

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 2

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2013

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

Научный журнал

№ 2 (Том 2)'2013
Философия
Основан в 2006 году

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени
А. С. Пушкина

Редакционная коллегия:

В. Н. Скворцов, доктор экономических наук, профессор (главный редактор);
Л. М. Кобрина, доктор педагогических наук, профессор (зам. гл. редактора);
Н. В. Поздеева, кандидат географических наук, доцент (отв. секретарь);
Л. Л. Букин, кандидат экономических наук, доцент;
Т. В. Мальцева, доктор филологических наук, профессор;
Г. П. Чепуренко, доктор педагогических наук, профессор

Редакционный совет:

М. А. Арефьев, доктор философских наук, профессор;
О. Р. Демидова, доктор философских наук, профессор;
Г. А. Круглова, доктор философских наук, доцент (Республика Беларусь);
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент (отв. за выпуск);
П. Митцнер, доктор философии, профессор (Польша);
М. Ю. Смирнов, доктор социологических наук, доцент;
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, 2013
© Авторы, 2013

С о д е р ж а н и е

МИР И СЛОВО В. В. БИБИХИНА	
К 75-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ	7
<i>Ю. М. Романенко</i>	
Захваченность событием.....	7
<i>О. А. Чулков</i>	
Живое и автомат: кошка Шрёдингера и другие обитатели «Леса»	17
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	26
<i>Е. С. Лепехова</i>	
Буддийская эсхатология в японских ритуальных текстах <i>косики</i>	26
<i>Н. А. Дмитриева, Е. С. Чичин</i>	
Интеллигенция или интеллектуалы?	
Систематическое значение понятия « <i>gli intellettuali</i> »	
в философии Антонио Грамши.....	35
<i>А. Л. Рычков</i>	
К вопросу о рецепции идей Д. С. Мережковского	
в работах К.-Г. Юнга (на примере близнечного мифа	
из раннехристианского гностического памятника <i>Pistis Sophia</i>).....	46
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	55
<i>В. И. Сатухин</i>	
Соотношение веры и разума в христианской философии	
Л. М. Лопатина и В. В. Зеньковского	55
<i>С. М. Левин</i>	
Физикализм, субъект и метафизическая свобода воли	67
<i>М. Г. Семёнов</i>	
Человек в проблемном поле	
постметафизической культуры Р. Рорти	78
<i>В. И. Кравченко</i>	
Человек по почерку: философско-графологический аспект	87
ЭСТЕТИКА	94
<i>К. А. Капельчук</i>	
Художественный и исторический хронотоп: проблема дополнения	94
<i>А. С. Загрядская</i>	
Символическое в эстетическом мышлении человека Ренессанса	106
<i>С. В. Конанчук</i>	
Проблема синестезии в контексте экспериментальной эстетики	116
<i>И. М. Чубаров</i>	
Самозначимость и инозначимость производственного искусства	
в заочной эстетической полемике 1920-х гг.:	
Павел Попов и Рихард Гаман.....	125

<i>Д. А. Ардамацкая</i> Варлам Шаламов и поэтика после ГУЛАГа	137
<i>С. Б. Никонова</i> К вопросу об экологическом утопизме в эстетике. Экологическая критика культуры Дж. Зерзана.....	144
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	153
<i>А.В. Готного</i> Рентные механизмы воспроизводства будущего общества	153
<i>Ю. В. Сахарова</i> К вопросу об иерархической организации социальных систем как способа их стабилизации и устойчивого развития.....	164
<i>М. А. Арефьев, И. Д. Осипов</i> Идейные истоки и ценности русского консерватизма	172
<i>В. И. Грачев</i> Аксиогенные свойства информации в социокультурных коммуникациях.....	184
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.....	194
<i>М. Ю. Смирнов</i> Перспективы религии.....	194
<i>А. М. Прилуцкий</i> Семиозис ритуала: проблема совмещения литургических ролей и точек зрения.....	207
<i>О. А. Бокова</i> Библейская экзегетика и герменевтика современных российских евангельских христиан-баптистов: традиции и новации	216
<i>М. В. Кошко</i> Появление и развитие протестантского фундаментализма в США.....	227
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ.....	238
<i>Т. Х. Ильина, А. С. Пономаренко</i> VII Кагановские чтения. Художественный хронотоп: новые подходы (обзор всероссийской конференции)	238
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ.....	248
<i>И. Д. Осипов</i> Дудник С.И. Маркс против СССР.	248
<i>Д. И. Макаров</i> Беневич Г.И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника.	254
Сведения об авторах.....	267

Contents

BIBIKHIN'S UNIVERSE	
(TO HIS 75th ANNIVERSARY)	7
<i>Y. M. Romanenko</i>	
Captured by the Event	7
<i>O. A. Chulkov</i>	
A Living Being and an Automaton: Schrödinger's Cat and other Dwellers of "The Woods"	17
HISTORY OF PHILOSOPHY	26
<i>E. S. Lepekhova</i>	
Buddhist Eschatology in Japanese <i>koshiki</i> Ritual Texts	26
<i>N. A. Dmitrieva, E. S. Chichin</i>	
Intelligentsia or Intellectuals? Systematic Meaning of the Notion <i>gli intellettuali</i> in Antonio Gramsci's Philosophy	35
<i>A. L. Rychkov</i>	
On the Reception of D.S. Merezhkovsky's Ideas as Revealed in C.G. Jung's Works (Based on the Twin Myth from the Early Christian Gnostic Literary <i>Pistis Sophia</i>)	46
PHILOSOPHIC ANTHROPOLOGY	55
<i>V. I. Satukhin</i>	
Faith and Reason in L.M. Lopatin's and V.V. Zen'kovsky's Christian Philosophy	55
<i>S. M. Levin</i>	
Physicalism, Subject and Metaphysical Freedom of Will	67
<i>M. G. Semenov</i>	
Man in R.Rorty's Post Metaphysical Culture Project	78
<i>V. I. Kravchenko</i>	
Man and His Handwriting: A Philosophic and Graphological Study	87
AESTHETICS	94
<i>K. A. Kapelchuk</i>	
Artistic and Historical Chronotope: the Problem of Supplement	94
<i>A. S. Zagryadskaya</i>	
The Symbolic in the Renaissance Man Aesthetic Thinking	106
<i>S. V. Konanchuk</i>	
The Problem of a Synesthezia in a Context of an Experimental Aesthetics	116
<i>I. M. Chubarov</i>	
Production Art Self- and Hetero-Meaningfulness in the 1920s External Aesthetic Polemics: Pavel Popov and Richard Hamann	125

<i>D. A. Ardamatskaya</i> Varlam Shalamov and Post-Gulag Poetics	137
<i>S. B. Nikonova</i> On Ecological Utopianism in Aesthetics. Zerzan's Ecological Critique of Culture.....	144
SOCIAL PHILOSOPHY	153
<i>A. V. Gotnoga</i> Rent Mechanisms of Reproduction in Future Society.....	153
<i>Ju. V. Sakharova</i> On Social Systems Hierarcal Organization as the Means of Their Stabilization and Stable Development	164
<i>M. A. Aref'ev, I. D. Osipov</i> Sources and values of Russian Concervatism	172
<i>V. I. Grachiov</i> Information Axiological Properties in Sociocultural Communications	184
RELIGIOUS STUDIES	194
<i>M. Yu. Smirnov</i> Perspectives of Religion.....	194
<i>A. M. Prilutskii</i> Semiosis of Rites: The Problem of Combining Liturgical Roles and Point of View	207
<i>O. A. Bokova</i> Biblical Exegetics and Hermeneutics of Contemporary Russian Evangelical Christian-Baptists: Traditions and Innovations	216
<i>M. V. Koshko</i> The Appearance and Development of Protestant Fundamentalism in the U.S.....	227
ACADEMIC LIFE	238
<i>T. X. Il'ina, A. S. Ponomarenko</i> The Seventh Kagan Conference. Artistic Chronotope: New Approaches (review of All-Russian conference).....	238
CRITICS AND BIBLIOGRAPHY.....	248
<i>I. D. Osipov</i> Dudnik S. I. Marx vs the USSR.....	248
<i>D. I. Makarov</i> Benevich G. I. A Concise History of <i>promysel</i> from Plato to Maxim the Confessor.....	254
<i>About the authors</i>	267

МИР И СЛОВО В. В. БИБИХИНА*

К 75-летию со дня рождения

УДК 111.12 + 1(091) (470+571) «1938/2004»

Ю. М. Романенко

Захваченность событием

В статье анализируется и интерпретируется онтологическое понятие «событие», бывшее ключевым в дискурсе и текстах В.В. Бибихина. Дается обзор некоторых итогов международной конференции «Философское наследие В.В. Бибихина», проведенной в 2013 г. в Санкт-Петербурге в честь 75-летней годовщины со Дня его рождения.

The article is devoted to V.V. Bibikhin's philosophic and philological writings, centering on the analysis and interpretation of the ontological concept of "the event" that was the key one in his discourse and texts. Also included is the review of the international conference "V.V. Bibikhin's philosophic heritage", held in St. Petersburg this year in honor of the 75th anniversary of his birth.

Ключевые слова: философия, онтология, событие, единство, язык, слово, диалог, перевод, культура, В.В. Бибихин.

Key words: philosophy, ontology, event, unity, language, word, dialogue, translation, culture, V.V. Bibikhin.

Словом «захват» В.В. Бибихин обозначал особое онтологическое отношение мира и человека. В этом емком слове, способном к сменам аспекта, присутствуют две противоположные друг другу направленности. Как отмечал В.В. Бибихин в разных своих сочинениях, человек склонен к захвату мира, и одновременно он же априори захвачен миром. Если случается так, что эти два направления одного и того же слова обращаются друг на друга и совпадают в какой-то смысловой неделимости, то это означает, что оно сумело выразить событие как со-бытие мира и человека.

16–17 мая 2013 г. в Санкт-Петербурге прошло научное мероприятие, которое, возможно, отвечает критериям именно онтологической событийности. В эти дни в Европейском университете и на факультете свободных искусств и наук СПбГУ была проведена международная конференция «Философское наследие В.В. Бибихина. К 75-летию со Дня рождения». По количеству участников она была не очень большой – всего 16 докладчиков, – но по захвату тем и сюжетов, связанных с основными ориентирами творчества В.В. Бибихина, вполне может быть оценена как продолжение дела мысли одного из значимых философов России последнего времени. Обращаясь к формулировке тем докладов и выделяя их ключевые слова – собственность, энергия, софия, интерес, вопрошание, диалог, возрождение, онтология, герменевтика, феноменология, теория и практика перевода и др., – можно в сокращенном виде представить и круг размышлений самого Владимира Вениаминовича. Обращение внимания на эти слова, вслушивание в их глубинную суть, опознание внутренней формы, наблюдение внешней игры аспектов вызвано именно В.В. Бибихиным.

В этих небольших заметках мне бы хотелось поделиться некоторыми настроениями, которые я испытал от общей атмосферы конференции и от конкретных сообщений. В целом панорама тем и направленность интерпретаций соответствовала современным актуальным проблемам отечественной и зарубежной философии. Встреча друзей и учеников, критиков и апологетов, связанных памятью о мыслителе и общим контекстом чтения, стала отражением того полемического накала, который присущ нынешнему миру мысли, или же мысли мира.

Прежде всего, обратили на себя особое внимание два доклада, ставшие, на мой взгляд, полюсами или противоположными рамками всего остального содержания конференции. Я имею в виду выступления С.С. Хоружего «Бибихин, Хайдеггер, Палама в проблеме энергии» и А.В. Ахутина «Диалогическая истина европейской культуры». На эти тематические пейзажи у В.В. Бибихина был свой собственный взгляд, который оттачивался именно в острых дискуссиях со своими близкими друзьями – оппонентами и пропонентами. Особенно интересными были личные воспоминания С.С. Хоружего и А.В. Ахутина, крупных современных российских философов, не только связанных

многолетней дружбой и сотворчеством с Владимиром Вениаминовичем, но и спорящих с ним, по их собственным признаниям, «до крика».

В столкновении других позиций на конференции угадывались давние контroversы между платониками и аристотеликами, паламитами и варлаамитами, славянофилами и западниками, либералами и консерваторами и пр. И в фокусе внимания, в точке пересечения оппозиционных мнений был В.В. Бибихин. Вернее, даже как-то странным образом находился вне этого в своем отсутствующем присутствии. Мнилось, что ни похвала, ни критика его не доставали. И казалось, что активные ораторы и созерцающие слушатели были одинаково скованы амеханической растерянностью и недоумением. Захваченность событием?

Основным оригинальным онтологическим тезисом В.В. Бибихина, насколько я это правильно понимаю, является загадочное высказывание: «Некоторых вещей нет, но они как-то могут и так, без того чтобы быть». Что могут? Например, из рассеянности дифференции собрать событие конференции? Данный научный форум профессионально организовали и достойно провели активные, знающие и умеющие, присутствующие здесь и сейчас люди. Удалось бы им это сделать без можества имени Владимира Вениаминовича Бибихина, которого нет, но который как-то раньше, чем те, кто есть? Это уже миф? В том определении, которое давал мифу его учитель, Алексей Федорович Лосев, – магическое имя, творящее чудеса?

