1900/eulo\\_00.html](http://krotov.info/acts/20/1900/eulo_00.html) (дата обращения: 10.08.2015).
6. Зандер Л. А. Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова. – Париж, 1948. Т. 1.
7. Зеньковский В. В. История русской философии. – Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. – 270 с.
8. Карташев А. В. Как создавался Богословский институт. Двадцатипятилетний юбилей Православного Богословского Института в Париже (1925–1950) // Церк. вестн. Зап.-Европ. Экзархата (оттиск из журн.). – 1925. – № 4 (25).
9. Митрофанов Г., протоиерей. Россия XX века – «Восток Ксеркса» или «Восток Христа». Духовно-исторический феномен коммунизма как предмет критического исследования в русской религиозно-философской мысли первой половины XX века. – СПб., 2004.

---

10. Модель С., свящ. Свобода и традиция. Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже. // [Электронный ресурс]. – URL: <http://ricolor.org/europe/frantzia/mp/21/> (дата обращения: 13.08.2015).

11. Озолин Н., протоиерей. К семидесятилетию русского Православного богословского института преподобного Сергия Радонежского в Париже // Вестн. РСХД. Париж, 1996. – № 174. – С. 262–263.

12. Преподобный Сергий в Париже. История парижского Свято-Сергиевского православного богословского института. – СПб.: Росток. 2010. – 710 с.

13. Репников А. В. Рецензия на монографию М. Е. Главацкого «Философский пароход»: год 1922-й: Историографические этюды». Екатеринбург, 2002. [Электронный ресурс]. – URL:// <http://www.portal-slovo.ru/history/35667.php> (дата обращения: 10.08.2015).

14. Свято-Сергиевское подворье в Париже – к 75-летию со дня основания. – Париж, 1999.

15. Сулягина Л. Э. Антропология войны и мира по взглядам русских религиозных философов рубежа XIX и XX столетий. – СПб., 2013.

16. Хоружий С. С. Вехи философского творчества отца Сергия Булгакова // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1993. – 693 с.

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2 : 314.743

*О. Р. Демидова*

### Эмиграция как проблема философии культуры

В статье в процедурах философско-культурного и философско-антропологического анализа рассматривается феномен эмиграции. Автор уделяет основное внимание вызванному к жизни эмиграцией новому антропологическому типу – так называемому эмигрантскому человеку (*homo emigranticus*), типология, специфика и механизмы формирования идентичности которого заданы бытийной ситуацией эмиграции.

The article is devoted to the phenomenon of emigration treated in the perspective of philosophy of culture and philosophical anthropology, with the new anthropological type *homo emigranticus*, its specific characteristics and identity forming mechanisms conditioned by émigré reality as the focus of the author's attention.

**Ключевые слова:** эмиграция, изгнание, философия культуры, философская антропология, эмигрантский человек (*homo emigranticus*), жизненные стратегии, страна / культура исхода, страна / культура проживания, идентичность, миф.

**Key words:** emigration, exile, philosophy of culture, philosophical anthropology, *homo emigranticus*, life strategies, home country / culture, country / culture of asylum, identity, myth.

История эмиграции неотделима от истории цивилизации хронологически и сущностно: типология изгнанничества как явления культуры складывалась на протяжении тысячелетий в режиме возрастания от единичных случаев к массовым процессам, завершившись в двадцатом столетии формированием типа национального изгнания, прототипом которого справедливо считается изгнание евреев из Палестины в первом тысячелетии до нашей эры<sup>1</sup>.

Соответственно, эмигрантоведение можно отнести к одной из самых древних областей гуманитарного знания, за время своего существования накопившей весьма репрезентативный корпус трудов, сформировавшей собственный понятийный аппарат и определенную методологию и методику исследования. Однако к феномену эмиграции обращались преимущественно историки, историки культуры, искусства, филологи, описывающие и осмысливающие явление в рамках методологических подходов своих наук, тогда как предметом философского исследования эмиграция становилась значительно реже, причем авторы философских работ ограничивались преимущественно, хотя и не исключительно, деятельностью отдельных философов-эмигрантов и/или существовавших в эмиграции философских школ. Другая область сугубо философского интереса к эмиграции – переосмысление ею культурной мифологии прошлого, сложившейся в стране исхода<sup>1</sup>.

Между тем самый феномен эмиграции настоятельно требует философского осмысления, а накопленный историко-культурный материал вполне позволяет предпринять попытку анализа явления в процедурах философско-культурного и философско-антропологического анализа. Центральным объектом исследовательского внимания в этом случае вполне естественно становится так называемый эмигрантский человек (*homo emigranticus*) – новый антропологический тип, специфика и парадигмальные границы (характеристики) которого заданы условиями эмигрантского бытия. Последние образуют достаточно широкий спектр в зависимости от исторического периода, типа культуры стран исхода и пребывания в их взаимозависимости, причин и способа эмиграции, обусловленных ими аксиологических и телеологических установок, эксплицирующихся на бытийном уровне и корректирующих жизненные установки и поведение эмигрантского человека, что позволяет говорить не только и не столько о типе *homo emigranticus*, сколько о его типологии, обусловленной всеми вышеперечисленными факторами.

Формировавшиеся на протяжении древней и новой истории типы эмигрантов образуют достаточно широкую парадигму, каждому из элементов которой присущи как общие для всех типов характеристики, так и черты, отличающие его от всех остальных. Весьма показа-

---

<sup>1</sup> См., напр., статью В. Кантора «Семен Франк и крушение кумиров: переосмысление мифов русской интеллигенции в эмиграции первой волны» [6], анализирующую процедуры деконструкции, которым русская эмиграция первой волны в 1920-е гг. подвергла три основных мифа (кумира) дореволюционной российской интеллигенции: миф народопоклонства, идол революции, кумир культуры.

тельно, хотя и далеко не исключительно в этом отношении, сопоставление французской эмиграции в России конца восемнадцатого века и русской эмиграции во Франции первой половины века двадцатого. Французские аристократы, оказавшиеся после Великой французской революции в России, остались французскими аристократами не только на уровне самосознания, но и на уровне жизненной практики (несмотря на то, что представителям древних французских родов нередко случалось продавать фамильные драгоценности, которые удалось вывезти с собой за границу). Этому в значительной мере способствовали история взаимоотношений французской и русской культур и политика принимающей страны. Русской аристократии, оказавшейся после 1917 г. во Франции, напротив, пришлось осваивать совершенно новые социокультурные роли в силу изменившихся исторических и геополитических обстоятельств, конфессиональных различий и не в последнюю очередь веками складывавшегося отношения французов к русским. Представители французских интеллектуальных профессий и те, кто выдавал себя за таковых, без труда находили применение своим силам в екатерининской России благодаря востребованности французского языка. Русским эмигрантам 1920–30-х гг. на интерес французов к своему родному языку рассчитывать не приходилось.

«Не было уже для русских эмигрантов великодушных монархов и монархинь, вроде Екатерины Второй, осыпавшей милостями, задаривавшей землями, всякими угодьями знатных французских эмигрантов. /.../ И не было еще спроса на русских учителей, даже интереса не было к русскому языку – он возник много позднее. /.../ Очень скоро ясно стало, что, несмотря на единение Франции с Россией, несмотря на "союзы" государственного значения, несмотря на то, что во французских университетах уже десятки лет учились тысячи русских юношей и девушек, и несмотря на то, что верхи французского общества успели уже оценить изысканность русской знати и содержатели фешенебельных отелей и ресторанов – щедрость русских гостей, рядовые французы к русским эмигрантам, или, как их называли, "беженцам", относились первое время настороженно, и в любопытстве их к этой новой разновидности человеческой породы чувствовалась и опасливость, и сдержанность. /.../ Франция не знала России. В те двадцатые годы сведения французов о России не шли дальше пресловутой "развесистой клюквы": водки, кнута, ну и, конечно, Распутина» [2, с. 237, 238, 240; курсив мой – О.Д.]<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Еще одно принципиально значимое отличие французской эмиграции от русской, своего рода культурный парадокс, мемуаристка усматривает в том, что французы за три года изгнания «очень многому научились у иностранцев», тогда как «русским эмигрантам, тем, что потеряли все, и наследственное, родовое, и благоприобретенное,

В результате сложились два совершенно различных типовых инварианта эмигрантской идентичности при единой принадлежности французских и русских изгнанников обоих столетий к эмигрантскому племени.

По сути дела, идентичность эмигрантского человека представляет собой палимпсест прирастающих идентичностей, стремящийся к собственному завершению, но никогда его не достигающий: это не жесткая конструкция, а динамическая структура, формирующаяся и функционирующая в режиме взаимоналожения и противостояния прошлого и обусловленного им настоящего<sup>1</sup>. Прошлое предстает в двух планах: отдаленном и ближнем; в первом случае речь идет о совокупном доэмигрантском бытийном и культурном опыте индивида, во втором – об обстоятельствах, имеющих отношение к «моменту эмиграции» как таковому. В связи с этим необходимо внести уточнения терминологического порядка, разграничив понятия «эмиграция», «беженство», «изгнание», «высылка», «невозвращен(че)ство», во-первых, и обозначив различия между различными формами эмиграции (массовой, групповой, индивидуальной), во-вторых, коль скоро все эти различия имеют самое непосредственное отношение к специфике эмигрантской идентичности.

В случае эмиграции, понимаемой как осознанное и добровольное переселение из одной страны в другую, обусловленное положением вещей в стране исхода, которое представляется неприемлемым (эмиграция *per se*), или необходимостью спасения собственной жизни (беженство), индивид выступает как активный субъект предпринимаемого действия. В случае изгнания и / или высылки – как объект насильственно навязанного решения извне, вынужденный следовать чужой воле вопреки собственному желанию. В свою очередь, невозвращенец, решившийся остаться за пределами родины, может быть определен как объект, пытающийся вновь обрести утраченную субъ-

---

нечему было учиться на чужбине» [2, с. 239]. Текст создан в первой половине 1950-х гг. и представляет собой результат размышлений об истории дореволюционной русской культуры и опыте русской эмиграции первой волны; примечательно, что об этом же культурном парадоксе за несколько десятилетий до Даманской писал С.Л. Франк в «Крушениях кумиров» (1923), рассуждая о мифах дореволюционного общественного сознания, приведших к катастрофе, ср.: «Когда теперь мы, русские, материально и духовно обнищавшие, все потерявшие в жизни, ищем поучения и осмысления у вождей европейской мысли, мы, заранее склонные к смирению, всегда чуждые национального самомнения и менее всего способные на него в эту несчастную для нас эпоху, с изумлением узнаем, что собственно учиться нам не у кого и нечему и что даже наученные более горьким опытом наших несчастий, испив до дна чашу страданий, мы, пожалуй, сами можем научить кое-чему полезному человечество» [8, с. 136].

<sup>1</sup> Подробнее см. [3, с. 70–71].

ективность. Очевидно, что специфика исполняемой роли неизбежно скажется на выборе стратегий дальнейшего поведения, варианте жизнеустройства в новых условиях и на векторе формировании идентичности эмигрантского человека.

Столь же очевидно, что последняя окажется в прямой зависимости от формы эмиграции. Так, переживание отрыва от родной страны, поведенческая стратегия в стране пребывания и последующее осознание себя (самоидентификация) тех, кто стал частью массовой эмиграции, существенно отличается от этих же характеристик у эмигрировавших в составе небольшой группы, объединенной родственными, дружескими, профессиональными, конфессиональными связями либо общностью культурного и идейного порядка, или у эмигрантов / беженцев / высланных / невозвращенцев – одиночек. Прежде всего, по-разному осмысливается степень ответственности за принятое решение и его бытийные последствия, что, в свою очередь, находит отражение в принятой на себя и для себя «на будущее» роли в эмигрантский период. Осознание своей принадлежности к эмигрантской «массе» дает возможность в этой массе затеряться, автоматически снижая уровень личной ответственности за собственную жизнь и позволяя переложить ее на чужие плечи. В результате формируется определенный тип: эмигрантский человек-масса, идентичность которого на индивидуальном уровне весьма расплывчата, жестко ситуативно обусловлена и имеет выраженную тенденцию к подчинению так называемому «стадному чувству».

В любой эмиграции массового характера этот тип является преобладающим, что вполне объяснимо в условиях внезапной утраты экзистенциальных оснований, способствующих ощущению потерянности и потребности обрести нечто, с чем возможно идентифицировать себя, к чему можно осознанно принадлежать и у чего можно искать защиты. Роман Гуль утверждал, что «всякому писателю необходимо, чтобы за ним *стояла страна*» [5, с. 290; курсив Гуля – О.Д.]. В слегка расширенном виде это утверждение вполне приложимо не только к писателям: всякому *человеку* необходимо ощущать себя частью некоего целого, в пространстве и на фоне которого только и возможно определить собственное «я», каким бы малым оно ни было, поскольку стремление к общности с себе подобными составляет одну из базовых антропологических характеристик.

Следующий значимый для формирования эмигрантской идентичности фактор – отношение к культуре и языку страны исхода. Осознание их как безусловной ценности, которую необходимо сберечь в любых обстоятельствах, основанное на самоидентификации исключительно с родной культурой, способствует переживанию эми-

грации как высокой миссии и восприятию себя как избранника / посланника / хранителя, существенно затрудняя процесс ассимиляции в стране проживания вплоть до полного исключения такой возможности, в некоторых случаях становящегося причиной добровольной репатриации. Стремление ассимилироваться любой ценой и как можно скорее, в основе которого лежит осознанное отторжение от культуры исхода, напротив, имеет результатом ошибочное в своей основе восприятие эмиграции как возможности начать новую жизнь на «новой родине», имеющей перед первой существенные преимущества экономического, идеологического, культурного порядка. Третий вариант – признание равной ценности культуры страны исхода и страны проживания – допускает самоидентификацию с обеими, что, в свою очередь, позволяет выработать вполне успешную жизненную стратегию с рациональным учетом положительных и отрицательных сторон той и другой культуры. Четвертый вариант – отношение к любой национальной культуре как равноправной составляющей единой мировой культуры, обуславливающий возможность жить в любой стране как экзистенциальную установку, – выводит индивида из числа эмигрантов, делая его гражданином мира. Убедительным примером первого варианта справедливо считаются французская и русская пореволюционные эмиграции, польская эмиграция девятнадцатого века; примером второго – русская эмиграция второй и в третьей волн; третьего – еврейское рассеяние и китайская эмиграция; по мере стирания границ и нарастающей глобализации на первый план все более выходит четвертый вариант. Разумеется, не следует понимать вышеприведенный ряд абсолютно: во всех указанных и многих подобных случаях есть место исключениям, значительная часть которых, впрочем, лишь подтверждает правило.

У каждого из перечисленных вариантов есть свои положительные<sup>1</sup> и отрицательные<sup>2</sup> стороны, однако который бы из них ни выбрал

---

<sup>1</sup> Так, результатом стремления уберечь родную культуру от полного исчезновения стало сохранение французской аристократической и русской дореволюционной культур, полностью уничтоженных в пореволюционных Франции и России; ориентация на культуру страны проживания значительно обогатила ее за счет усилий иммигрантов (самый показательный пример в данном случае – современная культура США); признание равноценности обеих культур и языков привело к появлению целого ряда двуязычных писателей, получивших мировую известность; э/иммигранты, осознающие себя как граждане мира, способствуют обогащению мировой культуры, выступая посредниками между национальными культурами.

<sup>2</sup> Осознание приоритетности родной культуры приводит к недооценке культуры страны проживания, в пределе – к своего рода ксенофобии в ее эмигрантском изводе; ориентация исключительно на культуру страны проживания может иметь результатом исчезновение родной культуры в тех случаях, когда народ длительное время вынужден жить в ситуации рассеяния; ориентация на две культуры нередко оборачивается отсутствием

для себя отдельно взятый индивид, жизнь его в результате сделанного выбора станет разворачиваться в пространстве двух и / или более культур, причем первой из них по культурно-антропологической значимости, определившей базовые характеристики идентичности, будет оставаться культура страны исхода. Это становится основанием (осознанным или неосознанным, признаваемым или отрицаемым) для выстраивания различного рода мифов<sup>1</sup>, имеющих целью утверждение и / или развенчание тех или иных ценностей, сведение старых счетов, создание – в позитивном или негативном режиме – идеальной картины прошлого, в пределе – самоосознание, самооправдание и самоутверждение<sup>2</sup>.

Самые прозорливые из эмигрантов во все времена не раз предупреждали о таящейся в этой мифологической ловушке опасности и необходимости философского осмысления мифов для их преодоления [1; 9], однако для эмигрантского большинства миф неизменно служит универсальным инструментом выживания в новых экзистенциальных и культурных условиях<sup>3</sup>.

Сплетаясь в единую ткань, все многообразие индивидуальных и групповых мифов образует единый эмигрантский миф, так называемый миф эмиграции, который со временем перерождается в миф об эмиграции, обуславливающий ее восприятие последующими поколениями и представителями иных культур и, по существу, задающий режим восприятия истории как мифа<sup>4</sup>.

---

укорененности в какой-либо из них; позиция «гражданина мира» может при количественном росте придерживающихся ее индивидов привести к размыванию границ между национальными культурами и утратой их национальной специфики.

<sup>1</sup> Автор придерживается предложенного В.К. Кантором определения мифа как «воображаемого представления о реальности, которое воспринимается как реальность» [6, с. 31]; ср. цитируемое Кантором утверждение А.Ф. Лосева из «Диалектики мифа», к которому, очевидно, восходит данное определение о том, что для «мифического субъекта» миф «есть подлинная жизнь, со всеми надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью» [6, с. 29].

<sup>2</sup> Подробнее о типологии, структуре и специфике функционирования мифа в эмиграции см. [4, с. 327–336].

<sup>3</sup> По справедливому замечанию В. Кантора, относящемуся к дореволюционному периоду российской истории, но вполне приложимому к эмиграции и приобретающему в новых бытийных условиях «исторического сдвига» принципиально новый смысл, проблема «заключается в том, что мифы, преодоленные на философском уровне, в самых разных обликах господствуют даже среди образованных людей» [6, с. 28].

<sup>4</sup> Ср. утверждение Бердяева в «Смысле истории»: «История не есть объективная эмпирическая реальность, история есть миф. Миф же не есть вымысел, а реальность, но реальность иного порядка, чем реальность так называемой объективной эмпирической данности. /.../ Каждая великая историческая эпоха, даже и в новой истории человечества, столь неблагоприятной для мифологии, насыщена мифами» [1, с. 18].

Резюмируя, можно утверждать, что типичный *homo emigranticus* – это индивид, который:

1) вырван из родной культурной почвы и насильственно погружен («пересажен») в чужую;

2) осциллирует на грани виртуального и реального / прошлого и настоящего / своего и чужого (культурного пространства, языка, быта и обусловленных ими аксиологических парадигм, определяющих жизненные стратегии и способ выстраивания идентичности);

3) мифологизирует как утраченное прошлое, так и не освоенное до конца настоящее, стремясь изжить первое и присвоить второе с перспективой на будущее.

Иными словами, эмигрантский человек – это тот, кто на уровне жизненной практики, опираясь на прагматику момента, стремится разрешить вечную апорию экзистенциального порядка: в новых бытийных условиях «снять» собственную сущность, используя изменившееся культурное пространство как инструмент преодоления себя-прежнего.

#### Список литературы

1. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990.
2. Даманская А. Ф. На экране моей памяти // Даманская А. Ф. На экране моей памяти; Таубе-Аничкова С. И. Вечера поэтов в годы бедствий (Из моих литературных, редакторских и иных воспоминаний) / публ., подготов. текстов, вступ. ст., коммент. О.Р. Демидовой. – СПб.: Мир, 2006. – С. 107–357.
3. Демидова О. Р. Эмиграция: жизнь на границе двух миров // Космополис. Весна. – 2004. – № 1 (17). – С. 70–73.
4. Демидова О. Р. Изгнание как послание: эстетизм и этос русской эмиграции. – СПб.: Русская культура, 2015.
5. Гуль Р. Б. Я унес Россию: Апология эмиграции: в 3 т. Т. 1. Россия в Германии. – М.: Б.С.Г.-Пресс, 2001.
6. Кантор В. К. Семен Франк и крушение кумиров: переосмысление мифов русской интеллигенции в эмиграции первой волны // Культура русской диаспоры: эмиграция и мифы. Сб. ст. – Таллинн: Изд-во Таллиннского ун-та, 2012. – С. 28–49.
7. Матич О. Диаспора как остранение (русская литература в эмиграции) // Russian Studies: Ежеквартальник русской филологии и культуры. – СПб., 1996. – Т. 2. – № 2. – С. 158–179.
8. Франк С. Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990.
9. Хазанов Б. Счастье быть ничьим // Неприкосновенный запас. – М., 1999. – № 3 (5). // [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.R/nz/1999/3/hazan.html>

### **Проблема идентичности: философско-антропологический анализ**

Автор анализирует идентичность, опираясь на разные подходы исследователей к этой проблеме. Ищет ответы на такие вопросы: как и почему такие понятия, как «личность», «идентичность», «локальные интересы», «культурные национальные ценности», становятся фундаментальными проблемами современности.

The author analyzes identity in different theoretical perspectives, trying to understand how and why the concepts «person», «identity», «local interests», «national cultural values» become fundamental problems.

**Ключевые слова:** личность, сущность, идентичность, индивидуальность, бытие, человек, структура, интеграция.

**Key words:** personality, essence, identity, individuality, being, man (human being), structure, integration.

В условиях существенно меняющихся общественно-социальных ценностей, воздействующих на процесс формирования мировоззрения человека, происходит постепенное признание ценности самого человека, его индивидуальности, неповторимости, инициативности, самостоятельности. Современное общество выдвигает новые требования к формированию личностных ценностей: способности к самостоятельной постановке жизненных целей; осуществления осознанного личностно-свободного выбора; повышения уверенности в себе, гибкости, адаптивности и независимости от быстроменяющихся внешних условий.

Проблема личности всегда находится в центре исследований культуры. Это естественно, ведь культура и личность неразрывно связаны. Культура является главным фактором, который учит детей, как думать, чувствовать и действовать в обществе, культура предписывает свои нормы поведения для мужчин и женщин [6]. С одной стороны, в культуре формируется определенный тип личности. На его формирование влияют различные факторы, такие как общее историческое прошлое, историческая память, пространственно-временные отношения, мифология, религиозные доктрины, общепринятые ритуалы, система общезначимых моделей-образцов, особенности географического пространства, особенности социальных институтов,

семейные образцы, исторические традиции, идеалы и ценности. С другой стороны, личность воссоздает, изменяет, открывает новое в культуре. Без личности нет культуры, так как личность не только движущая сила и создатель культуры, но и главная цель ее становления.

Хотя культура и представляет собой порождение коллективной жизнедеятельности людей, ее практическими творцами и исполнителями являются отдельные личности. Всякий индивид выступает по отношению к культуре одновременно в нескольких ипостасях: как «продукт» культуры, как «потребитель» культуры, как «производитель» культуры и как транслятор культуры. Каждой культуре присущи свои специфические типы личности. Личность – это социальный тип человека как продукта и носителя исторически-определенной культуры, выполняющего определенные функции в системе сложившихся общественных отношений. Стержневым образованием личности является самооценка, которая строится на оценках индивида другими людьми и оценке, которую даёт себе сам человек.

Особенности современной жизненной ситуации, стремительные реформы и социальные изменения становятся важными причинами адаптации к постоянно меняющимся условиям жизни. Духовная и материальная адаптация индивида в непростых условиях социально-экономической, социокультурной, политической, межрасовой среды начинает требовать от человека большей гибкости, даже четкой определенности и осмысленности занимаемой позиции в обществе. Кроме общественного отношения к занимаемым позициям людей, существуют и их собственные мнения. Внешнее (социальное) и внутреннее (индивидуально-личностное) несогласование, осознание человеком своей неудовлетворенности (нереализованности, негативизма) непременно приводит его к глубокой переоценке личностных качеств. Индивид, сохраняя свои личностные ценности, зачастую сталкивается с нравственными, идеологическими, эстетическими основами группы той среды, в которой находится в данный отрезок времени. Приобретение различий между «Я» и другими – необходимая часть социализации. Включение личности в новые социальные отношения влечет за собой трансформацию идентичности в виде внутриличностных и межличностных конфликтов.

Таким образом, идентичность представляет собой конечный результат отождествления индивида с какой-либо социальной группой и формирования в большей или в меньшей степени осознанных представлений о своей неповторимости.

В современном обществе проблем, связанных с осмыслением социальных и культурных идентичностей, становится больше. К приме-

ру, средства массовой информации и информационные системы нарушают личностные границы, системные свойства пола, класса, этноса, религии, национальности и субкультуры. Они разрушают прежние социальные институты, которые формировали идентификационный процесс. Психологические издержки свободы распространения и получения информации велики. Отчуждение, дефицит межчеловеческих связей, их нестабильность и неопределенность характерны для глобальной техногенной революции. Современный человек предоставлен сам себе, он сам принимает решения, несет за них ответственность и может рассчитывать только на себя. В такой ситуации трудно связывать воедино жизненные цели и каждодневные поступки, действия и их значения, тем самым планировать свое будущее.

Исследовательские гипотезы опираются на теоретическое представление об идентичности как об одном из аспектов «Я-концепции» личности. «Я» изменяется в течение жизни и характеризуется наличием более или менее осознаваемых представлений индивида о себе и своей уникальности. В этой связи важно отметить, что исследование идентификации не аналогично анализу идентичности. Идентичность включает в себя различные аспекты, а идентификация – описание этих аспектов. Прежде всего, идентичность – это результат, отстаивание и защита себя, а идентификация – приспособление, процесс постоянного выбора, принятие норм, традиций, установок. Поэтому на каждом уровне описания процессу идентификации предшествует осмысление идентичности [3].

Очевидно, что исследование идентичности совмещает три процесса: *соматический, психологический и социально-философский*. В истории науки эти три процесса связаны с тремя научными дисциплинами: биологией, психологией и социальными науками. Каждая из них изучала отдельно, изолированно одиночные организмы, отдельные души, социальные агрегаты. Организм подвергается вскрытию, душа – эксперименту или допросу, социальные агрегаты раскладываются по статистическим таблицам. Таким образом, активно расчленяется целостное состояние жизни. Упомянутые три процесса – три стороны жизни. Но каждый подход отрицает некоторые аспекты идентичности. Если идентичность существует преимущественно в индивидуальном сознании, то почему она так зависима от общественных ситуаций? Если идентичность – просто комплекс ролей, то почему кризис идентичности происходит независимо от общественной роли? Понятно, что адекватный подход должен сочетать, синтезировать обе части – внутреннюю самореализацию и внешний контекст.

Однако необходимо обратить внимание на то, что эти процессы протекают в различных исторических временах. Удивительным остается явление того, как незаметные, частные, персональные эволюции в конечном счете влияют на глобальные изменения.

Корреляция принципов общей методологии приводит к необходимости *комплексного, междисциплинарного* подхода, поскольку исследуются такие системные объекты, как общество, история и человек. В качестве исследовательского приоритета выдвигается принцип изучения целостного человека в его общем историческом контексте. Предлагается сочетание трех основных вариантов понимания человека:

- социологического-типизирующего (личность как набор базовых характеристик);
- идиографического (личность – индивидуальность);
- историко-генетического, предполагающего реконструкцию основных этапов развития.

Такое целостное знание не исключает, а предполагает выявление отдельных сторон, аспектов рассмотрения и расстановку акцентов при конкретном анализе. Комплексное знание базируется на онтологическом допущении, согласно которому объект анализа отличается многовекторностью и разнообразием. Последнее станет фундаментальной темой предложенного исследования. Реконструкция картины мира, общее понимание источников, трансформирующих историю эпохи, основаны на цельности восприятия их исследователем. Комплексный подход предполагает определенный стиль аргументации, в результате которой междисциплинарный подход становится метаязыком.

Для выявления всей совокупности характеристик индивидуальной и коллективной идентичности имеет смысл ориентироваться на результаты и методы следующих научных дисциплин:

- физическая антропология – выявление соотношения биологического и социального, стереотипов мужского и женского, условий питания и хронологии жизни, способов ухода за телом и детьми, норм физического состояния, демографических и физических параметров больших общностей;
- социология – анализ процессов социализации, методов и норм приобщения к обществу, социальной дифференциации и интеграции, автономизации и структурирования, характера принадлежности к группам;
- культурология – исследование содержания духовного мира, особенностей культурных традиций, способов идеологического про-

изводства, особенностей языковых систем, мифологии и народной культуры;

- социальная психология – рассмотрение особенностей временного, зрительного, слухового восприятия, развития речи, темпов освоения мира, закономерности функционирования индивидуального и коллективного сознания, развития ценностных ориентации, чувства стыда, страха, потребности в самостоятельности и коллективизме, методов обучения, особенностей менталитета;

- политическая география – учет особенностей политических и национальных пространств, демографических особенностей, соотношения «места и окружения», способов освоения новых пространств;

- экономические науки – исследование становления экономической системы, особенностей рынка, способов движения денег и капиталов, путей организации производства, распределения и потребления, способов контроля, особенностей технических и технологических систем;

- синергетика – изучение развития больших систем, информатизации и процессов идентификации;

- информатика – рассмотрение информации как специфического атрибута жизнедеятельности, взаимосвязи информации и идентичности.

Перечисленные ориентации далеко не исчерпывают аспекты становления идентичности, а лишь подчеркивают существование в общественном пространстве множества факторов ее формирования. Они позволяют выявить и идентифицировать такие логические категории, как «Я–Ты», «Мы–Они», «индивидуальное–всеобщее», «персональное время–всеобщее время», которые помогают анализировать целостность, выявить в целостности группы, классы, подклассы. Идеал современной парадигмы науки – совместить в понимании различные аспекты жизни.

Эволюция проблемы идентичности от появления первых зачаточных теоретических форм до самостоятельного теоретического знания прослеживается в работах классиков зарубежной философии, психологии и социологии – Джеймса У., Фрейда З., Юнга К., Пиаже Ж., Фромма Э., Дж. Мида, Кули Ч.; современных зарубежных авторов – Эриксона Э., Баумайстера Р., Маслоу А., Мейли Р., Олпорта Г., Роджерса К., Салливена Х., Хабермаса Ю., Хесле В., Хорни К., Шпрангера Э., Гидденса А.; представителей отечественной мысли – Альбухановой-Славской К. А., Бахтина М. М., Выготского Л. С., Гусейнова А. А., Дробницкого О. Г., Ильенкова Э. В., Кона И. С., Леонтьева А. Н., Лотмана Ю. М., Мерлина В. С., Поршнева Б. Ф.,

Рубинштейна С. Л., Сохань Л. В., Спиркина А. Г., Эльконина Д. Б., Ядова В. А. и др.

Идеологическим полем интереса к идентичности становится неогуманизм. Суть его в преодолении сформированного к середине XIX в. противоречия между человеческим и технологическим разумом, в опровержении установок, согласно которым «Я» – центр Вселенной. Преодоление поляризации новой, набирающей обороты сциентистски-технологической картины истории и универсально-гуманистической традиции потребовало сближения философии, психологии, социологии, антропологии, истории.

Идентичность включает в себя понятие субъективности как свойства определения себя субъектом. Субъективность начинается с именованности себя как «Я», как субъекта высказывания. Следовательно, идентичность появляется в диалоге, это первое условие ее проявления. Ее выражение указывает на стремление к познанию, что осуществляется в процессе высказывания и представляет собой сжатый анализ действий, в котором сама мысль является действием. Охарактеризовать субъекта, дать ему определение – это значит узнать все его стороны, побывав во всех его мыслимых и немыслимых ситуациях, что в реальности невозможно, а потому невозможно и высказать каков в действительности субъект. Но можно описать, поскольку описание включает в себя не только реальные факты, продукт памяти, но и желания, предпочтения, устремления будущего, а, кроме того, действие настоящего. Таким образом, идентичность, Я-концепция, самость, душа, тождество личности – все это суть названия одного и того же феномена, трактовка субъекта.

Роль философии в связи с этим заключается в критической проверке словоупотребления, в отсутствие которой комплексные и проблематичные образования начинают выступать как нечто само собой разумеющееся и простое. На это обстоятельство обратил внимание Ю. Хабермас. Он неоднократно выступал против некритического употребления термина «идентичность» и, в частности, против подмены проблематики индивидуальной идентичности риторикой коллективной идентичности [8].

Н. А. Бердяев, Г. Шпет, П. Флоренский, М. Хайдеггер, К. Ясперс и позже Т. Адорно, Ж. П. Сартр высказывают идеи о том, что целостность и непрерывность личностного сохраняется и удерживается только в превращениях и метаморфозах индивидуального существования. В противном случае возникает давление «Мы» или «идентичности всеобщего». Обилие массовых идеологий начала и середины столетия порождается страхом остаться не у дел истории, социальным

и экономическим ускорением, социальным отчуждением и изоляцией, демонстрирует бессосновность теории прогресса – мнения, что настоящее «Мы» совершеннее прошлого «Они» [4].

Итак, обозревая существующие концепции идентичности в зарубежной и отечественной мысли, можно обнаружить определенные общие и особенные аспекты исследования феномена идентичности как социокультурного феномена. Общим можно считать то, что идентичность имеет структурное строение, основными параметрами которого являются целевой, содержательный и оценочный.

Обычно происходит выделение двух аспектов идентичности: *личностного и социального*. Чаще в современных теориях личностный аспект вторичен по отношению к социальному. Он формируется на основе использования выработанных в процессе социальной категоризации понятий. Согласно современным теоретическим исследованиям, идентичность – изменяющаяся структура – развивается на протяжении всей жизни, проходит через преодоление кризисов, может изменяться в прогрессивном или регрессивном направлениях, т. е. быть «успешной» (эффективной) или «негативной» (индивид отклоняет любые взаимодействия). В таком ракурсе идентичность выступает как первичное и необходимое условие для развития личности. Длительный кризис идентичности становится препятствием для формирования личности.

Выявление различных типов идентичности происходит по следующим параметрам: наличие и отсутствие целей, возможность формулировать политику жизни, открытость к выбору, сила и наличие решений относительно созидания себя самостью, целенаправленность, возможность овладения современным опытом и знаниями. Идентичность во всех этих случаях есть горизонт, в котором некоторая личность существует и действует как целое; к этому горизонту индивид может по-разному относиться, но без него нельзя обойтись. Идентичность здесь – характеристика отношения индивида к себе самому, его «самопринадлежность», тогда как в другом контексте (который может быть обозначен как «социальный» или «социокультурный») идентичность характеризует принадлежность индивида некоторому коллективу. В соответствии с типом коллектива, с которым идентифицируют себя индивиды (государство, партия, этническая или культурная группа, субкультура и т. д.), различают политическую, национальную, идеологическую, этническую, культурную идентичность.

Теоретики едины во мнении, что идентичность социальна по происхождению, так как формируется в результате взаимодействия с

людьми и усвоения каждым выработанного в процессе социальной коммуникации языка. Изменения идентичности обусловлены социальными изменениями. При этом, однако, нельзя забывать, что идентичность в строгом смысле может быть атрибутирована только индивидам и что выражение «коллективная идентичность» всегда нуждается в дополнительных оговорках.

В современном теоретическом анализе идентичности часто отсутствуют исследования содержательных аспектов: способов соотношения внутреннего и внешнего, источников развития, контекста взаимодействия индивидуального и общественного. В анализе актуализируется понимание общества как механического устройства или в лучшем случае кибернетической модели. Сам характер, процессы социального взаимодействия уходят от внимания исследователей. Это происходит и по объективным причинам: анализ общества всегда был трудоемкой задачей. Но нельзя забывать о том, что без интерпретации макроконтекста невозможно понять микропроцессы, к которым относится анализ индивидуальной идентичности. В каждой теории должно быть «достаточно честолюбия», чтобы объяснять то, как функционирует общество, как оно себя воспроизводит [8, с. 172]. С другой стороны, расчленяя социальные процессы, делая идентичность единицей в социальной структуре, философы, социологи и психологи часто забывают об онтологии «Я».

Что же касается исследований проблематики природы, становления, системно-функциональных и социальных характеристик идентичности, то существующие теоретические дискуссии о природе идентичности предполагают два альтернативных подхода: *примордиалистский, инструменталистский* [7].

Суть первого заключается в том, что идентичность рассматривается как базисная характеристика личности. Она есть нечто внутреннее, сохраняющееся на протяжении истории личной или коллективной. Идентичность – внутренняя тождественность и непрерывность бытия каждого человека. Индивид тесным образом связан с социокультурным окружением, поэтому формирующие исторический опыт элементы не могут быть изменены или отброшены. К данному направлению следует отнести Э. Фромма, Э. Эриксона, К. Хорни, Р. Баумайлера, В. Хесле.

Согласно инструменталистскому подходу Дж. Мида, Э. Гоффмана, М. Серто идентичность рассматривается как ситуативная и выбираемая. Обретение идентичности – процесс, в котором индивидуальные и коллективные черты и способы самореализации могут изменяться в зависимости от ситуаций, хотя представители

второго направления признают зависимость ситуаций от повседневных структур, определяемых отношениями власти.

Таким образом, оба подхода объединяют признание зависимости индивида от социального окружения или социальных структур, имеющих «упрямый характер» [2]. Если согласно первому подходу признаётся внутренняя независимость человека от общества, то согласно второму подчеркивается необходимость ситуативной приспособляемости и культурной ассимиляции.

Понятие «идентичность» сегодня широко используется в философской антропологии и означает осознание человеком своей принадлежности к какой-либо социокультурной группе, позволяющее ему определить свое место в этом пространстве и свободно ориентироваться в окружающем мире. Необходимость в идентичности вызвана тем, что каждый человек нуждается в известной упорядоченности своей жизнедеятельности, которую он может получить только в сообществе других людей. Для этого он должен добровольно принять господствующие в данном сообществе элементы сознания, вкусы, привычки, нормы, ценности и иные средства взаимосвязи, принятые окружающими его людьми. Усвоение этих элементов социальной жизни группы придает жизни человека упорядоченный и предсказуемый характер, а также делает его причастным к соответствующей культуре. Поскольку каждый индивид является одновременно членом нескольких социальных и культурных общностей, то в зависимости от типа групповой принадлежности принято выделять различные виды идентичности: профессиональную, гражданскую, этническую, политическую, религиозную и культурную.

Из всех видов идентичности для нас представляет интерес прежде всего культурная. Культурная идентичность – принадлежность индивида к какой-либо культуре или культурной группе, формирующая ценностное отношение человека к самому себе, другим людям, обществу и миру в целом. Сущность культурной идентичности заключается в осознанном принятии индивидом соответствующих культурных норм и образцов поведения, ценностных ориентаций и языка, понимания своего «Я» с позиций тех культурных характеристик, которые приняты в данном обществе, в самом отождествлении себя с культурными образцами именно этого общества. А ее роль в философской антропологии состоит в том, что она предполагает формирование у индивида определенных устойчивых качеств, благодаря которым те или иные культурные явления или люди вызывают у него чувство симпатии или антипатии, и в зависимости от того или иного чувства он выбирает соответствующий тип, манеру и форму общения.

Путем сопоставления и противопоставления позиций, точек зрения различных групп и общностей, в процессе взаимодействия с ними происходит становление личной идентичности человека, которая является совокупностью знаний и представлений индивида о своем месте и роли как члена соответствующей социокультурной группы, о своих способностях и деловых качествах. Но поскольку человек одновременно является участником разных социокультурных групп, то он обладает сразу несколькими идентичностями. В их совокупности отражаются его пол, этническая и религиозная принадлежность, профессиональный статус и т. д. Эти идентичности связывают людей друг с другом, но в то же время сознание и индивидуальный жизненный опыт каждого человека изолируют и разделяют людей друг от друга.

Можно отметить, культурная идентичность обладает двойственной функцией. Она позволяет представителям разных культур составить представление друг о друге, взаимно предугадывать поведение и взгляды собеседников, т. е. облегчает их общение и взаимопонимание. Но в то же время обнаруживается и ее ограничительный характер, в соответствии с которым в процессе общения возникают конфронтации и конфликты. Такое разделение может привести как к отношениям сотрудничества, так и к отношениям противоборства. В связи с этим культурная идентичность может рассматриваться в качестве одного из важных инструментов, который оказывает влияние на сам процесс взаимодействия культур.

Культурная идентичность основывается на разделении представителей всех культур на «своих» и «чужих». И только через осознание «чужого», «другого» происходит формирование представлений о «своем». До настоящего времени не сформулировано научное определение понятия «чужой», однако имеется несколько его значений и смыслов: чужой как нездешний, иностранный, находящийся за границами родной культуры; чужой как странный, необычный, контрастирующий с обычным и привычным окружением; чужой как незнакомый, неизвестный и недоступный для познания; чужой как сверхъестественный, всемогущий, перед которым человек бессилен; чужой как зловещий, несущий угрозу для жизни. Каждый человек, столкнувшись с чужой культурой, прежде всего отмечает для себя много необычного и странного. Констатация и осознание культурных различий становятся исходным пунктом для понимания причин неадекватности.

Исходя из существующего спектра исследований проблемы идентичности, важно понять и теоретически выразить, как мы созда-

ем себя как личности, и тогда мы поймем, почему такие понятия, как «личность», «идентичность», «локальные интересы», «культурные национальные ценности» становятся фундаментальными проблемами современности. Каким образом перенять прогрессивные экономические и социально-политические стандарты без потери собственной идентичности? Как поступить, чтобы процессы либерализации и культурного плюрализма не привели к размыванию исторически сформировавшейся идентичности, к разрушению традиционных устоев общества; чтобы не культура со свойственной ей самобытностью болезненно адаптировалась к задачам модернизации, а модернизация адаптировалась к культуре, т. е. стратегия модернизации разрабатывалась с учетом особенностей культуры? Что предпринять, чтобы процессы преобразования проходили на собственной цивилизационной основе, не разрушая ее, кардинально не меняя системы общественных и гуманитарных ценностей?

Современные исследования идентичности учат противостоять «молчаливой технологической политике», «политике всепригодности», обесцениванию внутренних регуляторов поведения, превращению внутреннего разнообразия в поверхностную эклектичность, нестабильности экономической и политической структуры, национальных отношений, экологическим катастрофам. Эти исследования показывают, что только при постановке вопросов об идентичности возможно преодоление исторической энтропии и поиск «личностного», субъективного начала в коллективной истории.

#### Список литературы

1. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М., 1990.
2. Блумер Г. Общество как символическая интеракция // Современная зарубежная социальная психология: тексты / под ред. Т.М. Андреевой, Н.Н. Богомоловой, Л.А. Петровской. – М., 1984.
3. Заковоротная М. В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты. – Ростов-н/Д., 1999.
4. Идеалистическая диалектика в XX столетии / под ред. Ю. Н. Давыдова – М., 1987.
5. Кон И. С. В поисках себя. – М., 1984.
6. Мид Д. От жеста к символу. Интернализированные другие и самость // Американская социологическая мысль. – М., 1994.
7. Скворцов Н. Г. Индивид и этническая среда: проблема этничности в символическом интеракционизме // Социология и социальная антропология. – СПб., 1997. – С. 303–321.
8. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., 1995.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1993.
10. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

### **Триггеры эскапизма в повседневности современного общества**

Исследуется проблема эскапизма как деформированной формы стремления к свободе. Выявляются триггеры (спусковые механизмы) процесса эскапизма. Особое внимание уделяется концепции программируемого эскапизма, который дает наиболее ощутимые плоды в среде современной студенческой молодежи. Выдвигается предположение, что процессы эскапизма могут быть предупреждены на стадии зарождения.

The article examines the problem of escapism as the deformed shape of aspiration for freedom, singling out its triggers. Of particular importance is the concept of a programmable escapism, which is most productive in contemporary student milieu. The author argues that the processes of escapism can be controlled at its very start.

**Ключевые слова:** эскапизм, миф, пассионарность, структурное насилие, катализатор, триггер, культурная идентичность.

**Key words:** escapism, myth, passionarity, structural violence, catalyst, trigger, cultural identity.

Эскапизм можно рассматривать как один из социальных феноменов, характеризующих развитие современного общества. Рассматривая эскапизм как переходный этап от изначального состояния зависимости, угнетенности и стресса до достижения экзальтированного состояния свободы, мы подразумеваем под феноменом эскапизма процесс, действие или совокупность действий и стратегию, в основе которых лежат сомнения в целесообразности общепринятых норм и как следствие попытка критического переосмысления тех или иных общественных представлений.

Описывая эскапизм как одномерное и однонаправленное движение, разумно было бы придать ему ряд характеристик, на основе которых можно выстроить модель и проследить на частном примере подобное движение или процесс. Основными характеристиками эскапизма могут служить общие понятия, основанные на противоречии. Так, например, эскапизм может быть персональным актом движения одного индивида или осуществляться коллективно в рамках социальной группы. Эскапизм также может осуществляться сознательно и бессознательно и быть инициируемым

внутренней средой и психологической организацией человека или, наоборот, внешней средой. Говоря о движении, мы также можем описать его с позиции структурного и рационального начала или хаотичного, неконтролируемого процесса.

Основным вопросом и задачей является поиск триггера или, другими словами, катализатора и спускового механизма, который и будет запускать процесс эскапизма. Логично утверждать, что через практику эскапизма человек стремится достичь состояния внутренней защищенности, спокойствия и надежды. Э. Блох в работе «Принцип надежды» утверждает, что «в основе человеческого существования лежит ожидание будущего, которое может окрашиваться в тона страха и тревоги, но преимущественно оно окрашивается в тон надежды на лучшее» [1, с. 56]. Человек стремится в будущее, где видит себя более совершенным, состоятельным и свободным на основе надежды. По мнению немецкого государственного и политического деятеля Оскара Лафонтена,

«одним из главных требований человека является защищенность. Тоска по постоянно утрачиваемому чувству социальной безопасности, которая является следствием развития общества, а также постоянное изменение правил игры приводят к страху перед будущим» [4, с. 98].

Если Э. Блох связывает человеческое представление будущего с позитивными надеждами, к которым надлежит стремиться, то у О. Лафонтена страх перед будущим формирует ностальгию и консерватизм. По концепции надежды Э. Блоха, эскапизм можно охарактеризовать как личное, сознательное и хаотичное движение от одной утопии к другой. Основываясь на идеях О. Лафонтена, можно вывести другой тип эскапизма, посредством которого человек стремится к разумно понимаемому прогрессу, отношению к природе и экономике. Данное движение будет охарактеризовано как коллективное, бессознательное и структурное, инициируемое извне.

Постоянное изменение правил игры, о которых говорит Лафонтен, вызвано перманентным развитием общества в рамках экономики, технологии и других сфер жизни.

В рамках экономического развития «достижение безопасности будет характеризоваться типом мирового сообщества, в котором с помощью новых форм экономики человек чувствовал бы свою социальную защищенность» [4, с. 72].

Эскапизм широко распространен в высокоразвитом обществе, поскольку именно в таком обществе для него формируется самая плодородная среда – беспокойство как отдельно взятого индивида,

так отдельных социальных групп. Данная идея отчасти подтверждается М. Маклюэном, который в работе «Глобальная деревня» указывает, что

«признаком нашего времени является крайнее всеобщее беспокойство, которое во многом является результатом взаимодействия между закатной механической культурой, которая была специализированной и фрагментированной, и новой интегральной культурой, которая является органичной, инклюзивной и макроскопической» [6, с. 27].