В мои цели здесь не входит дать подробный обзор материалов конференции и прокомментировать тезисы выступавших. Это может стать задачей будущего, тем более что по итогам мероприятия организаторами планируется серия публикаций. Продолжить дело В.В. Бибихина теперь могут только другие, если удастся правильно понять его оригинальные собственные идеи и подключиться к его наследию как самобытному источнику энергии мысли. Все это чувствовалось на конференции, но одновременно воспринималось как определенное искушение поторопиться взять незаслуженный аванс и право на толкование.

В конце конференции состоялся «круглый стол», на котором участники обменялись мнениями о прослушанных выступлениях, о значении и роли В.В. Бибихина в контексте российской и мировой философии. Возникла дискуссия по поводу места России в мировом

философском процессе. Зарубежные гости призывали российских коллег сохранять и развивать оригинальность местного способа философствования, весьма противоречивого и разнообразного. Для иностранных специалистов В.В. Бибихин – одно из ярких лиц русской самобытной мысли. Высказывалась и критическая точка зрения, что Россия, дескать, находится на периферии передовых трендов. Но было высказано пожелание и надежда, что благодаря В.В. Бибихину и другим известным мыслителям возможно расширение взаимопонимания и взаимоподдержки между различными культурными традициями. Хотя вопрос о том, на каком основании должен строиться подобный диалог, остался спорным.

В этой полемической ситуации заключительного «круглого стола» было предоставлено слово и автору этих строк. Попытаюсь воспроизвести некоторые моменты своего краткого выступления. По поводу дискуссионного места России в мировой философии мне вспомнился, по аналогии, приезд и выступление в конце 90-х годов на философском факультете СПбГУ такой знаковой фигуры западной мысли, как Жак Деррида. Тогда один из профессоров факультета задал гостю приблизительно такой вопрос: не мог ли уважаемый мэтр, приехавший из средоточия авангардной философии, подсказать и направить слушателей, куда, как и что необходимо развивать в соответствии с новейшими тенденциями. На что Жак Деррида, известный своей деконструкцией всяческих центризмов, ответил, что он, наоборот, приехал в Россию, чтобы здесь услышать что-то новое. С его точки зрения, не имеет смысла опираться на оппозицию центра и периферии. Если в средневековой традиции прозвучал афоризм «центр везде, а периферия нигде», то в применении к позиции «differans» Деррида его можно было бы изменить с точностью до наоборот: «центр нигде, а периферия везде». Действительно, стоит ли торопиться высказывать оценочные суждения, где находится Россия, – в метрополии или колонии, в столице или провинции? Можно ли подлинное событие поместить в искусственно и произвольно созданную метрическую систему координат, основанную на противопоставлении центра и периферии? Не сливаются ли они до неразличимости, почти по Николаю Кузанскому, в целостности и полноте настоящего события?

Одной из граней творчества В.В. Бибихина, широко известной у нас и на Западе, была его переводческая деятельность. В докладе С.Л. Фокина, филолога-переводчика и комментатора современных европейских философов, была затронута проблема особенностей бибихинских переводов. Пытаясь профессионально разобраться с этими особенностями, докладчик одновременно высказал определенные критические замечания. Подобная критика существует давно, некоторые филологи и философы неоднократно высказывали скепсис в адрес переводческой манеры В.В. Бибихина, особенно в отношении текстов М. Хайдеггера. По этому поводу мне вспомнился один факт моего личного общения с Владимиром Вениаминовичем. Это случилось порядка пятнадцати лет тому назад, когда он приехал в Санкт-Петербург, для того чтобы сдать в издательство «Наука» рукопись книги «Узнай себя»¹, и заодно его пригласили выступить с докладом перед питерскими философами в СПбГУ. Весь большой лекторий истфака был заполнен. Тема доклада – «Живое и автомат». Как я впоследствии узнал, в это время автор читал очередной спецкурс студентам философского факультета МГУ под названием «Лес». Фрагментом данного курса и была заявленная в докладе тема. А далее этот же сюжет мы смогли прочесть в опубликованной уже в 2011 г. одноименной книге «Лес» [3].

После лекции коллеги вместе с гостем поднялись на кафедру онтологии и теории познания философского факультета, где продолжилось общение. Мой вопрос заключался в том, как автор отвечает на имеющуюся критику его хайдеггеровских переводов и в чем в целом состоит специфика трансляции мыслей немецкого философа. Позже, когда вышел в свет текст «Бытия и времени», в послесловии переводчика было отмечено, что данная работа представляет собой попытку дать высказаться на русском языке немецкой мысли².

К сожалению, мне не удалось буквально записать тогдашний ответ. Воспроизвожу его по памяти, осознавая, что вношу собственные aberrации в оригинальную речь. В.В. Бибихин начал с того, что ука-

¹ Книга вышла в серии «Слово о сущем» в издательстве «Наука» в 1998 г. [1].

² «Это русское “Бытие и время” пытается использовать данную нашим языком возможность воссоздания немецкой разумной речи» [2, с. 448]. Размышляя о практике перевода, Бибихин писал: «Русское слово открывает исканию свои просторы. Но при встрече с немецким оно, придерживая язык и давая высказаться другому, должно, как в школе, учиться новым ходам, каких может потребовать подвижная мысль» [2, с. 449].

зал на признание М. Хайдеггера в одном из писем, что немцы пока не понимают его произведения (по причине чего даже соотечественники квалифицировали его письмо как темное и туманное). Уже повторялась и иронично комментировалась фраза о том, что, мол, немцы поймут Хайдеггера через 300 лет.

Так вот, как я понял и запомнил рассказ Бибихина, Хайдеггер, обращаясь к своему адресату, предположил, что, возможно, его мысли немцы смогут освоить не непосредственно, в прямых изданиях для носителей его родного языка, а опосредованно, через русский перевод, который, в свою очередь, в обратной ретрансляции будет возвращен как бумеранг назад на почву немецкого мыслящего языка. В то время активно обсуждалась идея о том, что разные языки относятся друг к другу как некие живые зеркала, способные взаимно отражать и обогащать друг друга. В этой странной рекурсии и реверберации слов и смыслов и происходит событие понимания культур.

Конечно, данную идею можно довести до абсурда или какого-то постмодернистского жеста. Искажения, неизбежные при прямом переводе, в обратной трансляции удваиваются, и на выходе может получиться нонсенс в квадрате. Да, это так, если не удастся сохранить в подобных трансформациях самотождественность действенной мысли.

Приблизительно в то же самое время на «круглом столе», организованном журналом «Вопросы философии» и посвященном проблеме перевода, В.А. Подорога задал В.В. Бибихину вопрос о значимости фигуры переводчика как неустранимого посредника между различными этническими философскими традициями. Ответ заключался в том (воспроизвожу также по памяти), что не нужно фетишизировать эту фигуру. Задача перевода состоит и не в буквализме, и не в искусственном прилаживании к специфике переводящего языка, а в бережном перенесении живой мысли.

Отвечая на мой вопрос, В.В. Бибихин не претендовал на раскрытие секретов мастерства перевода. Но из его слов можно было догадаться, что он рискнул взяться за другую, более существенную и долгосрочную задачу. На зов мысли оттуда дать отклик собственной мыслью. В соответствии с аристотелевским определением философии как мышления мышления. Что случается, когда иностранные произведения читаются и продумываются под таким углом зрения?

В интересном и провокативном докладе А.В. Магуна, посвященном сравнительному анализу М. Хайдеггера, А. Бадью и В.В. Бибикина в их отношении к революции, утверждалось, что мысль и речь Владимира Вениаминовича были окрашены иронией. Возражений на эту оценку у читателей и слушателей не последовало. Наверное, так оно и есть. Но непонятно, какой смысл при этом вкладывается в слово «ирония». Она может быть разной – сократической и романтической, осознанной и неосознанной, доброжелательной и ехидной etc. В ней ситуативно меняются аспекты. Ироническую речь отличают от серьезной по степени отстраненности и утвердительности. Вообще, русское слово «говорить» этимологически возводят к греческому «ирония», означающему, собственно, высказывание вопроса, зачастую насмешливого и приводящего в тупик. Поэтому ирония не всем нравится, и история Сократа тому – первое свидетельство.

Если от Сократа перейти к Хайдеггеру, для которого также добродетелью философии является именно вопрошание, то не следует ли из этого вывод, что философская речь априори иронична? Обсуждая в кулуарах конференции эту проблему с одним из учеников В.В. Бибикина А.В. Михайловским, мы сошлись во мнении, что если допустимо охарактеризовать Бибикина как ироника, то в особом смысле. В российской традиции ирония была присуща юродивым, как это показал В.Н. Топоров в книге о типах святости. В отзывах слушателей бибикинских лекционных курсов, да и по некоторым откликам читателей его текстов, такая характеристика существует. Но кто имеет право давать такую оценку – блаженный юродивый?

От подобных оценочных суждений рекомендуют воздерживаться. Хотя в повседневном и профессиональном общении оценивание занимает свою устойчивую долю. Какими словами, к примеру, можно оценить еще один приводимый ниже фрагмент моих воспоминаний о лекции В.В. Бибикина «Живое и автомат», являющейся частью курса и книги «Лес»? Это одно из самых загадочных, на мой взгляд, мест, в котором автор затрагивал проблему развития живого. Опираясь на идеи античной и современной биологии, в том числе эволюционной теории, В.В. Бибикин высказал непривычную и странную мысль, заключающуюся в следующем. Человек, как и все живое, встроен в процесс эволюции и детерминирован ее законами. Он также проходит фильтры естественного отбора и борьбы за выживание. Но в отличие

от других животных у человека нет конкурента среди биологических видов. Человеческое состязание, детерминирующее направление его эволюции и стимулирующее его эволюционный успех, проходит в ином измерении и с другими существами. Конкурентами человеку в естественном отборе, согласно В.В. Бибихину, являются особые внутрикосмические существа: боги, ангелы и демоны. Между ними и людьми ведется даже какая-то острая мировая война. Вот такие слова прозвучали в академической, уважаемой, профессиональной философской среде.

После лекции, идя по коридору философского факультета, я краем уха услышал такую оценку в комментариях коллег: «Конечно, лекция интересная, но много мистического тумана. И потом, какие “боги, ангелы и демоны”?! Это все блажь! Лучше бы переводами занимался, а не юродствовал». Что тут можно сказать? Задаться парадоксальным вопросом средневековых схоластов «сколько ангелов помещается на кончике иглы?»?. Или «сколько демонов находится на кончике языка лектора?»?. Не знаю. Серьезно или с иронией были высказаны эти слова? Судя по строгой и спокойной интонации лектора, читавшего по заранее записанному тексту, вроде бы, сам автор был серьезен. Что слушатели могут возмутиться подобными речами, он, вероятно, догадывался и поэтому сделал это нарочито. Тогда здесь был и элемент осознанной иронии. Или эпатажа, ёрничания? Но зачем?

Зачем Сократ говорил о каком-то персональном демоне, понимая, что его за такую крамолу будут критиковать и осудят? Изобретал, дескать, новых богов. Парадоксальная ситуация получается: чем серьезнее говоришь, тем больше твою речь воспринимают как ироничную, и наоборот. Seriously утверждать реальное существование богов, ангелов и демонов может либо безумец, либо еретик, либо провокатор-ироник. В любом случае это должно быть подвергнуто правовой оценке и экспертизе. А ирония вообще является отягчающим обстоятельством.

Заходя после лекции на кафедру онтологии и теории познания, В.В. Бибихин приложил руку к сердцу и смиренно произнес: «Простите меня, пожалуйста». Ведущий тогдашнего мероприятия от принимающей стороны примирительно замахал руками: да что вы, что вы! Мол, мы же все прекрасно понимаем, гостям можно и немножко

поблажить, мы на это почти и не обратили внимания, сейчас продолжим обсуждение реальных актуальных проблем, а о богах, ангелах и демонах поговорим как-нибудь потом. И событие покатило по более привычной колее.

Но в чем заключалась событийность этого события? Кого оно захватило? Заманчиво поиронизировать, сказав, что из центра в провинцию приехал партийный эмиссар для вербовки и мобилизации новых бойцов для революционной энтузиастической борьбы с виртуальными враждебными силами. Кто кого здесь искушает? До какого предельного максимума должна дойти ирония, чтобы, перешагнув через границу, оборотиться в свою прямую противоположность – сугубую серьезность?

В моем восприятии эти два события – лекция В.В. Бибихина и конференция в его честь, – разделенные пятнадцатилетним промежутком, как-то странно проросли друг в друга. Разумеется, осознающий ум продолжает пунктуально соблюдать временные, пространственные, числовые, материальные и другие границы. Но что-то подсказывает – событие всегда одно и едино. И именно поэтому оно способно захватывать поверх пространства и времени любое множество.

В философском лексиконе В.В. Бибихина было еще одно слово, способное к смене аспектов и противоположное по смыслу слову «захватить», – слово «оставить». Это практически диалектическая категориальная пара, имплицитно образы сжатой и раскрытой руки. В одной из книг В.В. Бибихина есть даже такая воображаемая иллюстрация отношения ума к мысли: схватывание рукой птички, минимальное удержание и оставление ее на раскрытой ладони – пусть летит, куда она сама хочет. Это одновременно является мыслеобразом события. Так же как и к миру, к событию можно относиться двояко – захватывать и оставлять. Но «захватывать» и «оставлять» в обоих аспектах этих слов. Быть в захвате от захваченного и одновременно оставить его оставаться самим собой.

Расставаясь с захватившим событием, вспомню реплику одного из участников конференции: «У каждого из нас свой Бибихин». Почему это так? Потому что мы разные? Или потому что он разный? Возможно ли быть единым и самостождественным для многих? Даже в религии такого не получается: вроде бы все конфессии признают, что

Бог един, но религий ведь много самых разных. Сам В.В. Бибихин говорил, что каждый человек внутри себя содержит множество двойников, зеркал, близнецов. Я разный и другие разные, а где единство? Без него и события-то не получается. Или, быть может, к понятию единства приложим онтологический тезис В.В. Бибихина: его нет, но оно может и как-то так, без того чтобы быть. Наверное, достижение единого мнения о ком-то со стороны других не может случиться, пока эти другие сами в себе не обретут единство. Именно разность и независимость всех друг от друга сохраняет место и оставляет шанс для единящего согласия?

Прошла конференция памяти оставившего мир Владимира Вениаминовича Бибихина. У кого был к этому интерес (в смысле *interesse* – между-бытие), тех это захватило. В.В. Бибихин оставил мир, и мир остался, в какой-то точке собравшись в событие. Пусть в этом смысле останется и встреча помнящих В.В. Бибихина.

Список литературы

1. Бибихин В.В. Узнай себя. – СПб.: Наука, 1998. – 577 с. (Сер. «Слово о сущем»).
2. Бибихин В.В. Примечания переводчика / Хайдеггер М. Бытие и время; пер. с нем. В.В. Бибихина. – СПб.: Наука, 2002. – С. 448–451 (Сер. «Слово о сущем»).
3. Бибихин В.В. Лес (*hyle*) (проблема материи, история понятия, живая материя в античной и современной биологии). – СПб.: Наука, 2011. – 425 с. (Сер. «Слово о сущем»).

УДК 111.12+1(091) (470+571) «1938/2004»

О. А. Чулков

Живое и автомат: кошка Шрёдингера и другие обитатели «Леса»

Ряд вопросов, связанных с интерпретацией понятия живой материи в материалах курса «Лес» и в лекции «Живое и Автомат» В.В. Бибикина, рассматривается в его сущностной взаимосвязи с квантовой генетикой. Особое внимание уделено проблеме симбиотического взаимодействия структур ДНК и белковой ткани живой материи.

Several questions concerning V.V. Bibikhin's interpretation of the notion of living matter are discussed in the article in their mutual relation to quantum mechanics and genetic theory. Special attention is paid to the problem of symbiotic interaction between DNA structure and protein fabric of living being.

Ключевые слова: понятие живой материи, принцип неопределенности, генетические коды, парадоксы квантовой механики.

Key words: the concept of living matter, the uncertainty principle, genetic codes, paradoxes of quantum mechanics.

В опубликованных материалах курса «Лес», прочитанного Владимиром Вениаминовичем Бибикиным на философском факультете МГУ в 1997–1998 гг., отсутствует упоминание о лекции, которая, согласно учебному расписанию, должна была состояться 31 марта. Этот пробел ни в коей мере не отразился на последовательности изложения тем лекционного курса: следующее занятие 7 апреля началось с того сюжета, на котором была завершена предыдущая лекция 24 марта (речь шла о парадоксальной форме симбиоза красных муравьев и жуков-мирмекофилов *Lomechusa stumosa*). Расписание было нарушено вследствие того, что в конце марта 1998 г. лектор посетил Санкт-Петербург в связи с подготовкой в издательстве «Наука» первого издания его книги «Узнай себя». Во время этой поездки 30 марта В.В. Бибихин выступил с публичной лекцией в Санкт-Петербургском университете, после которой на кафедре онтологии и теории познания

состоялась его беседа с преподавателями философского факультета СПбГУ. Об этой встрече в моем архиве сохранилась следующая запись:

«Беседа на кафедре онтологии и теор. познания СПбГУ с В.В. Бибихиным 30.03.98. (после публ. лекции “Живое и автомат”.)

Ю.М. Р-ко: <не могли бы Вы рассказать о переписке по теме зеркала, которая, по сообщениям журналов (“Славяноведение” 1997, № 1), имела место между вами, Бочаровым и Айрапетяном?>

В.В. Б-н: Действительно, такая переписка велась, более того, Айрапетян собирается опубликовать её в одном из скандинавских журналов и в сборнике к юбилею Топорова (выйдет летом 1998).

Но, к сожалению, я вышел из нее (переписки) достаточно давно, и сейчас мне нечего добавить к тому, что написал в последнем из своих писем: “Не надо заглядываться в зеркало”. Проблема интересная, но я действительно не знаю, что такое “живое зеркало” у Лейбница и Н. Кузанского».

Ю.М. Романенко, задавший вопрос о зеркале, имел все основания полагать, что эта тема вызовет интерес у собеседника, поскольку в опубликованных к тому моменту текстах В.В. Бибихина метафора зеркала имела весьма широкий спектр коннотаций: «Философия – зеркало, в котором мы не хотим узнавать себя» [1, с. 103]. Ответ оказался вполне неожиданным и по-розановски провокационным¹. В ходе дальнейшей беседы зеркало уже не упоминалось, но и основная тема только что состоявшейся лекции – «*Живое и автомат*» – почти не была затронута.

Вопрос о самодвижении живой материи, ближайшим образом связанный с читаемым в Московском университете лекционным курсом, очевидно, более интересовал тогда В.В. Бибихина, нежели предстоящая публикация фрагментов его «*Записей на тему самопознания*» 1970-х гг. В каких отношениях состоят две формы жизни – спиралевидная молекула дезоксирибонуклеиновой кислоты, обеспечивающая исключительно репликативную функцию живого организма, и вовлеченные в процессы метаболизма белковые структуры? Следует ли понимать союз «и» между «живым» и «автоматом» как конъюнкцию взаимной принадлежности или как строгую дизъюнкцию неодолимой распри? «Не ведут ли белки и нуклеотиды войну, которая, по Гераклиту, “отец всего”?» – спросил я после завершения лекции. «Чудовищно интересный вопрос», – ответил Владимир Вениаминович и... кратко изложил содержание московского курса лекций, о котором едва ли было известно кому-либо из слуша-

¹ В.В. Розанов писал в «Уединенном»: «Боже, сохрани во мне это писательское целомудрие: не смотреться в зеркало» [6, с. 131].

телей, заполнивших в тот день большую лекционную аудиторию исторического факультета СПбГУ. Материалы лекционного курса, опубликованные под общим названием «*Лес (hyle)*», позволяют реконструировать смысловой контекст той «выездной» лекции и оценить «чудовищность» прозвучавшего тогда вопроса.

В отношении феномена жизни методологически оправданы два способа описания: «Для “жизни” в древнегреческом языке было два слова, *ζωή* и *βίος*. Жизнь как зоология и жизнь как биография» [1, с. 104]. Второе значение обычно используется применительно к жизни человека, первое относится ко всем прочим видам живых организмов. Введение понятия *автоматизма* (от древнегреческого *αὐτὸς μέμαα* – самодвижное) позволяет избежать противопоставления зоологии и биографии, однако влечет за собой ряд проблем, неразрешимых в рамках классического естествознания. В соответствии с принципом дополнительности, введенным в постклассическую науку Н. Бором, генетическая теория и квантовая механика обладают эвристическим потенциалом, достаточным для радикального переосмысления феномена жизни: «Бор рассматривал явления жизни как принципиально тождественные квантово-механическим процессам и полагал, что в случае совместного применения физико-химических методов и биологических возникает фундаментальное противоречие: с одной стороны, “ни один результат биологического исследования не может быть однозначно описан иначе, как на основе понятий физики и химии”, с другой – жизнь есть “основной постулат биологии, не поддающийся дальнейшему анализу”» [7, с. 227].

В одной из начальных лекций курса «*Лес*» 9 сентября 1997 г. В.В. Биbihин, описывал естественное поведение кошки, являющееся манифестацией жизни в ее непосредственном автоматизме:

«Кошка выходит на мягкую грядку в саду, делает свои дела в ямку, попеременно двумя передними лапами засыпает ямку рыхлой землей, заходя с разных сторон, потом принюхивается, действительно ли уже не пахнет, еще немного выпускает когти, набрасывает побольше земли, снова с разных сторон, чтобы поверхность была ровной и не образовалась другая ямка, потом спокойно уходит улечься на солнышке. Она сделала так не потому, что вспомнила, что так положено, она автомат, в настоящем смысле, в каком Филон Александрийский говорит, что человек не в состоянии сделать автомат, так называемые современные автоматы прямая противоположность настоящему... Кошка, когда она всё сделала по своему закону, идет спокойная, уместная, оправданная, в какой-то другой ситуации она будет воровато убежать» [2, с. 30].

Та же кошка вне пределов леса в стенах воображаемой лаборатории Э. Шрёдингера (одного из авторов волновой интерпретации квантовой механики) оказывается *неуместной*, ее присутствие нарушает логическую стройность научной теории:

«Посадим кошку в стальной сейф вместе с адской машиной (защищенной от кошки), в счетчик Гейгера положена крупинка радиоактивного вещества, столь малая, что за час может распасться один из атомов, но с той же вероятностью может не распасться ни один. Если атом распадется, то счетчик через реле приведет в действие молоточек, который разобьет колбу с синильной кислотой. Предоставив эту систему самой себе в течение часа, мы скажем, что кошка жива, если за это время не распался ни один атом. Первый же распад привел бы к отравлению кошки. ψ -функция¹ всей системы выразила бы это тем, что живая и мертвая кошка (с позволения сказать) смешаны или размазаны в одинаковых пропорциях» [8, с. 335].

Стальной сейф – это то место, из которого кошке следует побыстрее *«воровато убежать»*, хотя Шрёдингеру представляется важным защитить адскую машину от кошки, а не наоборот. Искусственный лес ненастоящих автоматов («лес второго порядка», по выражению В. Хлебникова) оказывается уязвимым при соприкосновении с самодвижением живой материи. К тому же «кошка Шредингера» спровоцировала кризис квантовой теории, поскольку со всей очевидностью продемонстрировала несовместимость принципа неопределенности В. Гейзенберга и нередуцируемой определенности события жизни. Если полураспад атомов может быть описан как суперпозиция состояний распада и нераспада, то суперпозиция живого и мертвого недопустима. Полураспад жизни невозможен. Мысленный эксперимент Шредингера придал дискуссиям физиков-теоретиков онтологическую направленность, поскольку описание реальности оказалось зависимым от процедуры наблюдения: состояние кошки, признаваемое «реальным», рассматривается как следствие коллапса волновой функции после открытия двери сейфа. На это обстоятельство с должной серьезностью обращал внимание А. Эйнштейн в письмах к Э. Шрёдингеру:

«Если пытаться воспринимать ψ -функцию как полное описание состояния (независимо от наблюдения), то это означает, что в данный момент кошка не жива и не расплелена. Но это или другое состояние осуществлялось бы наблюдением. Если же отбросить такое представление, то нужно считать, что ψ -функция представляет не истинное положение вещей, а совокупность нашего знания о положении вещей. <...> Тогда формулируемые законы относятся не к изменениям во времени существующего, а к изменениям во времени наших обоснованных ожиданий» [8, с. 335].

¹ Ψ -функция (вектор состояния) – комплексная функция, расчет которой позволяет получить максимально полное описание квантовомеханической системы. – О.Ч.

В последующие десятилетия для разрешения парадокса «кошки Шрёдингера» были разработаны две «экзотические» с точки зрения классической рациональности стратегии интерпретации – «копенгагенская интерпретация» Нильса Бора и многомировая модель Хью Эверетта, каждая из которых предполагала отказ от концепции независимой от позиции наблюдателя «объективной» реальности: «обе точки зрения сливаются в мягком тумане, – сообщал А. Эйнштейн в письме Э. Шредингеру в августе 1938 г., – в котором я чувствую себя не лучше, чем при одной из указанных трактовок, занимающих определенную позицию по отношению к понятию реальности» [8, с. 336]. То же смутное ощущение онтологической неопределенности симптоматически проявилось и в статье Э. Шредингера, в которой он в качестве «шутовского примера» предложил мысленный эксперимент с запертой в сейфе кошкой:

«В этих примерах типично то, что неопределенность, ограниченность первоначально атомными размерами превращается в макроскопическую неопределенность, которая поддается разрешению прямым наблюдением. Это препятствует нам выдавать в такой наивной форме “размытую модель” за отображение действительности. Сама по себе она не содержит чего-либо неясного и противоречивого. Это различие между сдвинувшейся или же не резко сфокусированной фотографией снимков облаков или дымовых туманов» [8, с. 335].

Если отказаться от столь «рискованной игры с реальностью», утверждал А. Эйнштейн в письме, датированном 22-м декабря 1950 г., то «физика представляла бы интерес лишь для лавочников и инженеров» [8, с. 338]. Шредингер же, напротив, полагал, что квантовая механика может прояснить фундаментальные вопросы, относящиеся к компетенции не только теоретической физики, но и биологии. В лекции 10 марта 1998 г. В.В. Бибихин упоминает о «важных лекциях» Э. Шредингера на тему «*Что такое жизнь?*» в Тринити-колледже в Дублине в феврале 1943 г. «Кошка Шредингера» в ирландских лекциях не упоминалась (как не упоминал о ней и В.В. Бибихин), поскольку речь теперь шла о жизни как таковой, а не о мысленных экспериментах с воображаемыми существами. Квантовая теория представлялась Э. Шредингеру фундаментальной естественно-научной концепцией, в полной мере удовлетворяющей требованию Т.Г. Моргана, одного из основоположников современной генетики:

«Если физики и придут к какому-нибудь общему соглашению и будут готовы предложить рабочую теорию относительно свойств материи в системах, с которыми имеют дело биологи, то последние, несомненно, охотно примут новую физику и используют ее в своей области» [5, с. 207].