Из данных заключений напрашивается вопрос: не является ли эскапизм деформированной формой стремления к безопасности? В этом случае стремление к безопасности подразумевает процессы адаптации к новым правилам игры. В этом контексте движение человека от одной надежды к другой приобретает не эмоционально-хаотичный характер, но все более рациональное стремление к объективной безопасности. Так, по наблюдению Гарднера Мерфи, люди «приспосабливались к новой или предшествующей обстановке странным образом, прямо как генеральный штаб, всегда готовый к последнему бою» [10]. Этот странный образ во многом схож с процессом эскапизма, если рассматривать его как инструментальную стратегию социального поведения, которая служит не бегству от реальности, но адаптации через побег. Поскольку эскапизм представляет собой психологический процесс, то, согласно комментарию Кэлвина Холла и Гарднера Линдси в отношении функциональных свойств всякого психологического процесса, восприятие управляется необходимостью, т. е. потребность опережает восприятие. Мотивационное состояние первично и оказывает влияние на выбор способа восприятия мира человеком [9].

Изначальным состоянием человека, готового через практику эскапизма обратиться к своему новому будущему, состоящему из надежд и утопий, становится неуверенность, чувство незащищенности и несвободы. Спусковым механизмом для развития эскапизма становится миф как свободная для трактовки и не требующая логической проверки система восприятия прошлого, настоящего или будущего. Как правило, человек выступает в качестве своего персонального мифотворца и в этом случае осуществляет свой собственный побег от реальности, т. е. настоящего времени, к будущему, в котором представлены его надежды, или прошлому.

Тем не менее эскапизм может быть не только «спонтанным ответом, проявлением спонтанной свободы» [8, с. 104], описанной Э. Фроммом, но еще и программируемой стратегией, которая через миф будет доступна индивиду. Подобное предположение можно

описать, если обратиться к экономическим явлениям, свойственным нашему времени, т. е. к активному развитию малого и среднего бизнеса. Данное явление получило название «старт-ап» и подразумевает создание успешного бизнеса на основе поиска и реализации идеи, имеющей спрос или создание искусственного спроса. Старт-ап изначально родился на Западе и лежал в основе создания корпораций в сфере информационных технологий. Яркими примерами идеологии старт-апа стали корпорации Apple, Google, Microsoft и др. В начале каждой из корпораций стояла пассионарная личность.

Как мы знаем, пассионарность, по Л.Н. Гумилеву, – это социально-историческое явление, характеризующееся появлением в ограниченном ареале большого числа людей со специфической активностью, т. е. пассионариев. Мера пассионарности – удельный вес этих пассионариев в социуме. Пассионарность – это непреодолимое внутреннее стремление к деятельности, направленной на изменение своей жизни, окружающей обстановки, статуса-кво. Подобная деятельность, замечал Гумилев, расценивается пассионарной личностью ценнее собственной жизни, не говоря уже о жизни, счастье соплеменников и современников. Пассионарность никак не связана с этикой и в равной степени приводит человека к преступлениям или подвигам, разрушению или созиданию и творчеству [2]. Тем не менее пассионарность полностью исключает равнодушие. Состояние пассионарности инклюзивно – человек не становится героем для толпы, напротив, человек представлен как герой от толпы, поскольку большинство пассионариев находятся в составе толпы, определяя ее активность и потентность на том или ином промежутке времени и состояния развития общества. Необходимо отметить, что пассионарность в данном контексте рассматривается не в рамках этноса, как у Л. Н. Гумилева, но в рамках поколения, больших социальных групп. Поэтому можно выделить микроконтексты, в которых мы будем использовать термин пассионарности – в данном случае это микроконтекст экономической сферы жизни общества и в частности современного бизнеса. В основе старт-апа лежит положение, близкое идее Н. А. Бердяева о том, что человек не должен быть средством чего-то, но человек сам является целью [2].

Пассионарная личность, осознающая, что человек запрограммирован на несколько профессиональных начинаний, но оптимально может заниматься только одним делом, начинает поиск решений, которые мало увязываются в традиционную систему

развития общества. Результатом этого поиска становится создание новых продуктов для экономического рынка и развитие компании. Прецедент создания бизнеса буквально «из ничего» становится основой для мифотворчества. Миф, генерированный пассионарной личностью, становится умозрительным и дестабилизирующим фактором для людей, которые наблюдают за развитием компании. Можно предположить, что пассионарная личность в экономической среде формирует новое представление об экономической картине мира, в котором поиск себя и свобода являются основополагающими факторами достижения успеха, где экономическая свобода представляется как утопия (по Эрнсту Блоху).

Ранее глобальное распространение подобного мифа было бы невозможно, но инклюзивность и взаимосвязанность мира посредством технологий создают условия для повсеместного распространения новой мифологизированной картины мира. Данная картина мира предполагает последовательность действий, которая сильно напоминает по своей структуре эскапизм. Показательна в этом случае речь Стива Джобса, основателя корпорации Apple, перед выпускниками Стэнфордского университета, в которой он произнес одну из самых знаменитых и цитируемых фраз: «Оставайтесь голодными, оставайтесь безрассудными» [7]. Представленная сознанием молодых людей, которые только что закончили университет и еще не определились со своими планами, данная фраза имела ошеломительный эффект. Речь Джобса в данном случае стала элементом структурного насилия и являлась триггером новых психологических процессов.

Фраза «оставайтесь голодными, оставайтесь безрассудными» сформировала новую потребность и в дальнейшем стала активно ее эксплуатировать, создав тип мышления, в котором целые социальные группы начали процесс бегства от традиционного стремления человека к стабильности и определенности жизни каждого человека, а также от потребности в безопасности. Миф, систематизированный и выраженный в экзальтированной форме личной и доверительной речи, стал программой, насильственно внедренной в сознание молодых выпускников. Запущенный процесс эскапизма поставил перед тысячами людей задачу преодоления искусственных границ, в которых субъективно человек ощущает в себе возможности реализации многих профессиональных начал. Миф в этом случае стал мощным внешним воздействием, который заставил человека начать побег от состояния зависимости в пользу абсолютной автономии, свободы, где, согласно К. Марксу, «главным мерилom личного

богатства становится свободное время» [5], ведь истинное предназначение человека не тяготит его, не крадет его время и не вызывает чувства беспокойства и тревоги.

На основе данного предположения можно говорить, что программируемый эскапизм становится решением проблемы адаптации и поиска свободы. Одновременно процесс эскапизма оказался средством развития экономики и ненасильственного сопротивления манипуляции. Однако данное движение стало следствием структурного насилия, что в свою очередь является парадоксом и говорит о противоречивой генетической основе эскапизма. Концепция программируемого эскапизма приводит к мысли о том, что в определенной степени процессы эскапизма могут быть идентифицированы и отчасти предупреждены, но только на стадии их инициализации.

Эскапизм все же остается деформированной формой поиска свободы, спокойствия и счастья, когда главным фактором становится стремление дать оценку будущему, что равнозначно и синхронно вере и надежде. Программируемая стратегия действий, через которую может осуществляться эскапизм, может принимать различные воплощения, в том числе крайне нестабильные и деструктивные. Тем не менее предположение, что процессы эскапизма могут быть частично предупреждены на стадии зарождения, позволяет открыть новые грани эскапизма для дальнейшего анализа.

### Список литературы

1. Блох Э. Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление / сост., общ. ред. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – С. 49–78.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989.
3. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – СПб.: Кристалл, 2001.
4. Лафонтен О. Общество будущего. Политика реформ в изменившемся мире / пер. с нем. Р. А. Крестьянинова. – М.: Междунар. отношения, 1990.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 2.
6. Маклюэн М., Фиоре К. Война и мир в глобальной деревне. – М.: АСТ; Астрель, 2011.
7. Речь CEO компаний Apple и Pixar animation перед выпускниками Стэнфордского Университета от 12.06.05. // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.subguru.ru/2008/01/blog-post\\_10.html](http://www.subguru.ru/2008/01/blog-post_10.html)
8. Фромм Э. Бегство от свободы / Die Furcht vor der Freiheit (1941) / пер. Г.Ф. Швейника. – М.: Аст, 2011.
9. Холл К., Линдсей Г. Теории личности. – М.: «КСП+», 1997.
10. Murphy G. Psychology and Psychical Research // Proceedings of the Society for Psychical Research, 1953. – P. 26–49.

---

УДК 130.2 : 8

*В. А. Скоробогатов, Е. Н. Шатова*

### **Слово как феномен человеческого бытия в философской антропологии Томаса Манна**

Авторы выявляют философско-антропологические воззрения Т. Манна на слово как имманентный феномен человеческого бытия; интерпретируют писательский дискурс в отношении слова как его онтологизацию; раскрывают содержание комплекса антропологических и семиотических оценок слова.

The authors reveal Thomas Mann's philosophical and anthropological ideas of word as an immanent phenomenon of human existence, interpreting the writer's discourse on the word as it's is ontologization and revealing the content of the complex of anthropological and semiotic estimation of the word.

**Ключевые слова:** Т. Манн, философская антропология, онтология слова, красноречие, острословие, косноязычие, злословие, художественное слово.

**Key words:** Thomas Mann, philosophical anthropology, ontology of speech, eloquence, wit, confused articulation, scandal, artistic expression.

Слово – феномен человеческого бытия, в котором люди репрезентируют состояния своей жизни, представления о них, ибо «для исходной формы практического познания характерна тотальная вербализация всех технологических операций и их продуктов» [8, с. 167]. Многомерность языка дарует человеку возможность фиксировать, осмысливать, транслировать информацию и переживания. Язык во всей своей многогранности соответствует предметно-событийному многообразию жизни человека, ибо для констатации феноменов бытия язык предоставляет человеку в распоряжение существительные, для интерпретации отношений – предлоги и союзы, для отображения качеств предметного мира, эмпатии по отношению к ним – прилагательные, для расширения логики совершаемых действий и поступков – глаголы.

Какие концепции слова были рождены людьми техногенной цивилизации, вносящей существенные изменения в феноменологию человеческого бытия, интерпретацию устоявшихся отношений и категорий жизни людей? Представляется интересным выявить и проанализировать ответ на данный вопрос мыслителя, живо реагировавшего на актуальные современные проблемы, во многом

определившие жизнь людей данной эпохи, человека, высотность владения словом которым не вызывает никаких сомнений. Авторы статьи обращают внимание на воззрения Томаса Манна (1875–1955) – выдающегося немецкого писателя, мыслителя, общественного деятеля. «Томас Манн, – отмечает в одном из своих исследований С. Апт, – один из тех немногих, кто во времена великой инфляции слов показал, какая это драгоценность, какое это чудо – слово» [1, с. 382]. В творчестве писателя воссоздана кризисная картина европейской культуры XX в., проблемы которой не потеряли своей актуальности и сегодня.

«Характеристика "кризиса культуры", предложенная Т. Манном..., красноречиво свидетельствует об избрании писателем философско-антропологического контекста её интерпретации, ибо эйдологическими характеристиками "кризиса" он представил утрату значимости для человека духовных феноменов его бытия, господство тревожных ощущений собственного существования» [10, с. 130].

В размышлениях писателя отчётливо представлена философско-антропологическая сторона характеристики человека – размышления о его сущностной природе, феноменах и категориях его бытия, содержания ценностного контекста жизни в условиях кризиса культуры, бурного развития техногенной цивилизации.

Манн обращался к характеристике слова на протяжении всего творческого пути, осмысливая антропологическую природу данного феномена как на страницах художественных произведений, так и публицистических статей, писем, дневников. Цель настоящей статьи видится авторам в обосновании тезиса о комплексной интерпретации писателем явления слова, обнаруживающей ряд дискурсивных ракурсов – антропологического, культурфилософского, семиотического, что и позволило в итоге осуществить онтологизацию слова – признание последнего имманентным феноменом человеческого бытия. В писательском дискурсе в отношении слова обнаруживается целый ряд условно демаркированных семантических сегментов: генетический – слово как логос Бога, инструмент единения человека с Богом; культурфилософский – слово как дар, как инструмент идентификации говорящего, полифония феномена слова; социокультурный – слово как феномен земного отрезка жизни человека, характеристика времени (эпохи); семиотический – слово как форма мысли, инструмент символизации мира, семиозис слова. Раскрытие содержания каждого из обозначенных сегментов манновского дискурса в отношении слова определяет логику нашей статьи.

**Генетический семантический сегмент.** Современник и соотечественник Манна – Эрнст Кассирер, выделивший мир языкового мышления и художественного созерцания, рассматривая слово в контексте всех иных символических систем, отмечал:

«Человек сумел открыть новый способ приспособления к окружению. У человека между системой рецепторов и эффекторов, которые есть у всех видов животных, есть и третье звено, которое можно назвать символической системой. Это новое приобретение целиком преобразовало всю человеческую жизнь. По сравнению с другими животными человек живёт не просто в более широкой реальности – он живёт как бы в новом измерении реальности» [2, с. 28].

Слово для Манна – это имманентно присущий человеческому бытию феномен. Важно отметить, что даже многообразие семьи языков, которое нельзя не замечать, не останавливает писателя от восприятия языка как «единого целого» антропологического феномена, как «абсолюта, не желающего знать никаких наречий и местных языковых божеств». Подобная характеристика языка и словесных его структур очевидно свидетельствует о том, что слово писатель интерпретирует, прежде всего, как «логос» Бога: «Ведь Бог есть дух, и слово превыше всех языков и наречий». В отстаивании позиций слова как феномена человеческого бытия, обозначенного Творцом, Манн видел условие признания самой идеи Бога, защиты его слова от «политеизма и язычества» [3, с. 24]. Человек, владеющий словом, через него приближается к Богу, к его духу, ибо никто так мастерски не пользуется словом, как Творец. Подобная оценка явления слова встраивалась в писательское видение природы человека:

«Т. Манн разрабатывает катофатическую теорию человека – человек характеризуется через систему позитивных понятий, представлений, атрибутов, сопоставимых с теми, которыми определяется Бог. В основе его взгляда на человека лежит идея, основанная на религиозной вере, согласно которой человек есть образ и подобие Бога» [11, с. 65].

**Культурфилософский семантический сегмент.** Владение искусством слова является подтверждением свойственных человеку «остроумия и памяти». Слово, мастерское владение им, дарует человеку мудрость особого свойства – «словесную мудрость» [4, с. 410]. Слово, мастерское владение его даром, наделяет человека красотой, это осознаёт даже ещё не искушённый в жизни ребёнок. Как тут не вспомнить слова младшего сына Иакова – Вениамина, обращённые старшему брату: «Ты ещё красивее, когда говоришь» [4, с. 526].

Осознание человеком ценности слова – важная характеристика самого человека, отношение к слову различает людей. Одни боготво-

рят и развивают в себе этот дар, другие «слово и мудрость» «ни в грош не ставят... не ставят и ничего в этом не смыслят», более того, пренебрежением к слову они «прямо-таки гордятся». Те люди, которые не видят в слове богатства человеческого бытия, враждебно воспринимают умение красиво говорить, присущее другим, усматривая в мастерском владении словом «boasten» (архаич. англ. – кич) и «swaggen» (архаич. англ. – хвастовство, издёвка), нарекают его «учёной добродетелью» [3, с. 44].

Через отношение к слову, по мнению Манна, нередко выносят оценку не только индивиду, но и большой совокупности людей, таким как народ, нация. Возможность вынесения подобных оценок Манн основывает на признании высокой роли языка как средства «национального ... общения». Так, разделяя европейцев-«южан» и европейцев-«северян», писатель подчёркивал их отличия именно в отношении к слову, в красоте речи:

«У южан живая речь составляет одну из неотъемлемых радостей жизни, и ей уделяют куда больше внимания, нежели где-либо на севере. Национальное средство общения, родной язык, окружён у этих народов достойным подражания почётом, и есть нечто забавное и неподражаемое в том придиричливо страстном почтении, с каким следят за соблюдением его форм и законов произношения. Здесь и говорят с удовольствием, но слушают как строгие ценители» [5, с. 13].

В слове сокрыт огромный жизненный потенциал бытия человека, в силу этого мир слова удивительно многообразен, он скрывает в себе богатство интонаций, раскрывающих отношение человека к миру. Слово, произносимое человеком, – иллюстрация его мироощущения, поэтому каждый пользуется даром слова по-своему. Это многообразие порождает сложности в интерпретации индивидуального словесного мироощущения. Манн помогает читателям различать разные словесные феномены, такие как красноречие, острословие, косноязычие, злословие. Красноречие – мастерское владение словом, дарующее «словесную мудрость» [3, с. 68]. Именно «умение красиво говорить» соседствует с такими качествами человека, как *un om de gentilesce* (старофранц. – благовоспитанность), *afeitie* (старофранц. – учтивость, образованность). Для того чтобы «красноречие» не «придавалось осмеянию», а такое часто случается, необходимо, чтобы оно было характеристикой, органично присущей натуре человека. Иначе заученное красноречие превратит вас в «засмеянного» монаха или «груборечистого» рыбака, фальшиво «говорящего столь вычурно», скрывающего своё «привычное просторечие» [3, с. 35, 36]. Истинное же красноречие, возвращенное человеком, даже если почвой его произ-

растания был «мужицкий язык», делает речь «чистой», человек уже «не может говорить грубым» языком [3, с. 39]. «Острословие» писатель склонен именовать «посредственным», основывающемся на «обывательски-скромных требованиях», лишённым «сдобренности учёностью», «чуждым высоких предметов» [4, с. 411]. «Злословие», недалеко отстоящее от «острословия», является презренным, и это презрение адресует Манн не тому, о ком сказано со злобой в словах, а самому говорящему. Человеку, наделённому «святостью», «любовью и благоговением», «почитающему бога» в другом человеке допускать злословие недозволительно. «Дерзость на язык» обычно соседствует с «крайним любопытством», «быстроглазием». Человек, носящий на своих плечах подобные пороки,

«по своей природе только и знает, что копаться в таких делах, о которых только и можешь сказать: “Ну и ну!” или “Как же это так?” или “Если тут хорошенько тайком поразведать, то, пожалуй, на свет божий выплывут такие занятные историйки, что просто душе потеха”» [3, с. 80].

Носитель злого слова остальных «любит пачкать... грязным своим языком», «не приносит добрых вестей», норовит «как ворониха, накаркать что-нибудь неприятное и страшное» [3, с. 82]. Злословие Манн отрицает категорически и непреклонно, ибо по его поводу даже «негодует ... молодость» [3, с. 50]. Чем говорить зло, так «лучше ... молчать» [3, с. 82].

В слове важен не только его смысл, но и его оттенки – «тон», «ход ... речи», благодаря которым слушающий имеет возможность «улавливать тайные мысли говорящего», «растворённые в его речи, как соль в море» [4, с. 26]. Безграничные возможности слова, ценность выраженной в слове мудрости не были тождественны для Манна болтливости, не говоря уже о злословии и оговоре. Человек, прибегающий к слову как орудию «мудрствования», не должен абсолютизировать его потенциал полезности. Человеку, подчиняющемуся «воли могущественного пристрастия», свойственно и «молчать», ибо есть формы мироздания (например, небеса), где «слова и расспросы ... бесполезны», где «лучше не обжигать язык о непостижимости» [4, с. 33]. Даже многим ангелам и серафимам, находящимся в непосредственной близости к Творцу, «заказано говорить» [4, с. 34]. Молчать иногда следует и в отношении земного. Слово, в котором живёт «дух повествования, должно «уметь также молчать и застенчиво опускать то, что ... вовсе не стоит воспроизводить, а лучше спрятать в тени безмолвия» [3, с. 77].

**Социокультурный семантический сегмент.** Манн подробно интерпретирует слово как феномен именно земного отрезка бытия человека, имманентно востребованный для общения с себе подобным. Слово необходимо человеческому роду, в нём сосредотачивается одна из возможностей поддержания «религиозной пристойности», «почтенности в разумении бога», «нравственной пронизательности». «Письмо и слово» способны, считает Т. Манн, «обуздать разумной точностью» «тёмные начала» человеческой природы [4, с. 313].

Слово настолько сильно воздействует на человека, что оно может превратиться в орудие манипуляции его сознанием, поведением. Оно необходимо человеку для того, чтобы «снискать себе любовь и создать согревающее единство душевным выражением простейших и самоочевидных истин» [5, с. 248]. Рассказывая «побасенки», «сказки-басни», которые представляют собой повествование любой истории, происшедшем, человек «обвораживает людей» [5, с. 250]. К слову часто прибегают, руководствуясь потребностью достижения единомыслия и сплочения», используя его потенциал не всегда в благих делах [5, с. 246]. Благодаря мастерскому владению словом человек имеет возможность «расположить к себе» людей, при этом он вовсе не обязательно наделён *sympatico* (ит. симпатичными) «моральными и этическими мерилками» нрава [5, с. 251]. И если это удаётся подобному мастеру красноречия, «очень бойкому на язык и находчивому», то последствия для остальных могут быть очень плачевными [5, с. 251]. Ярким примером подобного воздействия на людей словом является созданный Манном образ фокусника Чиполлы («Марио и волшебник», 1930). Изъясняясь «чётко и свободно», «обольщая ... своими речами», волшебник побеждал «личную апатию и молчаливое возмущение», достигал эффекта «магнетического внушения» [5, с. 247, 249, 251, 253].

В рассуждениях о роли слова в жизни человека Манн предстаёт перед нами и как писатель, и как философ. В этой связи можно отметить весьма значительный его вклад в философию языка. Писатель пытается составить шкалу, иерархию концепций художественного слова, востребованных к жизни, помогающих людям ориентироваться в реальном мире. Анализ специфики жанров художественной прозы привёл Манна к выявлению традиционно «немецких» форм слова и тех, развитие которых стало плодом усилий авторов немецких, авторов других европейских стран.

Подобное разграничение представляет принципиальную важность в контексте исследования антропологической стороны философствования Манна, ибо язык, речь, слово – не только ряд оснований

распознавания специфики природной сущности человеческого рода, но и ряд критериев выявления культурно-этнической типологии внутри его.

Анализируя состояние жанрового развития европейской литературы, писатель пришёл к выводу о том, что в отличие от времени Гёте и Шиллера, в первой половине XX в., особенно после Первой мировой войны, слово наделяется характеристикой космополитизма. Этот вывод не напугал писателя, для которого в следовании национальным традициям была сосредоточена одна из непреложных заповедей деятельности творческой личности. Манн приходит к выводу о том, что слово как форма выражения мысли не может существовать автономно от последней, она гетерономна по отношению к ней. Мысль же в свою очередь детерминируется не только извечными основами бытия, но и ситуативной интерпретацией его. В чём же усматривал Манн причину очевидного нивелирования в былом отчётливой гетерогенности слова?

Первая половина XX в. поставила перед людьми большое количество проблем, которые представляли собой угрозу не только отдельному человеку или сообществу, но и всему человечеству в целом. Речь идёт, прежде всего, о страданиях, приносимых мировыми войнами. Именно лицемерие всеобщности страдания, имманентно свойственного природе человека, привело Манна к следующему умозаключению: «страдания, выпавшие на долю европейского человечества в последнее время», привели к тому, что «повсюду, всюду рушатся стены национально-аристократического наивного самодовольства...» [6, с. 210].

Манна очень беспокоило отношение к слову его современников, особенно молодого поколения. Наполненность речи «жаргоном», «забористо-шутливыми словечками и выражениями», «неуёмная болтовня», «сугубо обывательские разговоры», «продолжительные, непристойные и вместе с тем глупые словопрения, обращение на «ты» – всё это симптомы болезни современного состояния культуры слова». Людей же, искущённых во владении словом, все эти новые веяния повергают в состояние «переполненного терпения», «смертельной ярости», иногда и «открытого возмущения» [7, с. 423, 424]. Писатель не склонен драматизировать ситуацию, вместе с тем в его произведениях мы не можем не уловить волнения, ибо за подобной словесной культурой неминуемо кроется отсутствие «сдержанности и обходительности», что угрожает самому человеку [7, с. 423]. Укажем, что проблема утраты красоты слова – одна из реальных в условиях господства массовой культуры.

Параллельное осмысление вопросов жанровой специфики литературного слова и «духа эпохи» современности привело Манна к выработке положительного отношения к «вытеснению» традиционно «немецких» форм слова «европейскими». Обращаясь в лице Г. Манна ко всей творческой общественности Германии, писатель выдвинул ряд тезисов, в которых немецкие жанры (например, лирика) в контексте их соизмерения с современными условиями бытия человека назывались «сентиментально-пустыми», «формально-слабыми», «провинциальными», «второсортными», «дешёвкой», в то время как социально-критическое слово оценивалось приоритетно, ибо было сродни творениям «европейского моралиста» [6, с. 212].

**Семиотический семантический сегмент.** Слово необходимо человеку для того, чтобы «высказывать мысли», если же человек во владении словом достигает «известной изошрённости», то его мысли получают возможность дорасти до «необычных». «Превосходство» человека в красноречии, замеченное и признанное окружающими, оборачивается ожиданием этой «необычной» мысли [9, с. 74]. Если же человек «тяготеет к туманным речам», то и высказанное им становится «недоступным пониманию окружающих» [3, с. 97]. Манн выступает защитником трепетного отношения к слову, человек, по его мнению, должен тщательно «подыскивать слова, в которых будет говорить», и говорить о чём-либо тогда, когда найдёт свои «фразы удачными» [3, с. 219, 310].

Как человек воспринимает слово, какова природа его отношения к тому, что отмечено словом? Восприятие слова – это процесс, ибо «слово доходит до сознания медленно». В этом процессе Манн усматривает два этапа, основанием выделения которых он видит мнение человека об отношении сказанного и реального. На первом этапе слово «непонятно, смысл его не сразу улавливается, не сразу становится реальностью», здесь человек «волен несколько продлить своё неведение, свою жизнь, свалив ответственность за эту смуту, которую он хочет учинить в твоём уме и в твоём сердце, на вестника и выставив его обезумевшим». Второй этап – понимание слова, когда человек, соотнеся его смысл с реальностью, ставит перед собой вопрос: следует ли верить слову, истинен его смысл или ложен? Именно второй этап восприятия слова наиболее тяжёл для человека, так как затрагивает его устоявшиеся представления и ценности. Человек «может отместить от себя» слово, «надругаться над ним, как над ложью», «низвергнуть в преисподнюю невообразимой нелепости, где всякой чуши и место». Если же даровать слову «право на дневной свет», то тем самым ты делаешь шаг в сторону признания возможной реально-

сти, правдивости слова. Таким образом, слово даёт человеку возможность «бороться с правдой, оттягивая её торжество», слово – путь познания правды, реальности [4, с. 142]. При этом следует помнить о том, что нередко «слова и жесты» человека бывают «невыразимо фальшивыми» [7, с. 153]. Добродетелью же человека, пусть он изъясняется и «низкими словесами», Манн признавал «надобность говорить правду» [3, с. 135].

Человек, природная сущность которого востребовала складывание символических систем, воспринимает реалии своего бытия не только непосредственно, но и через символику слова. Через понятийно-предикативный мир слова он строит отношения не только вне себя, через него он осуществляет и полагание себя самого. От того, какое воздействие оказывает на человека слово, во многом зависит, в какой плоскости бытия реализуется его жизнь, насколько он нуждается и зависим от распознавания объективной логики происходящего, иллюзий, а, возможно, и страхов. На весь круг вопросов, актуализированных жизнью, человек получает ответы через слово.

Закономерно встаёт вопрос: если слово столь ответственно перед человеком, то как это бремя бытийной ответственности определяет его само? Манн воспринимал предикативность слова очень ёмко и широко, не ставя его в плен ни одного императива: слово должно соответствовать духу времени, развиваться в плоскости симметрии вкусам людей.

Обращение Манна к слову, осмыслению его природы и роли в жизни человека привели к формированию представления о слове как имманентном феномене жизни всего человеческого рода на протяжении всей его истории, в котором сосредоточена диалектика человечества. Именно слово представляет собой те «избитые образцы», по которым течёт «жизнь человеческая», ибо «жизнь стара и косна только в словесном обличье, сама же по себе она всегда нова и молода» [3, с. 77, 86].

Признание имманентной необходимости слова как извечного феномена бытия человека не было для писателя тождественно признанию статичности слова, неизменности его облика. Манн рассматривал слово как феномен человеческого бытия, подтверждающий специфику сущностной природы человека, он смотрел на слово как на некую универсальную структуру, которая, не противореча своей извечности, находится под воздействием ситуативных интерпретаций жизни, должна органично соответствовать «духу эпохи». И если это так в реальности, то слову по силам способствовать сближению интериоризированных структур бытия человека и его внутреннего мира, рефлексивной концепции мира и самого себя.

Таким образом, слово, по мнению Манна, должно быть не только произнесено, оно должно быть услышано, воспринято, оно должно побуждать к действию, содействовать самополаганию человека; и тогда оно будет действительным, имманентно необходимым человеку феноменом его бытия. Слово, считает Манн, делает человека «ясновидцем» – «открывает ему души людей и его собственную душу», «раскрывает перед ним сущность мира», ибо за словами, как и за поступками, таится «сокровенное» мира [5, с. 171].

### Список литературы

1. Апт С. Над страницами Т. Манна: Очерки. – М.: Сов. писатель, 1980. – 392 с.
2. Кассирер Эрнст. Жизнь и учение Канта: [Перевод]. – СПб.: Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга», 1998. – 446 с.
3. Манн Т. Избранник: роман; новеллы; статьи. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. – 541 с.
4. Манн Т. Иосиф и его братья: в 2 т. / пер. с нем. С. Апта, вступ. ст. Б. Сучкова. – М.: Правда, 1991. – Т. 1. – 720 с. – Т. 2. – 720 с.
5. Манн Томас. Марио и волшебник [Текст] / Т. Манн // Новеллы. – Л.: Художественная литература, 1984. С. 220-253.
6. Манн Т. О призвании немецкого писателя в наше время. Приветствие брату // Генрих Манн – Томас Манн. Эпоха. Жизнь. Творчество: Переписка, статьи / пер. с нем./ [сост. авт. предисл. и коммент. Г. Н. Знаменская]. – М.: Прогресс, 1988. – С. 205–213.
7. Манн Т. Старик Фонтане // Собр. соч.: в 10 т. Т. 9. – М.: Госполитиздат, 1960. – С. 422–451.
8. Скоробогатов В. А. К вопросу об антропогенезе в неолите // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина, 2013. Т. 2. Философия. – № 4. – С. 166–171.
9. Томас Манн – Генриху Манну, 18.II. 1905 / Т. Манн // Генрих Манн – Томас Манн. Эпоха. Жизнь. Творчество: Переписка, статьи / пер. с нем./ [сост. авт. предисл., с. 3-35, и коммент. Г.Н. Знаменская]. – М.: Прогресс, 1988. – С. 78–80.
10. Шатова Е. Н. Проблема «кризиса культуры» на страницах ранних произведений Томаса Манна (философско-антропологический анализ) // Пространство культуры: знаки, символы, смыслы: сб. науч. тр. / сост. И. В. Проскурина. – СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2008. – С. 122–131.
11. Шатова Е. Н. Проблема человека в творчестве Т. Манна (по страницам тетралогии «Иосиф и его братья») // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина, 2008. – № 2. (11). – С. 63–69.

---

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 2 – 1

*И. А. Тульпе*

### Соотношение искусства и религии в «Историях искусств» П. Гнедича и К. Вёрмана

Объектом данной статьи является религиоведческий аспект проблемы соотношения религии и искусства, предметом – то, как эта проблема и это соотношение фиксируются и интерпретируются в известных трудах по истории искусства конца XIX – начала XX в., когда в изображениях, созданных людьми, принадлежащих разным – хронологически и географически – культурам, стали видеть вариант проявления чувства прекрасного, пусть это прекрасное и не соответствовало представлениям, укоренившимся с Возрождения.

The object of this article is the problem of interrelation of religion and art in the perspective of religious studies, the subject being the way this issue is interpreted in well-known art history works of the late 19th – early 20th centuries, in which images created by people belonging to chronologically and geographically different cultures are seen as a means to express the sense of beauty, different as it might have been from the beauty as understood in the Renaissance.

**Ключевые слова:** искусство, история изобразительного искусства, религия, мифология, религиозное искусство.

**Key words:** art, fine art history, religion, mythology, religious art.

Предмет истории искусства как научной дисциплины существенно расширился со времен «Жизнеописаний» Вазари (1550) и даже ставшей вехой спустя два столетия «Истории искусства древности» (1764) И. Винкельмана. Успехи археологии, открывшей миру пещерную настенную живопись и портативные фигуративные изображения, созданные первобытными охотниками-собирателями, расширяющаяся география исследований, представивших богатые изобразительные традиции за пределами Европы, да и европейское изобразительное

искусство Нового времени обострили проблему существования искусства, путей построения его истории и т. п. В конце XIX – начале XX в. были созданы обобщающие «Истории искусства», авторы которых, с одной стороны, имея прежде всего просветительские задачи, не манифестировали сугубо научных розысканий; с другой стороны, опираясь на современные им труды о конкретных сегментах истории искусства, они выстраивали более или менее стройные концепции, в которых содержались их собственные представления о природе искусства и факторах, определяющих его движение в истории.

Здесь внимание будет уделено двоим из них, без намерения критической оценки их концепций сущности искусства и понимание религии. Первый – Петр Петрович Гнедич (1855–1925) – художник по образованию (в 1879 г. закончил курс в Академии художеств), театральный деятель и известный писатель, написал первую русскую версию истории искусства (первое издание – 1885 г., [7] второе – в 3-х томах – 1897 г. [4–6]). Второй – авторитетный немецкий искусствовед Карл Вёрман (Karl Woermann) (1844–1933). Еще до назначения директором Королевской картинной галереи Дрездена (1882) он много путешествовал и изучал культуру и искусство разных народов. Он стал автором первого научного каталога Дрезденской галереи (1887) и в это же время начал работу над ставшей классической «Историей искусства всех времён и народов» [1–3], которую завершил в 1911 г.<sup>1</sup>

Своему популярному изложению истории искусства Гнедич предпослал рассуждение о «начатках искусства», основанное как на археологических находках, так и на описаниях жизни «дикарей» – едва обеспечив себя самым необходимым, первобытный человек оказывается не чужд красоте, т. е. на какой бы ступени развития ни находились люди, каких бы богов имели или не имели, они создавали искусство, влекомые «врожденной страстью к изящному» [7, с. VI].

То, что изобразительное искусство так или иначе связано с культом – данность, и автор просто описывает некоторые значимые памятники. Верования попадают в сферу внимания Гнедича главным образом ради сюжетов и персонажей и в силу их воздействия на воображение. Склонность народа к изобразительной деятельности и «качество» продукции определяют его внешний облик, характер и климат. Поэтому значительное место в каждой главе занимают

---

<sup>1</sup> На русском языке это – трехтомник, первый том которого посвящен искусству «дохристианских и нехристианских народов», и два других – искусству «христианских народов». Перевод выполнен старшим хранителем Эрмитажа А. И. Сомовым (редактор первого тома), известным искусствоведом Д. В. Айналовым (редактор второго и третьего томов), П. С. Раевским, В. Н. Ракитиной и М. А. Энгельгардтом.

«народоведческие» описания. Поскольку «народный дух» греков и римлян отличается [7, с. 122], то, заимствовав у греков их богов, римляне проявили себя не в искусстве, а в том, что более соответствовало их характеру. Буддизм и в Индии, и в Китае, с одной стороны, различен из-за отличий индуса и китайца, с другой – выразившийся формально в постройках, он «нес архитектуру своеобразного культа» [7, с. 37].

Большая часть сочинения отдана христианству, чему все же предшествуют рассуждения об искусстве евреев и арабов. Отметив еврейское единобожие, Гнедич не касается проблемы связи с ним еврейской изобразительности: поскольку они не талантливы, то ничем и не отличились на этом поприще, да и монотеизм имеет «общность с язычеством» [7, с. 54]. Однако «магометанскому» единобожию автор дает положительную оценку, уважительно пишет о философии, науке, поэзии, достоинствах арабского языка. Подъем, какой переживали арабы, должен был бы вызвать цветение искусства «в полном блеске южного цветка», со всей фантазией «чисто азиатского воображения» [7, с. 194], но у арабов не было изобразительной традиции и художественной подготовки. Гнедич указывает на запрет «лицеизображения» Кораном (следуя распространенному заблуждению на этот счет) и на отвращение арабов от идолов. Подобно евреям, последовавшим Моисееву запрету, «арабы отреклись от видимого изображения Бога». Но если евреям с их «материальной подкладкой воззрений» и отсутствием художественной фантазии этот запрет не причинил ущерба, то арабы лишились скульптуры и живописи и принуждены были ограничиваться архитектурой и орнаментом: «Безобразность магометанского искусства – прямое следствие религиозных воззрений» [7, с. 206].

Вопрос соотношения искусства и религии особенно интересен в связи с историей европейского искусства и с христианством (в котором неприятие языческого идолопоклонства не привело к отказу от культового изображения). Раннему христианству – причинам его появления и особенностям его искусства – Гнедич посвящает особую главу. Поскольку Рим, имея целью «мировое политическое благоустройство», не обращал внимания на человека, а язычество отдавалось внешней обрядности, то христианство «завоевывало сердца» идеей всеобщего равенства и положением, «по которому велено людям любить друг друга как самого себя» [7, с. 163]. Особенности изобразительного искусства этого периода объясняются противостоянием с язычеством: имея задачей отделиться от его «идолослужебных форм», христианство в катакомбах ограничивалось знаками [7, с. 167–68]. Потребовалось пройти несколько «фазисов», прежде чем живо-

пись и мозаики обрели формы глубоко религиозного искусства, образовавшего византийский стиль [7, с. 174–175]. У автора не возникает сомнений, что искусство необходимо христианству, вопрос лишь в становлении формы [7, с. 178].

Со временем «чистое христианское учение» стало затемняться разными кривотолками, наносными догматами [7, с. 268]. В «смутном хаосе» средневековой Европы, казалось, заснули все эстетические движения души [7, с. 270]. Средние века «создают совершенно особенный, специальный принцип в искусстве, имеющий в основе чисто клерикальный характер» [7, с. 459].

Север с его «застывшим чувством красоты» и «отсутствием чего бы то ни было в прошлом» начинает самостоятельно «подгонять новые формы к новым идеалам» [7, с. 271]. Наиболее полно и ясно христианский принцип был выражен в готике – здесь «материя подчиняется идее, как и в христианском вероучении»; если горизонтальная линия карниза греческого храма выражала приверженность земле, то христианское созерцание «требовало наклонных линий, сходящихся где-то там наверху, в бесконечном пространстве, у престола Бога» [7 с. 276–277]. Пожалуй, готическая архитектура – один из немногих сюжетов, где автор рассуждает об искусстве как языке религии. Переходя к итальянскому Возрождению, он будто забывает об этом.

Поскольку на мировоззрение влияют климат и образ жизни, то на севере сильнее, чем в южных местностях, развито чувство нравственного долга [7, с. 390–392]. Зато в отличие от «тяжелого, массивного характера» германцев [7, с. 271] жизненный принцип итальянцев – наслаждение. Их не волнуют религиозные идеи, идя в церковь, «они говорили, что делают поблажку народному суеверию». Душе итальянцев «было так сродни» искусство [7, с. 304–308]. Человеческое тело было истинным предметом итальянской школы, искусству которой чуждо всё, вызывающее ужас и сострадание. Здесь нет домашнего затишья, характерного для «северных школ», но зато «вознесена человеческая личность на огромную высоту, проникнута высочайшей степенью христианской красоты и незлобия» [7, с. 310–311]. Получается, что народ склонен к искусству, а не к религии, выразители же «народного духа», художники изображают человеческое тело в христианском духе.

Высшим проявлением «чисто христианской живописи» Гнедич назвал «Сикстинскую Мадонну», образ, явившийся Рафаэлю во сне (как написал об этом Жуковский), «каким-то откровением свыше». Он и описывает шедевр с религиозным энтузиазмом, подчеркнув, что

Рафаэль «писал не для глаз, все обнимающих во мгновение и на мгновение, но для души, которая «чем более ищет, тем более находит» [7, с. 360–367].

Реформы Лютера заставили обратиться к земле, «небесный мир грез, которыми было полно католичество», «мечтательная религиозная живопись» не могли более занимать человечество [7, с. 395]. Гнедич нигде специально не обсуждает различий между католическим и протестантским искусством<sup>1</sup>, но, сравнивая Мадонн Рафаэля и Гольбейна, отмечает в первом случае «католическую набожность» и во втором – «протестантскую веру» (в земном выражении сострадания и милосердия на лице «совершенной немки») [7, с. 418–422]. Католические художники ограничиваются библейскими сценами исторического содержания, не пытаясь «преподавать в картинах христианское богословие» [7, с. 397–398].

Когда раздираемая войнами Бельгия возвращается к мирной жизни, то «весь домашний обиход приобретает особенную задушевную прелесть», а в искусстве является «движение чисто самобытное и оригинальное» – обновленный человек видит мир по-новому, но детски чисто и ясно, он «останавливается перед каждым знакомым предметом, как перед новым» [7, с. 402]. На первое место выдвинулся жанр<sup>2</sup>.

Триумфом «ново-католической живописи» Гнедич считал живопись Мурильо, в которой реализм и спиритуализм «действуют равномерно», чувственный и нравственный элемент не спорят, и которую он готов, по тому «религиозному умилению, которое должна возбуждать церковная живопись», поставить «образцом нашей церковной живописи» [7, с. 426–427].

Византии же, где нашел себе место «полный расцвет» древнехристианского искусства [7, с. 178], с которой «наша» живопись тесно связана, автор уделяет немного места, отсылая к чтению специальных работ по архитектуре, а иконописи и иконоборческому кризису отдает несколько страниц в седьмой главе «Русь»<sup>3</sup>. Он не рассматривает бо-

<sup>1</sup> В издании 1897 г. Гнедич упоминает о том, что реформационное движение началось с сопротивления римской иерархии, и «культура по эту сторону Альп представляется по существу – этической, – нравственно-духовной, и вопрос об искусстве представляется мещанам очень мало важным». [5, с. 602–603].

<sup>2</sup> Гнедич упоминает «Притчу о работниках в винограднике» Рембрандта, характеризуя ее прекрасной жанровой картиной из современной художнику голландской жизни. «Прежде картина эта называлась “Амстердамский негоциант”, что, пожалуй, более подходит к такой трактовке сюжета». [5, с. 464].

<sup>3</sup> Во втором издании эта глава (тринадцатая) с небольшими дополнениями переместилась в третий том [6, с. 1–67].

гословские основания иконы и ее почитания, а указывает на функционирование икон, с одной стороны, суженное «до цели церковного богослужения» [7, с. 222], с другой – заменивших «для массы народа», которого христианство «коснулось поверхностно», языческие фетиши [7, с.250]. По мнению критика, неправильное объяснение Гнедичем возникновения и распространения христианства не могло не привести к непониманию Византии и даже недоброжелательного отношения к ней [9, с. 369, 370].

Соотношение искусства и религии, как это обозначено Гнедичем в заключении, таково: «искреннее искусство» создавалось самостоятельно, «составляя полную гармонию и с нравственными и климатическими условиями»; это – эстетические формы, «в которые невольно облеклись и религия, и философия, и весь дух века с полным отражением культуры» [7, с. 459].

Как и его российский коллега, Карл Вёрман видит начала искусства в доисторической древности<sup>1</sup>, оно начинается с наблюдений над природой и противопоставлено ей, поскольку имеет своим содержанием человека и его свободную деятельность. Анализ памятников ныне живущих «диких» народов опирается на сами памятники и на теории современной ему этнологии, предложившей свои интерпретации аборигенного мировоззрения и рассматривающей разного рода изображения его воплощением, так или иначе связанными с культовыми практиками<sup>2</sup>.

Из истории искусства древнего Египта обращу внимание на суждения Вёрмана об эпохе Эхнатона, заменившего «многобожие поклонением единственному солнцу». «Уже в колоннах дворца замечается стремление освежить и оживить дряхлеющее египетское искусство новыми заимствованиями из природы» [1, с. 200–201]. Он констатирует связь факта религиозной реформы с изменениями в изобразительном строе, но не задается вопросом о том, какое отношение к изменениям в искусстве имеет единобожие.

Что же до наследия греков, то к началу XX в., благодаря новым открытиям «история греческого искусства совершенно преобрази-

---

<sup>1</sup> «... история искусства не имела бы повода забираться в негостеприимные пещеры ледниковой эпохи, если бы из их мрачной глубины не сияли волшебным светом первые лучи настоящего, свободного искусства, имеющего целью исключительно себя» [1, с. 23].

<sup>2</sup> Как различать «идолов» от «свободных созданий искусства» в африканской или полинезийской скульптуре? При установке на подражательную природу искусства разнообразные искажения видимых предметов могут получить объяснение тем, что они представляют не окружающую природу, а отвлеченные от нее мифологические представления. А точное разъяснение смысла позволяет понять форму [1, с. 150].

лась» [1, с. 327]. Отдавая должное негреческим и догреческим традициям, Вёрман посвящает пятую часть огромного тома искусству Греции, проследив его историю от 900 г. до н. э. вплоть до позднего эллинизма. Единственное умение, которое почти отсутствует у греков, это отражение духовной жизни и душевных переживаний [1, с. 396], но в эпоху эллинизма наряду с искусством, которое служит религиозным или общественным целям, «возникает почти совсем неизвестное прежней поре искусство для искусства» [1, с. 474]. Обсуждая – по ходу рассмотрения памятников – вопросы различных заимствований и влияний, развития стиля и умения, Вёрман не связывает все это с совершенствованием греческой религии. Греческое искусство впервые добилось свободы не только в «натуралистическом направлении», но и в независимости изображения «от всех прочих духовных сил и от соседних миров искусств, оказывавших на него влияние в эпоху его младенчества» [1, с. 323–324].

Искусство Индии<sup>1</sup> Вёрман характеризует, разделив по исторически изменявшимся религиозным доминантам – «древнебрахманское», «буддийское», «новобрахманское». Большинство сохранившихся произведений – монументальные религиозные памятники, принадлежащие главным образом двум последним периодам. Подробно фиксируя «чужеземные» влияния на выражение буддийского содержания, само это содержание он, следуя памятникам, видит в их конкретном культовом назначении и в реконструкции сюжетов и персонажей<sup>2</sup>. Может ли вопрос о формальных воздействиях в области «религиозного искусства» замыкаться на стилистической стороне дела, если все же не считать религии тех или иных регионов неким сопутствующим обстоятельством, которое необходимо (академически корректно) упомянуть? Существенно, однако, что Вёрман разделяет основополагающее новое в буддизме (независимо от того, насколько точно он его представляет) и то, что называет народной религией.

В Китае государственные предписания к размерам помещения не оставляли места для скульптуры. Древняя государственная религия предписывала поклонение небу, что обусловило отсутствие идолов в

---

<sup>1</sup> Вёрман предпочитает термин «индийское искусство», указывая на национальное своеобразие архитектурного и пластического устройства памятных столбов, ступ и пещерных сооружений.

<sup>2</sup> Изображения же многоруких богов «вследствие своей чудовищности уже в рельефе производят тяжелое впечатление, а в круглой пластике и совсем невыносимы» [1, с. 729], индийское искусство «в передаче духовного содержания еще больше, чем в технике, не шло дальше поверхностного изложения» [1, с. 742]. Может, проблема в том, что буддизм – такое религиозное мировоззрение, изобразительная форма выражения которого не соответствует привычному для европейца лекалу.

храмах, к тому же «ей недоставало стремления к созданию мифов, недоставало антропоморфизма других народов» [1, с. 753]. В VI в. до н. э. новые пути для духовной жизни китайской империи открыли два мудреца – Лао-цзы, который был «настоящим основателем религии», и Кун-цзы (Конфуций) – оставшийся верным государственной религии, «мирской мудрец» [1 с. 756–758]. Но особая роль в китайском искусстве принадлежит буддизму. Руководимые индийскими учителями, соединив эллинистические влияния с индийскими, китайцы «стали присматриваться к природе» все «более внимательно, с большей вдумчивостью» [1, с. 760]. Но последовала «даосистская реакция», вернувшая китайское искусство «к формам более национальным и реалистичным» [1, с. 763–764]. И обе китайские религии в искусстве выражаются не столько своеобразием идей, сколько культовыми изображениями.