Э. Шредингер полагал, что репликативная функция живой материи обеспечена квантово-механической стабильностью хромосомных нитей, которые он назвал аperiodическими кристаллами. В отличие от обычных, периодических кристаллов, хромосомы способны дублировать уникальное для каждой формы жизни сочетание элементов генетического кода: «Различие в структуре здесь такое же, как между обычными обоями, на которых один и тот же рисунок повторяется с правильной периодичностью, и шедевром вышивки, скажем, рафаэлевским гобеленом, который повторяет сложный, последовательный и полный замысла рисунок, начертанный великим мастером» [9, с. 13]. По отношению к репликации аperiodических кристаллов метаболизм белков выполняет вспомогательную функцию – способствует извлечению свободной энергии из окружающей среды в строгом соответствии с законами термодинамики. В.В. Бибихин пояснял:

«Эпоха была структурализма. Структурализм был и в языкознании, и в литературоведении. Репликация интересовала Шредингера явно больше чем метаболизм. Негативный вывод: *явно* крен в сторону репликации. <...> На субстрате, который обеспечивает метаболизм, на протеине, паразитирует тиражирующий механизм? Обязательно, т.е. жизнь это *две* вещи?» [2, с. 284].

Вне какой-либо взаимосвязи со структуралистскими тенденциями в развитии естественных и гуманитарных наук в середине XX в. методологическая и *идеологическая* близость квантовой механики и генетики была очевидной даже для противников последней. На сессии ВАСХНИЛ в августе 1948 г. Т.Д. Лысенко заявил: «Истинную идеологическую подоплеку морганистской генетики хорошо (неважно для наших морганистов) вскрыл физик Э. Шредингер» [7, с. 229]. Дуальность живой материи, различие метаболизма и репродукции, причем не только функциональное, но и органическое, явно противоречило монистическим установкам отечественных «мичуринцев». Т.Д. Лысенко писал:

«Наследственностью обладают не только хромосомы, но и живое тело вообще, любая его частичка. Поэтому будет неправильным, исходя из того, что хромосомы обладают свойством наследственности, считать их в организме и в клетке особым наследственным веществом или органом наследственности. В организме есть и могут быть разные органы, в том числе и органы размножения. Но нет и не может быть органа наследственности. Искать в организме специальный орган наследственности – это все равно, что искать в организме специальный орган жизни» [4, с. 515].

Корпускулярная генетика действительно рассматривает живой организм как взаимодействие *двух* принципиально отличных друг от друга «органов жизни» – протеинов и нуклеиновых кислот, специализирующихся, соответственно, на экстенсивном метаболизме и интенсивной репликации. Отношение между ними может быть описано как в терминах *симбиоза*, так и в противоположных терминах *диабриоза* (от древнегреческого *διαβίωω* – проживать чем-либо, жить в чем-то). В лекционном курсе «Лес» В.В. Бибихин подробно прослеживает предысторию симбиотического подхода в современной биологии (исследования Лоренца Окена, А.С. Фаминицына, Б.М. Козо-Полянского, Л. Марголюс и др.), имманентная логика которого приводит к интригующему («чудовищно интересному») вопросу об *диабриозе*:

«Вторжение извне и жесткая борьба. Клетка хочет сохранить себя, вирус извне тоже. *Через болезнь* создается новая форма. И похоже самыми ранними и наиболее успешными клеточными паразитами были нуклеиновые кислоты, – если верно первые живые существа умели есть и не имели генетического аппарата»¹ [2, с. 289].

Вирулентные формы живой материи, к которой могут быть отнесены структуры ДНК, свободные от функций питания и роста, заняты исключительно тиражированием, репликацией. Тиражированием *чего?* Э. Шредингер полагал, что хромосому можно представить как своего рода *шифровальный код*, с той лишь оговоркой, что «термин шифровальный код, конечно, слишком узок. Хромосомные структуры служат в то же время и инструментом, осуществляющим развитие, которое они же предвещают. Они являются и кодексом законов, и исполнительной властью или, употребляя другое сравнение, они являются одновременно и архитектором, и строителем» [9, с. 28]. Следует заметить, что в годы мировой войны криптография была одной из магистральных тем для европейских интеллектуалов – любой код может быть *взломан* (вспомним историю поисков союзниками ключа к кодам германской шифровальной машины «Энигма»), дешифровка сообщений между подразделениями противника обеспечивает тактическое преимущество в ведении боевых действий. Квантово-механическая интерпретация феномена жизни Шредингера неявным образом включала в себя ту же военно-мобилизационную установку, которая впоследствии была эксплицирована в работе Р. Докинза «*Эгоистичный ген*»: «Мы – единственные существа на земле, способные восстать против тирании эгоистичных репликаторов» [3, с. 309].

¹ Издатели отмечают, что в авторских материалах этот абзац отмечен восклицательным знаком) [2, с. 289, прим. 265].

Если рассматривать структуры ДНК как носитель зашифрованной информации, то принципиальное отличие двух форм живой материи (репликативной и метаболической) фиксируется так называемой «центральной догмой» генетики, о которой В.В. Биbihин упоминает в лекции 10 марта 1998 г.:

«Fransis Crick. <...> «Центральная догма. То есть информация, однажды попавшая в белок, оттуда больше не возвращается. [Четкая граница!] Говоря более подробно, передача информации от нуклеиновой кислоты к нуклеиновой кислоте или от нуклеиновой кислоты к белку возможна, но передача от белка к белку, или от белка к нуклеиновой кислоте невозможна» [2, с. 279, пер. в прим. 252].

В ходе реализации проекта «Геном человека» (1990–2003 гг.) выяснилось, что большая часть информации, сохраняемой последовательностями нуклеотидов, либо бессмысленна (*trash*, генетический мусор), либо не поддается дешифровке. Структура живой материи человеческого тела кодируется только двумя процентами нуклеотидов; оставшаяся часть гено типа копируется, передается по наследству, не отражается в фенотипе (поэтому нет возможности отследить мутации в этой части ДНК). В лекции 3 марта 1998 г. В.В. Биbihин следующим образом прокомментировал полученные результаты:

«Это открытие очень хорошо вписывается в самочувствие большого современно класса носителей информации: они просто носители информации, ничего больше, может быть, про запас, подлежат хранению, так сказать, упакованными (все смыслы работают). Они при этом для чего-то, вовсе не обязательно знать, для чего, соответствуют в обществе тем 98 % генетического кода, который тоже никому не известно для чего, но именно потому что эта часть запакована, она, наверное, предназначена для чего-то важного, как особый пакет на почте, который запрещено вскрывать» [2, с. 255].

Письмо, которое не должно быть прочитано; сообщение, содержание которого не подлежит пониманию; шифрограмма, составленная четырехзначным кодом азотистых оснований, к которому пока не найден (потерян или спрятан?) ключ. «Запакованное должно именно оставаться невскрытым», чтобы не была прервана протянутая через поколения линия связи. Генетический текст внеположен по отношению к автоматизму живой материи, возможно, он даже ей враждебен, но событие жизни без него не случилось бы. Кошка Шрёдингера может оказаться живой, когда экспериментатор откроет стальную дверь сейфа, при этом она остается самой собой, естественным автоматом, обитателем Леса, которому безразличны лабораторные ухищрения: «Кошке не грозит, поскольку она не вспоминает, и забыть. Что не вспомнил, то и не забудешь. Закон без воспоминания» [2, с. 30]. Юд-

жин Вигнер [10] предложил усложнить эксперимент Шрёдингера, включив в него *других* наблюдателей, которые, находясь вне лаборатории, могут судить о состоянии кошки только по сообщениям экспериментатора о результате эксперимента. Его свидетельства, разумеется, не будут понятны кошке, но они имеют прямое отношение к факту её существования.

Не оказываемся ли мы в столь же парадоксальной ситуации, пытаясь разгадать смысл сообщения, написанного на неизвестном нам языке, зашифрованного недоступным кодом и направленного *другому* адресату? На рубеже XX–XXI вв. квантовая физика и геновая инженерия стали прикладными науками, войдя тем самым (в точном соответствии с предсказанием А. Эйнштейна) в сферу интересов «лавочников и инженеров», что заставляет с должным вниманием и серьезностью отнестись к предостережению В.В. Бибикина:

«О том, что пока мы что-то делаем, в том числе например изучаем образ действия природы, природа что-то в нас и через нас делает, лучше никогда не забывать» [2, с. 291; курсив В. Бибикина – О.Ч.].

Список литературы

1. Бибикин В.В. Язык философии. – М.: Прогресс, 1993.
2. Бибикин В.В. Лес. Лес (hyle) (проблема материи, история понятия, живая материя в античной и современной биологии). – СПб.: Наука, 2011.
3. Докинз Р. Эгоистичный ген. – М.: Мир, 1993.
4. Лысенко Т.Д. Агробиология. – М.: Сельхозгиз, 1952.
5. Морган Т.Г. Экспериментальные основы эволюции. – М.; Л.: Биомедгиз, 1936.
6. Розанов В.В. Уединенное. – М.: Политиздат, 1990.
7. Фролов И.Т. Философия и история генетики: поиски и дискуссии. – М.: Наука, 1988.
8. Шредингер Э. Избранные труды по квантовой механике. – М.: Наука, 1976.
9. Шредингер Э. Что такое жизнь? Физический аспект живой клетки. – М.; Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2002.
10. Wigner E.P. Remarks on the mind-body question // Good L.G., ed. The Scientist Speculates. – London, Heinemann, 1961. P. 284–302.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) (520) : 24 – 175

Е. С. Лепехова

Буддийская эсхатология в японских ритуальных текстах *косики*

В статье дан анализ эсхатологической доктрине «сангоку *маппо*» в японском буддизме периода Камакура (1185–1333). В качестве образца для исследования рассматривается сочинение «Мондзю *косики*» («Ритуалы Манджушри»), буддийского монаха Эйдзона (1201–1290) – ритуальный текст, относящийся к началу Камакура. Этот текст очень важен для понимания буддийской философии в средневековой Японии, поскольку он объединяет эсхатологическую доктрину «сангоку *маппо*», учение «Лotosовой Сутры» и буддийские ритуалы.

This article analyzes the eschatological doctrine *sangoku mappo* in medieval Japanese Buddhist philosophy of the Kamakura period (1185–1333), specifically concentrating on the philosophic text “Monju koshiki” (“Manjushri ceremonials”) by Eison (1201–1290), one of the most prominent leaders of Kamakura Buddhism. This text is very important for the study of Japanese medieval Buddhist philosophy as it combines the eschatological doctrine of *sangoku mappo* with the philosophy of “Lotus Sutra” and Manjushri’s rituals.

Ключевые слова: Эйдзон, Камакура, «Мондзю *косики*», Манджушри, *сангоку маппо*, Лotosовая Сутра.

Key words: Eison, Kamakura “Monju koshiki”, Manjushri, *sangoku mappo*, Lotus Sutra.

Согласно доктринам японского буддизма суть эсхатологического понятия «*маппо*» заключалась в представлении о том, что после ухода Будды Шаямуни Дхарма и буддийский мир пребывают в состоянии упадка. Считается, что концепция «*маппо*» получила наибольшее распространение в период Камакура в школах амидаизма и Нитирэнсю, однако современный исследователь Тайра Масаюки полагает, что учение о «*маппо*» появилось ранее, на рубеже периодов Хэйан-Камакура в рамках эзотерического буддизма *Сингон* и махаянизма школы *Тэндай* [5, с. 64–70]. Как принято считать, именно в рамках

амидаистского направления школы *Тэндай* зародился как таковой жанр *косики*. Его появление относят к X в. В 986 г. двадцать пять монахов из монастыря на горе Хиэй образовали так называемое сообщество «Нидзюго дзаммай сики», целью которого было проводить собрания каждый месяц для практики *нэмбуцу*. Участники этих собраний занимались духовными практиками подготовки сознания к смерти и перерождению в Чистой Земле Будды Амиды. Для укрепления кармических связей между верующими и Буддой Амидой на этих собраниях каждый месяц проводились ритуальные чтения текстов *косики*, посвященных Амиде [7, с. 49–52]. И хотя впоследствии появилось множество других видов *косики*, посвященных различным буддийским божествам, их основная цель состояла в укреплении кармической связи между адептами и Буддой, воплощенном в том или ином божестве.