Получается, что буддийское культовое искусство строится на изобразительной традиции своей родины – Индии – и закрепляет ее в каноне. С распространением буддизма в другие регионы приносится и канон, практически не претерпевающий особых изменений, несмотря на наличие более или менее сильных местных изобразительных традиций. «Добуддийское индийское искусство» и «добуддийское китайское искусство» отличались «как вообще отличаются друг от друга арийский и монгольский склад ума», и Индия вскоре после введения буддизма идет по пути развития монументального искусства, в то время как в Китае сохраняется господство каллиграфии и прикладного искусства [1, с. 820–821]. Это высказывание подтверждает то, что для историка искусства Вёрмана влияние религии присутствует в ряде случаев, но не является повсеместным и обязательным.

«Вера в единого невидимого Бога, которого даже грешно представлять в человеческом образе, убеждение в неотвратимом предопределении судьбы, ожидающей каждого смертного, и надежда на вечную жизнь, в которой правоверный награждается за все земные лишения тысячью чувственных наслаждений, – таковы были три путеводные звезды, светившие полчищам арабов, когда они в VII в. н. э. покорили полмира себе, и учению своего пророка» [1, с. 750].

Это главные черты, повлиявшие на исламское искусство. У арабов собственного искусства, «сколько-нибудь заслуживающего внимания», не было, полагал Вёрман, но история распространения ислама показывает, что его искусство складывается из множества региональных традиций. Общность вероисповедания и сходство местных и климатических условий вело «при одинаковых строительных потребностях к сходственным повсюду, хотя и не вполне тождествен-

ным художественным результатам» – главным образом это зодчество, художественно-промышленное производство и связанная с ними орнаментика. Прямое запрещение картин и статуй встречается только в устных изречениях пророка, которые признавали не все магометане, поэтому с запретом не считались ни в первые времена ислама, ни потом – в более «свободомыслящих провинциях». Однако именно «национальное отвращение арабов от изображений каких бы то ни было живых существ» произвело в исламском искусстве большой пробел. Религия не позволяла изображать ничего живого, в чем Вёрман видит проявление «предрассудка» [1, с. 751–757]. Заключительную книгу первого тома он неслучайно назвал «Искусство ислама», обозначив единобожие как ключевой фактор запрета. Однако запрет он считает предрассудком – вполне по-европейски и по-христиански.

История искусства христианских народов в течение первых 1500 лет «пестреет» перерывами и «уклонениями» от прямого пути. Но она богата и успехами, определявшимися «невидимыми, психического порядка влияниями», действовавшими одновременно, в нескольких местах, в одном направлении, с последующими ответвлениями (национальными особенностями единого стиля) и возвращением к единому руслу. Новаторы христианского искусства появляются лишь после многовековой коллективной подготовительной работы [2, с. 4].

Рассматривая росписи катакомб и отмечая, что их «содержание в своем целом отражает веру христиан в Искупление» [2, с. 13], автор не спешит видеть в них смыслы зрелого христианства [2, с. 10–11].

После миланского эдикта (313 г.) христианская архитектура начала вырабатывать новые формы, определявшие в течение всех средних веков направление изобразительных искусств. Это довольно «посредственные, безыменные произведения» искусства, снова сделавшегося «отраслью ремесла», но содержание искусства нередко складывалось под непосредственным влиянием богато одаренных «певцов новой религии» [2, с. 49–50].

Хотя во всех книгах второго тома (христианская древность, раннее, зрелое и позднее средневековье, искусство XV в.) Вёрман уделяет внимание Византии и ее относительно монолитной традиции,<sup>1</sup> но наиболее значимые проблемы отношений искусства с религией обна-

---

<sup>1</sup> См. в 3-5 книгах второго тома. Опираясь на исследования русских авторов рубежа XIX–XX вв., Вёрман отметил, что почитание икон в православной религии определяет важную роль «станковой живописи» на Руси [2, с. 167]. Впрочем, в это время сохранившиеся фрески и иконы были изучены недостаточно, и даже знаменитый Андрей Рублев «пока не представляется нам ясно обрисованной художественной личностью» [2, с. 529].

руживаются автором на Западе. Это и поиск соответствующей формы для созревающего учения, долгое время определявшийся Византией, это и создание форм христианского искусства народами складывающейся «латино-германской смеси» [2, с. 98], не укорененными в античной культуре, но получавшими ее из «вторых рук» и имевшими собственную изобразительность. Развитие церковного искусства зависит и от времени христианизации народов, когда формы либо вырабатываются относительно самостоятельно через переработку античного наследия, либо же приносятся уже готовыми и приспособляются к местности и материалу (например, кирпич в Скандинавии), либо возрождаются, как в Испании, над которой долгое время «веяло “зеленое знамя пророка”» [2, с. 106].

«Но самостоятельная манера, в которой в главных странах Европы перерабатывались чуждые элементы, сообщает более или менее ясно выраженный западный характер произведениям» [2, с. 349].

К раннему средневековью сложился значительный запас христианских сюжетов, способы выражения которых «возделывались» в бенедиктинских монастырях при поддержке двора и церковных сановников. Но поощряемое почти исключительно духовными лицами искусство было «в большей степени продуктом религиозных, чем художественных, стремлений», художники «еще не были достаточно зрелы для того, чтобы творить ради самого искусства», они «не осмеливались» брать за образец «мать всех искусств» – природу [2, с. 157–158]. «Искусство и религия в романскую пору находились еще в самом тесном взаимодействии», и это пока продукт коллективного творчества [2, с. 349–350].

Если интерьер романской церкви был «всецело рассчитан на красочную эффектность», церковная стенопись охватывала всю библейскую историю, жития святых и средневековые аллегории [2, с. 228], то в готическом интерьере для стенных росписей места не остается, их до некоторой степени заменяют витражи [2, с. 359].

«Время требовало,<sup>1</sup> – писал Вёрман, – ... поднимающихся до небес храмов, архитектура которых преодолевала бы тяжесть материи и уносила бы души молящихся ввысь, над земным прахом» [2, с. 237].

Впрочем, для большинства итальянских архитекторов развитая система высокой готики вообще осталась незнакомой [2, с. 460], и ведущая роль сохранилась за фресками, а «впереди всех других задач» великие итальянские мастера ставили задачу приближения к природе

---

<sup>1</sup> Но что значит «время требовало»: трансформация учения или массового христианства или рост общин, почему-то случившиеся в это время?

[2, с. 536]. «История поздней средневековой живописи Италии в большей степени, чем в других странах, есть история живописцев», что заставляет выдвигать в ее развитии на первый план личное участие великих мастеров [2, с. 479].

В Европе XV в., отметил Вёрман, уже начинается «освобождение народной души» параллельно с развитием индивидуализма. В течение семи веков церковным и художественным потребностям удовлетворяло монашеское правило Бенедикта Нурсийского, затем влияние на искусство переходит к нищенствующим орденам доминиканцев и францисканцев, вышедшим из народа и говорящих с народом на его языке<sup>1</sup>. Необходимость эмпирического знания начинает утверждать философия. Растет роль городов и горожан (преимущественно ремесленников и художников), что способствует развитию искусства: наряду с церковью заказчиками становятся городские власти и знатные граждане, а исполнителями, главным образом, художники-миряне (миниатюра остается в монастырях) [2, с. 352–53]. То, что у Джотто лишь появляется («большая портретность черт» в «побочных» фигурах, в его верном наблюдении людей, в выражении их лиц, движений и поз» [2, с. 483]), позднее благодаря любви к реальной жизни, сознанию собственного достоинства у правителей областей и простых горожан воплощается в портрете. В XV в. «портретное искусство, имеющее целью схватывать и воспроизводить телесные и духовные черты отдельных людей, было главной частью всего изобразительного искусства» [2, с. 539–540].

«Человек ближе всего к человеку. То, что искусство христианских народов, начав с символически-декоративных схем, постепенно завоевало для себя и для человечества чистое наслаждение всем внешним и внутренним миром живого человека, было художественно-историческим событием величайшего значения... То, что в это время только входило в жизнь, согревая ее, то в первой трети XVI в. стало ее прекрасным содержанием» [2, с. 863].

Заключительный том, посвященный искусству отдельно XVI, XVII, XVIII и XIX веков, делится по странам, видам искусства и, главное, поскольку историю искусства «намечают» великие художни-

---

<sup>1</sup> Перед неизвестными художниками, работавшими в церкви св. Франциска в Ассизи, «встала задача воплотить легенду нового святого в новых, никогда не виданных еще образах, заставить вновь ожить глубокое чувство любви к природе, наполнявшей душу божественного Франциска, на стенах этой церкви» [2, с. 481].

ки, это – история художников<sup>1</sup>. Люди не являются просто исполнителями автономно развивающихся обстоятельств и соотношений, полагал Вёрман, потому что история развития человечества определяется личным духом со свободной волей – даже если он управляется Высшей Волей [3, с. V]. Поэтому он обращает внимание на обстоятельства внутреннего развития художников, тогда как религия оказывается внешним фактором.

Бурное движение, пробившееся из «глубин немецкого народного сознания», освободило умы от опеки Рима, но отвлекло на религиозную борьбу наибольшую часть духовных сил народа. Для искусства время было неблагоприятным. Но если не было востребовано церковное искусство, то немецкие художники, оставшиеся на родине, обратились к «малому искусству» – гравюрам на дереве и меди, которые заслужили главную славу немецкому искусству XVI в. [3, с. 120–122]. Конфессиональные противостояния как будто не задевали художников, оказавшихся в своеобразном пограничье. Вёрман пишет, что «лютеранский образ мыслей Кранаха не мешал ему писать алтари для кардиналов» [3, с. 138–139].

Церковь все еще требовала преимущественно религиозных изображений, исполненных по правилам, однако «душевному углублению» не ставилось никаких препятствий. И Мурильо, например, стихией которого было изображение мечтательного религиозного самозабвения и экстатического подъема, не имел равных в изображении небесных видений «так поразительно по-земному» [3, с. 377]. Итальянские мастера XVII в. содействовали развитию барочной живописи, и «исполинские алтарные картины» в католических церквях, «полные барочных изгибов», дышат религиозной страстью, но преимущественно в протестантской и республиканской Голландии свежее, реалистическое направление получило развитие «до самого полного и свободного расцвета» [3, с. 521–522].

Автор внимательно относится к фиксации преобладающих в творчестве художников стилистических влияний, которые по-разному приживаются «под чужими небесами», влияний, которые приносят в разные страны беспрепятственно перемещающиеся по Европе великие мастера. Барокко и классицизм предстают как внеконфессиональные и интернациональные стили, равно значимые как для церковной, так и светской областях.

---

<sup>1</sup> В 1950 г. была опубликована просветительская книга «История искусства» (в оригинале – «The Story of Art») Эрнеста Гомбриха, известного теоретика искусства, написавшего в вводной части, что то, что называют искусством, есть только художники [8].

Итак, история искусства рассмотрена в контексте истории и культуры разных стран, где, конечно, присутствует некий комплекс верований, но их непосредственное влияние на искусство ограничивается сюжетным и образным богатством повествования, дающим пищу фантазии, сила которой, в свою очередь, обусловлена складом характера народа.

Раз искусство начинается в доистории и продолжается в развитой культуре, т. е. присутствует в разных социально-экономических и культурно-исторических обстоятельствах, то это требует и вневременных и внегеографических объяснений. Историки искусства стали искать нечто, обусловленное человеческой природой, – из сферы психобиологических возможностей или из каких-то глубинных человеческих потребностей или стремлений (вчувствование, воля к искусству и пр.). Но отметим, что религия как фундаментальный фактор искусства не рассматривается.

#### Список литературы

1. Вёрман К. История искусства всех времен и народов. Т. 1. Искусство дохристианских и нехристианских народов. – СПб.: Просвещение, 1903.
2. Вёрман К. История искусства всех времен и народов. Т. 2. Искусство христианских народов до конца XV столетия. – СПб.: Просвещение, 1909.
3. Вёрман К. История искусства всех времен и народов. Т. 3. – СПб.: Просвещение, 1913.
4. Гнедич П. П. История искусств (Зодчество. Живопись. Ваяние). Т.1 Доисторический период. – Египет. – Передняя Азия. – Эллада. – Рим. – Древнехристианская эпоха. – Арабы. – Зодчество на Западе. – СПб.: А.Ф. Маркс, 1897.
5. Гнедич П. П. История искусств (Зодчество. Живопись. Ваяние). Т. 2 . Эпоха Возрождения. – Италия. – Нидерланды. – Испания. – Германия. – СПб.: А.Ф. Маркс, 1897.
6. Гнедич П. П. История искусств (Зодчество. Живопись. Ваяние). Т. 3. От эпохи возрождения до наших дней. – СПб.: А.Ф. Маркс, 1897.
7. Гнедич П. П. История искусств с древнейших времен. – СПб.: Издание А.Ф. Маркса, 1885.
8. Гомбрих Э. История искусства. – М.: ООО Изд-во АСТ, 1998.
9. Шелашников В. П. [В.П.Ш.] История искусств с древнейших времен П. Гнедича. СПб., 1886 // Журн. Министерства народного просвещения. Ч. CCXLVII. 1886. Окт. С. 353–380.

**Черты «Абсолютной мифологии»  
в философии религии А. Ф. Лосева**

В статье делается попытка выявить структурные элементы религиозно-философской системы Лосева в том виде, в котором она представлена в его ранних работах, показать логику её развёртывания и описать основные черты. Оригинальные философско-религиозные построения А. Ф. Лосева не только ценны сами по себе, но и позволяют по-новому взглянуть на наследие великого мыслителя как на компонент единого метапроекта нового гуманитарного знания.

The article presents the author's an attempt to identify structural elements of A.F. Losev's religious and philosophical system represented in his early works, to show the logic of its deployment and to describe its main features. A. F. Losev's original philosophical and religious schemes are not only valuable by themselves, but also allow to see the legacy of the great thinker in a new perspective, i.e., as a component of a new humanities' metaproject.

**Ключевые слова:** миф, мифология, религия, чудо, русская философия.

**Key words:** myth, mythology, religion, miracle, Russian philosophy.

«На практике, – писал Гилберт Кит Честертон в эссе “Вступительные заметки о важности ортодоксии”, – привычка обобщать и идеализировать никоим образом не означает жизненной слабости. Время больших теорий было и временем грандиозных результатов». «Филологическая космология» *философа православия* Алексея Фёдоровича Лосева – признанного таковым даже его принципиальными противниками, пламенными борцами с ним как с классовым врагом [2, с. 545–546] – в полной мере демонстрирует перед современными исследователями как первое (большую теорию), так и второе (грандиозные результаты).

Широкая масштабность и результативность этой теории во многом обеспечиваются занимающей в ней одно из центральных мест концепцией абсолютной мифологии. Наиболее подробно эта концепция рассматривается Лосевым в последнем разделе «Диалектики мифа» [6, с. 215–232]. «Абсолютная мифология» предстает здесь как «адекватный действительности мысленный аналог» [4, с. 872], достоверное знание о мироздании, единственно возможная полноценная и достоверная картина мира, диалектически выведенная из христиан-

ского откровения. На ее отдельных элементах основываются «относительные мифологии» (научные и политические теории, религиозные космологии) [6, с. 216]. «Абсолютная мифология» Лосева в последние десятилетия проявляет себя в самых неожиданных областях – филологии и математике, истории и эстетике [1, с. 102–242]. Можно предположить, что наиболее общие идеи Лосева как философа «имени, числа и мифа» [13, с. 3] ярче и показательнее всего проявят свою результативность в той области, где имя, число и миф играют наибольшую роль – в философии религии. В данной статье постараемся осветить черты «абсолютной мифологии», которые наиболее отчётливо проявляются в философско-религиозной системе А. Ф. Лосева, фрагментарно изложенной в работах так называемого «первого восьмикнижия», и которые могут послужить своего рода ключами к пониманию данной системы в целом.

Выбор ряда этих черт – отношения к вещи, свету и слову, принципа последовательности, понимания истории религии – обусловлен их важностью для Лосева в том, что касается обсуждения религии вообще. Любой вопрос о религии может быть сведён (и в конечном счёте сводится) к этим, тесно связанным между собой проблемам – религия «не может не зацвести мифом» [6, с. 126], не проявлять себя в предметах, в смыслах, в текстах, не иметь внутренней логики и не соотноситься с другими религиями.

Одним из важных элементов системы А. Ф. Лосева является особое отношение к роли вещи<sup>1</sup> в религии и как следствие – к роли повседневному в сакральном. Движение от посюстороннего к самому таинственному и далёкому является одним из характерных приёмов Лосева наряду с гегелевско-неоплатоновской трёхшаговой диалектикой [3, с. 19–20]. И это движение вовсе не подразумевает разрыва на каком бы то ни было этапе, поскольку философия в отрыве от вещей осмысливает только некий аналог реальности, весьма далёкий от фактического положения дел. Ценность проекта абсолютной мифологии, ради попытки осуществления которого Лосев шёл на нешуточный риск, состояла именно в построении «варианта вневременного, логически выводимого абсолютного знания» [11, с. 188], элементы которого различным образом проявлялись в существовавших прежде религиозных, естественно-научных, политических и других концепциях и через призму которого объяснялся бы любой элемент мироздания.

---

<sup>1</sup> Поскольку термин «вещь» у Лосева весьма многозначен, мы оговоримся, что имеется в виду «объективная вещь» в значении «бытовой предмет или группа предметов», аналогично примеру с садом в работе «Вещь и имя» [5, с. 42].

Можно проследить два истока особого отношения к вещам. Во-первых, это понимание связанности вещей с определёнными энергиями, различным образом выраженное в понятиях «святости», «нечистоты», «заколдованности» (в «Философии имени» это рассматривается особо, проявляя мир как «совокупность разных степеней жизненности или затверделости слова») [12, с. 51], бытующих в различных языках и культурах. Существа духовные во всех их бесчисленных разновидностях, доступны опыту человека лишь постольку, поскольку они являются людям; явление это должно быть реально и телесно [6, с. 197]. Во-вторых, это философское осмысление теории относительности Эйнштейна, на актуальные публикации которой Лосев ссылается в «Античном космосе и современной науке»<sup>1</sup>. Из выкладок Эйнштейна Лосев, по сути, делает вывод, что материи сообщён огромный объём энергии, благодаря чему она и обладает определённым набором наблюдаемых характеристик – массой, температурой, скоростью, линейными размерами, способностью (или неспособностью) к каким-либо взаимодействиям. При этом получается, что свойства любого объекта прежде всего будут определяться характеристиками сообщённой ему энергии.

Любое взаимодействие с какой бы то ни было вещью есть уже установление связи с соответствующими энергиями – и как следствие с сущностями, в полной мере личностно воплощающими эти энергии. Механику и характер подобных явлений Лосев проясняет на конкретных примерах. Почему керосин по своей сути есть телесное явление беса? Потому что керосин плохо пахнет, горит неярким, невесёлым, коптящим пламенем, и это горение сопровождается опять же и неприятным запахом, и образованием въедливой копоти, загрязняющей всё, на что она ни садится. Он отвратителен на ощупь, так как покрывает руки липкой жирной плёнкой, а при длительном контакте может вызвать болезненные ожоги, и даже на ткани он оставляет некрасивые радужные разводы каких-то болезненных оттенков. По совокупности этих своих свойств он, керосин, и обозначается Лосевым как «соус для беса» [6, с. 91], т. е. как один из видов, под которым бес является человеку. Именно поэтому он «духовно нечист», как и положено самому бесу; подобным же образом дело обстоит и со стеарином, и с электрическим освещением, и, в принципе, с любым продуктом тех-

---

<sup>1</sup> Имеется в виду не одна только изданная в 1923 г. статья «Основы теории относительности» в русском переводе Н. Н. Андреева, но большой объём работ по данной проблеме, изданных в период с 1914 по 1925 г. См. [4, с. 227–228] и там же примечания на с. 481–483. О философском смысле преобразований по формулам Лоренца см. там же, с. 215. См. также [6, с. 48, 52, 225].

нического прогресса. Вот почему летать на самолетах – «нигилизм для православного» [6, с. 79]: пользование так называемыми благами цивилизации по своей сути есть непосредственное бесобщение.

Окружить себя вещами, обладающими определёнными качествами, значит не только установить связь с некими духовными сущностями [5, с. 106], но и погрузиться в мир, наиболее адекватный этим вещам. Не случайно во многих местах эта мысль настойчиво повторяется на все лады; даже в своей повести «Метеор» Лосев – устами своего литературного alter ego Николая Вершинина – говорит о важности вещей, ссылаясь на судьбу Акакия Акакиевича из гоголевской «Шинели» [10, с. 261] и имея в виду как чудесное преображение жизни мелкого чиновника, так и последовавшую затем трагедию. Отношениям с вещами свойственна и своя диалектика: с одной стороны, человек подбирает вещи сообразно своему credo (таким образом проявляя собственную религиозную позицию и в каком-то смысле упрочивая её), с другой – вещи, общение с которыми слишком затянулось, могут влиять на человека, могут подвигать его в сторону той или иной религиозной позиции. Христианину, если он действительно хочет оставаться таковым, следует окружать себя вещами, обладающими органичностью, индивидуальностью, теплотой, а не механическими схематичными конструктами [6, с. 68].

Особое место в ряду вещей в концепции Лосева занимает свет. Ещё в «Античном космосе и современной науке» он отмечает особую роль интуиции света в диалектике<sup>1</sup>; в дальнейшем он будет широко использовать понятие «свет» как метафору смысла. Так, вся «Философия имени» будет проникнута подобными метафорическими конструкциями [9, с. 106]. Когда в примечаниях к «Античному космосу...» пойдёт речь о символизме в понятии чувственного восприятия у Аристотеля, Лосев подчеркнёт роль света как «среды восприятия», определяющей в видимой вещи как видимое, так и невидимое [4, с. 513–514]. Платонизм, как он разобран в «Очерках античного символизма и мифологии», зиждется на интуициях света [8, с. 676]. Но, как и в случае с другими вещами, авторские метафоры не являются только иллюстрациями к диалектическим построениям. «Световые предметы», т. е. различные виды света, взятые как вещи, имеют собственную, довольно сложную мифологию [6, с. 77–79], они так же, как и прочие вещи, причастны определённым сущностям и

---

<sup>1</sup> «Всякая диалектика, скрыто или явно, живет интуициями света, фиксирует ярко очерченные границы, и если нет различия между светлой точкой и окружающей тьмой или известной степенью затемнения, то нет тогда никакой эйдологии и нет никаких идей, уже не говоря о разумном их сопряжении» [4, с. 104].

способны обеспечивать общение человека с ними. Но свет делает это особым, более сильным, чем прочие вещи, образом – не случайно отсылка к чуду видения преподобным Венедиктом всей Вселенной в одном солнечном луче [6, с. 201]; свет определённым образом конституирует общение с освещаемыми предметами и радикальным образом влияет на Бого- (или бесо-) общение. Именно поэтому «квартиры – страшные квартиры» [6, с. 79]: в отсутствии естественного огня контакт даже с благими вещами будет до крайности затруднён, а влияние дурных вещей на человека – на его духовное, умственное и физическое состояние, – многократно усилится.

Всё, сказанное выше, очевидно, касается и слов [5, с. 97]<sup>1</sup>. Дисциплина мысли, речи, слова написанного и прочитанного мало где особо Лосевым оговаривается, настолько это органично следует из его построений. Значение слова и имени, роль слова в мышлении – отправная точка «Философии имени» [9, с. 96] и один из столпов философии Лосева в целом, о языке как системе миропонимания говорится, к примеру, в «Вещи и имени» [5, с. 52]<sup>2</sup>. Этот принцип, как водится, работает в обе стороны: язык определяет направление понимания мира и его пределы, но и мир как совокупность вещей, с которыми человек контактирует, влияет на язык и, следовательно, на мышление личности. Доброе слово не только «и кошке приятно» — оно раздвигает для сказавшего границы мироздания, делает Вселенную чуть-чуть доступнее и роднее; брань же сужает его мир до размеров тюремной камеры. Верующие различных религий живут в объективно разных мирах – с различным течением времени [6, с. 108–109] и пониманием пространства [6, с. 121–125], среди разных вещей, по-разному понимаемых<sup>3</sup>.

Здесь необходимо отметить один важный момент. Да, православному, по мысли Лосева, наливать в лампаду древесное масло и зажигать перед иконой восковые свечи не *желательно* или *прилично*, а

---

<sup>1</sup> «Реальный человек имеет дело с реальными вещами и реально их именуется; имена же суть реальное свойство самих вещей» [5, с. 97].

<sup>2</sup> Своё учение об имени Лосев включает в широкий контекст мировой научной мысли; так, в [5, с. 39-40] он даёт краткий обзор теорий отношения имени и сознания – от Платона до Гумбольдта, Поттебни, Кассирера и Шпета. Несмотря на наличие очевидных параллелей, ряд положений теории Лосева (слово как объективная энергия вещи, понимание всякого символа как языка определённого рода) оригинальны и нетипичны как для его предшественников, так и для современников.

<sup>3</sup> Эффект «стеклянного потолка», задаваемый религией – точнее, комплексом вещей, слов и смыслов, определяемым религиозной парадигмой – обозначен Лосевым уже в самых ранних работах [4, с. 56].

логически и жизненно необходимо. Да, горящая лампадка «с диалектической необходимостью» [6, с. 79] помещена Лосевым в один ряд с царской властью в государстве, храмовой работницей-просвирней и выниманием частиц при совершении литургии именно в силу того, что ни в политической, ни в профессиональной, ни в культовой сферах у человека, верующего не на словах, не бывает мелочей – всё причастно энергиям и пронизано связями, переплетающимися в причудливый узор. Но нельзя не заметить, что это подразумевает чрезвычайно высокие (если не сказать «невыполнимые») требования к православным – требования, которым сам Лосев, переезжавший из города в город по железной дороге и пользовавшийся для освещения отнюдь не лучиной, не всегда был в состоянии соответствовать. Собственно православными, по логике Лосева, могут считаться разве что святые. Это логично следует из всего сказанного выше: погружение в Бога, затрагивающее все сферы жизни, есть самоусиливающийся процесс, и оно неизбежно должно увенчаться святостью – а если нет, значит, человек в чём-либо изменил православию.

Верующий должен стремиться быть последовательным в своей вере; это единственное требование, предъявляемое Лосевым к любой религии, и, пожалуй, более значимое, чем «истинность» данной религии. Ссылка на 40 главу постановлений «Стоглавого» Собора, посвящённую брадобритию [6, с. 91] – норму устаревшую, небесспорную<sup>1</sup> и значимую только для старообрядцев, так же как и отказ социалисту в праве на любовь к искусству, – призваны проиллюстрировать именно это соображение. Лучше быть честным до конца коммунистом, чем дурным, нерадивым христианином<sup>2</sup>. Последовательность, стой-

<sup>1</sup> Отменённую среди прочих постановлением Большого Московского собора 1666–1667 гг. Кроме того, 40 глава ссылается на правила Апостолов и каноны, принятые на Пято-Шестом (Трульском) соборе 691 г.; однако ни там, ни там не содержится запретов на отпевание за бритые бороды.

<sup>2</sup> Религии, с точки зрения Лосева, изначально не равны. Есть христианство с его тайнами, таинствами и богочеловечеством Христа, – и «всё прочее», называемое религиями не столько по праву, сколько в силу традиции; см. напр. [6, с. 150]. А значит быть христианином, безусловно, лучше, чем, скажем, иудеем (или коммунистом). Однако последовательный иудей, во всём и всегда поступая точно в соответствии с принципами иудаизма, имеет шанс на жизненном опыте убедиться в абсурдности последнего относительно христианства (и принять христианство). Христианин же, изменяющий логике христианства, во-первых, создаёт себе вполне комфортные условия, а во-вторых, усваивает привычку к сохранению этого комфорта любой ценой (чаще всего ценой дальнейших отступлений от христианства). Любая религия сама в себе (как любая *относительная мифология*) целостна и непротиворечива, однако явление абсолютной мифологии (особенно в полном и чистом виде, как в христианстве) нарушает эту целостность, но заметить факт нарушения и сделать конструктивный вывод в состоянии только последовательный верующий.

кость в вере – явление крайне редкое, и подавляющее большинство людей находится в непрерывном «дрейфе» по религиям, определяемом сиюминутными обстоятельствами. Возможны два сценария: если человек внимателен и деятелен в своей вере, то он «дрейфует» в достаточно определённой области, иногда приближаясь к истине, иногда отдаляясь от неё; если же он пассивен, то обречён на отдаление от истины и деградацию как в духовном, так и в чисто физическом смысле – до тех пор, пока не достигнет области той религии, которая отвечает его возможностям и потребностям.

Из описанного выше, а также в силу того, что для Лосева критерий обладания определённым *credo* – это переживание соответствующих вещей как чудесных [6, с. 200] (образно выражаясь, «твой Бог там, где ты переживаешь чудо»), есть ещё одно немаловажное следствие, касающееся истории религий. Религия не порождает религию, не влияет на религию, не вытесняет религию. Религии у Лосева для этого слишком сложны и многогранны, каждая из них это «особый случай» (иногда даже *очень особый* [4, с. 704]), и частичная схожесть их отдельных элементов обусловлена лишь тем, что все они – религии [8, с. 76]. Борьба происходит между *мифическими сознаниями*, т. е. в головах и душах конкретных людей [6, с. 59]. Религия существует как данность, в истории же она открывается или проявляется по мере накопления людей, «дрейфующих» на определённом уровне приближённости к истине. Это не означает, что Лосев отрывает религию от истории – наоборот, религия определяет историю: так, например, Возрождение как эпоха исторического процесса возможно постольку, поскольку проявилась *религия Возрождения* [7, с. 360], определившая философию, науку, политику, экономику, эстетику.

Можно перечислить следующие элементы, важные для понимания философии религии А. Ф. Лосева как системы:

- подчёркнутая роль вещи, понимаемая как особого рода связь повседневного и сакрального;
- представление о слове – и, в более специфичном смысле, об имени как о необходимом и единственном посреднике при установлении вышеупомянутой связи;
- постулирование религии как сложного, одновременно и личностного и социального явления и как следствие рассмотрение всех связанных с ней вопросов, от истории религий до сугубо бытовых проблем, через призму личностного плана и взаимосвязи личности и общества;

• признание наличия (а также единственности, открытости и доступности) живой и личностной Истины в качестве аксиомы, а также понимание этой аксиомы как необходимого, хотя и не всегда осознаваемого, условия всякого рассуждения.

Легко заметить, что определение, данное Лосевым абсолютной мифологии, –

«Абсолютная мифология есть религиозное ведение в чувстве творчески субстанциального символа органической жизни личности, ритмологически-тоталистически и вместе алогически данной в своем абсолютном и вечном лике бесконечного» [6, с. 228], –

хотя и включает в себя в том или ином виде все эти элементы, но всё же существенно шире. Оно подразумевает определенную трактовку творчества, времени, перспективности бытия (бесконечности).

Поэтому данная статья никоим образом не должна исчерпать тему, но лишь наметить проблемные точки и возможные пути решения. Тем не менее даже столь конспективное изложение позволяет увидеть, как черты «абсолютной мифологии» проявляются в религиозно-философских построениях А. Ф. Лосева.

#### Список литературы

1. Алексей Фёдорович Лосев: Библиографический указатель. К 120-летию со дня рождения / Б-ка русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»; сост. Г. М. Мухамеджанова, Т. В. Чепуренко; отв. за вып. В. В. Ильина; / спецвыпуск бюл. библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 17. – М.: Дизайн и полиграфия, 2013. – 344 с.
2. Гарбер Х. Против воинствующего мистицизма А. Ф. Лосева // Алексей Фёдорович Лосев: из творческого наследия: Современники о мыслителе / подгот. А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкий. – М.: Русский мир, 2007. – С. 545–546.
3. Доброхотов А. Л. «Волны смысла» или генология А. Ф. Лосева в трактате «Самое само» // Вещь и имя. Самое само / А.Ф. Лосев; подг. текста и общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого; вступ. ст. А. Л. Доброхотова; комм. С. В. Яковлева. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – С. 5–24.
4. Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
5. Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само / А. Ф. Лосев; подг. текста п общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; вступ. ст. А.Л. Доброхотова; комм. С.В. Яковлева. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 576 с.
6. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.
7. Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма – стиль – выражение / сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. – М.: Мысль, 1995. – 944 с.
8. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
9. Лосев А. Ф. Философия имени. – М.: Академ. проект, 2009. – 300 с.

10. Лосев А. Ф. Я сослан в XX век...: в 2 т. – Т. 1. – М.: Время, 2002. – 576 с.
11. Постовалова В. И. Религиозно-философские воззрения А. Ф. Лосева // Алексей Фёдорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. – М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2009. – С. 176–221.
12. Постовалова В. И. «Философия имени» А. Ф. Лосева и подступы к её истолкованию // Лосев А. Ф. Философия имени. – М.: Академ. проект, 2009. – С. 29–80.
13. Тахо-Годи А. А. А. Ф. Лосев – философ имени, числа, мифа // А. Ф. Лосев и культура XX века. – М.: Наука, 1991. – С. 3–24.

**Секуляризация, постсекулярное и «идеальные верующие»**

В статье поднимается вопрос о современных формах веры и неверия и их соотношения, о положении верующих и атеистов или агностиков в окружающем мире сегодня. Автор показывает, что эту тему немислимо отделить от достаточно старой, но тем не менее не изжившей себя темы секуляризации и связанной с ней, но достаточно новой темы постсекулярного.

The article analyses contemporary forms of belief and unbelief and their relations, as well as the place of believers and atheists or agnostics in contemporary world. The author shows that this theme is inseparable from the one of secularization, old but far from obsolete, and that of the post-secular, closely related with the former.

**Ключевые слова:** секуляризация, постсекулярное, атеизм, агностицизм, средневековье, расколдовывание, религия.

**Key words:** secularization, post-secular, atheism, agnosticism, the Middle Ages, disenchantment, religion.

Разговор о современных формах веры и неверия и их соотношении, о положении верующих и атеистов или агностиков в окружающем мире сегодня немислим отдельно от достаточно старой, но тем не менее не изжившей себя темы секуляризации и связанной с ней, но достаточно новой темы постсекулярного. Причем, это не дань моде или «тренду» постсекулярного, а реальное положение вещей.

Европейская социология религии в 1950–70-е гг. XX в. представляла собой пространство, которым почти безраздельно владела теория секуляризации или, говоря точнее, целый спектр теорий, объединенных под общей вывеской «секуляризация».

Как известно, в оборот науки о религии это понятие вводит Макс Вебер. Для веберовского понимания религии центральной является идея, что эта часть человеческой жизни является чем-то «другим», отличным от мира и общества. Вебер размышлял о том, каким образом методы рационального мышления стали доминировать в современной жизни. Он соотнес такое развитие мышления с так называемым «духом капитализма». Исследования Вебера показали, что начиная с XVI столетия европейская цивилизация переживает процесс, благодаря которому во всех сферах общественной жизни

утверждается тезис: все явления действительности можно объяснить исходя из опыта и при помощи только человеческого разума. Таким образом, происходит так называемое «расколдовывание» [15, с. 270] (Entzauberung, disenchantment) мира. Вебер называл этот двойственный процесс рационализации и «расколдовывания» в сфере религии секуляризацией.

В широкий социологический контекст понятие попало только в 1950-е гг. XX в. в США. К 1960-м гг. теория секуляризации была включена в более широкую теорию модернизации. Последняя предполагает, что развитие наук и технологий, распространение образования, расширение рынка, индустриализация постепенно развивают культуру, в которой религия не будет играть заметной роли. Нужно учесть, что модернизация в данном контексте понимается как долгий, постепенный и постоянный процесс, который идет бок о бок с секуляризацией, которая, в свою очередь, проходит на нескольких уровнях от индивидуального сознания до уровня церквей и до еще более глобальных социальных институтов. Брайан Уилсон, один из наиболее известных сторонников традиционной модели, утверждает, что для индивидов секуляризация выражается в «уменьшении времени, энергии и ресурсов, которые они посвящают своим сверхопытным 'заботам', и приведет к постепенному вытеснению религиозного сознания ... эмпирическим, рациональным и инструментальным» [16; 17]. В сфере же общественной Уилсон предрекает разложение религиозных институтов и появление секулярного контроля над различными функциями религии.

Однако 1980-е и 1990-е гг. отчетливо показали, что никакого вытеснения религиозного сознания или ухода религии не наблюдается. Наиболее яркими примерами, доказывающими этот тезис, явились массовое распространение христианства пятидесятнического толка в Южной Америке, значительный рост религиозной активности в странах Восточной Европы после крушения СССР, «карикатурный скандал» в Дании середины 2000-х гг. Указанные события выявили некоторую ограниченность теории секуляризации, что привело к формированию в ее рамках новых объяснительных моделей.

Говоря, что религия в современных обществах (в основном на Западе) стала играть менее значимую роль, теории секуляризации стали предлагать несколько вариантов интерпретации этого базового тезиса.

**А. Упадок.** Религия продолжает существовать, но перестает играть определяющую роль в жизни большинства людей. Как, напри-

мер, приверженность определенным видам спорта или хобби, религия в такой ситуации может создавать небольшие и весьма специфические группы.

**Б. Исчезновение.** Общество в этом сценарии становится секулярным в собственном смысле этого слова.

**В. Освобождение.** Здесь социальные институты (прежде всего, властные и образовательные) постепенно освобождаются от влияния религиозных организаций, религия теряет влияние в обществе и начинает восприниматься как личное дело каждого.

**Г. Перемещение.** Религия как система ориентации и познания мира заменяется научной системой, рационально объясняющей мир.

**Д. Стандартизация.** В этом сценарии религия постепенно теряет статус «общения со сверхъестественным» и, не исчезая, начинает выполнять ту или иную функцию (чаще всего социального служения) в секулярном обществе.

Кроме того, модифицируя теорию в соответствии с реалиями окружающего мира, теоретики выделили несколько уровней религии как социального феномена: институциональный, практический, идеологический [16]. В первом рассматривается роль религиозных организаций в обществе, во втором – действия и практики индивидов в религиозной системе, в третьем – связь между религиозным верованием и действием, когда индивид обладает личной верой и не обладает потребностью эту веру практиковать.

С вопросом об институциональных уровнях религии и об «увеличении» или «уменьшении» религиозности, рассматриваемом в рамках теории секуляризации, напрямую связана проблема о возможности эти изменения как-то зафиксировать, что приводит нас к обсуждению индикаторов этих процессов. Социологи пытались выразить указанные изменения в количественных данных, которые прежде всего указывали на уменьшение численности прихожан в церквях.

Очевидно, что каждую из указанных моделей без особого труда можно обосновать, найдя эмпирическую базу. В Европе это сделать не очень сложно, хотя здесь положение религии будет очень заметно варьироваться от страны к стране. Например, одну картину можно нарисовать, глядя на французскую доктрину лаицизма (*laïcité*), установившуюся там в результате весьма непростой и длительной полемики между католической церковью и секулярно настроенными интеллектуалами и политическими движениями. Несколько другая картина будет наблюдаться в Великобритании. Совсем иное положение будет вырисовываться при обращении к румынскому или российскому опыту. Эмпирические данные этих стран, скорее всего, будут

противоречить теории секуляризации. Таким образом, теория секуляризации оказывается фрагментарной и не применимой для описания современного положения религии даже в Европе.

Более того, наиболее известные проponentы теории секуляризации в XX в.: Брайен Уилсон (Bryan Wilson), Томас Лукман (Thomas Luckmann), Карел Доббелер (Karel Dobbelaere) – европейцы или, как в случае с Питером Бергером (Peter Berger), иммигранты, получившие образование в Европе. Существует замечательная работа «Религиозная Америка, секулярная Европа?» [6], в которой весьма обоснованно показано, что созданные в Европе объяснительные теории религии описывают и обобщают только европейский опыт, а сложившееся к настоящему времени положение религии на континенте, в свою очередь, является далеко не типическим, если брать во внимание мир в целом. Все отмеченное делает теорию секуляризации сугубо европейским феноменом, который, несмотря на это, претендовал на создание глобальной модели религиозной динамики в мире.

Достаточно ярким примером попытки создания общей теории является концепция Карела Доббелера [10]. По его мнению, при анализе секуляризации необходимо разделить её уровни: макроуровень (или общественный), мезоуровень (или уровень общественных подсистем) и микроуровень (или индивидуальный). Секуляризация на макроуровне рассматривается как результат процессов дифференциации и автономизации общественных подсистем. Таким образом, секуляризация утверждает только то, что религия перестаёт быть значимой для функционирования общественной системы.

На мезоуровне секуляризация выражается в возникновении «религиозного рынка», на котором различные религии вступают в борьбу с целью привлечения «неофитов». Сами факты такого «плюрализма» и возникновения новых религиозных движений связаны с секуляризацией, поскольку плюрализм подрывает «объективность» какой-то одной системы (в случае с Европой – это христианство), что позволило новым религиозным движениям утвердиться в Европе. Это так называемая «внутренняя секуляризация» социальных институтов.

На микроуровне социальная дифференциация стимулирует индивидуальный выбор. Такая стимуляция стала возможной после разрушения традиционного уклада жизни, когда социальные роли стали менее обременительными, традиции стали относительными, телевидение принесло противоречивую информацию и ценности в семью, женщины освободились от традиционных гендерных ролей. Потеря церковью авторитета и рост индивидуализации привели к религиозному эклектизму, а человек становится приверженцем не одной рели-

гиозной доктрины, но различных идей многих доктрин (например, христианин, верящий в переселение душ).

На первый взгляд изложенная теория достаточно неплохо прикладывается к европейским реалиям, однако проведем мысленный эксперимент: попробуем найти объяснения некоторым упомянутым европейским реалиям, не прибегая к теории секуляризации.

Прежде всего, нужно вспомнить, что разговор о положении религии в Европе немислим отдельно от принципа «*cuius regio, eius religio*», который уходит корнями еще в Средние века. По большому счету этот принцип завершает процесс формирования государственных церквей в Европе. Они принадлежат государству и потому им поддерживаются. Вследствие этого такие церкви имеют серьезное влияние и на формирование круга обсуждаемых в обществе политических вопросов, и на формирование и функционирование системы образования. Тем не менее влияние церквей постепенно падает, поскольку появляется реальная возможность выбрать ту или иную религию (особенно это стало очевидно после бума распространения новых религиозных движений) или не выбирать никакой.

Кроме того, постепенно эволюционирует система образования, в рамках которой все большее место отводится исследованию окружающего мира, а не закреплению изложенной где-либо картины мира. Мы ни в коем случае не утверждаем, что накопление знаний о мире прямо пропорционально тенденции отказа от религии, однако очевидно, что познание законов окружающего мира ведет к расширению кругозора, а это в свою очередь ведет человека к возможности выстраивать свой круг интересов независимо от церковного. Иными словами, уже в Средневековье и затем в Новое время постепенно начинают появляться образованные люди вне церковного и аристократического круга.

Благодаря увеличению скорости перемещения товаров, людей и информации расширяется система связей (как известно, число людей, которых средний крестьянин даже в XVII в. встречал за всю жизнь, не превышало 250–300 чел.). Кроме того, возникает самостоятельная и достаточно постоянная система развлечений, которая очень мало или совсем никак не связана с посещением литургии. Сама по себе литургия, безусловно, также может интерпретироваться как вид театрального действия, как необходимая смена однообразной обстановки и рутины повседневной крестьянской жизни. Не связана (или связана очень незначительно) эта развлекательная культура и с карнавальными культурами [1], поскольку последняя обязана своим существованием как раз монотонности повседневной жизни и в некотором смысле яв-

ляется ее продолжением и отражением, а потому существует только в строго отведенном ему месте и времени. Наконец, в связи с увеличением производительности труда уменьшаются трудозатраты на сельскохозяйственном производстве, что ведет к появлению свободного времени.

В результате совместной работы всех описанных процессов государственная церковь, не переставая существовать, постепенно теряет власть над умами людей и популярность. Государство перестает воспринимать её в качестве еще одного властного института, она постепенно утрачивает серьезное политическое влияние, но при этом, никуда не исчезая, продолжает играть определенную роль в культуре или как институт памяти [12], или как знамя национальной идентификации, как это происходит в Ирландии или Польше.

Можно возразить, что всё, перечисленное выше, происходит благодаря секуляризации и является ее индикаторами. Но в данном случае это кажется скорее попыткой объяснить простое через более сложное, что «бритва Оккама» делать запрещает. В результате показанная нами избыточность теории секуляризации обращается еще одной, третьей, ее проблемой.

В развитие темы необходимо отметить – в самом общем виде по любой теории секуляризации в Новое время и особенно в XX в., взаимоотношения религии и общества претерпели серьезные, можно сказать фундаментальные, изменения. Дело в том, что сегодня люди или имеют возможность жить совсем в стороне от религии, или могут свободно выбирать между разными религиозными традициями, не опасаясь оказаться изгоями. Это наблюдение вполне оправданно, но не снимает еще несколько серьезных затруднений для теорий секуляризации.

Прежде всего, определение термина «секуляризация» в подавляющем числе случаев осуществляется через понятие «религия». В то же время современные ученые пришли к выводу, что попытки однозначно определить религию не приводили и не приведут исследователей к чему-либо конструктивному, а потому создать итоговую, финальную дефиницию были оставлены. Таким образом, понятие «секуляризация» определяется через плохо известное или вовсе неизвестное понятие. Логика квалифицирует подобного рода действия как ошибку. Однако для нас здесь делается явной более важная особенность теории секуляризации: её интерес и манипуляции с сущностями.

К какой бы версии теории мы ни обратились, всякий раз мы будем наталкиваться на объяснение, что в результате «секуляризации» (одна сущность) «религия» (другая сущность) будет уходить из «об-

щественного», или «политического» или из любого другого пространства (третья сущность). Замечательно здесь то, что «религии» как таковой, «религии» вообще, безусловно, не существует, однако существуют представления обычных верующих или «религиозных виртуозов» о том, что это такое. С нашей точки зрения, профессионалы-исследователи в данном случае подменяют содержательный анализ положения и роли исторических религий в Европе за последние 500 лет сущностным. Такое объяснение, конечно, не может быть сколько-нибудь значимым, поскольку просто не принимает во внимание эмпирические данные или принимает их весьма тенденциозно.

Пример такой тенденциозности лежит на поверхности. Ни для кого не секрет, что содержание любого варианта теории секуляризации основывается на интерпретации исторических данных. Если теория утверждает, что люди стали менее религиозными, чем они были 200, 500 или 800 лет назад, то она и имплицитно принимает то или иное определение религии, и эксплицитно утверждает, что нам известно, насколько религиозными были люди в то время.

Проблема в том, что мы этого и не знаем, и не можем восстановить. В качестве примера мы можем обратиться к мифу о Средних веках как «времени веры», поскольку одно из положений теории секуляризации строится как антитезис этому мифу. Очевидно, что из того времени (и чем дальше, тем с меньшей вероятностью) не существует, и не могло быть данных «социологических опросов» или хотя бы непредвзятого описания массовости и частоты посещения литургии, массовости и частоты причастия и иных возможных показателей религиозности для современного социолога. Однако затруднение здесь еще глубже, поскольку даже если бы мы смогли получить что-то похожее на эмпирическое описание средневековой религиозности, мы бы не смогли его использовать. Такие описания могли бы делаться грамотными священниками, монахами или аристократами (снова, чем дальше вглубь веков, тем более справедливым будет тезис), которые часто имели похожее (и, например, для средневековья единственно возможное) образование и нередко принадлежали к одной семье.

Именно эти люди формировали «высокую культуру» Средних веков, которая и составляет сегодня подавляющее большинство всех дошедших до нас памятников литературы, философии, архитектуры или изобразительного искусства. Эта культура никогда не проявляла интереса к «низкой культуре» крестьян и рядовых горожан, поскольку последняя вследствие неразвитости мышления ее носителей была не в состоянии достичь какого бы то ни было уровня абстракции. Народная культура поражает своим «реализмом» в средневековом значении

этого слова. С точки зрения известных историков [3, с. 345–350; 2, с. 142, 146, 152], средний человек того времени был не способен мыслить абстракции – в том числе и религиозные – сами по себе. Все они выражались в близких и понятных материальных вещах. Такое положение вещей и проложило путь для победы средневекового реализма над номинализмом.

Тем не менее голос рядовых верующих в описании религиозной ситуации средневековой Европы, конечно же, никогда не слышен. Авторы существующих описаний (монахи, священники, аристократы) как раз потому, что им совсем неинтересно реальное положение религии в среде необразованных и не поднимающихся над материальной стороной жизни людей, описывают идеальную картину, видят обстановку такой, какой она должна быть. Иными словами, выдают желаемое за действительное, или во многом преувеличивают, что также, согласно мнению историков [3, с. 28–30], является весьма распространенной практикой в художественном творчестве того времени.

В результате возникает однобокая картина идеального положения вещей, которую невозможно использовать в качестве эмпирического основания для какой бы то ни было теории. Тем не менее имплицитно теория секуляризации некритически обращается к опыту Средних веков и считает само собой разумеющимся миф о «времени веры». Более того, такое понимание положения религии в средневековье вскрывает, а точнее, продолжает уже указанную нами проблему манипуляции теории секуляризации не с эмпирическими данными, а с абстрактными сущностями. В такую же сущность превращается и верующий средневековый человек: он становится идеальным. Это постоянное создание идеальных концепций и оперирование ими в результате приводят к необоснованным выводам, которые постепенно превращаются в мифологические конструкции, что еще далее ведет к формированию идеологии секуляризма.

При этом, конечно же, мы не утверждаем, что положение религии в Средние века было таким же, как и сегодня. Только хочется указать, что сторонники теории секуляризации, основываясь на мифе о средневековой религиозности, часто приходят к таким же мифическим выводам. Скажем, согласно рассматриваемой теории мы постоянно обращаемся к фигуре «идеального верующего», но не скептика, агностика или атеиста, мотивируя это тем, что таковых в то время просто не существовало.

Предложенный экскурс в историю не претендует на абсолютную полноту, однако, с нашей точки зрения, он фиксирует несколько очень важных проблемных точек в теории секуляризации.

Во-первых, теория представляется сугубо европейской и неприменимой для объяснения фактов вне контекста этого континента. Во-вторых, возможны и реально существуют варианты объяснения того же феномена динамики религиозности в Европе без обращения к секуляризации. В-третьих, обращение к неоснованным на эмпирических данных абстракциям приводит к мифологизации выводов и постепенно превращает теорию в идеологию. В-четвертых, согласно теории секуляризации формируется образ «идеального верующего», и в дальнейшем этот образ становится аналитической единицей теории, при этом ни скрупулезного исследования исторических свидетельств, ни изучение опыта скептицизма, агностицизма или даже атеизма в Средние века не наблюдается.

Часть перечисленных недочетов теории секуляризации генетически передается относительно новой для современной социологии религии концепции постсекулярного. Попробуем теперь рассмотреть эту концепцию, чтобы понять, насколько она применима в качестве аналитического инструмента для анализа современной религиозной ситуации.

Всякий раз в разговоре о постсекулярном мы прежде всего сталкиваемся с целым спектром значений, описывающих этот термин. Понятий о содержании и наполненности «постсекулярного» очень много, и подчас они или совсем не соприкасаются, описывая различные ситуации, или прямо противоречат друг другу. Превосходной иллюстрацией в данном случае является статья профессора социологии университета Уорика (Warwick) Джеймса Бэкфорда (James Beckford) в журнале «Научное исследование религии» [5, с. 1–19].

Постсекулярное может пониматься как появление или возрождение значимого и совсем не маргинального религиозного дискурса в общественном измерении (Дж. Капуто [8]), или как признание ценности и необходимости существования опыта религиозного человека в секулярном мире (Ю. Хабермас [11]), или даже как организация пространства современного города, которая не предполагает точки схождения многих линий к главному храму, мечети или ратуше (Ж. Бёмон) [4]. Сказанное позволяет считать этот термин зонтичным, не обладающим фиксированным значением, как и по большому счету термин «секулярное».

Новая терминология в науке, конечно же, появляется для описания нового или ранее незаметного явления. Постсекулярное в этом смысле не является исключением. Однако чтобы описывать это новое,

одного термина недостаточно, здесь необходима теория, которая может быть или социологической, или философской, или теологической.

В философском плане можно было бы взять за основу подход Ю. Хабермаса. Философ считает, что положение религии в Европе изменилось (она стала более осязаемой), и потому нужно отразить это изменение в правовом, политическом и этическом полях, но ни подхода, ни теории он как раз не предлагает. Для Ю. Хабермаса постсекулярное – это или свершившийся факт (по большому счету не подкрепленный эмпирическими данными), для объяснения которого может понадобиться теория, или желаемое направление развития европейского общества. Кроме того, задолго до Ю. Хабермаса внимательное и серьезное отношение к религии как к важному, если не важнейшему, явлению человеческой культуры в целом и человеческой жизни в частности было значимым методологическим принципом для феноменологии религии в первой половине XX в. [7, с. 35–54; 13]. Там это внимание было выражено в принципе эмпатии.

Социологический [9, с. 65–92] или теологический [14] планы в данном случае, как это ни странно, связаны друг с другом, поскольку и первый, и второй во многом могут быть проинтерпретированы как ответная реакция как на теорию секуляризации, так и на секуляристскую идеологию. На это указывает, как и в рамках теории секуляризации, слишком большое упрощение и невнимательность к деталям в полемике о религиозности: за основание также берется только европейский опыт, который представляется как общий случай. При этом уравниваются факты, полученные из стран с совершенно разным положением религии (как исторически, так и в современном мире): Великобритания, Франции, Польши и, например, России. Снова и снова забывается тот факт, что с точки зрения существования религии в обществе Европа – это исключительное место в сравнении с подавляющей частью мира. Кроме того, любая теория, обобщая разрозненные эмпирические данные, призвана решать типические вопросы, но ни Дж. Милбанк, ни Х. Казанова этого не делают. Последний, например, почти в духе Ю. Хабермаса пишет о необходимости в современном мире (имея в виду, конечно же, Европу) создать условия, в которых религия перестанет восприниматься прежде всего как создатель культурных/социальных/этических и т. д. проблем, фактически не обращая внимания на то, что, например, в США религия с самого момента основания этого государства не воспринималась в таком качестве.

Наконец, выстраивая подход в противовес теории секуляризации, апологеты постсекулярного также пытаются оперировать абстрактными понятиями: «религия», «общественный дискурс», «возвращение

религии», «рост религиозности» и т. д., не имея ни определения, ни хотя бы четкого описания каждого термина. То же самое касается уже упомянутого нами термина «верующий». В рамках постсекулярного подхода это понятие имеет чрезвычайно абстрактное, идеализированное значение, которое по большому счету пришло из средневековых трактатов, а кроме того, внимание исследователя снова целиком и полностью приковано к фигуре верующего, а не агностика или атеиста.

Все сказанное, безусловно, не отменяет того факта, что в изменяющемся мире тема религии становится более заметной и более популярной, в том числе и в Европе – в академических исследованиях, в политической сфере, в повседневной жизни. Тем не менее, чтобы описать и осмыслить эти изменения, недостаточно броских терминов фактически с пустым содержанием или теорий, основывающихся на ограниченных или принятых на веру эмпирических данных. В данном случае наличие широкой и реальной эмпирической базы является абсолютной необходимостью. Прежде всего необходимо обратиться к историческому и сравнительному изучению повседневной религиозности Средних веков, Нового времени и нашей современности, как бы это ни было сложно. Следует отказаться от обобщенного и слишком идеализированного понимания того, что собой представляет верующий прошлых эпох и какие религиозные действия и концепции являлись для него непреложными.

В работе по деконструкции этого понимания и составлению наиболее полной картины необходимо переместить фокус исследовательского влияния с «верующего» на «атеиста», «агностика», «скептика». Поскольку именно на верующих были направлены взоры ученых с самого средневековья, о них мы имеем какое-то представление. Сегодня вполне возможно социологическими методами выделить верующих как отдельную общественную группу и создать спектр критериев, которые с большей или меньшей степенью адекватности могут оценить религиозность (хотя и оставляя здесь очень много неясного). При этом, по контрасту, о весьма широкой и дифференцированной группе неверующих исследователи не знают практически ничего. Для многих академических культур, и Россия здесь не исключение, понятие «атеист» все еще является маркером чего-то неправильного и немного «не такого», иного, которого нужно немного побаиваться. Более того, автор этого текста много раз был свидетелем того, с какими сложностями для понимания сути принципа методологического атеизма или агностицизма сталкивается человек просто потому, что он видит слова «атеизм» или «агностицизм».

Тем не менее именно исследования этой группы могут придать новое звучание и способность иной интерпретации знаний о верующих. Полученные в этой группе данные возможно будет использовать в качестве референтных, а общие знания об этой группе могут сыграть важную роль для детального и полного описания современной религиозной ситуации.

### Список литературы

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990.
2. Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. – М., 2000.
3. Хёйзинга Й. Осень средневековья. – СПб., 2011.
4. Beaumont J. Transcending the particular in postsecular cities // Exploring the postsecular: The religious, the political, and the urban. – Ed. by Arie Molendijk, Justin Beaumont, and Christoph Jedan. – Leiden – 2010. – P. 3–17.
5. Beckford J. A. Public Religions and the Postsecular: Critical reflections // Journal for the Scientific Study of Religion. – Vol. 51. – Issue 1. – 2012.
6. Berger P., Davie G., Fokas E. Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations. – Burlington, 2008.
7. Bleeker C. J. The contribution of the phenomenology of religion to the study of the history of religions // Problems and Methods of the History of Religions. – Ed. by U. Bianchi, C. J. Bleeker and A. Bausani. – Leiden. – 1972.
8. Caputo J. D. On religion. Oxford, UK. – 2001.
9. Casanova J. Religion, European secular identities, and European integration // Religion in an Expanding Europe. – Ed. by T. Byrnes, P. Katzenstein. – P. 65–92.
10. Dobbelaere K. Secularization: An Analysis at Three Levels. – Peter Lang, 2004.
11. Habermas J. Notes on a post-secular society. Sign and Sight. URL: <http://print.signandsight.com/features/1714.html>. (Accessed October, 20. 2014).
12. Hervieu-Leger D. Religion as a Chain of Memory. – Cambridge, 2000.
13. Leeuw G. van der Religion in Essence and Manifestation. – New York, 1963.
14. Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. – Wiley-Blackwell, 2006.
15. Weber M. The Sociology of Religion. – Boston, 1971. – P. 270.
16. Wilson B. Religion in Secular Society. – Penguin, 1969.
17. Wilson B.R. Religion in sociological perspective. – Oxford: Oxford University Press, 1982.

УДК 316.74 : 2

*Е. И. Гришаева, О. М. Фархитдинова, Г. П. Хазиев*

### **От секулярного к постсекулярному: эклектичность религиозного сознания верующих в современной России<sup>1</sup>**

Несмотря на то, что в постсекулярном обществе религиозные институты оказывают значительное влияние на политику, культуру, социальную сферу, религиозный плюрализм и индивидуализм приводят к эклектичному характеру религиозности среди верующих. В статье анализируются генезис и методологические проблемы исследования эклектичной религиозности.

Though in the post-secular society religious institutions have a significant impact on politics, culture and social sphere, religious pluralism and individualism lead to eclectic religiosity among formal and even actively practicing believers. The paper presents an analysis of the genesis and methodological problems of studying eclectic religiosity.

**Ключевые слова:** постсекулярное общество, религиозный плюрализм, эклектичная религиозность, православное христианство, социология религии.

**Key words:** post-secular society, religious pluralism, eclectic religiosity, Russian Orthodox Christianity, sociology of religion.

В XX в. отечественные и зарубежные религиоведческие исследования определяла теория секуляризации, согласно которой религиозные институты утрачивают свое значение, а роль религии в обществе уменьшается. Бельгийский социолог К. Доббелер, посвятивший этому вопросу большую часть своей научной карьеры, обобщая различные теоретические и эмпирические источники, описывает процессы секуляризации на макро-, мезо- и микроуровнях. На макроуровне секуляризация характеризуется как процесс функциональной дифференциации (*functional differentiation*), в результате которого влияние религии на политическую, социальную, экономическую и культурную сферы общественной жизни сводится к минимуму [18, с. 232]. Значение религии в обществе снижается, религиозные институты утрачивают свой авторитет, но это не единственный фактор, который определяет на микроуровне отношение индивидуумов к религии как форме опыта трансцендентного. Религиозный плюрализм, миграция, индивидуализм, приверженность утилитарным цен-

---

© Гришаева Е. И., Фархитдинова О. М., Хазиев Г. П., 2015

<sup>1</sup> *Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта 15-13-66601*

ностям и стремление как можно ярче выразить свою индивидуальность также влияют на отношение человека к религии. В секулярном обществе религиозная идентичность в большей степени является предметом личного выбора, она изменчива и подвижна, и далеко не во всех случаях связана с конфессиональной принадлежностью [14, с. 63–64].

Плюрализм и индивидуализм современного общества обуславливают тот факт, что религиозный опыт и религиозные убеждения во многих случаях находятся под влиянием различных религиозных и философских систем, часто носят фрагментарный, эклектичный характер. Эклектичная религиозность предполагает комбинацию различных религиозных представлений; в большинстве случаев это смесь разнообразных религиозных идей и практик. Эклектичность религиозного опыта характерна, прежде всего, для людей, не имеющих конфессиональной принадлежности или формально принадлежащих к той или иной религиозной традиции, понимающих последнюю как часть национальной/этнической культуры [20]. Эклектичность религиозного сознания современного человека оказывает влияние на верующих, для которых принадлежность к традиционным религиям выполняет важную роль.

В конце XX в. появилась тенденция оспаривания теории секуляризации: исследователями обосновывается тезис, что традиционные формы религиозного, трансформируясь в современном обществе, сохраняют свое значение. Так, Ю. Хабермас, описывая ситуацию возвращения религии в публичную сферу, предложил термин «постсекулярное», П. Бергер говорил о том, что критика религии сменяется интересом к религиозному, на смену секулярному приходит десекулярное. Увеличение числа православных верующих после распада СССР на территории большинства бывших советских республик, высокий уровень общественного доверия к религиозным институтам, влияние религии на общественную, политическую и культурную сферы вписываются в теорию постсекулярного.

Изменение тенденций на макроуровне, уровне социальных институтов не всегда приводит к трансформациям на микроуровне; согласно К. Доббелеру, взаимосвязь между макро- и микроуровнями имеет сложный, непрямой характер. Несмотря на изменение статуса религиозных институтов, в постсекулярном обществе сохраняется эклектичный характер религиозного сознания: большинство людей стремятся формировать свои религиозные убеждения, исходя из собственного образа жизни, ценностных ориентаций, следование религиозным традициям ставится под вопрос. Эклектичность религиозного

сознания в первую очередь характерна для тех, кто конфессиональную принадлежность воспринимает как ограничение духовной свободы, и в меньшей степени для людей, причисляющих себя к определенной конфессии.

В этой статье рассматривается несколько теоретических и методологических проблем, связанных с изучением традиционных религиозных институтов в постсекулярном обществе. Во-первых, теоретически обосновывается тезис о том, что процессы трансформации традиционных религий в постсекулярном обществе невозможно описать только через формальное определение принадлежности к традиционной конфессии. При анализе поведения верующих недостаточно учитывать динамику, происходящую на макроуровне. Необходимо учитывать процессы, происходящие на микроуровне, уровне религиозного сознания. Во-вторых, показан генезис и основные концепты, которые формируют эклектичность сознания верующих в постсекулярном российском обществе. Изложенные в данной статье соображения стали теоретико-методологическим основанием для проведения количественного исследования в приходах Екатеринбургской митрополии (июнь-август 2015 г.).

### *Методологические основания изучения религиозности в постсекулярном обществе*

Количественные социологические исследования религиозности сталкиваются с рядом проблем. Социология прежде всего фиксирует социальные взаимодействия, стремится понять и объяснить цель совершаемых поступков, но религиозные убеждения не всегда проявляются через поступки. Например, человек, будучи очень религиозным, может не всегда находить время для совершения требуемых религиозных ритуалов. В то же время некоторые люди регулярно участвуют в обрядовой стороне жизни религиозной общины в силу традиции и воспитания, утратив религиозное чувство. При исследовании религии важно учитывать процессы, происходящие на уровне сознания верующих; в особенности это характерно для постсекулярного общества, в котором конфессиональная принадлежность может иметь формальный характер, а границы религиозной идентичности размыты и подвижны.

Советская наука в определении социального статуса религии по сути продолжала методологические принципы исследовательского проекта модерна, в основе которого лежит взгляд на религиозные институты извне. В советский период среди отечественных исследова-

телей на первый план выходило изучение религиозности с точки зрения воздействия религиозных институтов на индивидов и социальные группы [4, с. 18]. Например, религиозность в интерпретации Д.М. Угриновича – комплексная качественная характеристика социального субъекта в его соотнесенности с религией; религиозность – это воздействие религии на сознание и поведение индивида, социальных групп. С точки зрения И.Н. Яблокова, религиозность – социальное качество индивида и группы, выражающееся в религиозном сознании, поведении и отношениях. Находясь под влиянием советской религиозно-ведческой традиции и исследовательской установки модерна, В.Ф. Чеснокова при измерении индекса воцерковленности (В-индекс) в большей степени ориентирована на фиксировании поведения верующего (посещение храма, исповедь и причастие, чтение Библии, молитва, церковные посты), уделяя меньшее внимание изучению мировоззрения [15]. Развивая исследовательский подход Чесноковой, Ю. Ю. Синелина усовершенствовала методику исследования, добавив к поведенческому измерению, разработанному Чесноковой, интеллектуальный блок [13].

Необходимость пересмотра социологии религии как научного проекта общества модерна обсуждается многими авторами. В.М. Алексеева отмечает, что имеется некоторый крен в отношении моделей изучения и понимания религиозности с акцентом на изучении религиозного культа [1, с. 97]. С.Д. Лебедев указал, что для идеологии модерна религиозное сознание нерелективно, религиозность предполагает «автоматизм» совершаемых действий, «принятие человеком религии идентифицируется и оценивается, главным образом, по стереотипным культовым и внекультовым формам ее проявления» [8, с. 89]. Религиозность человека с необходимостью предполагает участие в культово-символической деятельности, вследствие чего уровень религиозности оценивается в соответствии с количественным разнообразием и мерой выраженности таких манифестаций. Лебедев настаивает на том, что необходимо учитывать не только социокультурное, но и личностное изменение религиозности, рефлексивный характер сознания религиозного субъекта, его динамический характер.

Переосмысливая метод, предложенный Глоком в 1960-х г.<sup>1</sup>, в настоящее время большинство отечественных ученых при изучении

---

<sup>1</sup> Чарльз Глок предложил изучать религиозность на основе пяти измерений, избранных по принципу наличия консенсуса в отношении данных явлений среди мировых религий. По мнению Ч. Глока, «последователи религии должны описываться в следующих измерениях: опытном (эмоции, чувства), ритуалистическом (религиозное поведение, т. е. посещение церкви), идеологическом (содержание верований), интеллектуальном

религиозности стремятся учитывать не только поведенческий, но и идеологический компонент. Например, Е.А. Островская определяет религиозность как «феномен сознания, мировоззренческую установку, приверженность определенной религиозной идеологии, воплощающуюся в деятельности и повседневном целенаправлении» [11, с. 236]. Островская подчеркивает, что религиозность доступна социологическому изучению именно посредством своих деятельностных, мировоззренческих и идеологических проявлений. Следуя концепции Ч. Глока и Р. Старка, С.Г. Карасева в своем исследовании определяет религию как

«сферу жизни общества (индивида), представляющую собой институционально оформленную символическую систему убеждений и практик, сфокусированных на смыслах предельного (трансцендентного) содержания, которые имеют статус священных» [5, с. 189].

Карасева традиционно выделяет три основных аспекта религиозной системы: систему религиозных представлений, религиозной деятельности и организационные формы жизни религиозной общности (институты). Последний аспект представляет несомненный интерес, поскольку в постсекулярном обществе именно готовность людей участвовать в социальной жизни религиозной общины является важным индикатором уровня религиозности. Выполнение религиозных ритуалов, требуемых традицией, может происходить в силу привычки или воспитания, в то время как социальная активность, связанная с жизнью общины, является результатом осознанного выбора верующего. Таким образом, при исследовании традиционных религий в постсекулярном обществе необходимо учитывать не только декларируемую верующими принадлежность к той или иной конфессии, частоту участия в требуемых традицией ритуалах, но и процессы, происходящие на уровне религиозного сознания: идеологическое и интеллектуальное измерения.

Важно понимать, что религиозный плюрализм и ценности личностного выбора также изменяют отношение к традиционным религиям в постсекулярном обществе, по сравнению с обществом традиционным. Значительная часть верующих ориентируется в большей степени на субъективные ценности и потребности, чем на требования традиции; большое влияние на формирование религиозного мировоззрения оказывают СМИ. Религиозное сознание большинства верующих эклектично и динамично по своим проявлениям; принад-

---

(знания), результирующем (реализация перечисленных четырех аспектов в повседневной светской жизни)» [19, с. 70].

лежность к традиционной религии не ограничивает духовный поиск, который теперь не зависит от временных и культурных рамок. В некоторых случаях верующие участвуют в различных «нетрадиционных» религиозных практиках; например, обращение к атрибутам восточных религий, трансляция паранаучной терминологии приводит к «творческой реструктуризации веры» [2, с. 205]. Участвующие в таких поисках верующие полагают, что их вера становится современной, изменяется в соответствии с требованиями времени.

***Традиционные религии и эклектичность религиозного сознания в постсекулярном обществе***

Исследователи, работающие в рамках секулярной парадигмы, отмечают стремление к индивидуализации, приватизации религиозного опыта в современном обществе. Т. Лукман соглашается с тезисом о кризисе институциональных форм религии и церковно-ориентированной религиозности. Вместе с тем он подчеркивает, что религиозность является сущностной характеристикой человеческой природы, а изменению подлежат лишь формы ее проявления. Современной формой существования религии является «приватная» религия, которую каждый человек создает самостоятельно на основе имеющихся в его распоряжении религиозных идей и культов. Такого рода религиозность определяется Лукманом как «невидимая религия» (*invisible religion*) [9; 21], предоставляющая каждому человеку автономии, освобождение от внешнего принуждения и возможность самореализации. Социолог религии Д. Эрвьё-Леже полагает, что «современность религии – индивидуализм», для характеристики индивидуальной религиозности она предлагает термин «лоскутная религиозность» (*patchwork religiosity*) [7]. Д. Эрвьё-Леже отмечает, что атомизация индивидуального духовного поиска становится признаком конца религии. Индивидуализация религиозного опыта, доступность знания о различных религиях приводят к формированию лоскутной религии. Согласно П. Бергеру, религиозный человек становится похожим на потребителя, выбирая наиболее подходящие религиозные практики и идеи из многообразия товаров, предложенных на религиозном рынке [17]. К. Доббелер так же указывает на то, что «потеря авторитета церкви, плюрализм религиозного рынка, и растущая индивидуализация привели к религиозному бриколажу, индивидуальному пэчворку или рекомпозиции» [18, с. 239].

Авторы данной статьи в своих исследованиях используют термин «эклeктичная религиозность», предложенный белорусским социологом Л. Титаренко для описания комбинации различных религиозных верований, типичной для западно- и восточноевропейских обществ [22].

В постсекулярном обществе изменилась роль традиционных религиозных институтов; например, на постсовестком пространстве принадлежность к Русской православной церкви для многих верующих стала основой для конструирования национальной идентичности. Изменение отношения к институциональной религии в постсекулярном обществе сосуществует с плюрализмом и индивидуализмом религиозного выбора, которые являются важнейшими факторами формирования эклектичного религиозного сознания. Таким образом, в постсекулярном обществе в силу действующих факторов часть верующих обладает эклектичным сознанием, более характерным для внеконфессиональных верующих.

Эклектичность религиозного сознания верующих не является отличительной чертой постсекулярного общества, она была характерна для доиндустриальных и постиндустриальных обществ [16]. Большинство мировых религий в ходе эволюции включали в свое первоначальное содержание идеи и ритуалы, заимствованные из архаических верований и культов. Это религиозное явление получило название религиозного синкретизма, который характеризуется «невыделенностью качественно различных элементов или их смешением во внутренне противоречивую систему» [12, с. 9]. Е. В. Беляева выделяет три типа синкретизма, два из которых характерны для сознания постсекулярных верующих: синкретизм мировых религий с языческими культами и народными верованиями, а также синкретизм как культурный эффект эпохи глобализации, выражающийся в произвольном смешении отдельным индивидом различных элементов духовных практик и идей [3, с. 46]. Н.М. Маторин [10] и позже А. И. Клибанов [6] указывали, что синкретичное взаимопроникновение возможно только между религиями разных уровней развития, т. е. более простых с более сложными.

Эклектичная религиозность существовала во многих обществах и не является отличительной чертой современности, но характер эклектичности, т. е. возможность включать те или иные представления и верования в систему религиозного мировоззрения, изменчив во времени. Постсекулярная эклектика во многом определяется идеями, которые стали популярными с возникновением движения Нью Эйдж. Верующие усваивают и инкорпорируют в свое мировоззрение те представления, которые распространены в современном обществе.

Для того чтобы выявить наиболее тиражируемые в современном обществе религиозные и спиритуальные концепты, мы основывались на мониторинге книжных магазинов и контента ТВ программ (РНТВ, 3 Мистический и др.). Наиболее популярными, а следовательно потенциально могущими стать частью эклектической религиозности, являются следующие концепты: трансерфинг реальности, способность воды хранить и передавать информацию, действенность талисманов и амулетов, астрология, колдовство и магия, экстрасенсы и ясновидящие, аура (биополе) человека, представление о чакрах и энергиях, идея перевоплощения, возможность общения с призраками, телепатия и телекинез, восточная медитация. Пилотные исследования, проведенные в июне 2015 г. в приходах Екатеринбургской митрополии, показали, что наибольшее распространение в среде православных верующих получили представления, которые могут иметь квазинаучное обоснование: например, существование ауры, телепатия, телекинез. С большой осторожностью верующие относятся к представлениям и практикам, традиционно осуждаемым церковью: обращение за помощью к ясновидящим, магам, экстрасенсам, астрологам, общение с призраками.

### *Заключение*

В постсекулярном обществе необходимо рассматривать религиозность как более сложный феномен, чем результат воздействия институтов религии на сознание и поведение человека. Несмотря на изменения статуса религиозных институтов в постсекулярном обществе и их возросший национальный, политический авторитет, религиозность многих верующих носит формальный характер и далека от строгого следования религиозным традициям; это приводит к эклектичности религиозного опыта. Эклектичная религиозность обусловлена ценностью индивидуализма в современном обществе: верующий далеко не всегда готов следовать традиции и соглашаться с уже существующими догматами. Религиозный плюрализм предполагает простоту доступа к различной религиозной информации. Религиозные идеи и практики могут существовать в повседневной жизни, даже если они не оправданы и не подтверждены ни теологически, ни социально.

Эклектичность религиозного сознания характерна и для традиционных обществ, но в постсекулярном обществе эклектичность приобретает принципиально иной характер, который во многом определяется тиражированием различных религиозных и квазирелигиозных идей через СМИ. На наш взгляд, речь не идет об «эволюции»

религии или о замене старых и традиционных форм религиозной жизни новыми – но, скорее, о том, как старые и новые религии существуют в нашей повседневной жизни сейчас. Происходит адаптация верований к структурам изменившегося общества, где человек нуждается в демонстрации субъективного опыта, своего рода перформансе, индивидуальный характер которого и создает акт «приватизации» религии.

### Список литературы

1. Алексеева М. С. Воцерковленность как показатель религиозности // Социолог. исслед. – 2009. – № 9. – С. 97–102.
2. Барна Вейз-младший Дж. Э. Времена постмодерна: христианский взгляд на современную мысль и культуру // Фонд «Лютеранское наследие», World Wide Printing, 2002.
3. Беляева Е. В. Исторические типы религиозного синкретизма // Вестн. Брестского ун-та. Сер. Философия. Социология. Право. Психология. Педагогика. – Брест, 2008. – № 4. – С. 45–52.
4. Грусман Я. В. Исследование феномена религиозности в отечественной социологии религии // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. – СПб., 2007. – Т. 7. – № 25. – С. 18–20.
5. Карасева С. Г., Шкурова Е. В. Изучение религиозности в поликонфессиональной среде (обоснование концепции для Беларуси) // Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы: сб. ст. и докл. – СПб., 2014. – С. 183–201.
6. Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. – М.: Аспект-пресс, 1996. – 367 с.
7. Колкунова К. Невидимая религия сегодня: идеи Томаса Лукмана в современном религиоведении // Духовність. Культура. Нація. Збірник наукових статей. Вип. 5. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2010. – С. 223–235 (укр.яз.)
8. Лебедев С. Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // Социолог. исслед. – 2010. – № 12. – С. 85–94.
9. Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социолог. обозрение. – 2014. – Т. 13. – № 1. – С. 139–154.
10. Маторин Н. М. К вопросу методологии изучения религиозного синкретизма // С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию науч.-общест. деятельности (1882–1932). – Л.: Ленгиз, 1934. С. 45–52.
11. Островская Е. А. Религиозность в горизонте возможностей социологии религии: количественные и качественные исследования // Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы: сб. ст. и докл. – СПб., 2014. – С. 233–251.
12. Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М.: Академ. проект, 2006. – 1256 с. – URL: <http://religa.narod.ru/zabijako/s09.htm>
13. Синелина Ю. Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социолог. исслед. – 2005. – № 3. – С. 96–106.

14. Степанова Е. А. Постсекулярный плюрализм и проблема религиозного выбора // Материалы междунар. науч.-практ. конф. «Человек и религия» (Минск, 14–16 марта 2013 г.) / под ред. С. Г. Карасёвой, С. И. Шатравского. – Минск: Четыре четверти, 2013. – С. 62–67.
15. Чеснокова В. Ф. Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений: науч. изд. – М., 2003.
16. Ammerman N. Introduction: Observing Modern Religious Life // *Everyday Religion*. / Ed. by Nancy T. Ammerman – Oxford: Oxford University Press, 2007.
17. Berger P. L. *The Sacred Canopy*. – New York: Anchor Books, 1969.
18. Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // *Sociology of Religion*. 1999. – № 3. – P. 229–247.
19. Glock Ch.Y., Stark R. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. – Berkeley: University of California Press, 1968. – 230 p.
20. Grishaeva E., Cherkasova A. Orthodox Christianity and New Age Beliefs Among University Students of Russia: A Case of Post-Communist Mixed Religiosity // *Religion and Society in Central and Eastern Europe*. 2013. 6 (1): 9-20.
21. Luckmann T. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. – New York, 1967. – 128 p.
22. Titarenko L. On the Shifting Nature of Religion during the Ongoing Post-Communist Transformation in Russia, Belarus and Ukraine // *Social Compass*. – 2008. – № 2. – P. 237–254.

УДК 26 : 94 (47) «1909» (=16)

*В. Е. Кельнер*

**Российское еврейство в поисках идентичности:  
от религиозной общины к национальному сообществу (Ковенское  
совещание еврейских религиозных и общественных деятелей, 1909 г.)**

В статье говорится о «Совещании еврейских общественных деятелей», проходившем в ноябре 1909 г. в Ковно, где представители еврейских общин пятидесяти девяти городов Российской империи в острой дискуссии решали вопросы национальной жизни российского еврейства. В работе совещания участвовали все ведущие еврейские политики и раввины того времени, причем религиозные деятели играли в ней особую роль. В центре внимания участников совещания стояли актуальные проблемы реформирования жизненного уклада российского еврейства в условиях преобразования религиозной общины в гражданское национальное сообщество.

The article deals with the Kovna November 1909 «Conference of Jewish public and religious activists» where representatives of fifty nine Jewish communities of the Russian Empire held heated discussions on affairs of Russian Jewry national life. All leading Jewish political figures and rabbis took part in the conference, the latter group playing a specific part in it. The delegates discussed a wide range of problems faced by Russian Jews in the process of their transformation from a traditional religious community to a modern civil and national one.

**Ключевые слова:** российское еврейство, религиозная община, синагога, раввин, национальная община, реформы, дебаты, оппозиция, резолюция, проект закона.

**Key words:** Russian Jewry, religious community, synagogue, national community, reforms, debates, opposition, resolution, draft.

В мае 1909 г. еврейские общины пятидесяти девяти городов Российской империи получили письмо, извещающее их о подготовке к проведению в Ковно «Совещания еврейских общественных деятелей». Письмо подписали проживавший в Петербурге юрист, известный еврейский общественный деятель, многолетний сотрудник общественных национальных структур, возглавляемых семьей меценатов Гинцбургов, Г. Б. Слиозберг и несколько видных членов ковенской общины: И. Б. Вольф, Г. И. Вольф и Ю.М. Блюменталь.

Сложная политическая ситуация в стране, столь болезненно отразившаяся на еврейском национальном движении, не позволяла провести нормальные выборы. Прошло всего два года с того момента, как

фактически перестал существовать Союз для достижения полноправия еврейского народа в России – организация, призванная объединить российское еврейство в борьбе за свои права в период конституционных изменений в стране и проведения избирательных кампаний в Государственную думу. Политически активное еврейство в результате серии поражений и внутренних идеологических конфликтов раскололось на несколько партий и организаций, представлявших противоположные идейные направления: сионизм и бундизм, автономизм и поалей-ционизм, сторонников Демократической группы и Народной партии [14].

Фактически невозможно было бы предложить какую-нибудь объединяющую повестку дня легального съезда для старой маскильской интеллигенции и нового поколения российского еврейства, прошедшего через политические испытания 1905–1907 гг. Недаром инициаторами созыва этого совещания числились люди, формально не состоявшие в каких-либо партиях или организациях. Истинный идеолог этого мероприятия – М.М. Винавер – предпочитал оставаться в тени, так как его имя для многих, в особенности для представителей социалистического направления и сионистов, было одиозным. Кроме того, Винавер – активный деятель партии кадетов и бывший депутат Государственной думы, подписавший Выборгское воззвание, был неприемлем и для русской власти [9].

Местом совещания совершенно сознательно избрали далекий от столицы город с чертами оседлости – Ковно<sup>1</sup>. Для организации совещания были использованы связи распущенного в 1907 г. Союза за достижение полноправия еврейского народа в России и провинциальные структуры Общества просвещения среди евреев России. Кроме общественных и политических деятелей, приглашались представители хозяйственных правлений молитвенных домов Сибири, все бывшие и действующие еврей-депутаты Государственной Думы.

Разделенное на многочисленные партии, группы и фракции еврейское общество, особенно его русско-еврейская часть в крупных городах вне черты оседлости, встретило это мероприятие с подозрением. Сторонник автономизма А. Ф. Перельман вообще считал его затеей так называемых «группистов», понимая под «группистской» организацией возглавляемую Винавером «Народную группу», считавшуюся едва ли не «еврейским филиалом» Партии народной свободы (кадетов). Годы спустя он, общественный деятель, издатель,

---

<sup>1</sup> Слиозберг утверждал, что выбор Ковно был предопределен тем, что администрация этой губернии якобы «была наименее враждебно настроена к еврейскому населению» [12, т. 3, с. 262].

публицист и редактор, бывший в то время одним из руководителей журнала «Еврейский мир», вспоминал:

«Подготовленное Винавером и Слиозбергом в тайне от других общественных деятелей Совещание и приглашенные на него по их указаниям “представители еврейских общин” должно было, очевидно, быть направлено на то, чтобы создать еврейский “представительный орган”, в котором за группистами осталась бы руководящая роль. Способы подготовки этого совещания и методы созыва его не могли не вызвать недовольства еврейской демократической общественности. В особенности же против них восстали петербургские круги и кружки, усмотрев, не без основания, в этой акции желание создать под видом беспартийного съезда одностороннюю “группистскую” организацию. Этот группистский маневр обострил взаимоотношения и в составе нашей редакции [журнал «Еврейский Мир» – В. К.]. Если до этого “групписты” шли по разным вопросам на уступки, то в вопросе о съезде они заняли непримиримую позицию. До самого съезда журнал вынужден был обходить вопрос о его организации полным молчанием, и лишь в последней перед съездом книжке, во “Внутренней хронике”, дана была небольшая, никого не удовлетворившая заметка о созыве совещания» [10, с. 85].

Против метода отбора делегатов выступили и петербургские сионисты, издававшие журнал «Рассвет» [11].

Естественно, что легальное еврейское мероприятие в России того времени формально не могло носить политический характер: Министерство внутренних дел разрешило рассмотреть на этом совещании только «технические» проблемы коробочного и свечного сборов и состояние дел в благотворительных учреждениях [1, л. 10]<sup>1</sup>. Несмотря на то, что недемократический характер отбора делегатов вызвал волну критики в печати, в назначенный день в Ковно прибыли сто двадцать делегатов от сорока шести еврейских общин. Дело в том, что к тому моменту, в период быстро меняющихся экономических и социальных условий жизни еврейского населения страны, проблемы реорганизации общинной жизни требовали адекватного ответа, поскольку стало совершенно ясно, что еврейская община из чисто религиозной превратилась в национальную [7, с. 431–432].

Анализ состава участников совещания свидетельствует, что на нем был представлен практически весь политический спектр: сионисты Б.А. Гольдберг, Г.Я. Брук, Ю.Д. Бруцкус, Ш.Э. Левин, И.А. Найдич; лидер народной группы М.М. Винавер; представитель Демократической партии Л.М. Брамсон; Н. Штиф, будущий создатель

---

<sup>1</sup> «О всероссийском съезде еврейских делегатов, представителей от наиболее либеральных и революционных групп. 1909 г.»; эти документы любезно предоставлены мне сотрудником архива В. Лукиным.

и директор Киевского института еврейской пролетарской культуры, в то время – член еврейской социалистической рабочей партии; известные «старые» общественные деятели Я.Е. Выгодский (Вильно), В.О. Гаркави (Москва), Л.И. Бродский (Киев), Д.Ф. Фейнберг (С.-Петербург), Л.О. Кантор (Рига), Л.И. Каценельсон (Либава) и молодые демократические активисты Г.А. Ландау, Г.А. Гольдберг и Я.Л. Сакер; раввины Я.И. Мазе (Москва), Н.И. Гельман (Екатеринослав), Ш.Я. Аронсон (Киев), Г. Рабинович (Ковно), Я.З. Райнис (Лида), М.Г. Айзенштадт (Ростов). Многие из делегатов одновременно представляли и ведущие общественные организации: ОПЕ, ОРТ, Колонизационное общество. Присутствовал и один из двух евреев-депутатов III Государственной думы Н.М. Фридман. Департамент полиции, пристально наблюдавший за всеми подобными мероприятиями, сигнализировал о том, что среди делегатов имеются и представители социалистических партий. В частности, имелся в виду прибывший из Риги член Бунда Хаим Гельфанд [1, л. 11].

Агенты Департамента полиции отметили «проникновение» на совещание под видом корреспондентов различных «еврейских газет левого направления» членов социалистических партий и организаций [1, л. 42]. Тут они были правы: так, корреспондентом газеты «Киевская мысль» являлся бывший тогда одним из лидеров Бунда Давид Заславский [1, л. 40]. От этой же газеты в Ковно приехал и член Бунда Мойша-Иосиф Литвин, а из Варшавы в качестве представителя газеты «Вохенблатт» в Ковно находился бывший тогда сионистом-социалистом Яков Лещинский [1, л. 46]. Петербургский журнал «Еврейский мир» прислал на совещание члена Фолкспартей Арона Перельмана, человека, близкого к теоретику и лидеру автономизма (партия Фолкспартей) С. М. Дубнову.

Рабочим языком съезда был русский. Попытки нескольких ораторов говорить на еврейском языке тут же пресекались представителем властей. Следить за ходом съезда власти уполномочили советника губернского правления Ревякина, который, по их мнению, был «хорошо знаком с еврейским движением в России» [1, л. 48]. Ему передавались для предварительного просмотра не только материалы совещания, но даже телеграммы, поступающие в адрес совещания от различных общин и общественных деятелей.

Несмотря на все заверения о «неполитической» цели совещания, уже при открытии первого заседания избранный его председателем Винавер призвал забыть все партийные разногласия и объединиться для выработки принципов строительства новой еврейской общинной организации:

«Я желаю верить, что мы найдем в себе силу и мужество забыть мелкие партийные распри при сооружении общего фундамента правильной организации», – заявил он [13, с. 12].

Опытный и информированный политик, Винавер хотел противопоставить «волю народа» недавно переданному в Думу правительством закону о религиозных общинах – и эта проблема оказалась в центре всех дебатов.

С основным докладом о стратегии реформирования общины выступил многолетний ходатай «по еврейским» делам в российских судах и в Сенате Слиозберг [4]. По его мнению, современное состояние общины не отвечало запросам российского еврейства начала нового века. Он предложил в противовес уже находившемуся в Думе документу выработать и передать властям на утверждение закон о новой реформированной общинной системе [13, с. 42–44]. Докладчик призвал к созданию такой общины в принудительном порядке, предложив, с учетом новых реалий, совместить при ее строительстве конфессиональные и национальные принципы. Слиозберг констатировал: средства от коробочного сбора, взимаемые исключительно с религиозного еврейства, не только не удовлетворяли потребности членов общин, но и превратили последние в сугубо религиозные объединения. В то же время евреи – жители больших городов, стремившиеся жить национальной общественной жизнью, по большей части оставались «вне Синагоги» и не несли финансовой повинности [13, с. 29].

Другим важнейшим пунктом доклада Слиозберга стало его предложение о замене коробочного сбора «как наследия средневекового прошлого» на современную форму – прогрессивный подоходный налог, которым будет в обязательном порядке облагаться все еврейское население страны. Центрами национальной жизни – не только религиозной, но и общественной – становились бы синагоги и молитвенные дома; с их помощью можно было бы осуществлять контроль за сбором налогов.

Докладчик специально остановился и на характеристике тех опасностей, которые заключал в себе уже внесенный в Думу правительственный законопроект об «инославных и иноверных религиозных общинах» [13, с. 37]. Он считал, что содержащиеся в нем положения приведут к раздроблению российского еврейства на мелкие независимые религиозные группы, при этом будет разрушена вековая система взаимной поддержки, опирающейся на многочисленные благотворительные общества, существующие на средства внутриобщинных налогов. Таким образом, по его мнению,

власти с помощью децентрализации постараются лишить еврейство не только социального, но и духовного единства.

Проект Слиозберга опирался на три принципа: 1) в общину в принудительном порядке через регистрацию в молитвенных домах включаются все евреи данной местности; 2) все члены общины облагаются прогрессивно-подходящим налогом; 3) сборы налогов носят принудительный характер.

Почти сразу же вслед за главным докладчиком слово взял депутат Государственной думы Фридман. Он горячо убеждал делегатов в том, что внесенный в Думу правительством проект закона «Об иностранных и иноверных вероисповеданиях» не представляет никакой опасности. Особенно настойчиво Фридман выступал против предложения Слиозберга о принудительной регистрации евреев и таком же способе сбора налогов [13, с. 47], настаивая на необходимости принципа добровольности в деле присоединения к национальной общине и участия в ее жизни.

В ответном слове Слиозберг опроверг аргументы Фридмана, заявив, что предложенный правительством закон носит общий характер для всех вероисповеданий, тогда как еврейская община, в отличие от всех прочих, веками являлась не только религиозным объединением: она всегда несла огромную духовную и социальную нагрузку, так как содержала больницы, школы и поддерживала большое количество общественных благотворительных начинаний [13, с. 48].

Одним из первых против положений, выдвинутых Слиозбергом, выступил Брамсон. То, что он будет оппонировать Винаверу и Слиозбергу, было вполне предсказуемо. Даже будучи депутатом I Государственной Думы, Брамсон, в отличие от подавляющего большинства евреев-депутатов, вошел не в кадетскую фракцию, а присоединился к фракции трудовиков, фактически представлявших нелегальную партию социалистов-революционеров [2]. Он призвал собравшихся в Ковно отвергнуть предложение о «принудительном втягивании всех евреев в общину через Синагогу», так как для него неприемлемой была сама мысль о том, что общественная жизнь общины сконцентрируется в молитвенных домах. Он утверждал, что в этом случае в общинах неизбежно установится «олигархическая форма правления» [13, с. 96–97]. Брамсон потребовал перенести обсуждение предложенного Слиозбергом закона «на места», в местные общины. Только так, считал он, может быть выработан документ, удовлетворяющий потребности большинства еврейского населения.

Московский раввин Мазе, один из самых авторитетных в то время в стране религиозных и общественных деятелей, поддержав тези-

сы Слиозберга в целом, не согласился с его мыслью о принудительном характере регистрации евреев с помощью молитвенных домов. Для него незыблемым оставался принцип: «Еврей – вне молельни стоящий – не еврей» [13, с. 91]. В свою очередь, киевский раввин Аронсон потребовал сохранить коробочный сбор, утверждая, что прогрессивно-подходящий налог тяжелым бременем ляжет на плечи еврейства, имеющей черты оседлости. Кроме того, он напомнил о том, что любые налоги давно уже не покрывают все нужды общины, поскольку содержание школ, больниц и прочих общинных учреждений осуществляется в основном за счет частной благотворительности [13, с. 91].

Годы спустя Слиозберг, вспоминая о ходе дискуссии на совещании, писал о том, что его предложение об отмене коробочного сбора особенно взволновало ортодоксальные круги и духовных раввинов. Дело в том, что в отличие от казенных раввинов раввины духовные, имевшие в широких религиозных массах еврейства куда больший авторитет, чем казенные, не имели официального статуса с точки зрения государственной власти, в силу чего негласно могли существовать только за счет средств коробочного сбора [12, с. 263].

Очень эмоционально прозвучала речь известного петербургского адвоката С. Е. Кальмановича. Он обратил внимание на факт, о котором все собравшиеся знали, но предпочитали не говорить. Весь ход истории российского еврейства второй половины XIX – начала XX в. привел к формированию нового еврея – человека, стоящего вне Синагоги, но не вне еврейства. По его мнению, новая община должна будет соединить как евреев, регулярно соблюдающих все религиозные предписания, так и тех, кто эмансипировался, но продолжал считать себя евреем и готов был исполнять свой национальный долг [13, с. 106–107]. Речь шла о русско-еврейской интеллигенции, о тысячах евреев – адвокатов, врачей, инженеров и предпринимателей – живших в крупных городах вне черты оседлости. Предложенный закон привел бы к тому, что практически секуляризованная городская русско-еврейская интеллигенция вынуждена была бы взять на себя, к тому же фактически по принуждению, содержание ортодоксально настроенных соплеменников.

Один из лидеров российского сионизма Левин заявил о необходимости обсуждения программы Слиозберга во всех общинах страны. Он считал необходимым предоставить каждой общине право решать вопросы реформирования самостоятельно [13, с. 115–116]. Бруцкус поддержал своего товарища по сионистскому движению Левина и также потребовал предоставления каждой общине права выбора соб-

ственной системы организации [13, с. 125]. Но он поддержал и призыв Фрийдмана не отвергать внесенный в думу правительственный закон, выразив убеждение в том, что тот ни в коей мере не повредит единству еврейского народа, а наоборот, утвердит юридический статус общин.