Первые *косики* – «Нидзюго дзаммай сики» – традиционно приписываются знаменитому монаху Гэнсину (942–1017). Большинство *косики* впоследствии было составлено по образцу этого текста. В отличие от других проповедей текст *косики* никогда не менялся. Хотя тексты *косики* обычно были написаны на китайском языке (*камбун*), во время церемонии их было принято читать на японском языке или на смешанном китайско-японском (*вакан конкобун*), что делало их более доступными для массовой аудитории. Во время ритуальных чтений *косики* собравшиеся монахи могли также петь китайские или санскритские стихи-восхваления (*гатха*), которые содержались в тексте *косики*. Как правило, чтение *косики* начиналось с церемонии поклонения, во время которой читалось вступление текста и перечисление последующих ритуалов (*хёбьяку*). Чтение текста обычно делилось на три или пять частей, а в перерыве между ними собравшиеся пели гимны божеству или исполняли придворную музыку *бугаку* или *сайбара*. Иногда в буддийских храмах устраивались публичные чтения *косики*. Так, в столичном храме Тодайдзи в XI в. были устроены публичные чтения «Одзё косики», во время которых монахи в масках Бодхисаттв изображали обитателей Чистой Земли Будды Амиды [7, с. 49–52].

По мере роста популярности *косики* число участников этих собраний стало увеличиваться. В их число, помимо обычных монахов, входили даже столь высокопоставленные лица, как вышеупомянутый Гэнсин и экс-император Кадзан (г.п. 984–986). В дальнейшем в церемониях *косики*, помимо буддийских монахов, стали принимать активное участие и верующие миряне. Об этом сообщается в летописных источниках *энги*, литературных произведениях *сэцува* и агиографиче-

ских произведениях конца периода Хэйан – начала эпохи Камакура. Образцами могут служить «Сэйган косики», приписываемое монаху Мёкэну (1026–1098) из школы *Тэндай*, и «Рокудо косики». В эпоху Камакура наибольшее количество текстов *косики* было создано монахами Мёэ (1173–1232) из школы *Кэгон*, Дзёкэй (1155–1213) из школы *Хоссо* и Эйdzоном из школы *Рицзу*. Эйdzону, помимо «Мондзю косики», также приписывается авторство «Сётоку-тайси косики» [8, р. 264–280].

Об Эйdzоне (1201–1290, другое имя – Косёбосацу) известно, что вначале он изучал эзотерический буддизм, доктрины Хоссо и Санрон, но затем пришел к убеждению, что первостепенной задачей всякого буддиста является неукоснительное соблюдение заповедей *виная*, так же как и практическая деятельность на благо страждущих. В 1236 г. вместе с монахами Какудзё, Энсэем и Югоном он возродил церемонию «принятия обетов через клятву самому себе» (*дзисэй дзюкай*). Такое принятие обетов перед статуями Будды и бодхисаттв было менее формальным, поскольку требовало прежде всего искренней веры и готовности к самопожертвованию. Известно также, что Эйdzон пользовался почетом и уважением при императорском дворе. Он лично принимал монашеские обеты у нескольких императоров и знатных придворных. Особую славу ему принесли молитвы ради спасения страны в период нависшей над ней опасности монгольского вторжения. Многие были убеждены, что именно молитвы Эйdzона в 1281 г. в храме Хатимана вызвали «божественный ветер» (*камикадзэ*), погубивший монгольскую эскадру Хубилай-хана. Однако Эйdzон также прославился благодаря своей благотворительной деятельности. Он первым в Японии начал оказывать материальную помощь париям – *хинин*¹, раздавая им как милостыню пожертвования, полученные от состоятельных людей [1, с. 238]. Одновременно Эйdzон занимался среди *хинин* миссионерской деятельностью, поэтому можно предположить, что составление «Мондзю косики» (как и большинство сочинений Эйdzона) имело миссионерскую направленность.

В «Мондзю косики» описываются деяния Бодхисаттвы Манджушри в качестве преемника Будды Шакьямуни в трех основных странах буддийского мира (*сангоку*): Индии, Китае и Японии. Следует отметить, что в японском буддизме концепция (*сангоку*) часто была связана с термином «*манпо*», поэтому сочинение Эйdzона заслужива-

¹ Хинин – социальная группа в средневековой Японии. Поскольку хинин традиционно занимались убоим скота и выделкой кож, то их было принято считать «нечистыми» в соответствии с синтоистскими представлениями о смерти как источнике скверны. На этом основании им предписывалось селиться отдельно от городов, поселений и храмов.

ет особого внимания в качестве образца эсхатологической доктрины японского буддизма. В контексте этой доктрины Индия рассматривалась как родина Будды Шакьямуни и, соответственно, буддизма; Китай – как страна, где буддизм обрел свой расцвет и затем распространился в Японию; и Япония – как периферия буддийского мира, где распространение буддизма совпало с периодом «конца Закона» (*манпо*).

Поэтому в буддийских трактатах конца эпохи Хэйан Я начала периода Камакура в толковании концепции «*сангоку манпо*» особое значение уделялось положению буддизма в Японии в период «*манпо*». В этих сочинениях часто встречаются эсхатологические изображения Японии как периферии буддийского мира, удаленной во времени и в пространстве от Индии времен Будды Шакьямуни. Однако наряду с этими описаниями встречаются и оптимистические рассуждения о возможности обретения спасения верующими, если только они будут придерживаться определенных религиозных практик. Как поясняет исследователь К.Г. Карр, особенность истории буддизма в Японии заключалась в значительном временном и пространственном интервале между временем жизни Будды и периодом его распространения в Японии. Вплоть до начала XIX в. только один монах из Южной Азии – Бодхисена (яп. Бодайсена, 704–760) посетил Японию. Никто из японских монахов (в отличие от китайских монахов Фа-сяня и Сюань-цзана) так и не предпринял попытки добраться до Индии [9, p. 95].

Красочные описания Японии в период упадка буддизма встречаются и в более ранних буддийских источниках, например, в «Нихон рёйки» («Японские легенды о чудесах»). Этот памятник, созданный монахом Кёкаем между 787 и 824 гг., принадлежит к жанру так называемых «коротких рассказов» (*сэцува бунгаку*). В третьем томе данного сборника Кёкай описывает периоды распространения буддийской Дхармы и ситуацию в Японии, совпавшую, по его мнению, с периодом *манпо*:

«В книгах, повествующих о наставлениях Шакьямуни в нынешней кальпе, говорится о трех временах: во-первых, время истинного Закона продолжительностью в пятьсот лет; во-вторых, время ложного Закона продолжительностью в тысячу лет; в – третьих, время конца закона продолжительностью в десять тысяч лет. К шестому году эры Энряку¹, четвертому году Зайца, прошло тысяча семьсот двадцать два года с тех пор, как Будда достиг нирваны. Времена истинного Закона и ложного Закона миновали, и настало

¹ «Шестой год Энряку – 787 г.»

время конца Закона. К шестому году Энряку прошло двести тридцать шесть лет с тех пор, как Закон Будды и монахи впервые появились в Японии... Добродетельных ныне также мало, как и цветов на горной вершине, творящих же зло не сосчитать – как траву на холме... Кто может достичь бессмертия в хрупком теле? Кто может удержать вечность в бренной своей жизни? Наступил век упадка Закона... Как страдает мое сердце! Чем можно спастись от несчастий во время упадка?» [3, с.171].

Похожие описания бедствий и несчастий, сопровождающих время «конца Закона», встречаются и у Сайтё (767–822), основателя школы *Тэндай*, в сочинениях «Гаммон» («Обращение к Будде с молитвами»). Уже в «Гаммоне» Сайтё заявляет:

«Бесконечные три мира¹ – исключительные страдания, нет [в них покоя]; бесчисленные рожденные четырех [видов] только страдают, а не радуются. Солнце – [Шакьямуни] – давно скрылось, а Луна – Сострадающий Почитаемый² – еще не освещает [миры.] Приближаются три несчастья³, [мир] погружается в глубину пяти замутнений⁴... в хижинах нет радости, так как белые кости старых и малых разбросаны повсюду» [1, с.124].

Однако в другом сочинении, «Хоккэ сюку» («Мягкие фразы цветка Закона»), рассматривая место Японии в концепции «сангоку», Сайтё утверждает, что именно в Японии произойдет возрождение буддизма, прежде всего благодаря учению «Лотосовой сутры», основного канонического текста школы *Тэндай*:

«Если говорить о веке, в котором живем, – то это конец [века] подобия Закона и начало века конца Закона. Если осведомиться о стране, в которой живем, то [она] на Востоке от Китая (т. е. Япония. – *Авт.*) ... Если спросить о тех, кому необходимо проповедовать это учение («Лотосовой Сутры». – *Авт.*), то это те, кто родились во времена раздоров века пяти замутнений. Поэтому солнце истинного учения поднимается на Востоке» [6, с.131].

У основателя школы *Сингон* Кукая (Кобо-дайси) (774–835) в трактате «Драгоценный ключ к тайной сокровищнице» («Хидзо хояку») содержится следующее определение периода «конца Закона»:

«Есть расцвет и упадок времен. У закона есть Истинность, Подобие и [Конец]. На протяжении тысячи лет Истинного Закона [после смерти Будды] многие соблюдали заповеди и обретали Путь, однако еще через тысячу с

¹ «Миры» желаний, форм и плоти, без форм и без плоти.

² Имеется в виду Майтрейя, Будда грядущего.

³ «Три несчастья» – пожар, наводнение и ураган, в которых погибает весь мир и населяющие его существа.

⁴ «Пять замутнений» – 1) замутнение калпы, 2) замутнение взгляда, 3) замутнение, происходящее от заблуждений и страстей, 4) заблуждение всех живых существ, 5) заблуждение жизни. Согласно Васубандху, пять бедствий, наступающих в конце каждого из миров.

небольшим лет Подобия Закона мало кто соблюдал заповеди и практиковал добродетели. Сейчас мы живем в период упадка, когда устремления людей низки» [2, с. 114–115].

Нарисовав картину буддийского мира в период упадка, Кукай все же утверждает, что даже в это время можно встретить достойных людей:

«Мы видим, что некоторые подстраиваются под мир, в котором живут, тогда как другие восстают против него. Так что пусть мы и живем в период упадка, нет [причины утверждать, что достойные в нем] отсутствуют» [2, с. 114–115].

Хотя Кукай принадлежал к школе эзотерического буддизма *Сингон* и, соответственно, отдавал приоритет «Махавайрочане-сутре» – основному каноническому тексту этой школы, – тем не менее, в трактате «Хидзо хояку» он также признает значимость «Лотосовой сутры» в процессе распространения Дхармы:

«[При изложении Сутры Лотоса] он впервые вошел в лотосовое *самадхи*, и ему открылось, что сущностная природа [всех живых существ] незагрязнена, [так же, как лотос остается чистым, хотя и растет в грязи]... Именно в этот момент окончательная истина, долго вынашиваемый план, был провозглашен; именно в этот день всем открылся наипревосходнейший недвойственный путь. Поэтому козы и олени пали, а белый бык, ожидавший у горящего дома, легко побежал» [2, с. 134].

Как видно из этого отрывка, Кукай ссылается на знаменитую притчу о спасении детей из горящего дома, содержащуюся в «Лотосовой сутре». В первой части «Лотосовой сутры» – «*сякумон*» (вступительных проповедях) – Будда Шакьямуни, пребывая на горе Гридхракута, возвестил о том, что теперь настал для него момент поведать своим ученикам истинное знание («Дхарму»), предназначенное только для Бодхисаттв. Прежде он проповедовал с помощью «уловок» (яп. *хобэн*), так как не все способны воспринять проповеди о пути «Единой Колесницы», подобно тому, как отец обещал своим детям подарить игрушечные колесницы, чтобы спасти их из горящего дома. Взамен он подарил каждому по настоящей колеснице, запряженной белым быком. Согласно «Лотосовой сутре», просветление возможно посредством «Единой колесницы», вбирающей в себя все остальные пути, которые символизируют в притче «три повозки» («три колесницы»). Поскольку все три – части целого, то каким бы путем ни шел адепт буддийского учения к просветлению, он обязательно его достигнет [4, гл. V, с. 154].

Аналогичные утверждения о сотериологической роли «Лотосовой сутры» встречаются и в «Мондзю косики». Эйдзон также ссылается на притчи из «Лотосовой сутры» – знаменитую притчу о спасении детей из горящего дома и притчу о призрачном городе.

Притча о призрачном городе содержится в седьмой главе «Лотосовой сутры» «Сравнения». В ней говорится о существовании дороги, которая пролегает через опасную безлюдную местность. Однако многие живые существа хотят пройти по этой дороге и достичь местности, где находятся редкостные сокровища. Есть один проводник, который мудр и хорошо знает эту дорогу. И вот он повел людей, пожелавших пройти через эти трудности. Во время пути ведомые проводником люди выбились из сил и решили повернуть обратно. Пожалев их, проводник с помощью уловки воздвиг посреди опасной дороги, по которой они шли, призрачный город, где путники смогли отдохнуть и набраться сил [4, гл. VII с. 173]. Соответственно, в контексте данной притчи проводник уподобляется Будде Шакьямуни, а люди, бредущие по опасной дороге, являются живыми существами, направляемыми Буддой к спасению.

Эйдзон в трактате «Мондзю косики» использует эти две притчи для того, чтобы подчеркнуть бедственное положение Дхармы в период упадка:

«В конце концов дети, игравшие в горящем доме, не видели прекрасного лика их сострадательного отца, а усталые путники, бредущие по дороге, вдруг утратили своего проводника. Как прискорбно это для Центральных Небес и еще более для окраинных земель! Как печально для времени подобия Закона и еще более для времен конца Закона!» [8, p. 270].