Будущий министр по еврейским делам в правительстве независимой Литвы Я.Е. Выгодский предложил объединить оба проекта по реформированию общины: думский и Слиозберга. Вместе с тем он выступил против замены коробочного сбора прогрессивно-подходящим налогом, полагая, что такая замена дезорганизует общинную финансовую систему.

Бывший депутат II Государственной думы Л.Г. Рабинович выступил со специальным докладом о положении еврейской благотворительности в стране, охарактеризовав его как критическое. Однако выводы он сделал чисто политические, заявив, что никакие реформы общины не приведут к коренному улучшению экономического и социального положения значительной массы евреев – этого можно будет добиться лишь после полной ликвидации всего антиеврейского законодательства в стране.

Для собравшихся на совещание делегатов немаловажным было мнение не присутствовавшего на нем С.М. Дубнова. Его отношение к современной общине соответствовало программе Фолкспартей, автором которой он и являлся. В ней Дубнов писал о том, что «решение национальных проблем возможно только в условиях победы конституционного строя и получения твердых политических гарантий для всего населения страны» [5]. Проектируя формы внутренней еврейской автономии, он опирался на исторический опыт общинного самоуправления. При этом Дубнов не забыл отметить разницу между прежней религиозной общиной и современным секуляризированным сообществом, сплоченным национальной идеей. Это сообщество он назвал «национальной общиной» и считал ее основой еврейского самоуправления, которая должна иметь выборные органы для руководства местными культурными, кооперативными и благотворительными учреждениями. По его мнению, эти общины, объединившись, образовали бы всероссийский «Союз еврейских общин» во главе с органами самоуправления всеми сферами национально-культурной жизни еврейства.

Дубнов сразу же определил, что спор о типе общины является отражением дискуссии по старому вопросу: что представляет собой еврейство – нацию или религиозную группу среди других наций. Он

констатировал: «Община есть географический отрезок народа, и в отрезке может быть только то, что есть в целом. Если еврейство – нация, то частица его, община, может быть организована только по широкому национальному типу» [6]. В том же случае, если будет принято считать еврейство исключительно религиозной группой, самоуправление общины замкнется в пределах синагогального прихода. Дубнов говорил и о том, что в этом отражается глобальное различие в отношении к судьбе еврейства. Если будет принята формула – «еврейство – это нация, община – это структура национальная», то она естественным путем становится фактором политической жизни.

«В случае же принятия формулы – еврейство это всего лишь религиозная группа и община, не более чем объединение людей, исповедующих одну религию, то и ее права и обязанности будут распространяться только на соответствующий набор вопросов». От решения этой проблемы, по его мнению, зависела «судьба еврейства как внутренне-автономной нации» [6]<sup>1</sup>.

Дубнов категорически высказался против обсуждавшейся на Ковенском совещании идеи об обязательном причислении евреев к какому-либо молитвенному дому. Возражал он и против контрпредложения противников конфессиональной общины: исключить все религиозные дела из ведения общинного самоуправления, предоставив им, таким образом, право самостоятельно решать свои проблемы, так как это неизбежно привело бы к расколу всего еврейского общества. Сам же он убеждал обе спорящие стороны, прежде всего, встать «на путь эволюционного преобразования общины»:

«Секуляризация еврейской национальной идеи должна проявляться в процессе секуляризации общины не в насильственных акциях *исключения* чего-либо из функций самоуправления, а только в *перемещении центра* в пределах самоуправления. Раньше все культурные учреждения ютились под сенью синагоги; теперь, напротив, сама синагога должна занять лишь определенное место в ряду культурных учреждений *национальной общины*» [6].

Многие из выступавших на Совещании в Ковно, особенно сторонники полной секуляризации общины, апеллировали к опыту западноевропейского еврейства, не учитывая, однако, того обстоятельства, что, в отличие от большинства своих западных собратьев, российское еврейство жило в условиях государственного антисемитизма.

Одним из главных предложений по реформированию общины, внесенных Слиозбергом, стало объединение в каждой конкретной местности всех разрозненных религиозных, благотворительных, про-

---

<sup>1</sup> Интересно отметить, что в 1910 г., Дубнов в этой статье раскрыл существование острой полемики среди создателей программы Еврейской народной партии (Фолькс-партей), тогда как в 1907 г. он отстаивал идею о включении религиозных учреждений в круг ведения руководства секуляризированной общины и остался в меньшинстве.

светительных и культурных организаций в единое учреждение, состоящее из избираемых представителей этих организаций, поставив их финансы под контроль специальных комиссий. В итоге это предложение, реализация которого привела бы к существенной секуляризации общинной жизни, было одобрено участниками совещания с незначительными поправками.

Другое предложение Слиозберга – о принудительной регистрации евреев с помощью синагог и молитвенных домов – вызвало самые горячие споры. Специальная комиссия, возглавляемая противником данного тезиса Брамсоном, которой поручили обсуждение этого вопроса, полностью отвергла предложение Слиозберга. В своем выступлении от имени комиссии Брамсон заявил:

«Мы пришли к заключению о решительной неприемлемости этого предложения докладчика. Комиссия нашла, что приписывать к прихожанам таких лиц, которые в действительности ни в какой синагоге не бывают и не числятся в ней, что зарегистрировать их этим путем в качестве членов всей общины представляется излишним» [12, с. 169].

Выступая за создание единой общины в пределах одной территории, комиссия сочла безнравственным насильственно приписывать каждого еврея к определенной синагоге, согласившись, однако, с тезисом Слиозберга о принудительном взимании со всех членов общины подоходного налога.

При обсуждении этого вопроса неизбежно с новой силой проявились расхождения между сторонниками и противниками реорганизации общины на национальной, а не на строго конфессиональной основе. По убеждению Брамсона и большинства представителей крупных городов вне черты оседлости, современная еврейская община есть «учреждение светское, национальное, а не религиозное» [12, с. 178]. Таким образом, религиозные учреждения становились лишь частью общинной организации, хотя и автономной.

Эти идеи получили поддержку большей части собравшихся, в результате чего впредь в ведении общины должны были находиться вопросы финансирования как религиозных учреждений, так и благотворительных, культурных и образовательных обществ. Большинство собравшихся делегатов согласилось также с предложением о замене коробочного сбора принудительным прогрессивно-подоходным налогом [12, с. 215–219]. В своих решениях совещание полностью вышло за конфессиональные рамки. Новая, национальная, светская община призвана была принимать решения по всему комплексу социально-экономических, образовательных, культурных и эмиграционных проблем.

Итогом совещания стала резолюция, согласно которой выработанные принципы реорганизации общины должны были быть переданы в Государственную думу для внесения в «Закон об инославных и иноверных религиозных общинах». По трактовке Слиозберга, «работа съезда оказалась чрезвычайно плодотворной, и редко еврейский съезд мог бы сравниться по серьезности и обдуманности принятых решений с Ковенским съездом» [12, с. 263]. Однако вне зависимости от хода совещания, актуальности и смысла принятых на нем решений вся последующая работа по их реализации была фактически заблокирована острейшими разногласиями, существовавшими между различными направлениями еврейской общественной и политической жизни<sup>1</sup>.

Ход совещания и его итоги активно освещались в печати: статьи с выражением согласия или осуждения его решений появились как в общероссийских, так и в еврейских газетах и журналах. Особенно острая полемика разворачивалась на страницах органов печати, принадлежавших «противоборствующим» партиям и направлениям. Так, с прямо противоположной трактовкой решений совещания выступили кадет М. Тривус (Шми) (Новый восход. 1910. № 1), лидер Бунда В. Медем (Еврейский мир. 1910. № 2), теоретик Социалистической еврейской рабочей партии М. Зильберфарб (Еврейский мир. 1910. № 6). Не мог остаться в стороне от полемики по этому вопросу и теоретик автономизма Дубнов. В специальной статье, опубликованной в журнале «Еврейский мир» (1910. № 4), он призвал сторонников и противников обеих концепций к примирению, проповедуя эволюционный путь преобразования общины. По его мнению, религиозные учреждения должны были постепенно занять свое естественное место в системе всех культурных и просветительных объединений в составе единой национальной общины.

Ковенское совещание стало одной из последних попыток русского еврейства преодолеть раскол и политическую апатию. Хотя его решения в сложившихся условиях так и не были воплощены в жизнь, оно все же вызвало определенный интерес национальной печати и вернуло на общероссийскую арену ряд политических деятелей.

Совещание в Ковно можно также рассматривать как еще одну попытку продемонстрировать властям наличие у русского еврей-

---

<sup>1</sup> Осуществление этих решений возлагалось на «Исполнительный орган совещания» (Комитет) из девяти человек, в основном базировавшийся в Петербурге; на практике этот комитет оказался лишь еще одним совещательным органом при евреях-депутатах Государственной думы; определенную роль он стал играть лишь в годы Первой мировой войны, см. [8, с. 68–95].

ства собственных национальных интересов и готовности их отстаивать. Как писал годы спустя Винавер, это был

«все же единственный съезд, в котором участвовали *все еврейские партии* (курсив Винавера – В. К.) и группировки (от ортодоксии до Бунда включительно) – единственно открытый всееврейский съезд в России, ближе всего подходящий к тому Нац[иональному] Учр[едительному] Собр[анию], которое было прорепетировано (конечно, в другом масштабе) 2-м съездом Союза Полноправия и которое состоялось» [3, с. 286–287].

### Список литературы

1. Архив истории еврейского народа. – Иерусалим (САНП, НМФ/85).
2. Бруцкус Ю. Леон Брамсон – организатор русского еврейства // Еврейский мир. – Нью-Йорк, 1944.
3. В полосе ликвидации (Переписка между С. М. Дубновым и М. М. Винавером) / Публ., подготовка текста и коммент. В. Кельнера // Вестн. Еврейского ун-та. – 2000. – № 3 (21).
4. Горовиц Б. Генрих Слиозберг: Штрихи к политическому портрету // Вестн. Еврейского ун-та в Москве. – 1997. – № 2 (15).
5. [Дубнов С.] Volkspartei. Еврейская Народная партия. – СПб., 1907.
6. Дубнов С. К спору о типе еврейской нации // Еврейский мир. – 1910. – 28 января.
7. Кельнер В. Е. «Миссионер истории»: Жизнь и труды Семена Марковича Дубнова. – СПб., 2008.
8. Кельнер В. Е. Политическое Бюро при еврейских депутатах Государственной думы в годы войны 1914–1917 гг. // Петербургский ист. журн. – 2015. – № 1 (5).
9. М. М. Винавер и русская общественность начала XX в.: сб. ст. – Париж, 1937.
10. Перельман А. Ф. Воспоминания. – СПб., 2009.
11. Рассвет. – 1909. – № 8/9. – Август-сентябрь.
12. Слиозберг Г. Б. Дела минувших дней. – Париж, 1934.
13. Совещание еврейских общественных деятелей в г. Ковно 19–22 ноября 1909 г.: Стенографический отчет. – СПб., 1910.
14. Френкель Й. Пророчество и политика. Социализм, национализм и русское еврейство: 1862–1917. – Иерусалим; М., 2008.

### Цейлон глазами религиоведа путешественника

В статье описаны впечатления автора от посещения города Коломбо. Акцент сделан на вопросы религиозной и культурной жизни, убранство храмов и проблему религиозного синкретизма.

The author describes his experience of visiting Colombo city, highlighting the issues of religious and cultural life, temple decoration, and the problem of religious syncretism.

**Ключевые слова:** Шри-Ланка, Цейлон, Коломбо, синкретизм, буддизм.

**Key words:** Sri Lanka, Ceylon, Colombo, syncretism, Buddhism.

В салоне самолета из репродукторов звучит речитатив *би-смилляхи-р-рахмани-р-рахим*, и с этим благословением лайнер компании Этихад отрывается от земли. Так начинается наше путешествие в Коломбо – столицу Социалистической Республики Шри-Ланка, страну, известную синкретизмом религиозной культуры. Такое начало полета можно считать знаковым – погружение в религиозный дискурс, что, собственно, и было целью поездки, началось сразу за трапом самолета. Полагаю, никто не будет спорить с тем, что для преподавателя религиоведения исключительно важен опыт непосредственного восприятия религиозных традиций, позволяющий иногда выявить небольшие детали, которые в итоге складываются в целую и цельную картину.

Религиозная культура Цейлона, во многом обусловленная близостью Индии, является, тем не менее, явлением оригинальным. Так, например, кастовые барьеры на Цейлоне никогда не были столь значительными, как в Индии [1, с. 63].

Религиозный синкретизм проявляется в культуре ланкийцев, можно сказать, на каждом шагу. От христианских, буддийских и индуистских изображений, помещенных в один ряд на лобовом стекле тук-тука – крытого мотороллера, основного вида такси в Коломбо, до совместного надрелигиозного участия в буддийских фестивалях, особенно сопровождающихся торжественной процессией слонов.

Интересной формой религиозного синкретизма можно считать семантическую близость оформления предметов религиозного почитания. Во многих местах на улицах Коломбо, причем как в центральных, благоустроенных, так и периферийных – трущобных районах, устанавливаются своего рода мини-часовни. Так, с большой долей условности можно определить специальные конструкции, защищающие от непогоды сакральные скульптурные изображения. Обычно такая часовня представляет собой отлитое из белого пластика нишеобразное сооружение, спереди закрытое стеклом. Все сооружение устанавливается на невысокую платформу, снаружи обвивается гирляндами из искусственных цветов; другими атрибутами является небольшая чаша для подношений и курящиеся благовония. Сам по себе факт подобного оформления почитаемого изображения не вызывает особо интереса – намного любопытнее то, что внутри часовни может установлено одно из трех изображений: Распятие, изготовленное в соответствии с католической традицией, сидящий в классической позе Будда (в большинстве случаев – каноническое изображение «Первая проповедь») или индуистское божество Ганеша. Независимо от содержания внешний вид этих часовенок совершенно идентичен, не заглядывая внутрь, невозможно определить, к какой именно – христианской, буддийской или индуистской – традиции она относится. Помимо сходства на уровне оформления, наблюдаются и явные сходства семантики поклонения, в основании которого лежит тихая молитва и медитация. Неоднократно я наблюдал, как идущий по улице ланкиец поочередно останавливается и припадает молитвенным медитациям перед христианскими и буддийскими религиозными символами, заходит поочередно в буддийские храмы и католические церкви.

Отношение к религиозной символике в целом весьма почтительное, хотя и бывают курьезы. В 2010 г. состоялась общественная дискуссия по поводу открытия «бара Будды», декорированного статуями Будды, «оформленными нетрадиционно для буддизма» [2, р. 125–127], но это модернистское решение оформителей вызвало не столько возмущение, сколько недоумение у верующих.

О буддийских храмах Коломбо следует рассказать особо. Как правило, они достаточно новые, но, несмотря на это, не производят впечатления «новоделов». Крупнейший буддийский храм Коломбо Gangaramaya представляет собой целый храмовый комплекс, состоящий из нескольких зданий и внутренних дворов и двориков. Храм этот не старый, ему не больше 150 лет, но при его посещении местами возникает ощущение настоящей древности. Одна из особенностей

храма состоит в том, что он представляет собой своеобразное сочетание храма, музея и учебного заведения. Музейные стенды с минералами, различными подношениями, небольшими статуэтками из слоновой кости, книгами и даже антикварный автомобиль соседствуют в едином сакральном пространстве с алтарями, священными изображениями и столиками, на которых установлены горящие масляные лампы (последние находятся во внутренних дворах). При храме существуют учебные классы, в которых проходят занятия по истории буддизма, теологии и философии, программы профессионального и ремесленного обучения.

Другая особенность храма состоит в том, что в нем спокойно разгуливают курочки, а поскольку при входе в храм надлежит снять обувь, это создает известные сложности. Возможно, предполагается, что верующие могут, покормив этих курочек, совершить тем самым доброе дело, – иначе это объяснить трудно.

Внутреннее пространство храма насыщено многочисленными живописными изображениями, бронзовыми скульптурами различного размера и даже целыми композициями, связанными с жизнью Будды. В большинстве случаев изображения выполнены в одной желто-золотой цветовой гамме. Причем скульптуры размещены на разной высоте: на полу, на стенах и даже под самым потолком. Впечатление странной фантазмагии производит размещенная под самым потолком статуя, которую я обозначил как «Слон: вид снизу» или «Летающий слон».

Несмотря на то, что храм сравнительно новый и эклектичный, ощущение старины поддерживают многочисленные бронзовые статуи Будды и индуистских богов (еще одно свидетельство синкретизма), покрытые благородной патиной. Особенно впечатляюще выглядит «стена Будд»: установленные на ступенчатом возвышении большие бронзовые статуи кажутся древними, хотя в действительности они просто старые.

При храме живет священный слон. Но тут получилось, как в известной басне: слона мы не заметили. Скорее всего, умное животное прячется где-то в тени, предоставляя представителям рода человеческого стоять на солнцепеке – днем в Коломбо температура достигает 40° С. Относительно посетителей храма у меня сложилось впечатление, что количество туристов и молящихся в обычный день примерно одинаково. Монахи ведут себя достойно и любезно по отношению ко всем посетителям, никто не выпрашивает подношений и не докучает предложениями помощи в надежде на несколько сот рупий.

Недалеко от храма расположены павильоны, предназначенные для медитации. По сути, это небольшой самостоятельный храмовый комплекс, отличающийся оригинальностью конструкции. Павильоны построены на сваях, вбитых в дно озер, все они соединены друг с другом и с берегом легкими деревянными мостками. В одном из крытых павильонов находится буддийский алтарь, над которым наподобие арки установлены два огромных слоновых бивня. Около алтаря размещаются обычные музейные витрины с книгами и какими-то мелочами. Омываемые водами озера со всех сторон павильоны действительно располагают к медитации, здесь не так жарко, как на берегу, но, несмотря на это, в павильонах практически нет молящихся, а сам храмовый комплекс скорее похож на туристскую достопримечательность, нежели на действующий храм. И, конечно, впечатляют бронзовые статуи Будды, стройными рядами расположенные вокруг павильонов. На фоне глади озера, воды которого нельзя сказать, что прозрачные, но все-таки достаточно чистые, и небоскребов Коломбо покрытая патиной бронза выглядит неожиданно и необычно. Общее впечатление несколько портят раскрашенные муляжи цветов лотоса, плавающие вокруг павильонов, они обращают на себя внимание именно своей вычурной неестественностью.

Около мостков, ведущих с берега к павильонам, в тени деревьев располагаются нищие, калеки и профессиональные попрошайки. Но их поведение не отличается особой назойливостью, кажется, им вообще нет особого дела до проходящих мимо. Большой навязчивостью отличаются тук-тукеры – местные таксисты. Как мы поняли, для иностранцев существует особый негласный тариф, примерно в 1,5 раза выше, чем для местных. А вообще торг начинается с заоблачных сумм, например, за поездку, продолжительностью 7 км с нас вначале хотели заполучить 1 500 рупий, в итоге же согласились вести за 300, примерно столько выходит по счетчику.

В дни полнолуний и других буддийских праздников улицы Коломбо преображаются. Кварталы, окружающие наиболее крупные храмы, вдруг практически моментально наполняются небольшими группами людей, одетых в чистую белую одежду и идущих в одном направлении. Интересно, что к храмам не принято подъезжать на машинах или тут-туках, но эта недавняя традиция не имеет сакрального содержания. Просто прилегающие к храмам улицы не могут предоставить парковочные места тысячам машин и мотороллеров. «У нас так принято», – коротко объяснил мне немолодой ланкиец, «К храму мы ходим пешком», т. е. машина паркуется за 2–3 квартала. Для сторонних наблюдателей, какими были мы, это создает известное удобство – вместо того, чтобы мучительно разбираться с картой города,

можно просто присоединиться к любой группе паломников. Вообще, навигация в Коломбо – дело сложное и темное. Улицы спланированы причудливо, таблички с их названиями повсеместно отсутствуют, многочисленные кольцевые развязки способны сбить с маршрута кого угодно. Даже электронная интерактивная навигация часто ошибается.

Несмотря на то, что Цейлон был британской колонией, английским владеют далеко не все цейлонцы. В любом случае полицейские, тук-тукеры, продавцы в крупных магазинах, персонал Макдональдсов изъясняются вполне сносно. Как ни странно, английским практически не владеют буддийские монахи, кроме выполняющих функции храмовых гидов. Причем это именно невладение языком, а не нежелание общаться с иностранцами и иноверцами. По всему было видно, что они хотят помочь, но не понимают вопросов.

Однако дойти до храма в праздничный день вовсе не значит в него попасть. Перед воротами в храм большая очередь, которая практически не движется. Вторая, стихийная очередь, начинается уже во внутреннем дворе храма. Давка, порожденная массой народа, жара, солнцепек, неприятные запахи проточной канализации превращают в эти дни посещения храма в подвиг благочестия. У входа в храм всем бесплатно предлагают бутылки с водой и бананы, которые охранник достает поштучно из огромного мешка. Причем берут их все, независимо от социального положения, отказываться не принято. Европейских туристов в очереди практически нет, хотя в обычные дни в храмах всегда можно встретить небольшие экскурсионные группы из Европы.

Исторический музей Коломбо не может похвастаться богатством экспозиции. Но история на острове индуизма, буддизма и христианства колониального периода представлена достаточно широко и интересно. Один из минусов – в музее нет кондиционеров (на Цейлоне начинаешь ценить это изобретение). Кроме того, устроители музея обладают, видимо, английским специфическим юмором (вот оно, наследие колониального времени). Так, в надежде на продолжение экспозиции посетитель, уже изрядно взмокший от жары, поднимается по крутой и длинной лестнице и в итоге попадает на крохотный балкончик, с которого ровным счетом ничего не видно.

### Список литературы

1. Бонифатьева Л. И., Ершов Ю. А. Цейлон. Географический очерк. – М.: Гос. изд-во геогр. лит-ры, 1962. – 192 с.
2. «Politics» in Society, Religion, & State. – Maharagama: Tharanjee prints, 2011. – 162 p.

## СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 101.1 : 316

*С. М. Виноградова, Д. А. Руцин*

### **Гендерные проблемы социальной и личностной безопасности**

События XXI в. убедительно продемонстрировали, что задачи обеспечения безопасности женщин органично вплетены в общий политический, экономический и социально-культурный контекст современности. Секьюритизация гендерной проблематики перешла на глобальный уровень. Сегодня десекуритизация гендерного дискурса, видимо, невозможна.

The events of the 21st century have convincingly demonstrated that women's security tasks are inseparable from the general present-day political, economic, and socio-cultural context, and securitization of gender problems / discourse has grown irreversibly global.

**Ключевые слова:** Гендер, гендерные проблемы, социальная и личностная безопасность, секьюритизация, глобализация, политизация, женщины.

**Key words:** gender, gender problems, social and personal security, securitization, globalization, politicization, women.

События XXI в. убедительно продемонстрировали, что задачи обеспечения безопасности женщин органично вплетены в общий политический, экономический и социально-культурный контекст современности. Представители научного сообщества отметили, что в настоящее время расширяется сфера безопасности, и речь идет о таких ее видах, как культурная, интеллектуальная, криминологическая, демографическая и генетическая [9, с. 25].

Расширение предметного поля безопасности нашло отражение в теории секьюритизации, у истоков которой стояли британец Б. Бузан и датчанин О. Вэвер – основатели Копенгагенской школы международных отношений. Секьюритизация обозначает устойчивый и целе-

направленный процесс включения в политический дискурс и политизацию проблемы, которая трактуется в качестве экзистенциальной угрозы обществу [11, с. 337–338]. По словам В. Е. Морозова, в рамках теории секьюритизации безопасность выступает в качестве дискурсивной практики, которая направлена на изменение расстановки политических приоритетов [9, с. 25]. Исходя из концепции Вэвера и Бузана, можно предположить, что основными референтными объектами секьюритизации являются государства, вместе с тем, как показывает практика, круг этих объектов достаточно широк. К ним причисляют такие объекты, как права человека, окружающая среда, религия и др. [6, с. 8].

Обращаясь к проблеме гендерных аспектов социальной и личной безопасности, необходимо прояснить некоторые терминологические аспекты. Прежде всего, это касается такого вида безопасности, как *human security*. Это понятие по-разному трактуется и в научных кругах, и в сфере политики, в том числе международной. Например, в докладе ООН «Human Development Report» (1994) речь шла о том, что:

«Человеческая безопасность может быть понята в двух аспектах. А именно: во-первых, безопасность от таких постоянных угроз, как голод, болезни и репрессии; а во-вторых, это защита от чрезвычайных и несущих ущерб происшествий в повседневной жизни, дома ли, на работе или в обществе» [1].

В других материалах ООН этот вид безопасности рассматривается и как защита «основ человеческой жизни способами, которые содействуют расширению свобод человека и их осуществлению» [4].

В ряде случаев возникают и разночтения в передаче его содержания на русском языке. Довольно часто *human security* переводится как безопасность человека. В некоторых переводах документов ООН мы встречаем такие названия, как Комиссия ООН по безопасности человека (КБЧ), Целевой фонд Организации Объединенных Наций по безопасности человека (ЦФБЧООН), Группа по безопасности человека (ГБЧ) [4]. Наряду с этим предлагаются и другие переводы данного слова: гуманитарная безопасность, человеческая безопасность, обеспечение безопасности человека, безопасность личности, безопасность человечества, личная безопасность.

Вместе с тем, с точки зрения отечественного политолога Д. Балужева, наиболее полно смыслу концепции *human security* отвечает термин «личностная безопасность» (что в определенной мере отличается от личной безопасности – *personal security*, иначе говоря, физической безопасности человека). Мы согласны с автором по поводу того, что

этот перевод более полно передает взаимосвязь человека и общества, чем остальные: личностью становятся, причем только в социальном окружении. Кроме того, он соответствует одной из тенденций мировой политики, а именно повышению роли негосударственных акторов в деле укрепления международной и глобальной безопасности.

Личностная безопасность соотносится и с термином «безопасность личности», который уже вошел в отечественный научный оборот [15, с. 336–337]. Так, российские авторы, обращаясь к конструктивистским теоретическим построениям, говорят о том, что, по мнению сторонников данного исследовательского направления, безопасность личности включает в себя экономическую защищенность; здоровье и доступность медицинской помощи; обеспеченность продовольствием; безопасность окружающей среды; персональную безопасность от различных видов насилия; безопасность общественной группы и политическую безопасность [2]. Этот перечень почти полностью повторяет тот, который был предложен экспертами в упомянутом нами докладе ООН (1994) при обсуждении содержания понятия человеческой безопасности [1].

В данной статье мы будем придерживаться определения личностной безопасности, сформулированного Д. Балухевым:

«рабочее определение личностной безопасности будет рассматривать ее как свободу от угроз для жизни отдельного индивида и ее качества, при одновременном создании условий для свободного развития личности и реализации ее прав и возможностей участвовать в общественной жизни (как на национальном, так и на глобальном уровне). Концепция личностной безопасности в таком значении позволяет преодолеть противоречие между человеком и обществом (поскольку возможность участвовать в общественной жизни является ее компонентом), человеком и государством (государство, например, через работу правоохранительных органов по-прежнему является механизмом обеспечения физической безопасности индивида), обществом и государством (гражданское общество и его взаимодействие с государством во многом является механизмом для создания условий свободного развития личности). В условиях же трансформации международных отношений в мировую политику личностная безопасность вполне может быть связующим звеном между уровнем отдельного индивида и глобальным уровнем» [2].

Не менее значима в контексте наших рассуждений и социальная безопасность :

«состояние стабильной защищенности жизненно важных интересов личности, общества и государства от возникающих вызовов и угроз во всех сферах жизнедеятельности, взаимообусловленного и взаимозависимого от действий субъектов безопасности, предпринимаемых ими в процессе ее

обеспечения» [3]. Социальная безопасность личности интерпретируется и как «система взаимодействия личности как индивида и субъекта деятельности со средой, включающая осознание негативных воздействий социальной среды; умения и навыки самозащиты и предотвращения социальных опасностей, обеспечивающие ей успешное взаимодействие с другими людьми, реализацию способностей и удовлетворение потребностей» [5, с. 4–5].

Теоретическое знание о социальной безопасности в самом общем виде включает в себя исследования социальной безопасности на базе системно-личностного подхода. Изучаются вопросы социальной безопасности личности, общества и государства, правовых основ социальной безопасности, безопасности жизнедеятельности и воспитания культуры безопасности [8, с. 3].

Гендерная проблематика сегодня также рассматривается в контексте безопасности. Российский ученый А.С. Макарычев считает, что гендерный подход демократизирует исследовательское поле безопасности:

«Одна из главных задач гендерных исследований – сделать предметом анализа ранее "невидимые" явления. С одной стороны, поскольку проблемы национальной безопасности в большинстве стран долгие десятилетия были прерогативой военного истеблишмента, воспитанного, как правило, в духе классических теорий внешнеполитического реализма, гендерные исследования можно рассматривать как одну из реакций на такое положение дел. С другой стороны, проблемы пола вплоть до недавнего времени не было принято обсуждать в контексте вопросов публичной политики – они "по умолчанию" относились к сфере частной жизни, закрытой от общественного внимания» [7].

Важность и актуальность исследования гендерных аспектов безопасности в последние несколько лет приобрела еще одну грань. Прошедшие десятилетия стали временем достаточно сложного вхождения гендерной проблематики в академическую сферу. Даже употребление термина «гендерный» вызвало серьезные дискуссии. По словам Г. Г. Силласте:

«Широкое внедрение понятия "гендер" в научно-исследовательскую практику разных стран отражает влияние глобализации, стремление мирового сообщества к научной унификации категориального аппарата. В этом отношении понятие "гендер" занимает особое место. Ни одна другая научная категория не нуждалась в принятии специального международного документа для разъяснения ее сущности и институализации» [14, с. 3].

С точки зрения наших зарубежных коллег, введение термина «гендер» позволило бы глубже понять социально-ролевое поведение мужчин и женщин. Зарубежные авторы считали, что понятие «пол» соотносится преимущественно с биологическими и психологически-

ми свойствами личности, в то время как российские изначально применяли его в широком социальном контексте. Таким образом, использование термина «гендер» вовсе не означало отказа от привычного в отечественной науке термина «пол». Тем не менее в середине 1990-х гг. понятие «гендер», обретшее интернациональное звучание, начал шире применяться в отечественной исследовательской литературе и публицистике.

Правда, по мнению А.С. Макарычева, пока еще не произошло четкого разграничения между «женскими» и «гендерными» исследованиями [7]. Последние не ограничиваются изучением положения женщин в современном мире, и если «гендерные исследования сориентированы на анализ путей социальной интеграции между полами и обеспечения между ними равенства возможностей, то «женские исследования» (особенно в их радикальных версиях) больше озабочены демонстрацией женской идентичности и противопоставлением (прямым либо косвенным) одного пола другому» [7].

Чтобы прояснить содержание понятия «гендер» в интерпретации отечественных ученых, обратимся к определению, которое было дано Г. Г. Силласте гендерной социологии:

«Гендерная социология является теоретической основой изучения социального положения женщин и женских движений на конкретном этапе развития общества, а также социальных последствий нарушения гендерного равноправия. Перспективными направлениями исследований в области гендерной социологии являются эволюция гендерной структуры общества, ее социальные последствия и угрозы безопасности личности, общества и государства; гендерная асимметрия как социальное явление и его последствия для развития социальных институтов и процессов; феминизация бедности; экономическое поведение гендерных общностей; гендерные особенности политики и управления; гендерный фактор в электоральных ориентациях и установках населения; гендерные стратегии выживания и социальной адаптации; духовные трансформации в гендерном измерении; социальная безопасность женщин и детей; гендерные аспекты насилия и терроризма; демографический кризис и репродуктивное поведение гендерных групп; социальная дискриминация как явление и его гендерные проявления в рыночной экономике; сегрегация и гендерная справедливость; гендерная стратификация общества и ее межстрановые особенности; гендерная деформация российского села и ее влияние на сельский образовательный социум» [14].

В этом определении, на наш взгляд, не только обозначены основные направления и перспективы развития гендерной социологии, но и выявлена взаимосвязь безопасности и динамики гендерной структуры общества, личностной и социальной безопасности.

Это тем более важно, что в недавнее время мир стал свидетелем повсеместной секьюритизации гендерной проблематики. С одной стороны, это объясняется современным состоянием гендерного баланса на глобальном, национальном и региональном уровнях. С другой – усилением радикальных движений, преимущественно женских, активизацией гендерных меньшинств, а также тех групп, которые используют феминистские лозунги для эпатажа общественного мнения. В орбиту политической полемики оказались включенными и гендерные исследования. Прозвучали обвинения по поводу этих исследований в том, что они нацелены исключительно на пропаганду «конструирования» и «выбора» пола, что «подрывает» экзистенциальные основы существования человеческого рода.

Сегодня десекуритизация гендерного дискурса, видимо, невозможна. Требования, связанные с достижением гендерного баланса и зафиксированные в текстах политических документов и публикациях массмедиа, в обозримом будущем сохранят свою актуальность фактически во всех регионах мира. Но усиление академических (и в определенной степени просветительских) начал этого дискурса, если и не снизит остроту полемики по поводу правомерности научного рассмотрения гендерной проблематики, то, несомненно, поможет сохранить то ценное, что было наработано в многолетнем процессе ее изучения.

Исследование гендерных вопросов в контексте безопасности человека сохраняет свою значимость еще и потому, что последние десятилетия стали свидетелями реального прогресса в достижении гендерного баланса в различных странах мира. Но это не значит, что тема гендерного равноправия исчерпала себя как на практическом, так и на теоретическом уровнях. В России также произошли изменения в области реализации гендерной политики. Тем не менее в нашей стране существуют серьезные противоречия в планировании и реализации гендерной политики.

Статистические данные демонстрируют, что в последние полтора десятилетия женское население в России продолжало преобладать над мужским. В 2001–2003 гг. соотношение мужчин и женщин в общей численности населения составляло в процентах соответственно 47:53. А с 2004 по 2014 г. оно не менялось – 46:54. То есть из 143,7 млн на мужчин приходилось 66,6 млн, на женщин – 77,1 млн [17].

До недавнего времени серьезные опасения вызывало то, что жизнь мужчин намного короче, чем женщин. Кроме того, в 2013 г. было выявлено, что российские мужчины живут в среднем 62,8 лет. Этот показатель является самым низким в Европе и Центральной

Азии. Первое место в средней продолжительности жизни мужчин занимают израильтяне (в среднем 80,1 года), британцы (78,4), испанцы (78,8) [20]. В РФ (по данным 2009 г.) наибольшая продолжительность жизни была характерна для республик Северного Кавказа: Ингушетии (75,02), Дагестана (70,22) и Чечни (69,6), а также для Москвы (69,46) и Ямало-Ненецкого автономного округа (67,8) [16]. Кстати сказать, Санкт-Петербург находится на 10 месте по уровню продолжительности жизни женщин, первое место в этом списке принадлежит Ингушетии [16].

Однако сегодня существует мнение, что необходимо беречь именно прекрасный пол: в результате того, что женщины овладели мужскими профессиями и порой мужским стилем жизни, их здоровье ухудшилось. На женщину легли двойные нагрузки, связанные с необходимостью работать и вести домашнее хозяйство (по крайней мере, в случае России). Исследования бюджета времени жителей России показали, что «в будние дни экономически активные мужчины по 8,5 часов отдают работе и почти полтора часа – домашнему хозяйству. Работающие женщины трудятся в среднем по семь часов в день, а дому посвящают более трех» [13].

Согласно прогнозам в России:

«Смертность населения продолжит незначительно снижаться в будущие годы, рождаемость же, скорее всего, не будет сильно меняться и останется на уровне 13–13,2 промилле (рождений на 1000 человек населения). Таким образом, в 2015 году ожидается продолжение положительного естественного прироста населения. Основную же роль в изменении численности населения в 2015 году будет играть ситуация в Украине и, соответственно, миграционная составляющая. Наш прогноз от 18.12.2014: к концу 2015 года население Российской Федерации, с учётом населения Крымского полуострова, приблизится к отметке в 146 миллионов и в январе 2016 года будет составлять примерно 145 900 000 человек» [10].

Соотношение мужчин и женщин таково – 43,6 : 57,3% [10].

Несмотря на то, что в наше время, пожалуй, трудно найти абсолютно мужские или абсолютно женские профессии, различия между сферами занятости представителей «сильного» и «слабого» пола сохраняются. В России женщины преобладают в таких сферах, как государственная служба, образование, здравоохранение, социальное обслуживание, торговля, финансовые учреждения, прокуратура и судебные органы, гостиничный и торговый бизнес. Примечательно, что среди российских студенток преобладают девушки: они «выбирают естественные, гуманитарные и социальные науки, экономику, педагогику, культуру и искусство. Девушки преобладают даже в геодезии и

землеустройстве» [13]. Сфера занятости мужчин связана с рыболовством, добычей полезных ископаемых, строительством, промышленностью, транспортом и пр. [13].

В контексте личной безопасности продолжает вызывать обеспокоенность проблема насилия. Считается, что различные виды насилия происходят в каждой третьей или четвертой российской семье, 75 % всех убийств вызваны семейно-бытовыми мотивами. Ежегодно в Российской Федерации совершается в среднем 250 тыс. насильственных преступлений в отношении женщин, в том числе несовершеннолетних [11].

Мы видим здесь комплекс проблем, которые связаны с биосоциальной природой человека, с диалектикой дихотомии «мужское-женское». Личностная безопасность во многом зависит от достижения гендерного баланса. Вопрос заключается в том, чтобы любой человек, будь то мужчина или женщина, мог осуществлять программу личностного роста, ощущая свою безопасность.

Конечно, проблема баланса, гармонии и симметрии трудно решается в тех ситуациях, когда политические и экономические кризисы, войны, терроризм создают угрозы международной и национальной безопасности, в том числе человеческой. Также невозможно мгновенно «ввести» гендерный баланс в общественную практику. Его достижение требует длительной работы, связанной с преодолением множества старых и новых гендерных стереотипов и мифов.

На практике основной акцент продолжает делаться на вопросах, связанных с женским равноправием, в то время как гендерный подход предполагает реализацию интересов и мужчин и женщин. Что касается расширения самореализации женщин в различных сферах социально значимой деятельности, то в России наблюдается положительная динамика.

Например, в первом десятилетии XX в. женщины были хорошо представлены на дипломатической службе Российской Федерации. В конце этого десятилетия в Министерстве иностранных дел РФ на дипломатических должностях работали 140 женщин. В Центральном аппарате Министерства иностранных дел России среди работников разных дипломатических рангов женщины составляли 29,43 % общего числа дипломатических работников, 39 женщин занимают руководящие должности: 8 заместителей директора департамента и 31 начальник отделов. В загранучреждениях Министерства женщин, имеющих дипломатические ранги, насчитывалось 17,92 %. Среди них посол в Маврикии, генконсул в Австралии и постоянный представитель ЮНЕСКО (Франция). По данным 2011 г., число женщин в граж-

данской и муниципальной службе превышало количество мужчин: соответственно 589,9 и 237,6 тыс.

Большую роль в борьбе за реальное равноправие женщин и мужчин играют организации гражданского общества. Именно они занимают важное место в процессе гуманитарной, образовательной, благотворительной деятельности и оказывают существенную поддержку своим членам, но их главным недостатком стала разобщенность и отсутствие информации о деятельности друг друга [19].

По словам И. И. Юкиной, в это время возникли проблемы сотрудничества организаций и развития сетей, способствующих борьбе за гендерную безопасность. В первом десятилетии XXI в. в Санкт-Петербурге насчитывалось около 200 женских организаций различных направлений: бизнес-клубы, профессиональные организации, кризисные центры, объединяющие представителей политических, культурных организаций, журналистов, пишущих о гендерной проблематике, чиновников, политиков, ученых [19].

Вместе с тем многие гендерные проблемы еще нуждаются в решении. Прежде всего, это проблема трудовой занятости и безработицы. В целом безработица в России снижается, однако ее уровень пока еще сравнительно высок:

«На начало 2011 года она составляла 7,8 %, в настоящее время – около 5,3 %. В начале 2014 года безработица держалась на том же уровне, что в последние месяцы 2013 года, к лету 2014 г. наблюдается небольшой спад. Уровень безработицы на январь 2014 года по данным Федеральной службы государственной статистики составляет 5,6 %» [18].

В России в последнее десятилетие были проведены мероприятия, направленные на расширение трудовой занятости женщин.

По данным на 2013 год, эти мероприятия способствовали «поддержанию занятости женщин в возрасте 20–49 лет, имеющих детей до 18 лет, на уровне 76,5 % от общей численности женщин данного возраста; снижению уровня безработицы среди женщин в возрасте 20–49 лет до 5,3 % от численности экономически активного населения» [12].

Старение населения сегодня является одной из тенденций мирового развития. Что касается России, то в сентябре 2014 г. здесь насчитывалось почти 28 млн пожилых людей, что составляет более 19% от всего населения страны. Численность пенсионеров – свыше 39 млн чел. Пенсии получают 36,6 млн чел., из них по старости – 32,5 млн чел. Тому, кто не имеет права на трудовую пенсию, устанавливается социальная пенсия. Средний размер пенсий повысился с 3115,5 р. в месяц в 2007 г. до 10400,0 р. в 2013 г., составив 38 % от средней заработной платы [12].

В заключение мы хотели бы сказать, что, несмотря на исторические, политические, экономические, социальные и культурные различия между странами мира, многие исследователи признают существование общих вопросов, которые касаются участия женщин в политике, принятии решений и бизнесе. Конечно, сегодня в реализации гендерной политики и гендерных исследований мы сталкиваемся с трудностями, связанными с тем, что понятие «гендер» стало рассматриваться в негативном контексте. В связи с этим обращение к конструктивным примерам гендерной политики дает возможность раскрыть гуманистическое содержание этой политики. Также совершенно очевидно, что секьюритизация гендерной проблематики перешла на глобальный уровень, что недавно подтвердил в своем выступлении президент США Барак Обама, поддержавший однополые браки и назвавший их «победой для Америки» [21].

### Список литературы

1. Асташин В. В. Альтернативные подходы к проблемам безопасности в международных исследованиях: концепция человеческой безопасности. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.ook.com/philosophy/alternativnye-podhody-k-problemam-bezopasnosti-v-mezhdunarodnyh-issledovaniyah-kontseptsiya-chelovecheskoy-bezopasnosti.html>
2. Балуюев Д. Понятие human security в современной политологии // Международные процессы. – Т. 13. – № 1 (40). Январь-март. 2015. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.intertrends.ru/one/008.htm>
3. Барковская Е. В. Социальная безопасность: методологический анализ и практика социологического исследования: автореф. дис. ... канд. социол. наук. – М., 2005 // Науч. б-ка диссертаций и авторефератов disserCat. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dissercat.com/content/sotsialnaya-bezopasnost-metodologicheskii-analiz-i-praktika-sotsiologicheskogo-issledovaniya#ixzz3Z6WR1uaz>
4. Координация гуманитарной деятельности. Безопасность человека // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.un.org/ru/humanitarian/assistance/humansecurity.shtml>
5. Кисляков П. А. Социальная безопасность личности: функциональные компоненты и направления формирования // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). – 2012. – № 5 (13). – С. 4–5. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.sisp.nkras.ru>
6. Лукин А. Л. Теория комплексов региональной безопасности и Восточная Азия // Ойкумена. – 2011. – № 2. – С. 8. // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.ojkum.ru/arc/lib/2011\\_02\\_02.pdf](http://www.ojkum.ru/arc/lib/2011_02_02.pdf)
7. Макарычев А.С. Безопасность: гендерные аспекты проблемы // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.policy.hu/makarychev/rus16.htm>
8. Молодцова Е. Ю., Ребко Э. М. // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). 2012. № 5 (13). С. 3. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.sisp.nkras.ru>

9. Морозов В. Е. Безопасность как форма политического: о секьюритизации и политизации // Полис. – 2011. – № 3.
10. Население России // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.countrymeters.info/ru/Russian\\_Federation](http://www.countrymeters.info/ru/Russian_Federation)
11. Насилие над женщинами. По России данных нет // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravda.ru/society/how/defendrights/21-03-2013/1149289-nasilie-0/>
12. Национальный обзор хода осуществления Пекинской декларации и Пекинской платформы действий в 2015 году // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.rosmintrud.ru/docs/mintrud/protection/85/Nacionalynyj\\_obzor\\_hoda\\_osushchestvleniya\\_Pekinskoj\\_deklaracii\\_i\\_Pekinskoj\\_p\\_\\_\\_\\_.doc](http://www.rosmintrud.ru/docs/mintrud/protection/85/Nacionalynyj_obzor_hoda_osushchestvleniya_Pekinskoj_deklaracii_i_Pekinskoj_p____.doc)
13. Росстат подсчитал, сколько в России мужчин и женщин и чем они занимаются // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.fontanka.ru/2011/01/25/057/>
14. Силласте Г. Г. Гендерная социология: состояние, противоречия, перспективы // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.ecsocman.hse.ru/data/471/599/1231/015.SILLASTE.pdf>
15. Современные теории международных отношений: учеб. / под ред. В. Н. Конышева и А. А. Сергунина. – М.: РГ-пресс, 2013.
16. Статистика населения России // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.statdata.ru/russia>
17. Счетчик населения России // [Электронный ресурс]. – URL: [http://countrymeters.info/ru/Russian\\_Federation](http://countrymeters.info/ru/Russian_Federation)  
URL: [http://www.ru.wikipedia.org/wiki/Население\\_России](http://www.ru.wikipedia.org/wiki/Население_России)
18. Уровень безработицы и занятости в России в 2014 году // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.мир-экономики.рф/articles...безработицы-и...1600.htm>
19. Юкина И.И. Женские организации: региональный опыт // [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.2007\\_3\\_yukina](http://www.2007_3_yukina)
20. [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.ru.wikipedia.org/wiki/Население\\_России](http://www.ru.wikipedia.org/wiki/Население_России)
21. [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.gazeta.ru/politics/2015/06/26\\_a\\_6857617.shtml](http://www.gazeta.ru/politics/2015/06/26_a_6857617.shtml)

### **Деятель советской эпохи: путь Вячеслава Молотова**

Личность Молотова рассматривается в контексте аналитики советской эпохи. Достоинство человека советской эпохи является актуальной и болезненной темой для отечественного исторического сознания. Авторы стремились показать антиномизм, присущий антропологическому типу советского человека. Отношение к человеческому типу советского общества сейчас во многом определяет пути нашего будущего развития.

Molotov's personality is considered in the analytical Soviet epoch context, personal dignity of the period being an actual and painful theme for Russian historical consciousness. The authors aspired to show the antinomy inherent to the Soviet anthropological type and prove that the present day attitude towards it in many respects defines ways of our future development.

**Ключевые слова:** Молотов, достоинство, честь, советская эпоха, советский человек, личность, элита.

**Key words:** Molotov, dignity, honour, the Soviet epoch, a Soviet man, a personality, the elite.

Отечественное образование традиционно обращалось к примерам великих свершений, в которых проявляли себя воинский героизм, научный гений, конструкторский талант, масштаб государственного деятеля. Сейчас для нас является актуальной задача создания новой российской элиты, действительно достойной изначального смысла этого имени. Поэтому необходимо исследование значимых личностных образцов в отечественной истории, во всей их сложности и противоречивости, в том числе – из истории советской эпохи.

Невозможно осмыслить советскую эпоху вне исследования антропологических оснований советского общества, проявившихся в образе советского человека. По масштабу великих достижений, по своему всемирно-историческому значению советский человек как социально-антропологический тип «вполне может быть сопоставим с человеком Эллады, человеком Рима, византийцем, человеком французского классицизма или современного Запада» [10, с. 6].

С нашей точки зрения, трудно говорить об особой советской цивилизации, так как период существования советского уклада оказался по историческим меркам слишком коротким. Правильнее было бы го-

ворить о советской эпохе как особом этапе существования российской цивилизации. Возможно, тем, что советская эпоха подобно тонущему кораблю медленно уходит, обусловлен интерес к советскому человеку как культурно-антропологическому типу [3, с. 5].

Данная тема является не просто актуальной, но чрезвычайно болезненной, пока живет поколение, которое помнит советскую эпоху. С одной стороны, становление советского уклада сопровождалось страшным и кровавым взрывом революционной стихии, обнажившим тёмную бездну человеческой души. Стихия языческого бунта была укрощена и обуздана планомерной жестокостью диктатуры победившей партии (А.С. Панарин), власть которой в силу этого не могла не быть тоталитарной. Нечеловеческий мир ГУЛАГа явился закономерным порождением этой власти и самой тоталитарной идеологии. ГУЛАГ явил стране и миру опыт абсолютного зла. Безмерные страдания испытали наиболее достойные люди. До сих пор ведутся споры о числе жертв репрессивной машины. Слишком многие человеческие судьбы попали под неумолимый каток «Красного колеса».

С другой стороны, было бы неправомерно всю отечественную историю XX века рассматривать как историю ГУЛАГа. Ещё живы представители великого поколения фронтовиков, связывающих самое святое, великую Победу, именно с советским укладом. Живое поколение, по которому проехалось уже «Желтое колесо» (выражение А.И. Солженицына) становления «денежного тоталитаризма» (А.А. Зиновьев). Мы отдаём себе отчёт в том, что для объективной и беспристрастной оценки советского человека исследователя должно разделять с ним более длительное время: «большое видится на расстоянии». Этим, прежде всего, сильна бахтинская позиция «вненаходимости». Но есть преимущества и у нашего подхода, который можно было бы назвать позицией «внутринаходимости». Существует исходная христианская точка зрения на познание, согласно которой истину нужно не просто знать, в ней надо быть. А наше поколение имеет неопределимый опыт жизни в условиях последнего периода существования советского жизнеустройства, и, наконец, на наших глазах произошло крушение советского уклада, которое обнажило его наиболее уязвимые точки, что помогает исследователю решить задачу реконструкции образа человека советского времени.

Советский человек – это российский человек XX в., существующий в условиях «смерти христианского Бога» и рождения нового абсолюта, становления красного варианта русской идеи. Причем окончание советской эпохи совпадает со смертью уже этого нового

абсолюта. Но что означает «смерть Бога» в нравственном смысле? Бог есть абсолютное основание всех нравственных ценностей. Если это основание убрать, то и все остальные нравственные ценности теряют свой безусловный характер, ставятся под вопрос. Убивать и красть нельзя в первую очередь потому, что на это существует безусловный запрет Бога. Это «нехорошо» именно в смысле наличия божественных запретов. Если «Бога нет», то рушатся нравственность, социальный порядок и всякая иерархия. Именно об этом говорит один из героев Достоевского: «Если Бога нет, то какой я после этого капитан?» Поэтому нам необходимо учитывать отмеченную А.С. Панариным диалектику внутренней и внешней власти: чем меньше мы способны самостоятельно обузывать свои стихии изнутри, тем ближе для нас перспектива внешнего обуздания и подавления [7, с. 24].

В условиях «смерти Бога» должно произойти становление сверхчеловека. Жертвенность и воля к власти стали основными чертами сверхчеловека советской эпохи. У власти же существует важнейший глубинный подтекст. В своем экзистенциальном проявлении власть есть иррациональное начало, это одна из самых сильных страстей, присущих человеку. Именно в этом смысле власть является самоценной для сильных людей. Власть, по определению Х. Ортеги-и-Гассета, есть, прежде всего, проявление духовной силы. Слабый же человек обычно избегает власти: она представляет слишком тяжкое бремя, требующее постоянного напряжения от ее носителя. У М.Ю. Лермонтова есть поразительное определение чувства власти в самоисповедании Печорина: «возбуждать к себе чувство любви, преданности и страха – не есть ли первый признак и величайшее торжество власти»? [4, с. 540]. В этой исповеди русского «лишнего человека» Лермонтов предвосхитил иное начало в культуре – начало ницшеанского «сверхчеловека». Именно таким сверхчеловеком должен был стать человек советской эпохи в соответствии с метафизической логикой красного проекта.

Одну из наиболее ярких персонификаций образ советского человека имеет в лице Вячеслава Михайловича Молотова. Его деятельность получила диаметрально противоположные оценки современников и исследователей. Его жизнь неотрывно связана с судьбой нашего Отечества в XX в. Он работал с Лениным и Сталиным, был членом Военно-революционного комитета по подготовке Октябрьского вооруженного восстания в Петрограде, заместителем Председателя Государственного Комитета Обороны в Великую Отечественную войну. Молотов сыграл большую роль в обеспечении фронта. Он занимал руководящие должности в партии и правитель-

стве, вел нашу внешнюю политику, был знаком едва ли не со всеми крупными деятелями XX в.

Во многих советских семьях Молотов был, пожалуй, наиболее уважаемым из всех тогдашних руководителей. Конечно, «ни по должности, ни в сердце» никого не было выше Сталина, такова была реальность того времени. Вторым был Молотов. Было заведено называть мальчишек Славками. Называли в честь Вячеслава Молотова. Таковы были его популярность и авторитет в стране.

Родился Вячеслав Михайлович 9 марта 1890 г. в слободе Кукарка Кукаркского уезда Вятской губернии, третьим ребенком в семье Скрябиных. Отец – Михаил Прохорович Скрябин, из бывших крепостных крестьян, сумел выбиться в приказчики. Дед – Прохор Наумович – крепостной крестьянин. Мать – Анна Яковлевна Небогатикова – из состоятельной купеческой семьи. В семье родилось десять детей: Михаил, Виктор, Николай, Зинаида, Владимир, Вячеслав, Сергей. Еще трое умерли в раннем возрасте.

Он был одаренным ребенком: играл на скрипке и писал стихи в свои школьные годы. Потом учился в Казанском первом реальном училище. Здесь в общей радикально-революционной атмосфере Вячеслав увлекся марксистской литературой. Вскоре он вступил в РСДРП. Освободившись после вологодской ссылки, он сдал экстерном экзамены за реальное училище. В 1911 г. Вячеслав Скрябин поступил в Санкт-Петербургский политехнический институт и до 1914 г. был студентом экономического отделения [9, с. 494]. «Я очень мало занимался, но личная работа моя, внутри меня значила много», – вспоминал впоследствии Вячеслав Михайлович. Вел партийную работу в Петербурге и в Москве. Работал секретарем редакции большевистской газеты «Правда». Там он познакомился с И. В. Сталиным.

В 1915 г. арестован и сослан на три года в Иркутскую губернию, но в 1916 г. бежал. По собственному признанию, Молотов сидел во всех основных тюрьмах Российской империи. В том же году стал членом Русского бюро ЦК РСДРП и вошел в его руководящую тройку.

С 1915 г. Вячеслав Скрябин стал использовать партийный псевдоним «Молотов». Внук Молотова, историк и политолог В.А. Никонov, отметил, что взятие такого псевдонима было вызвано тем, что Молотов – это звучало вполне индустриально, что должно было нравиться рабочим. Пролетариат недолго любил партийцев из интеллигенции. Вторая причина более банальна. Вячеславу Михайловичу было трудно произносить свою фамилию. В слове Скрябин три первых согласных звука заставляли его заикаться, особенно когда он волновался. Его внешность описывают так: «он был среднего роста,

крепко сбитый, с большим упрямым лбом, острыми карими глазами – яркими, не тускнеющими с годами».

Молотов стал одним из самых активных деятелей Октябрьской революции и последующего строительства Советского государства. На похоронах В. И. Ленина Молотов нес гроб вождя вместе с другими членами и кандидатами в члены Политбюро [6, с. 17]. Время нахождения Вячеслава Молотова на посту председателя Совета народных комиссаров СССР было периодом высокого роста экономики и оборонной мощи страны. Это была эпоха индустриализации первых пятилеток, сопровождавшаяся массовым энтузиазмом. Были выработаны достаточно эффективные модели управления народным хозяйством. Индустриализация и коллективизация явились величайшей ломкой традиционного русского уклада и попыткой радикальной трансформации самого ядра русской культуры.

В силу своего статуса Молотов стал одним из организаторов репрессий. Тем не менее исключительный для биографии Молотова случай рассказал известный в прошлом футболист московского «Спартака» Николай Петрович Старостин: против братьев Старостиных наркомом внутренних дел СССР Л. П. Берия было выдвинуто обвинение в создании террористической организации среди спортсменов. Однако Молотов не подписал ордер на арест [6, с. 25]. Была арестована и находилась в заключении жена Молотова Полина Жемчужина.

Люди старшего поколения связывали с его именем самостоятельную и твердую внешнюю политику нашего государства, которая тогда очень импонировала, вызывала гордость за Отечество. Молотова отличала невероятная работоспособность [6, с. 23]. Он был одним из немногих, кто называл Сталина его первой партийной кличкой «Коба и на «ты» [5, с. 15].

История Великой Отечественной войны продолжает быть для нас одной из главных скреп национального самосознания, важнейшим основанием нашего исторического самоуважения. 22 июня 1941 г. на СССР напала не одна гитлеровская Германия. Фактически это был поход против СССР-России всей объединенной Европы, попавшей под власть нацистов. Это более 500 миллионов человек, работавших на гитлеровский рейх. Армия противника на первом этапе войны превосходила Красную армию в первую очередь качественно лучшей военной техникой.

Именно Молотов выступил с обращением к народу после начала Великой Отечественной войны. Ему принадлежат последние слова в этом тексте «Наше дело правое. Враг будет разбит. Победа будет за

нами», ставшие главным лозунгом во время войны. Молотов сыграл выдающуюся роль в создании советского оружия Победы, в первую очередь, танков.

Молотов казался сухим при первом общении. Но он чувствовал поэзию, помнил волжские песни и народные частушки, обладал чувством юмора. Он умел общаться с людьми разного уровня образованности и развития. Собеседники Молотова невольно следили за своей мыслью и речью, приучаясь к дисциплине беседы, краткости, сжатости, точности формулировок. Любил в беседе доходить до самой сути обсуждаемых вопросов.

Как писал один из собеседников Молотова:

«поражала завидная быстрота его реакции, когда он отвечал на вопросы. Обычно в начале беседы говорил мало, больше слушал и сам спрашивал. А во второй половине встречи начинал рассказывать то, что нигде и не от кого не услышишь. Щеки его розовеют, глаза, щурясь, по-юношески блестят» [11, с. 4].

Определяющим в Молотове было то, что он был человеком идеи. Он вовсе не был послушным «винтиком», а имел свое собственное мнение по любому вопросу. Он шел до конца в отстаивании своей позиции. Молотов был уверен, что нельзя сломать человека, имеющего твердые убеждения. За собственные убеждения готов был идти на любые жертвы. Не щадил других, но не жалел и себя, не раз рискуя жизнью. Чего стоит только его полет в Лондон и Вашингтон в 1942 г. над оккупированной немцами территорией.

Он дожил до нового курса партии на перестройку. Перевел 100 рублей в Фонд помощи жертвам Чернобыльской АЭС. Сохранилась почтовая квитанция от 18 июня 1986 г.

Молотов умер на 97-м году жизни 8 ноября 1986 г. Когда вскрыли его завещание, в конверте оказалась сберегательная книжка, 500 рублей на похороны, все, что он накопил за свою жизнь.

В образе этого политика проявились все величие и трагизм, создававшейся красной империи: она была сильна своей неумолимостью, несгибаемостью ее представителей, воплощавших волю истории. И каждый из них мог попасть под жернова этого страшного колеса с самых вершин власти. Но попав, они не роптали, до конца сохраняя верность своему делу.

Некоторые критики советского уклада полагают, что советский человек – очень неопределенное понятие в нравственном смысле: слишком велика была его зависимость от власти, начальства, коллектива, генеральной линии, поэтому обычный советский человек часто выступал как конформист, не имеющий собственных твердых мо-

ральных принципов: говорил одно, думал другое, делал третье. Ситуацию точно характеризует старый советский анекдот: партийный работник, заполняя анкету, пишет, что «колебался вместе с генеральной линией партии». С точки зрения современного исследователя, «закрытое общество» формирует человека с качествами социальной немоты, иждивенчества, индивидуальной покорности [1, с. 4]. Личное достоинство и инициатива часто приносятся в жертву коллективному спокойствию.

Среди исследователей советского общества существует также мнение, что вообще проблематично говорить о достоинстве советского человека, так как советская система всячески уродовала и подавляла личность. Исключение из многомиллионной массы «совков», рабов по своей природе, составляют лишь люди, не приемлющие советский уклад, ведущие с ним последовательную борьбу, т. е. фигуры типа А.Д. Сахарова и А.И. Солженицына. Большинство же советского народа представляет якобы человек массы, толпы, даже стада, а эта масса в целом образует «агрессивно-послушное большинство» (Ю.Н. Афанасьев).

Данный подход представляется нам несправедливым и односторонним. Проблема на деле глубже и серьезнее. С нашей точки зрения, советский уклад по сути антиномичен по отношению к личности. С одной стороны, с первых лет советской власти действительно существовала тенденция тоталитарного подавления личности, всеобщей унификации. Определенный период само понятие «личность» старались не употреблять. В сознании большевиков оно ассоциировалось с частным, враждебным общему делу, индивидуалистическим, со всем тем, что в начальный период советского уклада обозначалось словом «буржуй». «Буржуй» – главный враг нового уклада и советского человека. Он паразит, хищник, эксплуататор, по крайней мере, эгоист и индивидуалист. С людьми подобного типа и особенно с подобными чертами в каждом советском человеке велась непримиримая борьба. Постепенно создавались дисциплинарные пространства культуры – советские коллективы, в которых буржуазная ментальность являлась знаком отверженности, если человека не удавалось перевоспитать. Было время, когда боролись не только с эгоистическим началом в человеке, но и с частным началом вообще. Оно было под подозрением, ибо уводило советского человека от великого общего дела.

Но, с другой стороны, советский уклад нуждался именно в личностях: власти был необходим человеческий тип, способный к жертвенному служению, которое приобрело в советскую эпоху поистине сверхчеловеческий характер. От советского человека часто требова-

лось выполнение невозможного. Героев всегда немного, но «когда страна прикажет быть героем, у нас героем становится любой». В предельных ситуациях существования советского строя положение спасал не «новый человек», а скорее традиционный служилый человек «московского типа» (Г.П. Федотов), способный к безграничному терпению и жертвенности. На подобном человеческом типе держалась Россия в самые трагические периоды своего существования.

Новая эпоха дала большой простор энергии вчерашних обездоленных широких слоев российского общества. Для одаренных людей из народа появились реальные социальные лифты, возможности получить первоклассное образование и достойное человеческое развитие. Именно XX век отмечен феноменами великой советской русской науки, культуры и армии, становлением интеллигенции, великими свершениями.

Как отмечает Н.Н. Козлова, «социальный дискурс о народе как бы бьется в оппозиции между презрением к “совку” и защитной маской или щитом: мы не “совок” – мы великий народ» [3, с. 5]. Суть же заключается в том, что именно в качестве «совков» мы были подлинно великим народом, а Россия достигла пика своего могущества и являлась сверхдержавой именно в советскую эпоху. С другой стороны, именно советская эпоха отмечена трагедией ГУЛАГа. Негативные же качества «совка» были неотъемлемым атрибутом нашего великого народа в целом.

Тоталитарная идеология действительно во многом исходит из презумпции «механического порядка», из картины мира, где «человек умер». Именно в этом смысле можно интерпретировать знаменитый афоризм, что «незаменимых людей нет». В самом деле, если каждый человек заменим, то исчезает трагедия, связанная с потерей личности. С другой стороны, в этом афоризме выразился максимализм тоталитарной диктатуры – «надо», обращенный к каждому советскому человеку, от которого требовалось предельное духовное усилие во имя великой цели. Это относится к героизму и к самопожертвованию. В общественном сознании существовало убеждение, что каждый человек при необходимости может справиться с любой, даже самой трудной, отведенной для него целью. Поэтому лишь отчасти можно согласиться с суждением А.С. Панарина, что вождельной целью тоталитарного мышления является автоматически действующий порядок, общество как «единая фабрика», которая действует с правильностью часового механизма. С нашей точки зрения, совершенно прав Джордж Оруэлл, характеризующий принципиальное отличие тоталитарного уклада от традиционного деспотизма:

«Формулой прежнего деспотизма было “Ты не смеешь”. Формула тоталитаризма “Ты обязан”»! [8, с. 95]. Это высшая ступень тоталитаризма: ты есть, следовательно, тебя нет. Ты есть только в той степени, в какой ты подчиняешься обязательному кодексу поведения, при условии, что ты стал молекулой единого миллиардного тела.

На Западе в ходе 400-летней модернизации создавался новый тип человека – точного, дисциплинированного, самостоятельного и ответственного. Создавался данный тип в соответствующих дисциплинарных пространствах культуры, которыми являлись храм и рынок, но, что также нельзя забывать, и тюрьма, которой посвящена большая работа М. Фуко «Надзирать и наказывать».

В СССР в течение первых 10 лет был создан тип современного человека, который характеризуется такими качествами, как точность, дисциплина и ответственность. Индустриализация, коллективизация и создание новой армии были частями большой программы модернизации.

Главным здесь было «превращение человека с крестьянским типом мышления, восприятием времени, стилем труда и поведением – в человека, оперирующего точными отрезками пространства и времени, способного быть включенным в координированные, высокоорганизованные усилия огромных масс людей. То есть в человека, сходного по ряду признаков с человеком современного индустриального общества, способного быть оператором сложной производственной и военной техники» [2, с. 385].

Советский уклад культивировал личность, способную к сверхчеловеческому служению, способную на предельное усилие во имя общего дела. Именно на такую личность опирается советский строй в самые критические годы своего существования: гражданская война, индустриализация и коллективизация, наконец, Великая Отечественная война и послевоенное восстановление в условиях начавшегося противоборства двух сверхдержав. Но человек, способный к сверхчеловеческому служению, по определению есть человек незаурядный. Он никак не может быть бездумным исполнителем, послушным «винтиком» государственного механизма. Человеческий тип, создавший страну, бывшую мировым лидером XX в., победивший в великой войне, пронесший в себе трагизм и величие своей эпохи, заслуживает безусловного внимания, интереса и уважения.

#### Список литературы

1. Белов В. А. В защиту индивидуальности. – М.: Магистр, 1997. – 40 с.
2. Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. Кн. 1. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 640 с.

3. Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпохи. Голоса из хора. – М., 1996. – 215 с.
4. Лермонтов М. Ю. Герой нашего времени // Соч.: в 2 т. Т. 2. – М., 1990.
5. Медведев Р. А. О Сталине и сталинизме. – М.: Прогресс, 1990, – 488 с.
6. Медведев Р. А. Они окружали Сталина. – М.: Политиздат, 1990. – 351 с.
7. Панарин А. С. Философия политики: учеб. пособие для политологических факультетов и гуманитарных вузов. – М.: Новая Книга, 1996. – 424 с.
8. Синявский А. Д. Основы советской цивилизации. – М.: Аграф, 2001. – 464 с.
9. Смелов В. А. Санкт-Петербургский политехнический дореволюционный / под ред. Н. П. Шаплыгина. – СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2014. – 621 с.
10. Советский простой человек. Опыт социального портрета на рубеже 90-х. – М., 1993. – 300 с.
11. Чуев Ф. И. Сто сорок бесед с Молотовым: Из дневника Ф. Чуева. – М.: Терра, 1991. – 604 с.

**PR-позиционирование вузов: опыт Италии**

В статье дан бенчмаркинг-анализ опыта итальянских вузов в использовании PR-инструментария для позиционирования на рынке образовательных услуг и рынке труда. Сформулированы основные принципы PR-позиционирования вуза в условиях включения национальных высших школ в глобальную научную и педагогическую мобильность. Приведены наиболее эффективные каналы коммуникаций, которые доказали свою результативность в ведущих вузах страны, ставших площадкой для отработки Болонской системы.

The article presents bench-marking analysis of Italian universities' experience in using PR tools for self-positioning on the market of educational services and the labor market, the authors offering basic principles of a University PR-promotion in the time of including national high schools into the global scientific and educational mobility as well as the most effective channels of communication that have proved effective in leading universities of the country that have become a playground for the Bologna system.

**Ключевые слова:** рынок образовательных услуг, маркетинг вуза, PR-продвижение, каналы коммуникации, университетские медиа.

**Key words:** the market of educational services, marketing of higher school, PR-promotion, channels of communication, University's media.

Италия как родина Болонской системы и исторически сложившийся центр европейской образовательной мобильности накопила богатейший опыт в области маркетинга образовательных услуг высшей школы, в частности – в сфере маркетинговых коммуникаций. Именно итальянские вузы одними из первых в мире принципиально изменили границы рынка образовательных услуг, на котором осуществляли свою деятельность, расширив их с национального до мирового масштаба. На сегодняшний день абсолютно все внешние и большинство внутривузовских инициатив крупнейших итальянских вузов направлены на одновременное решение нескольких задач: они обеспечивают практико-ориентированное обучение студентов и используются в качестве эффективного канала маркетинговой коммуникации с потенциальными учащимися. Представляется, что ряд рассматриваемых здесь разработок итальянских вузов, проанализированных с позиции бенчмаркинга, актуален и для российской высшей школы.

В ходе анализа PR-активности ведущих итальянских вузов нами был выделен ряд направлений, недостаточно или крайне мало и нерегулярно используемых российскими вузами для продвижения в конкурентной среде и рыночного позиционирования. За скобками исследования оставлены традиционные каналы PR-продвижения, уже освоенные ключевыми игроками российского рынка образовательных услуг высшей школы. Представленные способы PR-продвижения вузов не требуют больших финансовых затрат, вполне прогнозируемы по ожидаемому эффекту и способны решать несколько задач одновременно. Следует оговориться, что анализировался в первую очередь опыт ведущих и финансово успешных вузов с богатой историей и сложившейся репутацией. Предпочтение отдавалось тем, где существуют сильные традиции преподавания маркетинга и/или есть кафедры связей с общественностью. Такая выборка была сделана намеренно, поскольку в указанных вузах прослеживается тесная взаимосвязь между практическим PR вуза и учебными PR-активностями.

Следует подчеркнуть, что ни в одном из рассмотренных вариантов деятельность по связям с общественностью не отдана полностью на откуп студентам, как могло бы показаться. Все существующие студенческие инициативы, информация о которых транслируется на официальных порталах вузов, подчинены четкой коммуникационной политике университета, которую осуществляет, как правило, специализированное подразделение по работе со СМИ и другими ключевыми аудиториями. Развитие имиджа вуза, наращивание нематериального актива образовательного бренда считается стратегической задачей, требующей безупречного профессионализма. Поэтому при всей информационной открытости и вовлеченности студентов в вузовские коммуникации репутацию вуза не делают ареной учебных экспериментов. Пространство для оттачивания учебных навыков на практике у студентов есть, но вся их деятельность строго контролируется на уровне руководства вуза и попечительского совета.

### ***Практика как конкурентное преимущество***

Одним из главных центров изучения PR в Италии является миланский университет IULM. Libera Università di Lingue e Comunicazione IULM (The Istituto Universitario di Lingue Moderne) существует с 1968 г. В его структуре с 1990-х находится первый в Италии факультет коммуникаций, PR и рекламы. Особенность Facoltà di Comunicazione, relazioni pubbliche e pubblicità (и основа его имиджевого позиционирования в глазах потенциальных абитуриентов) заключает-

ся в теснейшей связи теоретических и прикладных занятий, которые студенты получают на всем протяжении обучения.

Программа построена таким образом, что какой бы срок обучения ни избрал студент – трехлетний *corso di laurea*, четырехлетний *corso di laurea magistrale* или одну из многочисленных магистерских программ – ему будет обеспечено постоянное глубокое погружение в практическую журналистику и коммуникационный бизнес. Данный факт находит отражение во всех исходящих коммуникациях вуза. У факультета налажены давние связи с итальянским медиагигантом корпорацией Mediaset, которую дополняют возможности, созданные для студентов внутри вуза. Предпринимаемые вузом усилия в направлении развития своего имиджа неслучайны: во-первых, это полностью коммерческий вуз с единичными стипендиями на обучение; во-вторых, на его репутацию оказала влияние волна негатива, связанная с медиамагнатом и одиозным политиком С. Берлускони. Поэтому PR-стратегия вуза однозначна: максимальная открытость и активная демонстрация ключевых преимуществ образовательных услуг, прежде всего – активной вовлеченности студентов в создание медиапродукта, учебного по сути и профессионального по существу.

Мощным инструментом PR, равно направленным на внутреннюю и внешнюю аудиторию, на учебные, профориентационные и имиджевые задачи, является собственное web-телевидение университета, все сюжеты которого доступны онлайн круглосуточно [2].

Это часть проекта II Campus Multimedia In.Formazione – мультимедийной лаборатории, созданной и функционирующей в университете при поддержке Mediaset. Нельзя не отметить безупречное техническое сопровождение данного проекта, но даже при меньших технических возможностях интерактивная фиксация университетской жизни представляется более эффективным каналом коммуникации по сравнению с классической диадой «релиз + фото». Многие сюжеты выполнены в формате живого репортажа, не требуют организации специальной студии.

В структуре университетского телевидения можно выделить следующие тематические блоки. Во-первых, это презентационные фильмы об университете в целом, отдельных факультетах и единых службах (от секретариата до столовой), оформленные в едином стилистическом ключе. Во-вторых, публичные лекции почетных докторов университета и ярких лекторов из числа постоянных сотрудников вуза. В-третьих, это сюжеты, смонтированные по итогам знаковых для вуза событий: приезд знаменитого ученого, мастер-класс, юбилей

вуза и т. д. Наконец, право на собственное творчество на сайте вуза имеют и студенты: лучшие учебные короткометражки дают представление об уровне владения студентами старших курсов навыками тележурналистики. Стоит упомянуть, что в роли ведущих всех программ выступают сами студенты.

Сайты вузов, в которых осуществляется обучение по направлениям подготовки, связанных с PR, демонстрируют широкий круг приемов представления университета в виртуальном пространстве. Коротко говоря, дистанция между пользователем и университетом действительно стремится к нулю – и не в последнюю очередь это делается при помощи маркетинговых коммуникаций. Виртуальный тур по кампусу, Welcome Kit для абитуриентов, для получения которого (в электронном или бумажном виде) требуется заполнить подробную анкету, готовность общаться с посетителем сайта посредством большинства существующих социальных сетей, возможность задать вопрос консультанту онлайн – вот основные механизмы коммуникации, в большинстве которых предусмотрена обратная связь.

### ***Выпускники как посланники бренда***

При анализе PR-активности Università Bocconi обращает на себя внимание поставленная здесь на широкую ногу работа с выпускниками. Основанный в 1902 году университет стал первым итальянским вузом, готовившим экономистов. На сегодняшний день степень MBA, полученная в Коммерческом университете им. Луиджи Боккони, признается лучшей профильной магистратурой Италии и входит в ведущие мировые рейтинги. Позиционирование себя в качестве центра академической экономической науки и ведущей практической бизнес-школы породило разветвленную маркетинговую структуру, включающую подразделения, ответственные за работу с отдельными целевыми аудиториями.

Наряду с отдельной административной единицей, ответственной за связи с выпускниками (Relazioni con gli Alumni), существует Департамент корпоративных коммуникаций (Servizio Comunicazione e Affari Istituzionali). Туда входят специалисты по медиа рилейшнз; также существует позиция менеджера по корпоративному имиджу, публикациям и работе в Интернет. Разветвленный функционал вполне оправдан: в университете генерируется сразу несколько PR-активностей, за привычными названиями которых скрыты интересные направления деятельности, традиционно «западающие» в российских вузах. В частности, выпускников не только привлекают к

жизни *alma mater* в качестве финансовых доноров (что уже апробировано программами эндаунмента и в России), но и как посланников бренда вуза.

Далее, наполнением самого банального обязательного раздела сайта – «Материалы для СМИ» (*Ufficio Stampa*) – наряду с релизами, страницей «СМИ о нас», бэкграундером и т. д. служат живо и динамично изложенные результаты текущих научно-практических разработок студентов, преподавателей и выпускников университета. Таким образом, широкая общественность имеет возможность следить за наиболее интересными прикладными направлениями научной работы университета, коллеги по цеху – выделять перспективных партнеров по совместным проектам, потенциальные абитуриенты (значительная часть которых идут в Боккони за получением МВА) – на конкретных примерах оценивать уровень подготовки выпускников. Одновременно университет демонстрирует свою фандрайзинговую активность, готовность монетизировать и развивать прикладные направления академической науки.

Работа с выпускниками идет рука об руку с позиционированием в профессиональном сообществе. Показательно, что на портале университета Боккони создан раздел, на котором аккумулируется наиболее интересная профессиональная информация: новости с мировых рынков, конференции и семинары по экономике международного значения [3]. Контент-анализ публикаций без труда выявит профессиональную SEO-подготовку публикаций. Дайджест актуальных новостей, информационная насыщенность ресурса поднимает позиции университетского портала в поисковых системах, выводя его на топовые позиции при введении ключевых экономических терминов или событий. Очень часто в роли экспертов выступают, разумеется, выпускники университета Боккони.

Таким образом, позиционирование вуза в качестве эксперта в профессиональной сфере находит реальное подтверждение в контенте университетского портала, который представляет интерес для практикующих специалистов по экономике и финансовому менеджменту. Университет укрепляет связь с выпускниками, не ограничивая ее сбором материальных пожертвований, но беря на себя роль навигатора в море полезной экономической информации. Выпускникам гарантирована профессиональная помощь путем предоставления доступа к новейшим разработкам экономической науки.

### *Сайт как площадка учебной практики*

Крупнейший университет Ломбардии и один из самых больших вузов Италии, образованный в 1924 г., Миланский университет осуществляет на факультете политических, экономических и социальных наук ряд учебных направлений подготовки бакалавров и магистров, связанных с публичными коммуникациями. Сложный и разветвленный портал университета служит в том числе аккумулятором студенческой коммуникационной практической активности. Так, помимо общеуниверситетского видеопортала на отделении политических наук с 2006 г. создан собственный ресурс аудио- и видеоподкастов [4], контент которого представляет собой как текущую хронику событий факультетской жизни, так и фактически выполняет функции дистанционного обучения. Добавлять свои подкасты имеют право как представители профессорско-преподавательского состава, так и студенты с выпускниками. Это на практике воплощает идею интерактивного академического сообщества. Обязательным условием этого является свободный доступ к Интернету на всей территории вуза.

### *Историческое наследие как конкурентное преимущество*

Использование университетом своей многолетней истории в качестве конкурентного преимущества на рынке образовательных услуг – идея не новая и в той или иной степени используемая всеми вузами, которые могут похвастать относительно долгим периодом существования. Упомянутый нами Università degli Studi di Milano дает замечательный пример активного вовлечения исторического наследия в процесс маркетингового позиционирования. Свое место в качестве одного из старейших учебных заведений Италии (таковым по факту не являясь) вуз утверждает, обеспечивая мощный промоушн своим музейным коллекциям. Все музеи, существующие на базе учебных подразделений университета, в том числе музеи кафедр, объединены единым информационным ресурсом [5], с которого можно попасть на отдельные онлайн-представительства музеев. Каждое из них представляет собой исчерпывающую информацию о музейных коллекциях (включая их каталог), богатую визуальную подборку. Обязательно излагаются текущие исследования, научные и учебные работы, которые ведутся с привлечением музейных экспонатов. Представительства в сети существуют не сами по себе – они связаны с общим порталом университета и интегрированы в сайты отдельных факультетов. Таким образом, например, научная жизнь факультета физики наглядно отражается на сайте музея астрономии.

### *Широта медийного охвата как демонстрация возможностей*

Один из старейших университетов мира, ведущий свою историю с XIV столетия, *Universita degli studi di Roma La Sapienza* задействует для взаимодействия со своей внешней и внутренней аудиторией впечатляющее количество каналов коммуникации. Такое разнообразие медиа-диалогов, реализуемых на профессиональном уровне, объясняется мощным профильным направлением обучения, осуществляемым в вузе на факультете политических, социальных наук и коммуникации. Важную роль играет кафедра коммуникации и социальных исследований. На базе *Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale (CoRis)* ведется ряд проектов, часть из которых имеет выход на общеуниверситетский уровень, а часть служит внутренним нуждам факультета. Впрочем, разграничение это достаточно условно, и точек пересечения при внимательном изучении обнаруживается множество.

Например, проект общеуниверситетского веб-радио осуществляется преимущественно силами «профильного» факультета. Запущенное с 2007 г. *RadioSapienza* осуществляет трансляцию при поддержке государственного *RadioRai*. *TeleSapienza* – проект корпоративного университетского канала на *youtube.com*, значительная часть материалов которого находит выражение также в факультетской онлайн-газете *ComunicLab*. В подготовке статей и видеосюжетов для упомянутого издания принимают участие как профессиональные журналисты, так и студенты, а приглашенными блогерами выступают состоявшиеся в медиабизнесе выпускники факультета. Важно, что тематика издания не ограничивается новостями университета: в задачи корпоративного издания факультета входит также освещение основных событий, происходящих в медийном сообществе. Это позволяет с первого курса погружать студентов в практическую часть работы специалиста по коммуникациям.

Коммуникационная стратегия университета Ла Сапиенца делает акцент на многопрофильности вуза и широкой вовлеченности его специалистов в качестве экспертов в решение насущных проблем, стоящих перед государством. Неудивительно, что эта деятельность получает широкое освещение в федеральных СМИ; из последних громких проектов можно назвать консультационное участие представителей вуза в подъеме лайнера *Costa Concordia*. Со своей стороны, вуз активно использует свой национальный «экспертный» статус для текущего позиционирования и маркетингового продвижения: ежедневно (!) на сайте вуза обновляется дайджест статей ведущих ита-

льянских изданий, в которых упоминается университет и его представители.

Большинство приведенных инструментов маркетингового продвижения, активно и систематически используемых зарубежными (итальянскими) вузами, представляют для их российских коллег настоящую *terra incognita*. Между тем с развитием академической мобильности зона конкуренции между вузами постепенно переходит национальные границы. На собственном опыте это уже успели ощутить российские вузы, получившие статус национальных исследовательских университетов, предполагающий принципиальное расширение международных контактов вуза и разработку международных магистерских программ.

Даже частичное использование представленного маркетингового инструментария способно вывести вуз на принципиально новые позиции на рынке образовательных услуг. Позитивные примеры отечественного происхождения уже есть. Так, работа пресс-службы НИУ «Высшая школа экономики», которая в 2012 г. была признана «Лучшей пресс-службой года», основывается на экспертном продвижении преподавателей ВШЭ и комплексном медиасопровождении научных мероприятий университета. Ключевые конференции, которые проводятся на базе вуза, выходят за пределы академических аудиторий при помощи интернет-трансляций, серии видеointервью [1].

Резюмируя, можно выделить следующие принципы, которые целесообразно учитывать в стратегическом PR-планировании деятельности вуза:

1) синергичный эффект использования внутренних ресурсов вуза для его позиционирования во внешней среде: привлечение студенческого и преподавательского актива направлений, связанных с маркетингом, PR, информационными технологиями, менеджментом в целях практического маркетингового продвижения вуза;

2) популяризация научных разработок вуза: позиционирование университета как сообщества востребованных социумом экспертов;

3) информационная открытость вуза: использование разнообразных медиаканалов коммуникации;

4) координация медийных усилий отдельных подразделений вуза (сайты, издания и т. д.) с целью их вовлечения в единый поток исходящей от вуза информации;

5) активное вовлечение выпускников вуза в создание контента университетских медиа.

---

Представляется, что рассмотренный PR-инструментарий итальянских вузов, давно и целенаправленно развивающих свое позиционирование в международном масштабе, может быть взят на вооружение их российскими коллегами. Глобализация учета академических достижений (оценка эффективности деятельности вуза по числу публикаций, учитываемых международными индексами цитирования, и т. д.) должна находить отражение в текущей коммуникационной политике вуза, раскрываться в ней и дополнять традиционные информационные поводы.

### Список литературы

1. Двадцать лет Высшей школе экономики: консолидация бренда // Пресс-служба. – 2013. – № 5.
2. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.campusmultimedia.net/webtv/>
3. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.knowledge.unibocconi.eu/>
4. [Электронный ресурс]. – URL: <http://portalepodstudy.spolitiche.unimi.it/>
5. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.unimi.it/ateneo/40858.htm>

## ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

УДК 7.1

*М. А. Коськов*

### **Волны российского дизайна: философско-культурологический анализ**

Промышленный дизайн отходит от исходного гуманизма целостной предметно-культурной среды эпохи ручного труда. Подобное обновление необратимо и необходимо участвует в развитии новой сферы. Тем не менее классический предметный дизайн остаётся необходимым средством освоения мира материальных объектов культуры.

Industrial design departs from the original integral humanism of subject-cultural environment of the era of manual labor. This update being irreversible, one should participate in the development of the new field, classical design, however, remaining a necessary means of mastering the world of material objects of culture.

**Ключевые слова:** дизайн, промышленный дизайн, художественное конструирование, медиадизайн.

**Key words:** design, industrial design, art design, media design.

Первое условие продуктивности любого текста – определенность исходных понятий. К сожалению, сегодня в мире гуманитарных наук, как правило, господствует интуитивно-метафорическая терминология, присущая скорее поэзии, где каждое слово несет множество смыслов.

В нашем случае исходное понятие – «дизайн». Это модное слово совершенно произвольно применяется во всё более широких сферах, каждый раз имея какое-то свое содержание, известное лишь автору, полагающему, что все понимают его так же, как он. Однако вероятность совпадения всё сокращается. Поэтому, если мы, говоря о дизайне, стремимся к взаимопониманию, необходимо прояснить смысл этого слова.

Бесспорно, что оно пришло к нам с Запада, где более 100 лет назад сложилось понятие «industrial design» для обозначения проектно-художественной деятельности в промышленности. У нас оно принималось с трудом и до 1970-х годов заменялось русским термином «художественное конструирование». Далее в облегченном виде, отбросив определение «промышленный», слово «дизайн» вошло в моду и теперь обозначает что угодно.

Рассмотрим отечественный дизайн в исторической плоскости. Здесь отчетливо различаются советский и постсоветский периоды. История советского дизайна, которой посвящено подавляющее большинство серьезных публикаций, укладывается в две своеобразных волны.

Первая волна охватывает десятилетие 1919–1929 гг., связанное с широким движением «производственников». Ключевые идеи их концепции:

- создание нового пролетарского искусства;
- авангардистский отказ от традиционных форм искусства свергнутых классов;
- слияние искусства с практической жизнью, участие художника в промышленном производстве;
- направленность нового искусства не на воспроизведение, отражение жизни общества, а на ее строительство – жизнестроение.

Здесь явно содержатся черты формирующегося в те годы дизайна.

Главным идеологом «индустриального» искусства в общесоциальном плане и одним из основоположников теории дизайна был Борис Арватов. Он, как и большинство производственников, был устремлен мыслью в будущее, где художник-инженер будет наделен чрезвычайными полномочиями формировать общественный быт как непосредственно, так и через вещи, выступать в качестве координатора и режиссера производства и быта [1].

Однако на уровне реального проектирования первая волна отечественных исканий выразилась лишь в творчестве ярких одиночек – пионеров протодизайна, таких как В. Татлин, А. Родченко, Л. Лисицкий и другие, в опыте подготовки художников для промышленности во ВХУТЕМАСе-ВХУТЕИИне. Результатом этого десятилетия явились зачатки теории новой сферы проектирования, основы методики обучения художников-инженеров и опыт проектирования объектов промышленного изготовления (мебели, выставочного оборудования, торговых стендов, киосков, костюма и т. п.). К сожалению, реализация этих проектов не шла дальше макетов или театральных постановок.

Их, по выражению Маяковского, «на станциях лбов задерживал нищенства тормоз». Дальнейшая судьба этих интереснейших начинаний известна. Они были приостановлены, а их герои и результаты на долгие годы преданы забвению у нас, хотя внимательно изучались на Западе.

Но вот пришла пора, и Постановлением Совета министров СССР «О внедрении методов художественного конструирования» (1962) открывает новую волну дизайна, на этот раз тридцатилетнюю. Организационно она выразилась в учреждении ВНИИ технической эстетики и системы его филиалов, в появлении секций дизайна при Союзе художников, а позднее – Союза дизайнеров, но главное – создание целой сети отраслевых служб художественного конструирования и соответствующих подразделений на предприятиях.

Слои общественного производства, которые первой волной даже не были затронуты, на сей раз пришли в некоторое движение. Это, во-первых, самый верхний слой – *концептуальных построений*, проектных исследований и программ. Во-вторых, – слой относительно *независимого проектирования* в лоне системы ВНИИТЭ и творческих Союзов. В-третьих, – слой *отраслевого* проектирования, подчиненного интересам монополизированного производства. В-четвертых, – слой *реального изготовления* серийной продукции. Проследим специфику выделенных уровней второй волны дизайна.

В самом верхнем слое, представленном идеологами ВНИИТЭ, на протяжении тридцати лет бурлила игра интеллекта. При этом центр концептуальных волнений последовательно перемещался сперва с единичного изделия на комплексы продукции, потом с дизайнерского решения преимущественно практических задач (рациональность, удобство, экономия) на вопросы образности, художественного моделирования, и наконец, с оптимальной номенклатуры вещей для усредненных типов потребителей на мобильный ассортимент, чутко учитывающий запросы дифференцированного покупателя. Параллельно происходило выветривание рожденной еще производственниками идеи сильного централизованного проектирования, тотального формирования гармоничной предметной среды. Становилось все яснее, что противопоставленный коммерческому буржуазному некий гуманитарный социалистический дизайн – всего лишь один из увесистых плодов советского мифотворчества, что у нас для этого нет ни одного из основных необходимых условий: ни передового прогрессивного производства, ни действительного контроля над промышленностью и ее продукцией со стороны потребителей, ни свободных средств для долгосрочных вложений в столь отвлеченные затеи, как формирование гармоничной среды и целостного человека.

Далее в намеченном срезе по мере углубления волна все более тяжелеет, движение замирает. Эта присущая всему индустриальному миру черта особенно отчетливо проявилась в нашем Отечестве, где существованию промышленных предприятий-монополистов ничто не угрожало, где они действовали в соответствии со своим идеалом стабильности однажды освоенной продукции, лишь формально, с минимальными затратами выполняя спускаемые министерствами формальные планы обновления, выраженные в процентах.

Смелые прекраснодушные порывы верхнего открытого всем ветрам (особенно западным) слоя идеального дизайна на уровне независимых проектных служб находили реализацию в лучшем случае лишь в схемах, рекомендациях, макетах. На уровень отраслевого дизайна проникали только отблески светлых идей, застывающие в компромиссных проектах. В глубинах реального производства все затухало под гнетом текущего плана на рост уже освоенной продукции.

Для полноты картины надо отметить, что основные слои проектирования – и независимый, и штатный – также неоднородны. Степень их подвижности определяется характером объекта проектирования – промышленной продукции, ее близостью к живому разнообразному потребителю. Здесь принципиально различаются сферы быта и труда. Первая обслуживается предприятиями легкой промышленности (текстильными, обувными, пошивочными, часовыми и т. п.). В этой сфере «традиционного дизайна» темп минимальных обновлений измерялся годами.

Вторая сфера – сложных технических изделий и средств производства, машин и приборов – обслуживается заводами солидных министерств. В этой сфере промышленного дизайна господствовал темп минимальных обновлений иного порядка, он измерялся десятилетиями. Например, электроизмерительные приборы, которые делали по немецким образцам довоенного времени, стали обновлять свой облик лишь в 1970-е гг. Это же относится и к другим приборам, инструментам и особенно станкам и машинам (схема).



Такова схема второй волны отечественного дизайна в качественном срезе ее устремлений и степени их реализации. Подчеркнем, что речь идет именно о схеме, лишь обобщенно вскрывающей существенные черты: реальность всегда несравненно сложнее и богаче.

Количественно вторая волна в годы ее подъема (опять же в самых общих чертах) характеризуется следующими цифрами. Ядро государственной системы дизайна кроме центрального института ВНИИТЭ включало десять филиалов в столицах наиболее развитых республик, а также в Ленинграде, Свердловске, Харькове и Хабаровске, головные отраслевые художественно-конструкторские подразделения и 1500 дизайнерских групп на промышленных предприятиях в 330 городах страны. Число сотрудников системы ВНИИТЭ – более 2000. Из них непосредственных проектировщиков около 600, в том числе небольшой процент интеллектуалов-концептуалистов. Общее число дизайнеров в стране приближалось к 6000. Их готовили в тринадцати высших учебных заведениях, ежегодно выпускавших около 300 молодых специалистов, из которых в промышленности задерживалось процентов двадцать. Остальные «рассасывались» в смежных традиционных отраслях в качестве графиков, прикладников, архитекторов, ювелиров и т. п. [2].

Характерно для нашей специфической ситуации, что специалистов среднего звена готовили лишь в пяти учебных заведениях. Таким образом, один техник приходился на трех инженеров, в то время как в странах с нормальной экономикой и соответствующей организацией проектного труда, рассчитанной на максимальное использование квалифицированных специалистов, имеет место обратное соотношение. Впрочем, это касалось не только дизайнеров, но и всей научно-технической интеллигенции и следовало из порядка ее загрузки и оплаты труда, позволявших безболезненно использовать ее на совхозных полях и овощных базах. Высокая производительность, направленная на обновление чего-либо в гражданской сфере, лишь афишировалась.

Тем не менее показательно сопоставление масштаба второй волны дизайна с первой его волной 1920-х гг. Для этого достаточно вспомнить, что тогда художников для промышленности готовил один московский ВХУТЕМАС, успевший осуществить лишь два выпуска, в общей сложности 18 специалистов [4]. Таким образом, несмотря на все оговорки, прогресс очевиден.

В 1990-е гг. у нас произошла относительно мирная революция сверху. Страна покатила по капиталистическим рельсам. В дизайне схлынула вторая волна, унеся в небытие систему ВНИИТЭ с ее филиалами и дизайнерские службы в тяжелой промышленности. Что же осталось?

С одной стороны, остались «заводы» традиционного проектирования в отраслях легкой промышленности, где оно существовало еще с XIX в. Теперь здесь применяют термин «дизайн», впрочем обозначающий не столько некую деятельность, сколько ее продукт – форму, внешний вид, рисунок, узор. Это звучит следующим образом: «Обои современного дизайна» или «Прокладки ажурного дизайна».

С другой стороны, сегодня активно развиваются присвоившие новые названия, но по существу еще более древние, кустарные формы индивидуального творчества по индивидуальным заказам. Речь идет о проектировании дач, коттеджей, интерьеров городских квартир, магазинов и офисов, предметов мебели и декоративного искусства, о моделировании одежды, обуви и т. д. с непременной реализацией этих единичных, уникальных объектов.

Наконец, третья, самая обширная сфера нынешнего дизайна – графика и реклама. В данном направлении только в Санкт-Петербурге работают сотни дизайнерских фирм, студий и множество индивидуальных мастеров.

Что касается исходной сферы дизайна, в свое время названной «классическим» – проектирования новой продукции серьезных фирм, то эта деятельность сегодня сведена к нулю. Крайне обострился один из парадоксов нашей причудливой эпохи: в стране готовится дизайнеров чудовищно мало для масштабов ее промышленности, но они оказываются в избытке. Даже немногочисленные работавшие в условиях застоя дизайнеры уволены за ненужность, ибо дешевле покупать зарубежные изделия, чем производить свои. О равноправном выходе на мировой рынок, о создании самобытной конкурентоспособной продукции нам еще долго предстоит только мечтать (тем более что самые одаренные и активные специалисты переквалифицируются или покидают пределы отечества).