В этом отрывке дети из горящего дома, не слышащие своего отца, и путники, утратившие своего проводника, по мнению Эйдзона, являются живыми существами, не имеющими возможность узреть Будду и услышать проповедь Дхармы во время конца Закона. Однако далее Эйдзон говорит о грядущем пришествии Бодхисаттвы Манджушри в качестве наследника Будды Шакьямуни и спасителя живых существ:

«Кто был сострадательным отцом для детей из горящего дома, как не Манджушри, скрывший свое сияние? И не его ли сострадание послужило проводником, спасшим путников на опасной дороге? ... О, великий святой Манджушри, Матерь Просветления, мы молим тебя, с помощью уловок сострадания, подгони драгоценную повозку, запряженную белым быком!» [8, p. 270].

Именно Манджушри, как утверждает Эйдзон, является связующим звеном в передаче Дхармы между Индией, Китаем и Японией:

«Временами Манджушри проявляется в образе Индры-Брахмы или царя, вращающего колесо, и использует в качестве уловок подношения и любящие слова... Еще до того как Китай узнал об учении Будды, Манджушри наставлял царя Чжоу... Еще до того как страна Восходящего солнца услышала о Трех Сокровищах, Манджушри явился наставнику медитации Хуэйсы и воодушевил его. В земле Восходящего Солнца он явился в образе нищего, умирающего от голода, и содействовал принцу из Верхнего Дворца...» [8, p. 275].

Как следует из этой цитаты, в концепции Эйдзона в Индии Манджушри воплощался в виде индуистских божеств Брахмы и Индры, а также царей-чакравартинов, покровительствующих буддизму. В Китае Манджушри еще до появления там буддизма воплотился в виде знаменитого царя древности Чжоу-гуна, а впоследствии являлся Хуэйсы – второму патриарху школы *Тяньтай*. Япония же в этом контексте предстает как страна последнего воплощения Манджушри в образе принца Сётоку-тайси¹, которого Эйдзон именуется «принцем из Верхнего Дворца» [8, p. 277].

В результате Эйдзон делает следующий оптимистичный вывод:

«Пусть прошлое и настоящее различаются во времени, почему бы не возложить надежды на [дальнейшее просветление бодхи]? Пусть центр и окраина – разные места, почему бы не принести клятву на благо всех живых существ?» [8, p. 280]

Возникает вопрос, почему Эйдзон в качестве Будды грядущего выбрал Манджушри, а не Будду Майтрею, как было принято в буддийской традиции? В «Лотосовой сутре» в указанных притчах и комментариях, связанных с ними, ничего не говорится о Манджушри как прямом наследнике Шакьямуни. Зато подобные описания Манджушри содержатся в «Манджушри Паринирване сутре». Из биографии Эйдзона «Нэмпю» также известно, что с 1240 по 1244 г. Эйдзон и его ученик Нинсё провели восемь религиозных церемоний, посвященных Манджушри, специально для общин хинин (нищих, прокаженных и представителей «нечистых» профессий). Эти церемонии включали в себя пение *мантр* Манджушри перед его изображением, принятие за-

¹Принц Сётоку (Сётоку-тайси) (597–628), принц-регент, соправитель императрицы Суйко, вошел в историю как покровитель и распространитель буддизма в Японии. Он покровительствовал первой в Японии буддийской сангхе и руководил строительством храмов, в частности, Ситэннодзи в провинции Сэцу (совр. Осака) и Хорюдзи в провинции Ямато. Считается создателем первого японского законодательного кодекса «Конституция из 17 статей» (Дзюситидзё кэмпо», 604) и автором «Комментария к трем сутрам» («Сангё Гисё»).

поведей у участников и распределение милостыни среди *хинин* [8, р. 274–275]. Возможно, таким образом, с помощью доктрины «сангоку маппо» в тексте «Мондзю косики» Эйдзон пытался объединить доктрины «Лотосовой сутры» и «Манджушри паринирваны сутры».

Поскольку об Эйдзоне также известно, что он пытался объединить эзотерический буддизм школы *Сингон* и *Винаю*, а также принимал участие во многих буддийских церемониях, главным образом связанных с Манджушри, то, возможно, создание текста «Мондзю косики» было попыткой объединить буддийский ритуал и доктрину сутры. Подобные попытки предпринимались и ранее, в рамках доктрин школы *Сингон* периода Хэйан, но особенно актуальными они стали для всех школ японского буддизма в период Камакура.

Список литературы

1. Буддизм в Японии / отв. ред. Т.П. Григорьева. – М.: Наука, 1993.
2. Кукай. Драгоценный ключ к тайной сокровищнице // Кукай. Избр. тр. / пер. и прим. А.Г. Фесюна. – М.: Серебряные нити, 1999.
3. Нихон рёйки: японские легенды о чудесах. Св. 1-й, 2-й, и 3-й / пер. и комм. А.Н. Мещерякова. – СПб.: Гиперион, 1995.
4. Сутра о цветке Лотоса чудесной Дхармы / пер. А.Н. Игнатович. – М.: Ладомир, 1998.
5. Тайра Масаюки. Нихон тюсэй сякай то буккё («Японское средневековое общество и буддизм»). – Токио: Ханавэ сёбо, 1992.
6. Хоккэ сюку // Нирон – но мэйтё (Шедевры японской письменности). Т. I–VII. – Токио: Токио дайгаку, 1977.
7. Ямада Сёдзэн. Косики: Соно сэйрицу то тэнкай («Косики становление и развитие») // Буккё бунгаку кодза: Сёдо но бунгаку / ред. Ито Хироюки. – Токио: Бэнсэйся, 1995. – С. 11–53.
8. Quinter D. Invoking the Mother of Awakening: An Investigation of Jokei's and Eison's Monju Koshiki" // Japanese Journal of Religious Studies. – 2011. – № 38/2. – P. 263–302.
9. Karr K. G. Pieces of Princes: Personalized Relics in Medieval Japan // Japanese Journal of Religious Studies. – 2011. – № 38/ 1. – P. 93–127.

УДК 1 (091) (450) «1917/1937» : 316.343

Н. А. Дмитриева, Е. С. Чичин

**Интеллигенция или интеллектуалы?
Систематическое значение понятия «gli intellettuali»
в философии Антонио Грамши**

В статье анализируется определение и специфика употребления понятия «gli intellettuali» («интеллектуалы») в философии А. Грамши, соотношение этого понятия с понятием интеллигенции, сущностно связанной с русской революционной традицией. Это позволяет эксплицировать этическое содержание понятия интеллигенции, латентно представленного в текстах философа.

The article focuses on the analysis of A. Gramsci's notion "gli intellettuali" and its correlation with the notion "intelligentsia" related to Russian revolutionary tradition. It allows to explicate the ethical meaning of the latent notion "intelligentsia" in Gramsci's texts.

Ключевые слова: интеллектуалы, интеллигенция, марксизм, Антонио Грамши, моральная ответственность, социальная критика, идеал.

Key words: intellectuals, intelligentsia, Marxism, Antonio Gramsci, moral responsibility, social criticism, ideal.

*Идентичность терминологии не означает идентичности понятий.
А. Грамши [4, с. 183]*

В современном употреблении терминов «интеллигенция» и «интеллектуалы» наблюдаются две заметно выраженные тенденции. Первая связана с синонимичным использованием терминов, что подразумевает, по сути, слияние обозначаемых ими понятий в одно [5] или, как вариант, «снятие» одного понятия другим¹. Вторая тенденция проявляется в сохранении и последовательном различении как терминологии, так и самих понятий. Здесь можно выделить несколько раз-

© Дмитриева Н. А., Чичин Е. С., 2013

¹ Подход к интеллигенции и интеллектуалам как специфическим социальным группам, последовательно сменяющим друг друга в истории (имеется в виду история России), где первая («интегральная интеллигенция») предстает как временноограниченное недоразвившееся социальное образование, состоящее из «всесторонних дилетантов», на смену которому в современном обществе в результате «разложения сложного комплекса поведенческих установок, идейных пристрастий и компетенции в сфере знания» приходит профессионал (интеллектуал), представлен, например, в статье В.А. Куренного [7, с. 8–9].

ных подходов к разведению и определению этих понятий, среди которых важное место занимает марксистский подход.

В рамках этого подхода интеллеktуал определяется с точки зрения его социальной функции – как производитель знаний и идеологий в системе общественных отношений; понятие же интеллигента / интеллигенции включает в себя, кроме того, этико-политическую составляющую, обозначая «агентов будущего в настоящем (прошлом)» [9, с. 152], т. е. носителей нового (прогрессивного, справедливого) социального идеала и революционной традиции. Нужно заметить, что под этической составляющей понятия «интеллигенция» подразумеваются не «определенный тип поведения, определенный образ жизни и т. д., вплоть до “интеллигентского” пенсне или очков» [7, с. 8] – стереотипы в массовом сознании, обобщающие и переносящие на весь феномен внешние характеристики отдельных представителей этой группы, – речь идет о внутреннем «сложном ценностно-этическом и моральном смысле»¹ понятия «интеллигенция», выражающем ее сущность и определяющем ее специфическое общественное значение, что выделяет ее из общего числа интеллеktуалов. Именно в русле такого исследовательского подхода развивался философский анализ интеллеktуалов и интеллигенции в работах итальянского философа Антонио Грамши.

Сложность реконструкции философской мысли Грамши заключается в трех моментах: во-первых, в своеобразии языка, которым пользовался философ, поскольку работал над многими своими текстами в заключении и вынужден был прибегать к иносказаниям, маскируя от фашистских тюремных цензоров идеологически подозрительные понятия; во-вторых, в разрозненности дошедших до читателя заметок, написанных в разное время по разным поводам и лишь при публикации объединяемых издателями тематически [1, с. 4], а между тем различающихся даже терминологически²; в-третьих, особенностями перевода некоторых понятий на русский язык, в частности, термина «gli intellettuali», который в переводе с итальянского означает «интеллеktуалы», но начиная с середины 1950-х гг., когда в Советском Союзе стартовал проект по переводу произведений Грамши (так до сих пор и не заверченный), всегда передается по-русски как «интеллигенция» в силу устоявшейся традиции перевода, не учитывающей ис-

¹ В.А. Куренной отождествляет эти два уровня анализа или, возможно, не замечает их различия, сводя «сложный ... моральный смысл» к «определенному типу поведения» и «образу жизни» [7, с. 8].

² Так, например, в первых «Тетрадах» Грамши пользуется понятием «класс», а в более поздних – «“основная” социальная группа».

торически заострившуюся и отчетливо проявившуюся во второй половине XX в. содержательную разницу между понятиями, обозначаемыми этими терминами. А между тем, Грамши, говоря о необходимости «систематического изучения функции интеллигенции в государственной и исторической жизни» и других «элементов этико-политической истории» с точки зрения «философии практики» [4, с. 231], где под «этико-политической историей» понимается развитие и функционирование общественных отношений и институтов (надстройки), а под «философией практики» – марксизм, имеет в виду именно интеллектуалов [5, с. 207]. В ходе анализа интеллектуалов Грамши, как представляется, имплицитно выделяет интеллигенцию с более специфическими, чем у остальных интеллектуалов, этико-политическими функциями, но терминологически ее никак не обозначает – вернее, обозначает только через указание дополнительных к понятию интеллектуала характеристик. Обоснованию этого тезиса и необходимому для этого прояснению понятий интеллектуалов и интеллигенции у Грамши и посвящена эта статья.

Со времен Грамши самым популярным подходом к определению интеллектуалов и (в России) интеллигентов является подход социологический, при котором главным критерием для их обособления в социально-гомогенную группу оказывается тип профессиональной деятельности¹. Но именно в этом, с точки зрения Грамши, и состоит «наиболее распространенная методологическая ошибка», поскольку в любой производящей деятельности, в том числе в деятельности рабочего и предпринимателя, в той или иной степени задействованы «качества интеллектуального характера». «Социальное лицо» и того, и другого, а также интеллектуала определяется не этими качествами, а «определенными условиями и определенными общественными отношениями», в которые включен каждый из них и которые определяют его место в производстве и общественной жизни [4, с. 330].

Грамши пытается найти более строгие дефиниции, позволяющие выделить социальную группу интеллектуалов из других социальных групп, намеренно закладывая в свое понятие «*gli intellettuali*» более широкое значение [4, с. 333], чем то, которое вкладывалось в понятие

¹ А.В. Луначарский, например, определял интеллигенцию как «разряд работников, которых физический труд имеет ... весьма малую ценность, а труд интеллектуальный, эмоциональный ... имеет для общества большую ценность» [8, с. 11], однако далее вносил уточнение, которое отчасти предвосхищает последующие исследования Грамши: по своей *социальной функции* этот «разряд работников» является «организатором, расширителем, хранителем и преподавателем общественного опыта» [8, с. 23].

«интеллигенция» в русской революционной традиции¹, прекрасно знакомой Грамши. Искомой дефиницией оказываются организационные и связующие функции, которые выполняются в обществе «специализированными группами людей», а именно – интеллектуалами, и которые заключаются в том, чтобы обеспечивать для основной господствующей группы (= класса) «социальную гегемонию и политическое управление» [4, с. 332].

«Всякая социальная группа, рождаясь на исходной почве существенной функции в мире экономического производства, создает себе вместе с тем один или несколько слоев интеллигенции, которые придают ей однородность и сознание ее собственной роли не только в экономике, но и в социальной и политической областях» [4, с. 327].