Перестройка обнажила искусственность «социалистического» дизайна, его неестественное административное внедрение и подпитку сверху. С утратой монополии внутри страны и социалистического сотрудничества обнажилась реальная сущность отечественных предприятий, их конкурентное бессилие. Так исчерпала себя вторая волна российского дизайна.

Но, главное, гораздо более существенное обстоятельство – это совпадение нашей внутренней экономической (и политической) революции с очередной происходящей в мире технической революцией, с решительным переходом на компьютерные технологии. Следующая волна отечественного дизайна широко развивается в лоне информа-

ционного общества. Это уже не индустриальный, а скорее постиндустриальный дизайн.

Отечественный дизайн погружается в компьютерную эру. Причем здесь также различимы два его состояния, две формы: этап технической зрелости, представленный у нас в ущербном виде по причине упадка промышленности, и этап перерождения, перехода к новому качеству.

Характерные черты уже *зрелого дизайна*, перешедшего на компьютерное проектирование, но традиционно ориентированного на промышленное изготовление объектов, представил в солидной книге-обзоре «Постсоветский дизайн (1987–2000)» председатель Союза дизайнеров России Ю. В. Назаров

1. Вытеснение отечественных изделий зарубежными товарами, давление «западной» продукции и ее стилистики на запросы потребителей.
2. Утрата дизайнерского потенциала в отраслях промышленности, ограничение сфер его приложения лишь рекламой, интерьером, мебелью, текстилем и одеждой.
3. Скудность теории и профессиональной прессы.
4. Снижение среднего профессионального уровня по причине широкого притока дилетантов. Психологическая депрессия проектировщиков.
5. Усиление диктата заказчика, формирование новой коммерциализированной элиты.
6. Полное равнодушие государства в лице правительства и региональных органов власти к судьбе отечественного дизайна [3].

Параллельно на той же компьютерной технологии бурно распространяется новое по существу проектирование, уже не связанное с обязательными чертами традиционного дизайна – с материальным производством и инструментальной функцией продукта. Эта молодая сфера еще не получила определенного наименования, но обязательно связывает себя с дизайном (чему способствует, с одной стороны, туманная многозначность данного слова, а с другой – всеобщая мода). Здесь фигурируют такие варианты, как компьютерный дизайн, информационный дизайн, коммуникативный дизайн, дизайн программных интерфейсов, медиадизайн, интерактивный дизайн, дизайн электронной среды и т. п.

Попробуем осмыслить и теоретически сопоставить известные нам исторические формы, способы создания функциональных объектов в культуре, все быстрее сменяющие, оттесняющие предыдущие. Сделать это корректно возможно, лишь сохраняя единую постоянную структуру соотносимых параметров, которые, естественно, должны быть не случайно назначенными, а необходимыми, определяющими.

Наиболее существенными для предельно обобщенной характеристики в данном случае являются следующие моменты:

1) орудийный способ проектирования, т. е. создание модели будущего объекта (традиционный «ручной» или новый компьютерный);

2) способ производства конечного продукта – доиндустриальный (ручной), индустриальный (машинный) или постиндустриальный (автоматизированный на основе компьютерных технологий);

3) конечный продукт созидания – кустарный объект, промышленное изделие или виртуальный (экранный, дисплейный) образ.

Для ремесла и прикладного искусства характерно отсутствие проектного построения модели, ручное изготовление продукта по образцу-канону и уникальный конечный продукт в материале.

Для первой волны дизайна (протодизайна) характерны ручное проектирование, ориентация модели на промышленное изготовление и, как правило, отсутствие реального воплощения.

Вторая волна дизайна (назовем его первичным) сохраняет те же параметры, но, как правило, с реализацией промышленного изделия.

Дизайн третьей волны (назовем его зрелым дизайном) переходит на компьютерное проектирование, используя электронику для выполнения рутинных операций (накопление и хранение нужной информации, построение изображений в различных проекциях, перебор вариантов, комбинирование элементов). При этом сохраняется материальный продукт, производимый машинным способом. Так зрелый дизайн превращается в техническое искусство, создающее с помощью специальных устройств (средств проектирования) модель для последующего тиражирования в материале, вроде полиграфии или кинематографии.

Наконец на наших глазах дизайн четвертой волны совершает принципиальный скачок от материального машинного производства к автоматизированному компьютерному, от материального конечного продукта к несубстанциональному, виртуальному. Таким образом он выходит за рамки предметной культуры в сферу духовной культуры, превращаясь в новую область творчества. В *медиадизайне* и процесс, и продукт уже не зависят от инструментальных функций объекта (их нет), от материала, реальных конструкций, законов природы, пространства и времени. Покинув реальное пространство, виртуальный продукт развивается во времени, подобно литературе и музыке. При этом орудия творца – средства моделирования сообщений, образов и т. п., их трансляции, приема, воспроизведения остаются материальными.

Приведенные рассуждения отражает таблица. В ней показаны изменение и развитие смысла, вкладываемого сегодня в единый термин «дизайн», намечены более конкретные и точные понятия.

#### Исторические формы проектирования

Этапы развития	Способ проектирования	Способ производства	Конечный продукт
Медиадизайн	Компьютерный	Автоматизированный	Виртуальный
Зрелый дизайн	Компьютерный	Машинный	Серийный
Первичный дизайн	Ручной	Машинный	Серийный
Протодизайн	Ручной	Машинный	–
Прикл. искусство	–	Ручной	Уникальный

Сегодня в России на передний план уверенно вышел коммуникативный дизайн как в своей традиционной, так и в компьютерной форме. Для него готовят специалистов соответствующие кафедры во многих десятках вузов. При этом постоянно возрастает потребность в теории новой деятельности. И здесь важно чётко ощутить своеобразие последней, суть основных её компонентов.

1. Заказчик проекта (индивид или организация), оставаясь как и раньше инстанцией, задающей функции, назначение будущего объекта, всё чаще (особенно в случае коммерческой или политической направленности этих функций) выступает в качестве *потребителя* продукции, которая нужна не конкретным людям, а прежде всего именно ему для достижения своих целей.

2. В подобных случаях, охватывающих всё более широкую продукцию, в качестве *объекта воздействия* выступает уже не материальная среда, а население, различные его группы, которые с помощью дизайн-продукции преобразуются в соответственно «заряженного» покупателя, избирателя и т. п.

При этом формула потребления выглядит следующим образом:

**Заказчик (потребитель) → Коммуникативная продукция → Население Обыватель → Покупатель Избиратель**

3. *Проектировщик* остаётся творцом формы будущего продукта. Однако объективные факторы и закономерности, определяющие эту форму и творческий процесс, существенно изменяются по сравнению с

традиционным промышленным дизайном. Теперь перед нами иное производство, иной продукт, иное взаимодействие с бывшим потребителем-адресатом.

4. *Производство* продукта стало электронным и теперь не зависит от реальных материалов, технологии их обработки и конструкций.

5. *Продукт* утратил материальность, стал виртуальным (экранным) и подвижным. Он является лишь носителем познавательной и ценностной информации (и в этом его практическая функция для заказчика).

6. *Адресат* информации лишается индивидуальности, он свободен лишь в выборе канала, несущего сообщения того или иного Заказчика.

Таким образом, новая сфера проектирования еще дальше, чем традиционный промышленный дизайн, отходит от исходного гуманизма целостной, одухотворенной предметно-культурной среды эпохи ручного труда. Подобное обновление необратимо, и нам придется участвовать в развитии новой сферы. Тем не менее мир материальных объектов культуры сохраняется, классический предметный дизайн вершится, и мы должны быть готовы к его развитию в нашей стране.

#### Список литературы

1. Арватов Б. И. Современный художественный рынок и станковая картина // Новый ЛЕФ. – 1928. – № 2.

2. Калиничева М. М., Жердев Е. В. Научная школа эргодизайна ВНИИТЭ: Предпосылки, истоки, тенденция становления. – М.; Оренбург: ВНИИТЭ; ИПК ГОУ ОГУ, 2009.

3. Назаров Ю. В. Постсоветский дизайн (1987-2000): Проблемы, тенденции, перспективы, региональные особенности. – М.: Союз дизайнеров России, 2002.

4. Хан-Магомедов С. О. ВХУТЕМАС. – М.: Ладыя, 2000.

**«Универсальность» в контексте проектной деятельности дизайнеров**

В статье представлен анализ понятия универсальности как принципа художественного освоения жизненного пространства. Универсальность основана на культурных архетипах, представлена комплексом единых творческих методов в проектировании. Визуально-графическое содержание дизайн-проектов отражает мифологическое сознание человека, формирует художественное мышление и социальное поведение личности проектировщика.

The article presents the analysis of the concept of universality as a principle of artistic exploration of living space. Universality is based on cultural archetypes and represented in project activities by universal complex creative methods. Visual-graphic content of design projects expresses the mythological nature of human consciousness and forms artistic thinking and social behavior of an individual designer.

**Ключевые слова:** универсальность, культурные архетипы, проектирование, методы дизайна, структура.

**Key words:** universality, cultural archetypes, design, design methods, structure.

Стремительное развитие дизайна в новых социокультурных условиях заставляет анализировать систему профессионального образования, которая, динамично развиваясь, опирается в основном на традиционные методы и формы обучения в дизайне. Назрела необходимость инновационного взгляда на эту проблему.

Отметим особенности национальной системы дизайн-образования, которые заключаются в специфичном симбиозе художественной и проектной деятельности, складывавшемся десятилетиями и сформировавшем базис профессиональных понятий, теоретических конструкций, технологий и практик. Эти особенности отражают взаимодействие человека с окружающим миром через призму ментальных установок личности, обладающих, на наш взгляд, универсальными характеристиками. Дизайнер, как никто другой, ответственен за установление гармоничных отношений между производителем и потребителем. Суть этих гармоничных отношений характеризуется универсальностью как специфической формой мышления, которая рассматривает универсум как целое, несмотря на разнородность пространственных сред и объектов, несущих как

актуальные, современные смыслы, так и символы, образы, пришедшие из прошлого, обладающие исторической памятью.

Раскроем смысл понятия «универсальность» в системе проектной деятельности. В философском плане универсальность представляется как целостность биологической и духовной природы человека, постановка сверхличных целей в достижении «культурной, душевной, духовной плодотворности» (Н.А. Бердяев). Можно говорить об универсальности и как о специфической форме мышления, которая рассматривает универсум как целое, выполняя при этом охранительную функцию человека как индивидуального феномена. И наконец, в контексте проектной деятельности обозначим «универсальность» как принцип художественного освоения жизни, комплекс единых творческих методов, основанных на культурных архетипах.

Обращение к проблемам архетипического обусловлено тем, что современный мир отмечен кризисами разного рода, захватывающими всю сферу жизнедеятельности человека. Значение архетипов, достаточно глубоко исследованное, но недостаточно широко используемое в системе образования дизайнеров, позволяет нам с уверенностью включать их в поле методов проектировочной деятельности. Отметим, что система дизайн-образования рассматривается нами как универсальная знаковая система, которая находит выражение в материальных визуальных объектах.

Опираясь на теорию создателя структурной антропологии французского этнографа, социолога и культуролога Клода Леви-Строса, обратимся к универсальности человеческой природы, заложенной в подсознании. Согласно К. Леви-Стросу, структуры неких объектов:

«...моделируются как результат взаимодействия глубинных архетипических форм, существующих в коллективном бессознательном, и природно-социальной среды, специфичной в каждом конкретном случае» [4].

Именно обращенность к архетипам позволяет наполнять изобразительные знаки и символы универсальным содержанием, выражающим мифопоэтическое сознание человека, формирующее художественное мышление и социальное поведение личности проектировщика. Со-знание в этом контексте обозначает форму отражения в психике человека объективной реальности и бессознательного как психического процесса погружения в «прошлый» опыт личности при взаимодействии с искусством.

Обращенность к проблеме сознания индивида требует рассмотрения феноменов бессознательного как бесконтрольного психического процесса. Бессознательным оказывается все то, что не становится

предметом особых действий по осознанию [2]. По мнению психологов, бессознательное охватывает познавательные процессы, личностные свойства и межличностные отношения человека. Учение о бессознательном применительно к мотивации социального поведения человека впервые, как известно, была обоснована З. Фрейдом, продолжена К.Г. Юнгом, который ввел термин «архетип» для обозначения основы личности как совокупности базовых идей, понятий, представлений, унаследованных человеком от его предков и определяющих его психологию и поведение. К. Г. Юнг писал:

«С ростом научного понимания ... человек чувствует себя изолированным в космосе, потому что теперь он отделен от природы, не включен в нее органически и утратил свою эмоциональную "бессознательную идентичность", с природными явлениями. Постепенно они теряют свою символическую причастность...Его контакт с природой исчез, а с ним ушла и глубокая эмоциональная энергия, которую давала эта символическая связь» [7].

Таким образом, можно утверждать, что жизнь человека, обремененная социальными условностями, в большой степени подчинена универсальным основаниям структуры бытия личности, организующим ее жизнедеятельность, влияющим на сознание, мировоззрение.

Обращение дизайнеров к теме архетипов обусловлено интересом к внутреннему миру человека, к раскрытию его глубинных универсальных констант. Эти константы определяют взаимодействие человека с миром. При пробуждении творческой активности в сознании человека они продуцируют архетипические образы [3], которые незримо влияют на восприятие человеком (потребителем) смысла, заложенного в объекте проектирования, в продуктах дизайна.

Необходимость исследования влияния архетипов на творческий процесс подчеркивал С. С. Аверинцева. По его мнению:

«Концепция архетипа ориентирует исследование мифов на отыскание в этническом и типологическом многообразии мифологических сюжетов и мотивов инвариантного архетипического ядра, метафорически выраженного этими сюжетами и мотивами (мифологемами), но никогда не могущего быть исчерпанным ни поэтическим описанием, ни научным объяснением» [1].

Архетипы вплетены в сюжетную сферу произведений литературы и искусства, отражающих наиболее общие, фундаментальные мотивы представлений на основе коллективного бессознательного [5]. Воздействие искусства тем сильнее, чем более точно художник раскрывает архетипические формы в своих произведениях. Философ Л.Б. Фрейверт, анализируя архетипы в художественном формообразовании, полагает, что для решения множественных проблем в ди-

зайне необходимы новые научно-методологические подходы с учетом фундаментальных основ мироустройства и миропонимания. Автор утверждает, что

«архетип художественного формообразования – это предсуществующая возможность формы, формообразующая сила, совокупность сил или закономерность, обуславливающая свойства конкретных образцов художественной формы» [6].

Представляется важным выявить архетипические структуры в качестве оснований жизненного мира человека, влияющие на его продуктивную деятельность.

Метод в области проектирования был определен нами как логически выстроенная системная деятельность в достижении проектной цели, в решении функциональной, технологической и художественной задач. Методы дизайн-деятельности специфичны, так как содержат элементы, синтезирующие возможности инженерно-технического, художественного творчества, что определяет особенности подготовки дизайнера-универсала. В данном контексте мы будем рассматривать универсальность в дизайне как всесторонность, многосторонность, всеохватывающее знание, построенное на укорененных в сознании культурных архетипах, проявляющихся в осознанной деятельности дизайнера.

Исходя из сказанного, предложим авторскую типологию методов дизайнерского проектирования, опирающуюся на концепцию архетипов в культуре. Перечислим их:

➤ ассоциативные методы – характеризуются непрямыми связями, при которых одно представление человека об объекте (предмете, состоянии и т. д.) вызывает другое; универсальный проектный метод – погружение в бессознательное, проекция неосознаваемого содержания сознания личности на предметную среду;

➤ абсурдистские – построены на алогичных приемах мышления, работы сознания с противоречивыми образами, смыслами, предполагают допустимость одновременного утверждения и отрицания, преувеличение; им соответствуют приемы парадоксального соединения, разложения, бессмысленного комбинирования частей;

➤ аналоговые – основаны на архитектурных, биоархитектурных принципах природных явлений;

➤ диалектический – предполагает анализ объекта проектирования с различных позиций, выявление противоречивых сторон объекта;

➤ имитационные – подражание природным формам, физическим явлениям, функциям человеческого организма, его действиям;

- комплексный – подразумевает композицию различных визуальных образов (графических, живописных, схематических, символических изображений, визуальных «комментариев» видео, звука и т. д.);
- критический – позволяет выявлять как позитивные, так и негативные стороны объекта с учетом разноформатных задач проектирования;
- коммуникативный – использование игровых проектов позволяет моделировать ситуации включения студентов в реальную проектную деятельность;
- синтетический – искусственное соединение ряда методов по принципу согласованности, синтез методов из различных наук и практики человека;
- трансформационный метод «инверсии» (перестановки слагаемых) – позволяет преодолевать проблемные ситуации за счет изменения отношения к объекту проектирования;
- эвристический – предполагает постановку проблемы в исследуемом поле, выявление методологии ее решения с новых авторских позиций.

Проблема определения универсальности в контексте проектной деятельности видится нам как определение универсальных методов в подготовке дизайнеров. Актуальность данной проблемы вызвана тем, что деятельность дизайнера ориентирована на изменение качества жизни людей в соответствии с имеющимися потребностями, интересами, ценностями и целями личности.

Как было отмечено, востребованность дизайнера-универсала высока. Он способен мобильно переключаться на решение неординарных задач, создавать объекты, элементы среды, разнообразные продукты промышленного производства, обладающие высокими потребительскими свойствами, обеспечивая тем самым требуемое качество жизни людей. Из этого посыла вытекает следующее: задачи профессионального образования требуют владения универсальными дизайн-методами, базирующимися на общих методологических принципах целостности, целесообразности, гармонизации. При этом *целостность* мы понимаем как единство материального и духовного на благо человека; *целесообразность* как соответствие цели – образу; *образ* же мы понимаем как укорененный в сознании первичный архетип или группу архетипов, влияющих на наше сознание и определяющих наши поступки; *гармонизация* – как соответствие продуктов дизайна антропологическим принципам проектирования.

Таким образом, мы приходим к выводу о том, что решение проблемы универсальности, универсальных методов в дизайне должно способствовать созданию единого смыслового поля проектирования, в котором культурные ценности будут превалировать над значимыми потребительскими качествами объектов. Безусловно, перенаправить вектор потребительской функции продуктов дизайна не является нашей задачей да и на сегодняшний день представляется весьма сомнительной, однако актуализация гуманистической сущности дизайна и его структуры с позиций универсальности вполне возможна.

### Список литературы

1. Аверинцев С. С. Аналитическая психология К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике. – Вып. 3. – М., 1972.
2. Бим-Бад Б. М. Педагогический энциклопедический словарь. – М., 2002. С. 24.
3. Краткий психологический словарь / под общ. ред. А.В. Петровского и М.Г. Ярошевского; ред.-сост. Л. А. Карпенко. – Ростов-н/Д., 1998.
4. Леви-Строс К. Структурализм и экология. [Электронный ресурс]. – URL [http://www.gramotey.com/?open\\_file=1269082365](http://www.gramotey.com/?open_file=1269082365) (дата обращения: 20.05. 2015).
5. Мелетинский Е. М. Время мифическое // Мифы народов мира. Т. 1. – М., 1998. – С. 252–253.
6. Фрейверт Л. Б.. Архетип в художественном формообразовании дизайна // Полигнозис, 3–4 (42), 2011. [Электронный ресурс]. – URL <http://www.polygnozis.ru/default.asp?num=6&num2=576> (дата обращения: 15.05. 2015).
7. Юнг К. Г. Архетип и символ. [Электронный ресурс]. – URL: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-339286.html> (дата обращения: 20.05. 2015).

### **Современные направления развития текстильного искусства (выставка датских шпалер в Санкт-Петербурге)**

В статье обозначены основные направления в современном текстильном искусстве. Приводится информация по истории тканых ковров и терминология для их обозначения. Полемически исследуя работы, представленные на выставке «Современные датские шпалеры» в Государственном Эрмитаже, автор определяет характерный для них синтез традиционных и современных технологий. Существенное внимание уделено нескольким выставочным работам.

Basic trends of contemporary textile art are presented in the article, the author providing information on the history of woven carpets and the necessary terminology. Analyzing works presented at the exhibition «Modern Danish Tapestries» in the State Hermitage, the author describes the synthesis of traditional and modern technologies as their characteristic feature, giving considerable attention to several exhibits.

**Ключевые слова:** текстиль, тканый ковер, гобелен, датские шпалеры, современные направления.

**Key words:** textile, woven carpet, tapestry, Danish tapestry, modern trends.

Искусство ручного ткачества – один из древнейших видов деятельности человека, тесно связанный с особенностями традиционной культуры различных народов. Текстильные традиции представляют собой огромную историческую, этнографическую и художественную ценность, являясь интереснейшим источником для развития современного текстильного искусства. В статье исследуются направления развития современного текстильного искусства (на примере тканых ковров), выявляются их особенности.

В период с 10 апреля по 7 июля 2015 г. в Государственном Эрмитаже состоялась выставка современного датского декоративно-прикладного искусства и дизайна. Выставка под названием «Современные датские шпалеры» познакомила россиян с работами двадцати трех ведущих датских авторов (большинство из них – члены творческой группы «Датская шпалера»). В рамках представленного выставочного проекта прошли также мастер-классы и лекции. Известно, что группа «Датская шпалера» была создана в 1994 г. и уже в 1998 г. организовала первую творческую выставку в Датском музее дизайна.

Интерес к художественному текстилю прошедших эпох и современным авторским работам способствует все более внимательному изучению искусства тканых ковров. Ручное ткачество появилось еще в эпоху неолита. В разные времена и в разных странах для определения тканого ковра использовались различные термины: гобелен, шпалера, таписсерия). Советский энциклопедический словарь предлагает следующее определение:

гобелен – «вытканый вручную ковер-картина (шпалера). В узком смысле – изделие парижской мануфактуры, основанной в 1662 году и названной по имени красильщиков Гобеленов. Гобелены ткуются из цветных шелковых и шерстяных нитей отдельными частями, которые затем сшиваются» [3, с. 319].

Продукция парижской мануфактуры была настолько популярна, что в некоторых странах гобеленами назывались все изделия, выполненные в технике шпалерного ткачества. По мнению специалистов, термином «гобелен» следует обозначать только лишь произведения мануфактуры Гобеленов, все же прочие называть шпалерами.

Шпалеры (от немецкого слова *spalier*) – «настенные безворсовые ковры-картины, вытканые ручным способом (главным образом из цветных шерстяных, а также шелковых нитей) по красочным картонам, созданным живописцами» [3, с. 1533].

В отечественной исследовательской литературе принято использовать термин «шпалера», тогда как в широком обиходе чаще используется слово «гобелен». Так же могут называться и современные авторские тканые ковры [7].

В латинском языке слово *tapetum* (*tapetum*) означало как ковёр, так и покрывало, скатерть. Позднее в разных языках оно стало основой для обозначения работ шпалерного ткачества. Таписсерия — изделия, представляющие некий синтез ткацкого ремесла и пластики. Чаще всего они выступают в роли монументальных и театрально-декорационных произведений [8]. В настоящее время термином таписсерия (от англ. *tapestry*) часто обозначается весь художественный текстиль. В. Д. Уваров, исследователь искусства таписсерии, вводит в научный обиход международное понятие таписсерии, включающее в себя

«как плоскостные, так и объемно-пространственные ковры, выполненные не только различными способами ткачества, но и вязанием, вышивкой, макраме, кружевоплетением, аппликацией, всевозможными авторскими техниками» [5, с. 292].

Искусство настенного ковра было известно еще в Древнем Египте (XVI–XI вв. до н. э.) и в Древней Греции. Известны ранние образцы ткачества, найденные в Перу и датированные 2500 г. до н. э. [6]. Во второй половине XX – начале XXI в. искусство текстиля обогатилось новыми средствами выражения, нетрадиционными приемами формообразования, новаторским художественно-образным содержанием. Особое внимание стало уделяться не только традиционным технологиям, но и разработкам инновационных методов работы с материалами.

В настоящее время следует отметить развитие двух основных направлений текстильного искусства: «декоративное» и «концептуальное». Оба направления находят применение в современном дизайн-проектировании, изобразительном и декоративно-прикладном искусстве (костюм, интерьер, арт-объекты).

Основные принципы «декоративного» направления, которые можно считать «основой декоративности» в текстильном искусстве XX – начала XXI в., в свое время обозначил Жан Люрса, обратившись к шпалерам средневековья: 1) шпалера должна создаваться для стены, т. е. быть плоскостной и предназначаться для конкретного интерьера; 2) в тканой работе должно использоваться ограниченное количество цветов; 3) шпалера должна выполняться по картону, созданному в натуральную величину; 4) соотношение плотности основы и утка должно соответствовать, вызывая впечатление равновесия [2, с. 25–26]. Изобразительность в данном направлении является важнейшей отличительной чертой текстильных композиций. Как известно, сам Ж. Люрса в своих работах блестяще продемонстрировал практическое применение этих принципов. Большое количество работ декоративного направления (среди которых гобелены Б. Мигаля, А. Давыдовой, Э. Вигнере, Р. Хеймрата) было создано в 1960–1980 гг. в СССР. Среди современных авторов, успешно работающих в области декоративного направления, можно назвать М. Нечепорук, И. Колесникову, Ф. Якубаускаса.

В основе «концептуального» направления заложены принципы, диаметрально противоположные «декоративным»: здесь текстиль не обязательно двухмерен, может выходить в пространство и переходить в качество трехмерного арт-объекта. Картон перестает быть необходимой составляющей процесса создания работы. Вопросы, связанные с выбором цветовой палитры, материалов, плотности основы и утка решаются автором самостоятельно в соответствии с собственным творческим замыслом и без каких-либо ограничений. Исследователь текстильного искусства Андре Кензи выделяет три вида новых концептуальных текстильных форм: 1) висящие на стене; 2) простран-

ственные, которые можно обойти вокруг; 3) определенная среда, которая позволяет не только обойти вокруг объемной формы, но и проникнуть внутрь нее [2, с. 36].

Интересно, что еще в 1970–80-е гг. были отечественные художники, работавшие в традиционном «декоративном» ткачестве и вместе с тем осуществившие ряд экспериментов в области «концептуального». К таким авторам относится ленинградский художник Борис Мигаль. Его работы «Завод», «Магистраль», «Мост», «В белую ночь» являются яркими примерами концептуального текстиля первого вида. В них художник применил виртуозные вариации различных видов ткачества с различным ритмом, использованием гладких и фактурных фрагментов, разнообразных материалов (лен, сизаль, синтетика).

«Художника не привлекал шаблонный набор, орнаментальные изыски, простая фиксация жизненных наблюдений. Если изображался мост, то это мост между землей и водой – место, где сходятся стихии; если магистраль, то лучом, рассекающая пополам землю; пашня – Вселенная, где человеком распаханно все – и земля, и небо» [1].

Композиции художника отличались умением «мыслить в материале», способностью придать простой теме мощное символическое звучание. «Реальная» идея выражалась абстрактными средствами. И, решая заданные «советские» темы, Борис Мигаль оставлял зрителю возможность различных толкований созданных им образов [1].

Представленная в Государственном Эрмитаже выставочная экспозиция демонстрирует и «декоративное», и «концептуальное» в современном датском текстиле. Часть представленных работ можно рассматривать как текстиль для интерьера. Другая значительная часть (и на нее следует обратить особое внимание) – это текстиль-концепция.

Обратимся к некоторым работам художников выставки. Прежде всего, представляется важным обозначить глубину подхода участников к созданию своих произведений и их интерес к различным жанрам и темам. Темы представленных работ разнообразны: «Природа – культура» (Анне Бьерн, Йенни Хансен, Ханна Скюум, Анн Слот), «Передавая традицию» (Кари Гуддаль), «Воспоминания» (Анетте Блесбьерг Эром), «Свет» (Грете Серенсен), «Старинный пейзаж», «Конструктивизм» (Элизабет Рюде), «Мир искусства» (Аннетте Бендиксен, Ранди Стутсгарт).

Все работы отличает высочайший уровень исполнения и превосходное владение ручной и машинной технологией. В полной мере использованы как традиционные, так и современные технологии с

привлечением современного оборудования с компьютерным управлением. Сложнейшие задачи по передаче цвета, света, глубины пространства потребовали от каждого из авторов больших и длительных усилий по поиску технических способов их решений.

Впечатляет разнообразие используемых материалов (шерстяные, льняные, хлопковые, шелковые, нейлоновые, золотые и серебряные нити; бумага, пенька, пластик, синтетическая монополь и даже так называемое вторичное сырье – полосы, нарезанные из изношенного постельного белья для толстого утка основы). Большое значение в представленных работах приобретает использование различной степени светопоглощения и светоотражения отдельных текстильных волокон и фактур. Благодаря пониманию особенностей, которые заложены в самих материалах, авторы добиваются удивительных оптических эффектов – выявляется глубина изображения, а также создается внутреннее свечение отдельных фрагментов произведения. Подобный подход позволяет исключительно средствами текстиля передавать не только природные состояния (северное сияние у Анетте Грое в «Небе надо мной», изменчивость облаков и журчащий поток воды у Маргрете Аггер «За голубыми горами», блеск солнца и свет луны у Йенни Хансен в «Доки II», изгибы листьев и древесных корней у Ханне Скюум в «Корнях», свежесть растений у Анетте Блесбьерг Эром в «Зеленой миле», полет птиц у Нанны Хертофт в «Соляных болотах»), но и отдать дань мировой культуре и истории искусств («Подвешенные ритмы II» Хелле Баслунд, «Замковые клетки» Санне Рансбю, «Белая ночь» Элизабет Рюде, «Возвращение в Дамаск» Шарлотте Шредер); и даже визуализировать философские мысли и передать психологические состояния души («Либра» Рут Малиновски, «Chahar-bagh – Четырехчастный сад» Анн Слот, «Состояние души» Ане Хенриксен).

Современные датские художники демонстрируют бережное отношение к текстильным традициям, знание традиционных технологий, создавая при этом собственный творческий метод и качественно новый, самостоятельный изобразительный язык, в котором практически каждый мотив имеет свое символическое значение и является импульсом к возникновению целого ряда ассоциаций.

Своеобразная дань истории культуры, органичный синтез истории и современности – шпалеры «Арабеск» Анет Брусгаард (хлопок, шерсть, золотые и серебряные нити; 200 x 250 см; 2009 г.) и «Носорог Альбрехта Дюрера 1515» Ранди Стутсгарт (автора трилогии «Носороги», на выставке представлена шпалера № 1; шерсть, шелк, японская бумага; 145 x 140 см; 2010 г.). В первом варианте на создание работы

декоративного направления автора вдохновила увиденная в Италии коллекция исторических и более современных шелковых и велюровых тканей. Обучившись в свое время мастерству в Копенгагене и в Обюссоне (центр шпалерного ткачества Франции), на выставке А. Брусгаард представляет композицию с трансформированными в сложный узор плодами и листьями граната. В работе есть определенное напряжение, игра, столкновение, конфликт пространств, живописность. Все находится в сложном соотношении: и линии, и пятна.

Как отмечает сама Р. Стутсгарт, автор второй шпалеры, ее работа создана под впечатлением гравюры Альбрехта Дюрера «Носорог». Другое название шпалеры, выполненной в традиционной технологии, – «Подарок Римскому Папе». Известна подлинная история носорога, отправленного в 1515 г. в Рим в качестве подарка Папе. Путешествие носорога из Индии закончилось печально. Он утонул около Рима, и Папа не получил свой подарок. Произведение в большей степени декоративно, одновременно изобразительно и символично, отличается оригинальностью художественного замысла, продуманностью композиционного и колористического решения с тонкой проработкой многочисленных деталей. Здесь вспоминаются средневековые шпалеры, выполняющие практически ту же функцию, что и настенная живопись.

Несмотря на то, что все произведения экспонируются висящими на стене и их нельзя обойти, некоторые из них являются трехмерным за счет применения эффекта многослойности и разряженной основы. Среди подобных вариантов можно отметить текстильную композицию «Природа – культура» Анне Бьерн (180x400 см, 2008–2009 гг.). Автор шпалеры училась в школе декоративно-прикладного искусства в Колдинге. Ажурная почти прозрачная белая работа выполнена из бумаги и пластика в авторской технике и, несомненно, представляет «концептуальный» вариант.

«Для моей работы главное – простота, использование простоты, чтобы выразить ее внутреннюю силу, и в то же время соответствовать – на всех уровнях современного восприятия. Простота, однако, может быть сложной» [4, с. 28]. Тень на стене при этом работает как дополнительный мощный визуальный инструмент: «Это вопрос создания пространства и настроения, активация материального и нематериального» [4, там же]. Датский фонд искусств высоко оценил «деликатный подход к классической ткацкой технике» и «элегантную разновидность шпалеры, которая обычно характеризуется гораздо большей плотностью и весом» [4, там же].

В свою очередь Аннетте Бендиксен, также исключая традиционную ткацкую структуру, предлагает технику «вышитой» основы в репродукции-шпалере «Завтрак на траве» (по картине Эдуарда Мане 1863 г. 208x265 см, 2013–2014 гг.). Легкая, тонкая и прозрачная основа композиции, выполненная из окрашенных льняных нитей, идентична оригиналу. А. Бендиксен училась у В. Клинт в Копенгагене, там же закончила Школу декоративно-прикладного искусства и известна как художник-экспериментатор.

«Как странно репродуцировать чью-то картину... Но это было весело и увлекательно. В результате я почувствовала, что стала думать как Мане, буквально прокралась в его голову» [4, с. 26].

Содержание концептуальной работы Ане Хенриксен «Состояние души» (хлопок, вязкий шелк, джерси; 256x238 см; 2012) – это метафора бытия, философско-символическая картина мира, которая отражает проблемы общества, историческое прошлое, судьбы человека и природы. В представленной на выставочной экспозиции работе для толстого утка использована ткань изношенного постельного белья, что позволило создать плотную выразительную фактуру всей композиции.

«Большая часть выразительности в моих шпалерах заключается в материалах, которые я использую. С постельным бельем мы имеем дело от колыбели до могилы, у него есть способность накапливать физическую память, которая пропитывает ткань ковра, придавая ей особую уязвимость» [4, с. 42].

Композиция, цвет, грамотно подобранные материалы, их фактуры, – все это создает столь необходимую многорядность пространственных планов работы.

Искусство современных цифровых технологий, синтез природы и технологии в своих плоскостных, но тем не менее «концептуальных» композициях демонстрируют Берте Форкхаммер и Грете Серенсен. Эти работы могут располагаться практически в любом помещении и даже вне помещения.

У Б. Форкхаммер в текстильной композиции под названием «VUE» (лен, шерсть, синтетическая монополь, 150 x 300 см, 2008) морской пейзаж разложен на пиксели. Притягательность работы кроется в ее ритмическом строе и тщательно выстроенной колористической гамме. Рассматривая композицию на расстоянии, зритель видит общую цельную картину пейзажа. Вместе с тем вблизи зрителю позволено даже «проникнуть» внутрь работы, в само переплетение нитей, когда видны многочисленные квадраты. Этот эффект у автора достигается за счет многократного увеличения нитей основы и утка.

«Для меня пикселирование обозначает неопределенность, неясность, так как процесс ткачества является практически синонимом работы с пикселями...» [4, с. 34].

Как отмечает Г. Серенсен, её работа «Час пик 10» (из серии «Следы света», хлопок, 162 x 280 см, 2013) основана на записи движения света ночью в крупных городах-мегаполисах (в данном случае в Шанхае). Авторская технология перевода рисунка пикселей в структуру ткани позволяет открыть «совершенно новый потенциал новаторской экспрессии в тканях» [4, с. 62]. Композиция из слившихся прозрачных и полупрозрачных разноцветных фрагментов усиливает впечатление «клеточной» структуры всего мегаполисного окружения. И таким образом композиция представляет собой путешествие от макромира к микромиру (и наоборот), выраженное художественными средствами ткачества.

В заключение хотелось бы отметить, что текстильные традиции, истоки которых насчитывают тысячелетия, не только сохранились, но и органично вплелись в структуру современного текстильного искусства и художественного текстиля. И представленная в Эрмитаже выставка является ярким тому подтверждением.

Сегодня оба направления, и «декоративное», и «концептуальное», существуют и развиваются как самостоятельные области текстильного искусства. Детальное изучение и анализ текстильных исторических, современных образцов и технологий, творческое использование технических особенностей ручного и машинного ткачества открывают широкие перспективы для современных дизайнеров и художников.

#### Список литературы

1. Мигаль Б. Г. Каталог выставки в Елагиноостровском дворце-музее. – СПб., 2012.
2. Савицкая В. Превращение шпалеры. – М.: Галарт, 1995.
3. Советский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энцикл., 1980.
4. Современные датские шпалеры. Каталог выставки. – СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2015.
5. Уваров В. Д. Знаки и символы в искусстве таписсерии // Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии. Материалы 12-й междунар. науч. конф. – СПб., 2009. – С. 291–298.
6. Harris J. 5000 years of textiles / J. Harris. – London: The British Museum Press, 2012. – 320 p.
7. [Электронный ресурс]. – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%BE%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%BD> (дата обращения: 20.08.2015).
8. [Электронный ресурс] URL: <http://ask-domus.ru/sovety/dizayn-i-arkhitektura/gobeleny.html> (дата обращения: 20.08.2015).

## «МЕТАФИЗИКА БЕЛЫХ НОЧЕЙ»: ИЗ МАТЕРИАЛОВ КОНФЕРЕНЦИИ

УДК 111.32 : 159.963.3

*С. О. Зотов*

### **Darkness Within: сновидение как сюжетообразующая функция в нарративах компьютерных игр**

В статье рассматривается феномен сновидческих нарративов в компьютерной игре *Darkness Within*. Проводя деконструкцию игры, можно прийти к выводу, что сновидческие нарративы могут быть метафорой «очарованности» главного героя и импликатором его беспомощности вырваться из мира нарративов.

The article examines the phenomenon of «dream narratives» in the computer game ‘Darkness Within’. Deconstructing the game one can come to the conclusion that dream narratives can be a metaphor of the protagonist’s fascination with narration and an implicator of his helplessness as well as the impossibility to escape this world.

**Ключевые слова:** game-studies, *Darkness Within*, сновидение, нарратология, деконструкция, жуткое.

**Key words:** game-studies, *Darkness Within*, dream, narratology, deconstruction, the terrifying (the eerie).

В нарратологии сон традиционно рассматривается как одна из возможных «оболочек» вставного нарратива. Как замечает Л.С. Камп:

«Литературные сновидения имеют двоякую природу: с одной стороны, они принадлежат к внутреннему миру героя-сновидца, отображая какие-то его психологические особенности, с другой же – являются элементом художественной структуры произведения, выполняя тем самым определенные функции в его структуре» [1].

Сон также часто используется для выражения душевных переживаний героя. Классическим является образ сна как зеркала души персонажа.

Однако сон в нарративе, согласно моей гипотезе, может являться не только мотивом или функцией, но и ключом к пониманию устройства анализируемого текста. Неслучайно сон во многих произведениях различных видов искусств становится центральным событием, либо играет роль агрегатора мистического в тексте и таким образом получает статус одного из самых запоминающихся для читателя событий текста.

Выделение сна как вставного нарратива заставляет предполагать, что вся «основная» сюжетная линия зачастую выстраивается автором для того, чтобы создать изящное обрамление, рамку для сновидческого холста. Выставляемый во главе повествования сон выявляет саму сущность нарратива: призрачный, ускользающий, очаровывающий сон как нельзя кстати описывает обман, который текст совершает с его свидетелем.

Сон – довольно частый мотив в компьютерных играх. Во многих из них сон – это действие, которое можно приказать выполнять персонажу: сон может лечить раны, может быть способом скоротать время или являться индикатором невовлеченности спящего персонажа в игровой процесс. Однако в играх с высокой степенью кинематографичности, особенно в тех, в которых действие происходит от первого лица, не просто сон, но сновидения нередко становятся самостоятельными нарративами. К примеру, в компьютерной игре «Morrowind» протагонисту снятся вещие сны, которые намекают на развитие сюжета. Существуют игры, в которых главная цель игры – выбраться из сна или комы (например, «Trauma»). Сны могут выполнять функцию разбиения сюжета на самостоятельные фрагменты, объединенные одной тематикой, как это происходит в игре «Scratches» («Шорох»). В некоторых играх реальность и сон причудливо переплетаются, и этот синтез становится сюжетообразующим. Остановимся подробнее на рассмотрении нарративов игры «Darkness Within», или «Сумрак внутри», в которой сны главного героя занимают не менее трети игрового времени.

«Darkness Within» создана под отчетливо прослеживаемым влиянием игры «Шорох» и по мотивам произведений Г.Ф. Лавкрафта: ее авторы, команда из трех независимых разработчиков из Стамбула, не стали делать игру по одному из рассказов писателя и решились создать собственный сюжет, основанный на многих лавкрафтовских мотивах и сюжетах. Главный герой игры – детектив Говард, который

занят делом о своем пропавшем предшественнике, расследовавшем пропажу аристократа, а теперь обвиняемом в его убийстве. Занимаясь делом, протагонист выясняет, что он также причастен к ужасным событиям – оказывается, он потомок древнего рода, склеп которого облюбовали культисты, убившие аристократа. Главной целью культа, таким образом, становится он сам. В конце игры Говард начинает видеть невообразимые видения, в которых граница между сном и реальностью стирается, и его сажают в психиатрическую лечебницу.

Весь игровой процесс состоит из чередований нарративов, описывающих «реальность» и сон героя. Говард видит кошмарные сны, страдает от гиперсомнии и нарколепсии – спит по четверо суток подряд и засыпает в неподходящих местах. Кошмарные сны, с нашей точки зрения, являются контрапунктом двух сюжетных линий: они могут выражать не только важные для понимания сюжетных мотивов аллюзии и образы, но и демонстрировать нам сущность устройства нарратива компьютерной игры и нарратива как такового.

Попытаемся разобрать роль сновидческого дискурса в игре «Darkness Within» на четырех уровнях. Для этого выберем несколько ключевых, с нашей точки зрения, сюжетов, связанных со сновидением или происходящих во сне, и опишем их с четырех разных позиций, уделяя наибольшее внимание деконструкции сновидческого нарратива.

#### *Четыре уровня кошмара*

Игра начинается с кошмара протагониста, в котором привычная обстановка в его подъезде меняется на поразительно похожую на нее, но настораживающую в своей подражательности. Герой заходит в дверь, в «реальности» ведущую в его квартиру, и видит красивую комнату, залитую солнечным светом и напоминающую ему нечто из прошлого. Однако кроваво-красный цвет стен намекает на недоброе. Посмотрев вниз, протагонист обнаруживает лежащий на полу труп, похожий на него самого. Через секунду Говарда будит телефонный звонок, в котором ему сообщают, что подозреваемый в убийстве детектив сбежал из тюрьмы, и он должен найти его.

1. В сюжетном плане легко толковать этот практически вещий сон: изменение знакомой обстановки сулит персонажу резкие перемены в жизни, смерть двойника героя во сне нужна нарративу для того, чтобы намекнуть на недобрые вести, которые протагонист получит в телефонном звонке, а также вводит в повествование мотив раздвоения личности, а именно это психическое расстройство, собственно, и появляется в финале у главного героя. После разговора по телефону можно осмотреть комнату, в которой наличествуют предме-

ты, так или иначе связанные с дискурсом сновидения: талисман «ловец снов», книга стихов «Я и мои кошмары», картина Фюссли «Ночной кошмар». Данный эпизод показывает, что сновидческие темы будут важны для всего игрового повествования.

2. В надсюжетном плане кошмар отсылает нас к биографии Лавкрафта и его рассказам. Имя главного героя – Говард, что неслучайно, так же звали и Лавкрафта. Прием этот не новый: к примеру, в «Замке» и «Процессе» Кафки главного героя зовут К. (в Америке – Карл). Эта связь двух Говардов мотивирована известным эпизодом биографии Лавкрафта: он всю жизнь видел очень яркие сны, в большинстве своем кошмарные, на мотивах из которых основал некоторые рассказы. Лавкрафт пишет о своих снах:

«Реально существующие места часто переходят в неизвестные и фантастические области с пейзажами и архитектурными видами, едва ли принадлежащими нашей планете. Порой я вижу исторические сны, происходящие в различных давних периодах. А иногда – но не часто – сон образует готовый художественный сюжет» [1].

Говард из игры видит именно такие сны, с разницей в том, что сюжеты из них переключаются напрямик в его жизнь – в конце игры открывается таинственная связь топосов из снов с местами в «реальности». Заметим, что Лавкрафт фактически совершает трансляцию своих снов в реальность посредством письма; игровой Говард же своими снами рисует для игрока-наблюдателя нарратив.

Другой тип надсюжетных аллюзий, который четко считывается при внимательном рассмотрении – это картины, расположенные во многих комнатах, в которых игроку предстоит побывать. Ограничимся анализом упомянутой картины Фюссли «Ночной кошмар». В одном из последних кошмаров Говарду снится, что он снова ходит по коридору из первого сна и, заглядывая в пролом в одной из дверей, видит свою спальню со странного, невозможного ракурса: на кровати лежит он сам, а на груди у него – неведомый монстр. Этот монстр – достаточно эксплицитная аллюзия на инкуба Фюссли, что на картине изображен сидящим на спящей девушке. Игрок должен избавиться от инкуба на своем символическом двойнике с помощью ловца снов, которого он находит, блуждая по коридорам, будто по лабиринтам бессознательного.

Традиционный для литературоведения и искусствоведения способ работы с материалом не дает практически никакой отдачи от исследования текста: мы узнали, что значат те или иные символы, заключаемые авторами произведения в нарратив, но едва ли приблизились к пониманию того, как он работает и как именно околдовывает

игрока. Для этого рассмотрим данный сон на двух других уровнях, непосредственно связанных с нарратологическим подходом к тексту и его деконструкцией.

3. В нарративном плане этот сон о трупe в красной комнате – вставной нарратив, который динамизирует сюжет и дает возможность ввести игрока в сюжет, показать основные точки напряжения и создать атмосферу, основой которой становится саспенс. Являясь лишь частью общей формулы текста (следуя В. Проппу), сон будет повторяться с определенной периодичностью: где-то после часа игры в «реальности» игрока ожидает 15–20 минут кошмара. Каждый нарратив о сне призван прояснять нечто происходящее в основном сюжете на уровне метафор и аллегории. Так сновидческий нарратив используется для построения динамичного текста, играющего на беспокойстве и ожиданиях игрока. Впрочем, нас в большей степени интересует не то, что нарратив рассказывает о своих персонажах или своем месте в тексте, а то, что он может сказать о самом себе.

4. В наднарративном плане рассматриваемый сон может выражать стремление персонажа вырваться из ловушки нарратива, который ведет его по заранее намеченным программными скриптами ключевым точкам. Персонаж, одновременно являющийся нарратором, в компьютерной игре парадоксальным образом есть одновременно и наррататор, и даже конкретный игрок. Персонаж игры не полностью отождествляется с игроком, так как оба они находятся в сложных отношениях: протагонист помещен в жесткие рамки, задаваемые повествованием, он не может не рассказывать свою историю. Конкретный игрок же пытается индивидуализировать историю, внести в нее свой вклад, стать соавтором, но вынужден быть только свидетелем происходящего. Сущность этой борьбы выражается в рассматриваемом нами кошмаре: игрок не может не посмотреть на труп на полу, хотя такая возможность у него есть. Подобно закрытому изнутри в маленькой комнате и запертому в своем кошмаре протагонисту игрок заперт еще и в линейном нарративе, из которого у него нет никаких шансов выбраться.

Можно продолжить линию последнего наблюдения и сказать: игрок также заперт в нарративе в том смысле, что он не может отказаться от его потребления. Игрок находится в позиции консумента нарративов<sup>1</sup>, он впадает в зависимость от рынка иллюзий и не может пробраться из структурно однообразного, но притягательного плена.