Выбор в качестве критерия выполняемой интеллектуалами социально-политической организационной функции позволил Грамши «недвусмысленно отклонить теорию, согласно которой интеллектуалы формируют однородную социальную группу, отдельную от класса, или даже независимый класс» [13, р. 74]: «Интеллектуалы не образуют независимого класса, но всякий класс обладает собственными интеллектуалами»² [1, с. 347]. Именно этим определяется выявленная и объясненная Грамши неоднородность интеллектуалов как социальной группы.

В сложном феномене интеллектуалов Грамши, продолжая свой анализ, обнаруживает две наиболее значительные формы, различные как по социальному, так и по историческому происхождению, а также по специфике выполняемых в обществе функций. Первую форму – «органических» интеллектуалов – образуют прежде всего те, кого «каждый новый класс создает вместе с собой и формирует в своем поступательном развитии». Они «являются большей частью “специалистами” в области отдельных сторон первоначальной деятельности нового социального типа, который новый класс вывел в свет» [4, с. 328], т. е. в области новых технологий, экономики, культуры, права и т. д. [4, с. 327]. Класс, который стремится достигнуть экономической, политической и идеологической власти или сохранить ее, вынужден продуцировать и репродуцировать собственные мировоззрительные и интеллектуальные ресурсы, что входит в компетенцию органических интеллектуалов этого класса. По своему со-

¹ См. замечание Р.В. Иванова-Разумника: «в настоящее время могут быть отдельные “интеллигенты”, обладающие высокой суммой выработанных трудом знаний, но не входящие в группу интеллигенции; ...ученейший академик и профессор может не принадлежать к интеллигенции в принимаемом нами смысле этого слова» [6, с. 17].

² Перевод уточнен по итальянскому изданию Грамши [11, р. 42 (Q. 1, § 44)].

циальному происхождению они являются выходцами в основном из слоев городской буржуазии [4, с. 332]. Относительно более ранних исторических периодов (феодализма и античности) Грамши воздерживается от суждений о генезисе органических интеллектуалов, замечая только, что в период феодализма «крестьянство, хотя и играет существенную роль в мире производства» и даже поставляет интеллектуалов для других социальных групп (классов), например, для духовенства, но «не вырабатывает собственной “органической” интеллигенции» [4, с. 328]. Особенностью органических интеллектуалов Грамши считает то, что выросшие в новой общественной ситуации они не являются – и не считают себя – непосредственными преемниками предыдущей интеллектуальности [4, с. 180].

Иное дело – вторая основная форма этого социального феномена, «традиционные» интеллектуалы. Они понимаются Грамши как «социально кристаллизовавшаяся категория», которая «рассматривает себя в качестве обладающей непрерывностью и преемственностью в историческом процессе, не зависящей от борьбы групп и не являющейся выражением диалектического процесса, в соответствии с которым каждая господствующая социальная группа выдвигает свою категорию интеллигенции» [4, с. 180]. То есть, с деятельностью традиционных интеллектуалов Грамши связывает момент исторической преемственности в развитии общества и культуры. Грамши также не раз подчеркивает, что важной особенностью традиционных интеллектуалов является доминирующее в их самосознании представление, согласно которому они «самостоятельны и не зависимы от господствующей социальной группы» [4, с. 329]¹. Однако это представление – не что иное как иллюзия, ибо все интеллектуалы всегда, даже если не осознают этого, включены в политические отношения своего общества, поскольку «создают объяснение, каков мир, – и создание такого объяснения представляет собой значительную часть их работы, которая в конечном счете основывается на специфическом классовом опыте» [12, р. 36]. Причина возникающей у традиционных интеллектуалов иллюзии собственной «автономности» в том, что отношения между интеллектуалами как социальной группой и «миром производства <...> “опосредованы” всей социальной тканью, комплексом надстроек, “функционарами” которых они являются» [4, с. 332]. Можно сказать, что чем теснее связь интеллектуалов с тем

¹ См., напр., социологическое определение «интеллигенции», данное Ивановым-Разумником: «Интеллигенция есть 1) *внеклассовая*, 2) *внесловная*, 3) *преемственная*, 4) *группа*...» [6, с. 20].

или иным классом, т. е. чем выше степень их «органичности», тем непосредственнее их отношение к экономическому базису общества и, соответственно, тем осознаннее их вовлеченность в политические отношения. Одним же из главных следствий иллюзии «автономности» традиционных интеллектуалов оказывается то, что они как будто не замечают изменений в социально-экономическом базисе, «не ощущают» своего отличия от своих предшественников и потому часто выступают как консерваторы и реакционеры [4, с. 180–181].

По своему социальному происхождению традиционные интеллектуалы оказываются выходцами из «крестьянской социальной среды и мелкой буржуазии города» [4, с. 334]. По своей профессиональной принадлежности – это юристы, учителя, администраторы, ученые, писатели и философы, медики и церковнослужители.

Связь органических и традиционных интеллектуалов, опираясь на тексты Грамши, можно описать следующим образом: традиционные интеллектуалы исторически гораздо «старше» возникающих на каждом новом этапе развития общества новых органических интеллектуалов. Поэтому первые выступают и воспринимаются вторыми как хранители культурного наследия человечества. «Прикладные ценности»¹ культуры необходимы новым органическим и ассимилированным ими традиционным интеллектуалам «для выражения нового культурно-исторического содержания» [2, с. 181], т. е. для создания и пропаганды нового социального идеала, объединяющего интересы всех или большинства социальных групп. Собственная общественная функция органических интеллектуалов заключается в обеспечении основной социальной группе (т. е. классу, находящемуся у власти или же стремящемуся к ней) консенсуса в «гражданском обществе» и прямого «законного» господства в «политическом обществе», т. е. гегемонии [4, с. 332–333; 1, с. 247]. Однако органические интеллектуалы до тех пор не смогут обеспечить гегемонию «своему» классу, пока «их» класс не ассимилирует, т. е. идеологически не завоеует традиционных интеллектуалов, которые, занимая ключевые позиции в образовании всех уровней и просвещении, выступают, таким образом, проводниками господствующих в обществе идей и «воспитателями», поднимающими «широкие массы населения до определенного культурного и морального уровня (или типа), соответст-

¹ Под «прикладной ценностью» Грамши понимает продуктивные, социально значимые образы, идеи, методы, законы и т. п., выработанные в предшествующие эпохи [см. 4, с. 181, 206].

вующего потребностям развития производительных сил» [1, с. 241] и как следствие интересам господствующего класса.

«Политику гегемонии можно и нужно проводить, – считает Грамши, – и в период, предшествующий приходу к власти» [1, с. 346]. Результат же определяется прогрессивностью класса, стремящегося к гегемонии: «интеллектуалы, принадлежащие к исторически прогрессивному классу, обладают такой силой притяжения, что в конечном итоге подчиняют себе интеллектуалов всех других классов и создают обстановку солидарности всех интеллектуалов, используя связи психологического (тщеславия и др.) и зачастую кастового порядка (технико-юридические, корпоративные)» [1, с. 347; уточнено по 11, р. 42]. Вместе органические и ассимилированные традиционные интеллектуалы работают на ниспровержение здравого смысла и морали, отражающих интересы враждебного класса, для чего формулируют и пропагандируют альтернативные «здравомыслие» и мораль [11, р. 9], легитимируя таким образом в общественном сознании гегемонию своего класса.

Неассимилированность традиционных интеллектуалов тем или иным классом может по указанным выше причинам привести «к неприятным осложнениям» для этого класса [4, с. 336]. Если это – господствующий класс, историческая функция которого выполнена, то «идеологический блок» традиционных и органических (для этого класса) интеллектуалов распадается, и последние, желая избежать «осложнений», могут прибегнуть к «“принуждению”, которое становится все более неприкрытым и прямым, вплоть до настоящих полицейских мер и государственных переворотов¹» [1, с. 347].

Такова в общих чертах логика функционирования в обществе интеллектуалов, выявленная и разработанная А. Грамши. Где же в этой концепции место интеллигенции, сущностно связанной с революционной традицией? Или это понятие у Грамши не только терминологически не определено, но и функционально амбивалентно, подобно понятию интеллектуалов? Из приведенного выше анализа понятия интеллектуалов очевидно, что интеллигенцию нельзя отождествить ни с традиционными, ни с органическими интеллектуалами, поскольку и те и другие могут быть представителями как прогрессивных, революционных, так и консервативных, реакционных и регрессивных сил. Следовательно, социально-функционального определения для раскрытия сущности понятия интеллигенции явно недостаточно.

¹ Перевод уточнен по итальянскому изданию Грамши [11, р. 42].

Приступая к экспликации содержательных характеристик понятия интеллигенции в текстах Грамши, необходимо отметить, что сам Грамши, подобно В.И. Ленину, Р. Люксембург, К. Коршу или Г. Лукачу, происходил из «традиционных интеллектуалов», ассимилированных коммунистическим движением (партией) пролетариата. Таким образом, Грамши был выразителем интересов той социальной группы (класса), «которая, по его собственной характеристике, стремится упразднить государство и самоё себя, <...> создать этическое государство, стремящееся положить конец внутренним расколам тех, над кем господствовали, <...> и создать единый – и в техническом, и в нравственном отношении – социальный организм» [1, с. 242].

«Этическое государство» здесь – не только иносказание, маскирующее от фашистских цензоров понятие коммунистического общества, но и сущностная черта общества, в котором государство и право поглощены гражданским обществом и этическими отношениями [1, с. 244]. «Мы хотим, – уточняет Грамши в заметке “Наука о морали и исторический материализм” 1930 г., – “морализовать” не только каждого индивида, взятого в отдельности, но и все общество индивидов» [4, с. 127], где под «морализацией» он понимает создание таких общественных условий, в которых индивид действовал бы не по принуждению, а на основе свободы воли в соответствии с долгом. Местоимение «мы» в этом тексте не случайно. Грамши здесь совершенно сознательно отождествляет себя с теми, кто ищет необходимые для такого общества условия [4, с. 127]. Эти размышления Грамши перекликаются с его же текстом 1917 г., написанным от первого лица единственного числа. В нем Грамши тоже дает характеристику того «грядущего общества», построению которого посвящены все силы его самого и его единомышленников: «В этом обществе ответственность не есть удел немногих, всё то, что происходит в нем, <...> является результатом разумной деятельности граждан» [2, с. 23]. Основная же самохарактеристика автора текста как одного из этих немногих – «острое чувство исторической ответственности, которое требует от всех быть активными в жизни, не допускает какого-либо вида агностицизма и безучастного равнодушия» [2, с. 22]. Сознание своего общественно-исторического долга и ответственности с точки зрения социально-справедливого общественного идеала и деятельность по распространению и реализации этого идеала – вот что выделяет Грамши и его соратников из общей массы интеллектуалов различных ступеней и категорий и что, на наш взгляд, составляет смысл понятия «интеллигенция», которым он пользовался, не употребляя, однако, для его обозначения единого термина.

О справедливости этой гипотезы свидетельствует и то обстоятельство, что в текстах «Тюремных тетрадей» Грамши постоянно возвращается к характеристике этого понятия, обозначая его терминами «новый интеллеktуал» или «гений», беря последний термин в кавычки. «Новый» означает у него не только и не столько «недавно возникший», сколько «иной», т. е. принципиально иначе осознающий собственную социальную роль и ее значение. «Новые интеллеktуалы», по сути своей, – «гении», потому что соответствуют «не тому времени, в которое они действительно живут, а времени, в которое они живут “идеально”, или в культурном отношении», – их соответствие своему времени выражается в «упорной борьбе» с ним [4, с. 384]. В статье 1916 г. Грамши пишет в этой связи о «размышлении» и «напряженной критической деятельности» «сначала у отдельных людей, а затем и у всего класса в целом» [3, с. 169] как «процессе приобщения к культуре и распространения новых идей в массах, которые до этого ими совершенно не интересовались», как обязательной подготовке «людей и общественных институтов к необходимости нововведений» [3, с. 170]. Грамши настаивает, что такая деятельность предшествует каждой революции, и приводит в пример эпоху Просвещения и подготовленную ею Французскую революцию. Просвещение Грамши называет «настоящей революцией», смысл которой точнее передается его более поздним понятием «пассивная революция» [1, с. 346], поскольку благодаря критической деятельности ее «гениев», «отдельных людей», «новых интеллеktуалов», в данном случае – просветителей, «вся Европа как бы прониклась единым сознанием, стала неким буржуазным духовным интернационалом, в равной мере сопричастным общим бедам и невзгодам» [3, с. 170].

Грамши, характеризуя критическую деятельность, указывает на ее моральное содержание и значение, поскольку ведется она с позиций социальной справедливости ради освобождения личности, ведь именно благодаря критике человек впервые «осознает свое отличие» от других, восходит к осознанию собственного «я», к организованности и самодисциплине, к овладению собственной личностью и высшим, т. е. общественным, культурным сознанием, «благодаря которому ему удастся постичь свое собственное место в жизни, свое в ней предназначение, свои права и обязанности» [3, с. 169], иными словами, познать самого себя и обрести смысл жизни, освободившись от «исключительных прав, предрассудков и идолов» [3, с. 171].

Грамши также отмечает, что «новые интеллектуалы» для того, чтобы сформировать наиболее справедливый для своего времени социальный идеал, тем самым как бы забегаая вперед, в будущее, сами должны стоять в интеллектуальном и моральном отношении на высоте науки и культуры своего времени [4, с. 181, 206]. В этом, по видимому, разгадка того, почему все наиболее значительные теоретики коммунистического движения XIX–XX вв. были выходцами из традиционных интеллектуалов.