---

<sup>1</sup> Ср.: «Представим себе, что сказал бы про видеоигры Маркузе или Адорно. Особенно Адорно, который резко критиковал массовую культуру за ее репрессивность, коммер-

Таким образом, смерть двойника персонажа, увиденная протагонистом в его сне – это смерть игрока, увиденная нарратором, победа нарратива над «реальностью». Смерть в обстановке, кажущейся смутно знакомой, также неслучайна: нарратив дразнит игрока и демонстрирует свою принципиальную одинаковость: построенный по одним и тем же законам нарратив только меняет ширмы декораций, дурача своего потребителя. Сновидение, следуя этой логике, выступает метафорой игрового процесса.

### *Сон и Жуткое*

Во втором кошмаре Говард просыпается в своей комнате от громкого стука в дверь. Выходя за дверь, он видит только непроглядную тьму, которая обволакивает его со всех сторон. Возвращаясь в постель, Говард снова слышит стук. За дверью никого не оказывается, но на обратном пути он сталкивается со страшным монстром. Потрясение от кошмара становится поводом для нервного срыва и последующего отстранения протагониста от должности детектива.

В этом сне тьма – предзнаменование судьбы Говарда, поглощаемого чередой зловещих событий. Тьма, окружающая главного героя, также может быть метафорой бессознательных процессов, «переступивающихся» с классицистическим разумом посредством знаков (ср. Лакан: «бессознательное структурировано как язык»). Сознание не может рассудочно понять иррациональное бессознательное, раскрыть его язык, ибо бессознательное является исключительно в виде Жуткого (*unheimlich*).

Жуткое в тексте игры «Darkness Within» можно определить фрейдовским заимствованием из Шеллинга: «*unheimlich* – это все то, что должно было оставаться в тайне, в сокрытии, но всплыло на поверхность» [цит. по 4]. Жуткое, по Фрейду, должно быть не-уютным, но в чем-то сопряженным с домашним пространством (вспомним Песочного человечка из рассказа Э. Т. А. Гофмана – Натаниэль встречается Песочника именно в своем доме из детства). Именно в домашнем пространстве происходит действие многих кошмаров Говарда.

Страх главного героя заснуть является страхом обратиться к собственному подсознанию и получить оттуда сигналы, которые невозможно верно понять – этот же страх протагонист испытывает во сне в виде метафоры ночного визита неизвестного, боязни, что в дом (*das Heim*) войдет кто-то посторонний. Незнание Говардом своей родословной и периодические приступы, при которых герой не может

---

ческое навязывание человеку готовых моделей эмоций, моделей поведения и так далее» [2].

контролировать свой режим бодрствования, выступают в роли метафор незнания о происходящем в бессознательном. Страх познания самого себя в сюжетном плане воплощается в ужасе героя, обнаруживающего, что его предки имели отношения к древнему оккультному ордену.

Следовательно, страх неизвестного прошлого и сигналов из бессознательного возникают как два проявления одного и того же «комплекса» героя, который можно обозначить как боязнь смешения рационального (сверх-Я) и иррационального (Оно) дискурсов, или «реальности» и наррации. Жуткое является герою исключительно в ситуации соотнесения «реальности» и сна. Это делает правомерным сравнение нарратива, очаровывающего игрока, с Жутким, которое видится герою игры во сне. Данное соотнесение актуализируется в ситуации безвыходной замкнутости: персонажа – в локации или кошмаре, и игрока – в безальтернативно линейном нарративе игры.

Всю игру протагонист находится в состоянии фактического заключения: он либо заперт в комнате, либо попадает в неразрешимую ситуацию, либо не может выбраться из своего кошмара; в конце сюжетной линии Говард попадает в психлечебницу, где его связывает смиренная рубашка. Все эти метафоры выражают главную мысль игры, заключенную в ее названии: «Darkness Within». Герой заперт в собственном бессознательном, тайны которого его страшат, к познанию которых он не готов, он едва ли не тождественен бессознательному как таковому. В наднарративном плане эта проблематика переносится на отношения текста и игрока.

Возможно, что фикциональные сны являются своего рода рефлексией по поводу внутреннего устройства самой игры. Так, проводя деконструкцию игры «Darkness Within», основанной на сновидческой образности, можно прийти к выводу, что сюжеты, содержащие подробно проработанные сны, могут быть метафорой «очарованности» человека нарративами. Мотив борьбы главного героя с нарколепсией выступает, таким образом, в роли импликатора интенции игрока вырваться из мира нарративов, из зачарованности сном текста. Попытки эти терпят неудачу – в ходе игры можно узнать, что персонаж был намеренно одурманен врагами при помощи галлюциногенных веществ. Таким же образом игрок очарован игрой как нарративным «наркотиком».

Череды снов Говарда, в которых «реальное» причудливо смешивается с Жутким, и финал игры, в котором два параллельных нарратива – сновидческий и «реальный» – становятся одним, ставя под сомнение саму идею «реальности». В эпиграфе к игре из Лавкрафта

говорится: «Людам с широким кругозором ведомо, что границы между реальным и воображаемым не существует». Этот эпиграф вкупе с концовкой служит единой сюжетной рамкой, которая изящно замыкает сюжет в кольцо. В финале герой попадает в психиатрическую лечебницу с раздвоением личности. Мотив раздвоения героя и повествования на два взаимопроникающих пласта был в сюжете с самого начала<sup>1</sup>: вспомним, что Говард должен был преследовать некоего детектива, своего предшественника, о котором известно, что ему было поручено расследовать дело о пропаже аристократа, в убийстве которого его впоследствии стали подозревать. Детектив, преследующий детектива, – это уроборос, кусающий свой хвост; пропавший детектив, таким образом – вытесненный из сознания главного героя комплекс, его «тень<sup>2</sup>», темная сторона, ушедшая из «реальности» (сбежавший из тюрьмы детектив), но оставшаяся в нарративе в виде следа, поиски которого и образуют сюжетную линию. Ушедший из «реальности» персонаж, темный детектив, появляется в подсознании главного героя в виде ночных кошмаров, символизирующих страх перед возвращением «тени» в «реальность». Пропавший детектив-двойник и его поиски, приводящие к нахождению собственной родословной – это классический пример Жуткого как возврата смутно знакомого вытесненного прошлого, повтора, кажущегося неуместным и неудобным.

Лейтмотив игры – кошмарные сны главного героя – мы рассматриваем, таким образом, как страх персонажа перед самим собой и личным бессознательным, которое можно представить как метафору «дома души»: в этом «доме» субъекту предоставлен «чулан»<sup>3</sup> (метафора – запертая комната из снов Говарда), где бессознательное как бы «одомашнено» и показывает Жуткое в отчетливых образах.

На наднарративном уровне это проблема предстает как метафора устройства игрового нарратива, который стремится запереть в себе игрока подобно тому, как подсознание при помощи кошмаров пытается заключить в себе Говарда. Так игровой нарратив становится

---

<sup>1</sup> В переиздании игры в самом начале игрок видит раздвоенную голову на стене коридора, что также может отсылать к раздвоению личности протагониста.

<sup>2</sup> «Фигура Тени персонифицирует все, что субъект не признает и что ему все же постоянно – прямо или косвенно – навязывается (к примеру, недостойные черты характера и прочие несовместимые тенденции)» [5].

<sup>3</sup> В связи с метафорой чулана интересно вспомнить сон Юнга о доме и подвале в нем, который он толкует двояко: в русле фрейдовского анализа – находит там черепа родственников, которых хочет убить; собственный же анализ показывает ему, что углубление в пространство дома есть не что иное, как погружение от сознательного к бессознательному, в архаичные пласты мышления. Подробнее см. [6].

«кошмарным сном» игрока, а протагонист – «тенью», конструктом, нужным игроку для вытеснения собственных комплексов в виртуальность игры.

### Список литературы

1. Камп Л. С. Лавкрафт: биография. [Электронный ресурс]. – URL: [http://royallib.com/book/de\\_kamp\\_layon/lavkraft\\_biografiya.html](http://royallib.com/book/de_kamp_layon/lavkraft_biografiya.html)
2. Мартынов К. Game Studies: Как изучают видеоигры? [Электронный ресурс]. – URL: <http://postnauka.ru/talks/41340>
3. Федунина О. В. Литературный сон как предмет нарратологии. [Электронный ресурс]. – URL: <http://narratorium.rggu.ru/article.html?id=2634326>
4. Фрейд З. Зловещее. [Электронный ресурс]. – URL: [http://books.atheism.ru/files/freud\\_sinister.htm](http://books.atheism.ru/files/freud_sinister.htm)
5. Юнг К. Г. Сознание, бессознательное и индивидуация. [Электронный ресурс]. – URL: <http://psiland.narod.ru/psiche/dream4.htm>
6. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.lib.ru/PSIHO/JUNG/memdreamrefs.txt>

**Картина Питера Брейгеля «Охотники на снегу»  
как метафизический сон о Земле в фильме А. Тарковского «Солярис»**

В статье рассматривается влияние и значение художественного полотна Питера Брейгеля «Охотники на снегу» в фильме Андрея Тарковского «Солярис». «Охотники на снегу» в «Солярисе» представляют собой не просто художественное полотно, а целый метафизический ряд образов и смыслов. Также в статье уделяется внимание понятию «сон» в творчестве Андрея Тарковского.

The article examines the impact and significance of Pieter Bruegel's canvas 'Hunters in the Snow' in Andrei Tarkovsky's picture 'Solaris'. In the picture, 'Hunters in the Snow' are not just a painting, but a whole series of metaphysical images and meanings. The article also focuses on the concept of the dream in Andrei Tarkovsky's works.

**Ключевые слова:** Андрей Тарковский, Питер Брейгель, «Охотники на снегу», «Солярис», живопись, кинематограф, метафизика.

**Key words:** Andrei Tarkovsky, Pieter Brueghel, «Hunters in the Snow», «Solaris», painting, cinema, metaphysics.

Имя Андрея Тарковского не нуждается в представлении, его творчество известно всему миру. Ещё при жизни многие ведущие деятели искусства и киноведы говорили о нем как о классике не только российского, но и мирового кино [11, с. 5]. Семь кинолент режиссера: «Иваново детство», «Андрей Рублев», «Солярис», «Зеркало», «Сталкер», «Ностальгия», «Жертвоприношение» были всегда для зрителя зашифрованным текстом, который могли прочесть и понять люди с большим жизненным опытом и философским складом души. В фильме «Время Путешествия» сам режиссер рассказывал о своих предпочтениях в искусстве, называя такие имена, как Леонардо да Винчи, Лев Толстой, Иоганн Себастьян Бах – все они, по мнению Тарковского, достигли гениальной простоты в своих произведениях. Именно к этой гениальной простоте и стремился Тарковский.

Как все признанные мастера мирового искусства, режиссер имел свой почерк и манеру повествования, и при рассмотрении его творческого пути можно выявить повторяющиеся мотивы и приемы, переходящие из фильма в фильм. Одним из таких приемов авторского

изобразительного языка является использование живописных полотен, фресок, эстампов и офортов художников, так или иначе связанных смысловой и композиционной нагрузкой с фабулой фильма.

Стоит отметить, что Тарковский всегда был против понимания кинематографа как синтеза искусств, настаивая на том, что кино – это отдельный и самостоятельный вид искусства. Режиссер говорил:

«Я никогда не понимал, как можно, например, строить мизансцену, исходя из каких-либо произведений живописи. Это значит создавать ожившую живопись, а потом удостаиваться поверхностных похвал, вроде: ах, почувствована эпоха! Ах, какие интеллигентные люди! Но это же значит убивать кинематограф...» [6, с. 99].

Поэтому Андрей Тарковский всегда с осторожностью использовал живопись и музыку в своих фильмах, тщательнейшим образом подбирая нужное произведение.

Помимо постоянного использования живописи, в фильмах Андрея Тарковского присутствует визуализация сна – ещё одного излюбленного приема режиссера. Начиная с первого полнометражного фильма «Иваново детство» на экране часто показаны сны героев: детские, взрослые или пророческие. Поэтому не зря в мировом киноискусстве среди всех знаменитых режиссеров Тарковского называли либо ясновидящим, либо сновидцем. Это не только потому, что его кинематограф опережал время и всегда был на шаг впереди творчества сверстников, но ещё и потому, что всё его кинотворчество было наполнено ощущением метафизического сна о прошлом, настоящем и будущем. В своей книге «Латерна Магика» Ингмар Бергман пишет о Тарковском:

«Фильм, если это не документ, – сон, греза. Поэтому Тарковский – самый великий из всех. Для него сновидения самоочевидны, он ничего не объясняет, да и что, кстати сказать, ему объяснять? Он – ясновидец, сумевший воплотить свои видения в наиболее трудоемком и в то же время наиболее податливом жанре искусства» [2, с. 67].

Действительно Тарковский уделял снам большое внимание как в кино, так и в жизни. Большинство из них, которые мы видим на экране, были настоящими снами или реальными историями, которые происходили в жизни Тарковского. Например, сны Ивана в фильме «Иваново детство» кажутся нам вымышленными, но это вовсе не так. В одной из своих работ, режиссер рассказывал:

«Первый сон, весь от начала до конца, вплоть до реплики "Мама, там кушка!", является одним из первых воспоминаний моего детства... Видны

и мокрая трава, и грузовик, полный яблок, и мокрые от дождя лошади, дымящиеся на солнце. Всё это пришло в кадр непосредственно от жизни, а не как опосредованный смежным изобразительным искусством материал» [10, с. 161–164].

Любой человеческий сон принято рассматривать как синтетическую связь между прошлым, будущим и настоящим временем. Когда человек спит, то для него сон – это объективная реальность. Именно этой реальности придавал большое значение и любил о ней рассказывать Тарковский. Друг режиссера художник Михаила Ромадин вспоминает слова Тарковского: «Скажи, Миша, а тебе не снится ли сон с продолжением? – Я его вижу периодически. Вижу и другие сны, но этот, время от времени, повторяется. Вот бы снять его для кино!» [3, с. 390]. Андрей Тарковский любил экранизировать сновидения, многие сюжеты в сценарии он сам дописывал, вставляя свою реальность, которую видел во сне. В своих лекциях режиссер также всегда упоминал о снах:

«Сновидения на экране должны складываться из тех же, четко и точно видимых, натуральных форм самой жизни. У нас же поступают так: снимают рапидом нечто или сквозь туманный слой, или употребляют старозаветное каше, или вводят музыкальные эффекты – и зритель, уже приученный к этому, сразу реагирует: ага, это он вспоминает! Но ведь такими способами таинственного размазывания мы не достигаем настоящего кинематографического впечатления снов или воспоминаний. Кинематографу нет дела, не должно быть дела до заимствованных театральных эффектов... Кинематограф самой своей природой обязан не затушевывать реальность, а выявлять её» [9, с. 17–18].

Простота и понятность событий на экране, происходящих в жизни человека и в его снах, всегда для Тарковского были сопутствующими элементами его творчества. И в то же время выступали неким фантазмагорическим пространством, в которое были помещены герои кинокартин.

Фантастику режиссер не любил, хотя в его творчестве присутствуют два фильма «Солярис» и «Сталкер», названия и сценарии которых взяты из фантастической литературы. Первым таким необычным для Тарковского фильмом является «Солярис» – лента, снятая по одноименному роману Станислава Лема. Действие в нем происходит в будущем, на планете Солярис, где обитает Океан – мыслящая субстанция. Социальная и нравственная проблематика романа возвращает читателя к сегодняшнему дню и к земным тревогам. Тарковский в фильме продолжает это движение. Но в отличие от романа, корни проблематики фильма находятся на Земле, которая как бы противостоит Планете Океан. Все это вводит «Солярис» в круг ос-

новой тематики творчества режиссера, связанной с экзистенциальными проблемами личности [5, с. 27].

Фильм «Солярис» снимался в 70-е годы прошлого века, в этот период человек уже смог выйти в открытый космос и увидеть нашу планету как космическую колыбель человечества. Этот огромный цивилизационный прорыв ярко и многообразно отразился в творчестве многих художников того времени, позволил раздвинуть границы фантазии и воображения авторов. К таким авторам относился и Стенли Кубрик с великим фильмом «Космическая Одиссея». Михаил Ромашин вспоминал:

«Когда мы с Тарковским и оператором Юсовым только что приступили к работе над фильмом "Солярис", нам удалось увидеть новый фильм – "Космическая Одиссея" – (Ромашин был художником фильма "Солярис"). Захотелось сделать что-то прямо противоположное. Ведь каждый кадр "Одиссеи" – это иллюстрация из научно-популярного журнала, то есть то же изобразительное искусство, прямо перенесенное в кино» [цит. по 11, с. 63].

После выхода «Соляриса» на экраны многие критики стали сравнивать эти две картины, которые, по сути, были диаметрально противоположны и в своих идеях, и в эстетике. Однако при всех различиях этих фильмов многие критики отмечали и объединяющее их некое социокультурное звучание, связанное с глобальной проблемой, остро обсуждавшейся в то десятилетие. Один из исследователей творчества Тарковского А.М. Сандлер замечал, что в любом случае фильм не мог бы пройти незамеченным, так как в те годы проблемы экологии вышли на первый план, ученые разных стран в один голос объявили, что наша планета в опасности, и даже подсчитали, сколько лет понадобится на уничтожение естественной среды и истощение ресурсов. Стало реальностью не только создание искусственного разума, но и превращение человека в машину [8, с. 88].

В фантастическом фильме, посвященном будущему и взаимоотношениям техники и человека, для Тарковского был важен человек с его этическими проблемами и поисками смысла жизни. Поэтому в «Солярисе» место техники ушло на второй план. Зритель лишь иногда видит очертания космической станции, в которую помещены люди; для режиссера важны психология человека и то состояние, которое переживает герой, а не просторы космической станции. Иначе говоря, в фильме ставится не фантастическая проблема контакта с иными цивилизациями, а вполне реальная, жгучая для всей философской и социальной мысли XX в. проблема – человек и технический прогресс, наука и нравственность [8, с. 89].

В «Солярисе», помимо самого названия, фантастическим становится и героиня Хари – девушка, пришедшая из прошлого и ныне являющаяся воображением главного действующего лица – Криса. Она, с одной стороны, реально существующий субъект, а с другой – по сюжету, давно умершая. В ситуации, когда необходимо совместить два одновременных состояния субъекта, Тарковский использует свой любимый образный приём – сон, в котором совместимы все темпоральные коллизии. При условии, что герой (Крис) не спит, образ из его сновидений сам является ему в жизни, становясь объективной реальностью в его пребывании на космической станции. Такое возможно лишь вдали от Земли на планете Солярис, чей океан обладает способностью материализации сновидений. Далёкая планета неожиданно оказывается «ловцом снов» обитателей станции, выступая «исполнителем снов и желаний», одновременно как бы «отодвигая» образ родной Земли всё дальше и дальше. Земля как родной и естественный мир уже не в силах конкурировать с космосом, что приводит участников космической одиссеи к глубоким экзистенциальным драмам.

Однако этос творчества Андрея Тарковского всегда был связан с «земным» человеком и его чувствами, эмоциями, памятью. Михаил Ромадин вспоминает:

«Тарковский написал новый режиссерский сценарий, где действие на две трети происходит на Земле, где космическое путешествие – только эпизод фильма... Тогда я предложил перенести кусок Земли в космос, создать космическую станцию как знакомую московскую квартиру: комнаты с квадратными углами, книжными шкапами. Вместо иллюминаторов – окно с форточками. Эта идея не была приемлема для Тарковского и Юсова, но какой-то отголосок этой идеи, правда, сохранен в интерьере библиотеки, месте на станции, где присутствует атмосфера Земли» [11, с. 67].

Вся работа над кинокартиной становится борьбой с жанром фантастики, попыткой заземлить роман. Поэтому в «Солярисе» были выстроены связующие звенья между двумя мирами – Землей и Планетой, которые в конце фильма становятся видимыми, как некий сон наяву, сон планетарного масштаба, в котором главный герой – Крис Кельми – решает остаться на станции.

Библиотека в фильме становится главным «земным» местом в космосе – это хранилище общечеловеческой памяти. Именно в библиотеке все герои фильма начинают явственно демонстрировать свою жизненную позицию, вписываясь в некий социумный контекст своего

времени. Все, кроме Хари – она лишь имитация человека, созданная сном и воображением, у неё отсутствует память, она не знает Земли.

Именно в библиотеке одним из образов далёкого планетарного Дома предстаёт картина Питера Брейгеля «Охотники на снегу». Художественное полотно для фильма выбрано не случайно, – Тарковский учился в художественной школе, что располагалась в 50-е гг. XX столетия в Чудовском переулке, он хорошо разобрался в живописи. Он любил русскую икону и Брейгеля, Леонардо да Винчи и живопись Сальвадора Дали, карикатуры Соли Стейнберга и гравюры Альбрехта Дюрера. Но предпочтение отдавал классическим традициям, а не романтическим и авангардным.

Картина «Охотники на снегу» в фильме «Солярис» несет огромный смысл, создавая зримый подтекст повествования. По замыслу режиссёра образ, созданный Питером Брейгелем, предстаёт всеобщим метафизическим сном обитателей станции главных героев, сном-воспоминанием о Земле – уютной и безопасной. То, что изображено на картине, кажется вымыслом в условиях космической станции, особенно для Хари, которая сама есть материализация индивидуальной памяти. Сон во сне, – в таком качестве предстают Брейгелевские «Охотники на снегу» для Хари, далёким воспоминанием, почти сном – для остальных героев фильма.

Тарковский любил рассматривать живописное произведение камерой, во время которого картина переставала быть только произведением искусства, а приобретала черты объективной реальности. Перед тем как зритель видит живописное полотно на экране, крупным планом показывается Хари, что даёт понять, что глаза, смотрящие на полотно – это глаза Хари. Камера медленно плывёт, всматриваясь в каждую деталь «Охотников на снегу», фоном проступают неясные шумы – это начинает звучать сама картина: слышен скрип снега, скрип веток в костре, разговоры людей, шум ветра. Картина Брейгеля производит какое-то завораживающее впечатление, от неё невозможно оторваться, невозможно насытиться её глубиной. Хари словно погружается в этот далёкий, но манящий мир, запечатлённый на полотне Питера Брейгеля. Зритель следует за взглядом Хари и долго вместе с нею наблюдает давно ушедший мир, вспоминая свои зимы, свой каток, своё детство, свой мир [4, с. 116].

Кроме работы «Охотники на снегу», в фильме можно заметить и другие картины художника из цикла «Времена года». Но среди пейзажных сюжетов в творчестве Брейгеля эта композиция занимает осо-

бое место. В других работах данного цикла Брейгель, изображая людей в окружении природы, нередко подчеркивал «инородность их присутствия» и нарушение ими её гармонии и целесообразности – у Брейгеля природа «терпит» человека, а потом безоглядно стирает все его усилия, растворяя плоды труда в своей стихии [7, с. 88–89]. Концепция цикла «Времена года» была весьма созвучна замыслу С. Лема, в какой-то мере подходила к фабуле фильма, могла лечь в основу визуального ряда метафизического сна о Земле. Однако Тарковский останавливает своё внимание на «Охотниках на снегу», являющейся самой земной, тёплой и уютной картиной из всего цикла. Хари знакомится с Землёй, рассматривая каждый уголок этой картины, как будто погружаясь в чужой сон о жизни человека на своей планете. Композиция художественного полотна строится на контрасте темного и светлого. Действуя во многом интуитивно, Брейгель открывает много нового в передаче эффектов света и воздушной среды. Некоторые исследователи (например, Т.М. Котельникова) даже сравнили его живописный опыт в изображении природы с достижениями японских мастеров пейзажа. В картине улавливается и отголосок давних натурфилософских взглядов, согласно которым материя состоит из четырех элементов: земля, вода, огонь и воздух [7, с. 88].

Четыре первоэлемента творения, четыре времени года, четыре формы человеческого круговорота – такова метафизика этого Брейгелевского цикла. Все эти элементы подчеркнуты режиссером в фильме, когда камера задерживается на каждом из них, помогая зрителю взглядеться и понять философию художника. Брейгель создает не жанровую сцену, а воплощает столкновение конкретных образов и элементов. Этому же принципу следует и Тарковский, складывая земные сновидения из первоэлементов, которыми выступают фрагменты картины, составляющих целостный образ живописного полотна. Складывание живописного образа у Тарковского синхронизируется с видеохроникой, относящейся к «земной жизни» главного героя. Таким образом, в фильме создается образ метафизического сна, стирающего границы между объективной реальностью и субъективной, в котором живописный мир картины если и не совпадает, то пересекается с земной жизнью.

Это кинематографическое воплощение сна без изощрённых спецэффектов и потому доступное для зрительского восприятия, являет собой прекрасный пример творческих принципов и приёмов съёмки Андрея Тарковского. В них сон всегда трактуется как одно из прояв-

лений действительности, требующее простой и честной фиксации. Сам режиссер говорил:

«Любое творчество связано со стремлением к простоте, к максимально простому способу выражения. Стремиться к простоте – это значит стремиться к глубине воспроизведения жизни» [9, с. 19].

Именно эта великая «простота» и привлекла Андрея Тарковского в картине Питера Брейгеля «Охотники на снегу», которая была воспринята режиссёром как зримый образ метафизического сна, в котором человеку снится его планетарный Дом. Немаловажным для Тарковского было и то, что «Охотники на снегу» являлись первой работой Питера Брейгеля в цикле «Времена года», которые начинались с зимнего пейзажа, олицетворяющего «сон природы». Режиссер не случайно показывает в «Солярисе» другие полотна цикла, посвящённые остальным временам года, напоминая зрителю (и героям фильма) о всех периодах человеческой жизни.

Однако из всех произведений цикла Тарковский останавливается на зимнем пейзаже. Для человека зима – это не только время года, но ещё и сон природы, когда деревья замедляют рост, а животные впадают в спячку. Это время самое беззащитное и уязвимое для природы. Те же характеристики беззащитности и уязвимости имеет для человека сон, ведь когда человек спит, он не может себя контролировать и защищать. В таком контексте именно картина «Охотники на снегу» наиболее полно совпадала с философским посланием фильма.

Как уже отмечалось, Тарковский всегда опасался смешивать образно-художественные приёмы различных видов искусств, старался обособить язык кино, не признавая вторичность этого языка ни перед живописью, ни перед литературой [1, с. 70]. Он всегда пытался избежать в своём творчестве приема «ожившей живописи», стремясь использовать живописное полотно, но не инсценировать его в фильме. Несмотря на то, что Андрей Тарковский не хотел видеть в кинематографе вплетения живописных полотен, тем не менее он в каждом фильме использовал их, «пытаясь внедрить кинопроизведение в историческую культурную толщу, сделать видимыми связи, объединяющие новейший замысел и вековые образные традиции» [5, с. 7]. Каждая живописная картина, используемая режиссером в его фильмах, была показана либо как неотъемлемая часть жизни героев, либо как некий метафизический знак. Поэтому именно живопись стала во всех его фильмах одной из главных «помощниц» в реализации планов и стремлении к простоте, которая и делает настоящее искусство искусством.

---

### Список литературы

1. Андрей Тарковский. Юбилейный сборник. – М.: Алгоритм, 2002. – 272 с.
2. Бергман И. Латерна Магика. – М.: Искусство, 1989. – 288 с.
3. Волкова П. Андрей Тарковский. Архивы. Документы. Воспоминания. – М.: Подкова; Эксмо-пресс, 2002. – 464 с.
4. Загребин С. С. Этика Тарковского. – Челябинск: ООО «Работа плюс», 2012. – 314 с.
5. Зак М. Е. Андрей Тарковский. Творческий портрет. – М.: Союзинформкино, 1988. – 48 с.
6. Запечатленное время // Вопр. киноискусства. – М., 1967. Вып. 10. – С. 79–102.
7. Котельникова Т. М. Брейгель. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2004. – 128 с.
8. Сандлер А. М. Мир и фильмы Андрея Тарковского. – М.: Искусство, 1990. – 398 с.
9. Тарковский А. Лекции по кинорежиссуре. – Л.: Ленфильм, 1989. – 118 с.
10. Чухрай Г., Тарковский А., Ромм М.. Когда фильм окончен. – М.: Искусство, 1964. – 244 с.
11. Ярополов А. Я. Неизвестный Тарковский: Сталкер мирового кино. – М.: Эксмо; Алгоритм, 2012. – 304 с.

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 2 + 2 – 9

*С. Г. Карасёва, Т. А. Фолиева*

### **XXI Конгресс Международной ассоциации истории религии (23–29 августа 2015, Эрфурт, Германия)**

Статья посвящена XXI Конгрессу Международной ассоциации истории религии. Конгресс – крупный мировой форум религиоведов. В его программе значилось около 400 секций, 17 ключевых докладов, заседания континентальных и национальных ассоциаций. На Конгрессе был избран новый состав Исполнительного комитета IАHR, определены основные тенденции развития религиоведения на ближайшие пять лет.

The article is devoted to the 21st Congress of the International Association for History of Religions, a world-wide religious scholars' forum. It's program listed about 400 sections, 17 key reports, meetings of continental and national associations. The Congress elected a new IAHR Executive Committee and set major tendencies of the field's development for the next five years.

**Ключевые слова:** религиоведение, XXI конгресс Международной ассоциации истории религий.

**Key words:** religious studies, 21st Congress of the International Association for history of religions.

С 23 по 29 августа 2015 г. в Эрфурте (центр земли Тюрингия) проходил XXI Конгресс Международной ассоциации истории религий / International Association for the History of Religions (IAHR). Эта организация является крупнейшей и главной профессиональной ассоциацией исследователей религии. Она была основана в сентябре 1950 г. и официально зарегистрирована в Гааге (Нидерланды). IAHR – некоммерческая международная организация, цель которой – продвижение научного исследования религий посредством международного взаимодействия всех ученых, чьи исследования касаются этого пред-

мета [1]. В соответствии с Конституцией организации международные конгрессы проводятся каждые пять лет. Они являются крупными международными форумами и значимыми событиями в научной религиозно-философской жизни.

По официальным данным, XXI Конгресс собрал около 1400 участников, чьи работы прошли рецензирование и строгий отбор (по устным сообщениям организаторов, было подано порядка 4000 заявок на участие). Из специалистов, оказавших в разное время заметное влияние на развитие тех или иных проблемных областей религиозно-философского знания, в Конгрессе участвовали Петер Антес (Peter Antes), Айлин Баркер (Eileen Barker), Грегори Аллес (Gregory Alles), Джеймс Кокс (James L. Cox), Петер Бейер (Peter Beyer). Россию представляли 14 делегатов, среди них С.В. Рязанова, Е.Н. Медведева, Е.А. Степанова, Г.Е. Боков, Т.В. Малевич, Е.В. Орел, М.М. Шахнович, Т.А. Фолиева, А.В. Токранов. Беларусь представляла С.Г. Карасева.

В программе Конгресса было заявлено около 400 секций, 17 ключевых докладов, неформальная часть (культурно-исторические туры и конгресс-барбекю), заседания исполнительных комитетов и генеральных ассамблей как самой Международной ассоциации, так и континентальных и национальных ассоциаций исследователей религии (например, Европейской). Секции работали четыре дня (24–25, 27–28 августа) с перерывом на традиционный для Конгрессов IANR день культурно-исторических туров (26 августа). 23 и 29 августа были днями открытия и закрытия Конгресса [2].

Администрация земли Тюрингия оказала организационную и финансовую поддержку Конгрессу. Все дни работы Конгресса его участники имели возможность бесплатного проезда в общественном транспорте Эрфурта. К организационным достоинствам можно отнести полноту информационного обеспечения и своевременность обновления его сайта, а также разработку специального мобильного приложения к программе Конгресса, оперативно извещавшего о текущих событиях в дни его работы. К организационным неудобствам можно отнести его «зеленый» стиль. Участники не обеспечивались печатными версиями расписания (Session Guide) и сборника аннотаций (Book of Abstracts). Это затрудняло ориентирование в мероприятиях Конгресса, что не компенсировалось даже мобильным приложением к программе Конгресса: все же ноутбуки и телефоны оказались слишком малогабаритны для панорамного отображения масштаба происходящего.

Тема XXI Конгресса звучала так: «Динамика религии: прошлое и настоящее» («Dynamics of Religion: Past and Present»). Естественно, в

названиях многих секций присутствовали термины, отражающие идею подвижности религии – ее пульсации, трансформации, диверсификации как в ретроспективе или перспективе исторического времени, так в границах разных социально-культурных пространств. Можно выделить несколько крупных трендов: ислам, религия на Дальнем и Ближнем Востоке, буддология, когнитивное религиоведение, трансформация религии, мигранты и религия, античные религии, новые религиозные движения, методы и методология исследований религии. Постепенно исчезает интерес к проблемам секуляризации/десекуляризации, феноменологии и повседневности. Еще до конца не сформировался интерес к изучению так называемых *pop-believers*. В целом научные настроения можно охарактеризовать как «сомнение», именно оно прозвучало в открывающем Конгресс докладе, именно в пользу него свидетельствует разнообразие теорий, подходов и проблем.

Работа секций Конгресса была устроена таким образом, чтобы докладчики имели максимально комфортный режим выступлений и обсуждений (4 чел. за 2 ч, по полчаса на выступающего), некоторые секции имели продолжающийся характер. Однако для участника или гостя мероприятия такое расписание делало практически невозможным охват всего происходящего, поскольку огромное количество площадок работало одновременно. Тем не менее участники Конгресса из России, Украины и Беларуси присутствовали на заседаниях разных секций, помимо тех, на которых выступали они сами.

Отметим некоторые из выступлений, на которых нам удалось побывать и которые, по нашему мнению, будут интересны читателю.

#### *Секция 24-218 / 121 / From Jupiter to Christ*

На средства Общества [изучения] древних средиземноморских религий (Society for Ancient Mediterranean Religions / SAMR) была организована секция «От Юпитера до Христа» (From Jupiter to Christ), руководителем которой был Джеффри Бродд (Jeffrey Brodd). Она была посвящена обсуждению недавно вышедшей одноименной монографии Йорга Рупке / (Jörg Rüpke) «From Jupiter to Christ: On the History of Religion in the Roman Imperial Period» (Oxford UP, 2014; translated from: Von Jupiter zu Christus: Religionsgeschichte in römischer Zeit [WBG, 2011]). Книга предлагает новый подход к изучению исторического материала – кросс-дисциплинарный, основанный на анализе разного рода фактических данных (литературных, хронографических, священнослужебных и т. д.), в отличие от традиционного сопоставления различных религиозных групп. Участники

обсуждения давали рецензии на книгу с точки зрения своих исследовательских полей. Фредрик Бренк (Frederick Brenk) анализировал эффективность изучения литературных источников, Целиа Шульц (Celia Schultz) – свидетельства культов. Такой опыт обсуждения одной книги очень примечателен и как явление, и как форма научной коммуникации.

*Секция 25-212 / 124 / Religious places in urban space*

В секции «Религиозные места в городском пространстве» / «Religious places in urban space» испанский исследователь Франсиско де Веласко (Francisco D. DeVelasco) рассказал о процессе визуализации в послефранкистской Испании религиозных меньшинств и групп, ранее невидимых в глубокой тени доминирующего католицизма, а также о факторах, способствующих усилению видимости их присутствия в социально-культурном пространстве страны, особенно в границах Мадрида как мультирелигиозного мегаполиса. Основными формами проявления этих групп становятся символические указатели их местоположения в городской среде, появляющиеся у них здания, которые имеют сообразную вероучению архитектуру и обозначаются на картах, а также другие все шире используемые видимые символы. Проблемы религиозных меньшинств и их распространения в Европе были затронуты в докладах Матильды Кассани (Matilde Cassani), Ави Астор (Avi Astor) и коллег.

*Секция 27-121 / 135 / Contemporary Paganism: Leadership, Legitimation and New Forms*

В секции «Современное язычество: лидерство, легитимация и новые формы» / «Contemporary Paganism: Leadership, Legitimation and New Forms», организованной Милдой Алишаускене / Milda Alisauskiene, обсуждались механизмы становления и самоопределения современных языческих направлений и групп. Секция формировалась через интернет-сети специалистов, изучающих этот предмет. Ключевой для организации стала сетевая группа по изучению современного язычества и альтернативной духовности в Европе (Contemporary Paganisms and Alternative Spiritualities in Europe / CPASE). Об участии в секции заявили специалисты из разных областей: психологии, социологии, антропологии. Голландский исследователь Леон ван Гулик / Leon Van Gulik (доклад «Контексты открытий как контексты обоснований: Рассуждения об исторических, психологических и биографических преданиях викканства / Contexts of discovery as contexts of justification: Negotiating historical, psychological and biographical narratives in Wicca») проанализировал процесс становления предания

викканства, которое апеллирует к неподтвержденному паневропейскому дохристианскому культу плодородия, а также мифологизирует биографию основателя. Антрополог Майкл Йорк / Michael York (доклад «Языческие элементы в современных паломничествах к надгробиям / Pagan Elements of Contemporary Tomb Pilgrimage») продемонстрировал фотосвидетельства множества внешне сходных форм приношений на местах погребений разного типа традиций – языческих, монотеистических, атеистических.

#### *Секция 25-220/ 214/ Cultural Changes in Islam*

Эта секция примечательна и темой (ислам), и заявленной проблемой культурных изменений. Доклад Кейко Обас (Kieko Obuse) был посвящен мусульманской организации в Японии – «Японский исламский конгресс», – которая активно действовала в послевоенное время и до 80-х гг. прошлого столетия, но сейчас практически неизвестна, хотя в свое время включала до 50 тысяч членов. Докладчик показал историю развития этой организации, объяснил ее бурный рост и внезапную «смерть», которая во многом связана с «нетрадиционностью» ислама для этой страны. Масашу Нара (Masashi Nara) посвятил свой доклад хуэйцзу – китайским мусульманам, чья численность в последние годы растет и позволяет говорить о некоем «мусульманском возрождении» и постепенном «открытии» данной этнической группы обществу. Заключительный доклад Муртала Ибрахима (Murtala Ibrahim) был посвящен мусульманам Нигерии. На материалах антропологического исследования автор прослеживает механизмы перехода нигерийской молодежи от пятидесятников в мусульманское движение НАСФАТ (Nasrul-Lahi-L-Fatih Society). Через миссионерскую работу ислам в Нигерии становится приватизированной религией (privatized religion), что отвечает требованиям современного мира.

#### *Секция 27-331 /125/ Individualization*

Эта двухчастная секция связана с индивидуализацией и приватизацией религии. Докладчики анализировали то, как проблема индивидуализации религиозного опыта и религиозной практики решается в той или иной общине. Герман Кроесберген (Hermen Kroesbergen) рассматривает проблему личной ответственности в лютеранстве через призму слов М. Лютера «На том стою и не могу иначе»: здесь ответственность идет из собственных убеждений, а не конкретной ситуации, как часто бывает. Анна Хаапалайнен (Anna Haapalainen) указывает, что понятия «индивидуальность», «духовность» и «религиозный опыт» имеют амбивалентный характер. С одной стороны,

индивидуальный религиозный опыт – это источник живой веры, с другой, – потенциальная опасность учению. Однако, как указывали выступающие, индивидуализация – это не явление последнего времени, отдельные ее примеры можно встретить и в античную эпоху, и в Средневековье, и в Новое время.

Ключевые доклады на Конгрессе были предложены несколькими блоками (в один и тот же временной промежуток, 11.30–13.30, в каждый из четырех рабочих дней). Внутри каждого блока – предлагалось четыре доклада. Кроме того, два отдельных ключевых доклада были прочитаны на открытии и закрытии Конгресса: на открытии Хуберт Зайверт (Hubert Seiwert) рассказал о динамике религии в условиях эволюции культуры («Dynamics of Religion and Cultural Evolution»), на закрытии Ингвильд Гилхас (Ingvild Gilhus) сделала доклад «Тела, тексты и отличия – религиозные изменения в античности и сегодня» («Bodies, Texts and Otherness – Religious Change in Antiquity and Today»).

В одном из параллельных ключевых докладов («Эзотерический вымысел и изобретение традиции» / «Esoteric Fictionality and the Invention of Tradition») Вутер Ханеграаф (Wouter Hanegraaff) сравнил соотношение вымысла и исторической критики в литературных, религиозных и научных текстах, очерчивающих эзотерические традиции. В европейских описаниях этих традиций больше изобретенного (вымышленного), чем открытого в ходе исследований. Тем не менее становиться на позицию жесткого исторического критицизма было бы непродуктивным для изучения эзотеризма. Гораздо полезнее исследовать причины обращения основателей и исследователей эзотеризма к способностям воображения. Более того, допущение в критический анализ активности воображения может способствовать пониманию механизмов конструирования (изобретения) истории эзотеризма.

В другом ключевом докладе – «Наизнанку? (Не)видимость религиозных сообществ в современных обществах» /» Inside out? The (in)visibility of religious communities in contemporary societies» – докладчик Ким Нотт (Kim Knott) проанализировала внешние и внутренние факторы (не)видимости разных религиозных сообществ в пространстве современного глобального города. Внешними факторами являются: исследования (и исследователи) религии; преимущественно секулярная среда современных обществ; европейская политика и идеология поддержки разнообразия. Внутренними факторами служат соображения самих религиозных сообществ относительно пользы или вреда для них их видимости в социально-культурном пространстве. Основным механизмом, реализующим ситуацию

(не)видимости, является внимание, которое можно привлекать или не привлекать.

По итогам организационных мероприятий IАHR был избран новый состав Исполнительного комитета, новый президент организации – Тим Йенсен (Tim Jensen) и новый генеральный секретарь – Афе Адогейм (Afe Adogame).

Значение Конгресса, конечно, нельзя умалить – это действительно важное событие в жизни мирового религиоведческого сообщества. С одной стороны, это «выставка достижений народного хозяйства» – на Конгрессе сразу видны основные тенденции, доминирующие теории, лидеры науки. С другой стороны, форум такого уровня – это площадка для коммуникации, где живое общение с коллегами позволяет расширить географию научных связей.

Отдельный вопрос, что значит этот Конгресс для отечественного религиоведения? Несомненно, делегация России была представительной, что не может не радовать. Однако само мероприятие практически не получило широкой огласки в отечественных научных кругах. Если украинские коллеги, к примеру, дали несколько интервью о конгрессе, то представители и руководители российской ассоциации, которая входит в IАHR, не упомянули о нем ни слова. Российские «профильные» информационные ресурсы пока ограничились лишь общей информацией о Конгрессе [3]. Пока это мероприятия еще, к сожалению, является больше исключением для отечественных религиоведов, чем обязательным и важным форумом. Возможно, к следующему конгрессу, который состоится через пять лет, ситуация изменится.

### Список литературы

1. Constitution IАHR // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.iahr.dk/constitution.php>
2. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.iahr2015.org/iahr/988.html>
3. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4697716/index.html>

### Сведения об авторах

**Алымова Елена Валентиновна** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: ealymova@yandex.ru

**Асалханова Марина Викторовна** – кандидат искусствоведения, доцент кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: m.v.asalhanova@mail.ru

**Белякова Наталия Юрьевна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры связей с общественностью и рекламы, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена; e-mail: nataliabelyakova@mail.ru

**Виноградова Светлана Михайловна** – доктор политических наук, профессор, заведующая кафедрой теории и истории международных отношений факультета международных отношений, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: vinogradovasm@inbox.ru

**Власова Ирина Михайловна** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры дизайна и конструирования изделий легкой промышленности, Донской государственный технический университет; e-mail: iya\_tana@mail.ru

**Гришаева Екатерина Ивановна** – кандидат философских наук, ассистент кафедры религиоведения, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина; e-mail: grisha-eva@list.ru

**Демидова Ольга Ростиславовна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: ord55@mail.ru

**Дёмин Илья Вячеславович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории, Самарский национальный исследовательский аэрокосмический университет имени академика С. П. Королёва; e-mail: ilyadem83@yandex.ru

**Звездин Лев Александрович** – адъюнкт заочной адъюнктуры кафедры философии и религиоведения, Военный университет Министерства обороны Российской Федерации; e-mail: lev.zvezdin@rambler.ru

**Золотухин Всеволод Валерьевич** – кандидат философских наук, редактор издательства «Феникс», ООО Торговый Дом «Феникс»; e-mail: vakis2011@gmail.com

**Зотов Сергей Олегович** – магистр культурологии, аспирант Русской антропологической школы, Российский государственный гуманитарный университет; e-mail: Godlike90@rambler.ru

**Карасёва Светлана Геннадьевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии культуры и социальных наук, Белорусский государственный университет (Республика Беларусь); e-mail: karassyova@mail.ru

**Кельнер Виктор Ефимович** – доктор исторических наук, профессор кафедры еврейской культуры Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: Viktorkeln45@mail.ru

**Климов Валерий Юрьевич** – кандидат исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого; e-mail: klimov.vu@mail.ru

**Коськов Михаил Алексеевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaf\_art@list.ru

**Кузнецов Владимир Викторович** – кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого; e-mail: volodiakuznetzov@yandex.ru

**Наумова Екатерина Игоревна** – кандидат философских наук, ассистент кафедры онтологии и теории познания Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: naumova11@inbox.ru

**Прилуцкий Александр Михайлович** – доктор философских наук, профессор кафедры социологии и религиоведения, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; e-mail: alpril@mail.ru

**Резчикова Виктория Владимировна** – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: spring66@mail.ru

**Рушин Дмитрий Александрович** – кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и истории международных отношений факультета международных отношений, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: ruschin@mail.ru

**Савельева Екатерина Андреевна** – аспирант кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: katri\_sea@hotmail.com

**Самсонова Татьяна Петровна** – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой музыкальных дисциплин, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: tat4279@uandex.ru

**Сафронов Роман Олегович** – старший преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; e-mail: roman.safronov@gmail.com

---

**Скоробогатов Виктор Андреевич** – доктор философских наук, профессор, научный сотрудник Северо-Западного регионального научно-исследовательского центра культурологических и религиоведческих исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; e-mail: kaf\_filos@mail.ru

**Сутягина Людмила Эдуардовна** – кандидат философских наук, ведущий специалист, Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) имени Петра Великого Российской Академии наук; e-mail: lousia@yandex.ru

**Тульпе Ирина Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: tulpei@rambler.ru

**Фархитдинова Ольга Михайловна** – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина; e-mail: ofarhetdin@mail.ru

**Фолиева Татьяна Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры международных отношений и общих гуманитарных дисциплин, Волгоградский филиал ОУП ВПО «Академия труда и социальных отношений»; e-mail: tatiana\_folieva@yahoo.com

**Хазиев Глеб Памирович** – аспирант кафедры религиоведения, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина; e-mail: Indigo.90@mail.ru

**Чагинский Андрей Александрович** – аспирант кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; e-mail: mehuhol@gmail.com

**Шатова Елена Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина; e-mail: komascha@mail.ru

**Широков Филипп Олегович** – аспирант кафедры философии, социологии и теории социальных коммуникаций, Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н. А. Добролюбова; e-mail: angron@mail.ru

## **ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ**

- Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» (серия философия) принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли, религиоведения, культурологии и искусствоведения.

- Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

- Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

### **Требования к оформлению материалов**

Материал должен быть представлен тремя файлами:

#### **1. Статья**

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

#### **2. Автореферат**

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 300–350 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

### 3. Сведения об авторе

Содержат сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196 605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10. Кафедра философии, каб. 501.

- отправить по электронной почте: *E-mail:* vestnik-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

**№ 3**

**Том 2. Философия**

Редактор *В.Л. Фурштатова*  
Технический редактор *Н.В. Чернышева*  
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

---

Подписано в печать 25.09.2015. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Times. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 16. Тираж 500 экз. Заказ № 1184

---

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина  
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10