Именно за таким типом интеллектуалов – интеллектуалов, критикующих из бескорыстных высоконравственных побуждений ранее установленные несправедливые формы общественных отношений для их преобразования с точки зрения исторически прогрессивного и справедливого социального идеала, ими самими сформулированного и / или распространяемого, – следует закрепить термин «интеллигенция».

Можно добавить, что критерий критичности и, как следствие, оппозиционности является необходимым для определения интеллигенции и не зависит от политической ситуации и культурно-исторической эпохи, с изменением которых меняется и сам феномен интеллигенции (сравним, например, французских просветителей XVIII в., русских революционных демократов XIX в. и итальянских социалистов начала XX в.). Однако этот критерий хотя и необходим, но недостаточен, поскольку без учета еще одного – морального – критерия оппозиция теряет свою классовую определенность. А между тем, интеллигенцию образует только та оппозиция, которая выражает интересы угнетаемых классов, а не та, в основе которой лежит собственный частный интерес.

Классовый подход, примененный Грамши к анализу социального феномена интеллектуалов и позволивший ему определить внутри одного из сегментов сформулированного им понятия интеллектуалов этическую, или точнее, этико-критическую составляющую, дает возможность эксплицировать понятие интеллигенции. Благодаря этому не только прекращается терминологическая чехарда, существенно затрудняющая современному исследователю социально-философский анализ этого феномена, но и появляется достаточное объяснение изначально возникшей и сохраняющейся до сих пор неоднородности интеллектуалов как социальной группы и разной роли их подгрупп в общественных отношениях.

Список литературы

1. Грамши А. Избранные произведения: в 3 т. Т. 3: Тюремные тетради. – М.: Иностран. лит-ра, 1959. – 560 с.
2. Грамши А. Равнодушные // Грамши А. Избр. произв. / пер. с итал.; под общ. ред. И.В. Григорьевой и др.; вступ. ст. Г.П. Смирнова; прим. И.В. Григорьевой, К.Ф. Мизиано. – М.: Политиздат, 1980. – С. 21–23.
3. Грамши А. Социализм и культура // Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века / сост., предисл., общ. ред. Л.Г. Андреева. – М.: Прогресс, 1986. – С. 168–171.
4. Грамши А. Тюремные тетради: в 3 ч. Ч. 1. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991. – 526 с.
5. Дмитриев Т. Антонио Грамши // История и теория интеллигенции и интеллектуалов. – М.: Наследие Евразии, 2009. – С. 207–229.
6. Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли: в 3 т. – М.: Республика; ТЕРРА, 1997. – Т. 1. – 414 с.
7. Куренной В.А. Интеллектуалы // Мыслящая Россия. Картография современных интеллектуальных направлений / под ред. В.А. Куренного. – М.: Некоммерческий фонд «Наследие Евразии», 2006. – С. 5–26.
8. Луначарский А.В. Интеллигенция в ее прошлом, настоящем и будущем. – М.: Новая Москва, 1924. – 75 с.
9. Тарасов А.Н. Письма либералу-шестидесятнику из Архангельска и либерал-шестидесятникам вообще. Письмо второе: Об интеллигенции и интеллектуалах, жертвенности и камикадзе // Альтернативы. – 2001. – № 1. – С. 147–183.
10. Aronowitz S. Gramsci's Concept of Political Organization // Perspectives on Gramsci: Politics, Culture and Social Theory. Ed. by J. Francese. – New York: Routledge, 2009. – P. 7–19.
11. Gramsci A. Quaderni del carcere / Edizione critica dell' Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana. Vol. 1. Torino: G. Einaudi editore, 1975. – 682 p.
12. Crehan K. Sinking Roots: Using Gramsci in Contemporary Britain // Perspectives on Gramsci: Politics, Culture and Social Theory. Ed. by J. Francese. – New York: Routledge, 2009. – P. 33–49.
13. Thomas P. Gramsci and the Intellectuals: Modern Prince versus Passive Revolution // Marxism, Intellectuals, and Politics. Ed. by David Bates. – London: Palgrave Macmillan, 2007. – P. 68–86.

**К вопросу о рецепции идей Д. С. Мережковского в работах К.-Г. Юнга
(на примере близнечного мифа из раннехристианского
гностического памятника *Pistis Sophia*)**

Рассмотрено влияние на тексты Юнга романа «Иисус Неизвестный» (на примере близнечного мифа в кодексе *Pistis Sophia*). Показано, что Мережковский находит в притче о вошедшем в Иисуса софийном Духе-близнеце обоснование размышлений об андрогинной природе духовности. Юнг изучал андрогинизм и близнечные мифы, в том числе опираясь на книги Мережковского.

The article considers the impact of Merezhkovsky's novel "The Unknown Jesus" on C.G. Jung's texts, with the analysis based on the twin-myth in the codex *Pistis Sophia*. The author argues that Merezhkovsky found the justification for his idea of human androgynous nature in the parable about the Sophian Twin-Spirit which 'entered' Jesus. Jung studied androgynism and twin-myths on the basis of different sources including Merezhkovsky's works.

Ключевые слова: Пистис София, близнечный миф, гностическая мифология, андрогинность, Платон, Д.С. Мережковский, К.-Г. Юнг.

Key words: Pistis Sophia, Twin-myth, Gnostic mythology, androgyny, Plato, D.S. Merezhkovsky, C.G. Jung, J. Rendel Harris, Silver Age, Jesus Unknown.

В посвященной К.Г. Юнгу немецкоязычной статье «Картина личности через взаимное самопознание» руководитель «Мусагета» и одновременно пациент, а затем сотрудник К.-Г. Юнга Э.К. Метнер свидетельствует: «Мы заговорили о Мережковском. Я рад был услышать, что мой аналитик в свои молодые годы уважал этого значительного поэта и писателя так же, как и я. Юнг сказал мне при этом, что он при создании некоторых частей своего первого основного труда «Либи́до, его метаморфозы и символы» часто думал о Мережковском» [20, s. 569]. Имеются данные о том, что на становление воззрений Юнга оказали влияние неоплатонические и гностико-герметические идеи Дм. Мережковского, изложенные в романе «Воскресшие боги (Леонардо да Винчи)», а работы «раннего» Юнга содержат специфические для идей Мережковского аллюзии, такие как, например, «маркирующий» творческие воззрения писателя концепт «двух бездн» [7, с. 491–511].

Целью настоящей работы стало изучение переклички идей и возможных взаимовлияний Дм. Мережковского (в период эмиграции) и К.-Г. Юнга как зрелых мыслителей на примере близкой символистам Серебряного века и творчеству Юнга софийной мифологии и обращения к аутентичным фрагментам мало цитируемого вне специальной литературы раннехристианского памятника *Pistis Sophia* (далее – *PsS*)¹.

Нам удалось установить точную дату появления у Юнга, находившего в гностическом и алхимическом символизме глубинные отражения архетипических оснований психики, представления о важности для психоанализа мифа о гностической Софии. В 1911 г. К.-Г. Юнг пишет З. Фрейду письмо (Zürich, 29 Aug. 1911), в котором впервые предпринимает попытку истолковать фрейдовский психоанализ «исходя из концепции гностической Софии [σοφία]: этот александрийский термин особенно хорошо подходит для обозначения перевоплощения древней мудрости в виде ПСА [психоанализа]» [23, s. 484]. В состоявшемся далее переосмыслении психоанализа с точки зрения софийной мифологии периода «александрийского гнозиса» первых веков нашей эры оказывается закономерным пристальное внимание Юнга к «мыслям о Софии» и поэтическому «софийному гнозису» в русском символизме², соответствующим теме, работам и исканиям А. Белого, А. Блока, Вяч. Иванова, Дм. Мережковского. Сохранилось свидетельство Э.К. Метнера о важности для Юнга написанной в эмиграции как итоговый труд русского мыслителя книги Мережковского «Иисус Неизвестный»: «Своеобразнейшая, захватывающая самые глубины души серьезность в восприятии средиземноморско-языческого благочестия, которая отразилась уже в ранних работах Мережковского, а кроме того, чувствуется и в более поздней книге об Иисусе (курсив мой – А.Р.), нашла у Юнга полное понимание и даже сопереживание. Этого я не наблюдал почти ни у кого из западноевропейских читателей Мережковского...» [20, s. 569–570].

Роман-эссе «Иисус Неизвестный»³ был опубликован в Белграде в 1932 г. и тогда же издан в Лейпциге в доступном Юнгу немецком переводе [21]. Мережковский прошел большой путь в изучении перво-

¹ В виде доклада публикуемая работа была представлена и обсуждена на Международной научной конференции «Русское зарубежье в мировом культурном пространстве» в ИРЛИ РАН (СПб., 20-22.09.2010).

² Обзор представлений о Софии в России от круга Н.И. Новикова до младосимволистов см.: [8, с. 291–302].

³ Опыт прочтения этого малоисследованного литературно-философского произведения и обзор публикаций см. [6].

источников гностической мифопоэтики¹ и оценке их современной актуальности². В романе-эссе Дм. Мережковский делает раннехристианское сочинение *PsS* одним из центральных при истолковании образа «неизвестного Иисуса» как докетического Иисуса-Сияния, слившегося с земным ребенком софийного Духа. Автор целиком посвящает одну из подглав и часть других (Кн. I: 2, XXIV–XXVI) своему русскому переводу из IV Книги *PsS*, выполненному по классическому немецкому научному изданию К. Шмидта [22, s. 77–78]. Опираясь на подобные сочинению *PsS* раннехристианские первоисточники и апокрифы, Д.С. Мережковский предпринимает попытку, как он пишет, «понять не ложное, а “утаенное Евангелие” – Апокриф, сохранившийся в книге валентиниан-гностиков, от III века, *Pistis Sophia*, куда он, вероятно, занесен из <...> еще более древнего источника <...> может быть, того самого, из которого черпал и Лука, – из сердца Матери: <...> Все это следует помнить, читая Апокриф *Pistis Sophia*» [4, с. 100]. Дм. Мережковский переводит из *PsS* рассказ матери Иисусу «по Воскресении Его» о явлении ему в детстве небесного близнеца [4, с. 100–101]. В примечании к главе Мережковский указывает, что воспользовался немецким изданием К. Шмидта: он переводит оттуда строфы 1-20 главы 61. В точности тот же самый пассаж из *PsS*, а именно строфы 1-20 главы 61, приводит и К.-Г. Юнг в работе «*AION*» (1950), где ряд глав частично или полностью специально посвящает символам гностической мифологии [13]. Здесь, в главе VI, 131, «при рассмотрении двойственного аспекта Христа» Юнг цитирует «легенду о *Pistis Sophia* (III век), также имеющую египетское происхождение. В ней Мария рассказывает Иисусу ...», – далее приводится перевод пассажа *PsS* 61: 1-20 о том, что когда Иисус **был ребенком, то явился к нему двойник и слился с ним**. Таким образом, в подтверждение своим тезисам Мережковский и Юнг используют один и тот же сравнительно большой фрагмент 61-й главы *PsS*, причем частотный поиск цитируемости данного фрагмента в литературе за исследуемый период не дает других результатов. Предположительно, К.-Г. Юнга мог заинтересовать искомый фрагмент *PsS* у Дм. Мережковского в связи с совпадающим у мыслителей вниманием к гностическому мифопоэтическому истолкованию темы духовного близнеца. Так, во второй книге романа «Иисус Неизвестный» Мережковский развивает тему духовного Двойника из IV Книги *PsS* в ключе

¹ Так, примечания со ссылками на труды Отцов церкви, ересиологов и библистов занимают в современном издании романа 43 страницы [4, с. 632–675].

² О важности гностического принципа познания и гнозиса в поисках новых форм творчества у Дм. Мережковского см. [9].

представлений о божественном Другом в человеке: «Есть у человека бессмертный Двойник, светящийся облик второго “духовного тела” его, “внутреннего лица” <...> Это – “пневматическое” (*pneumatikos*), духовное тело апостола Павла <...> Кто этот неузнанный Иоанном, Иисусов Двойник, мы, может быть, поняли бы, если бы прочли как следует Апокриф *Pistis Sophia*, очень смутное, как сквозь темную воду глубокого сна, предание-воспоминание об Иисусе Отроке и Духе Отроковице, “совершенно Друг Другу подобных”» [4, с. 210]. На примере софийно-близнечного мифа в *PsS* Мережковский вслед за Вл. Соловьевым «хочет показать, что за каждым эмпирическим человеком нужно найти “идеального человека”, хотя и не достижимого для чувственного опыта, но тем не менее обладающего самой высокой степенью реальности» [3, с. 207]. Развивая тему, Мережковский переносит идею Платона об изначальной андрогинности первочеловека на «первое лицо» христианской истории, находя в притче о вошедшем в Иисуса софийном Духе-Отроковице обоснование размышлений Вл. Соловьева, Н. Бердяева, Вяч. Иванова и своих собственных об андрогинной природе духовности. Мы обращаемся к периоду времени, когда, по словам его исследователя С.Д. Титаренко, «разработав Миф Платона об андрогинности <...>, В.С. Соловьев, а вслед за ним и русские символисты, пытаются его христианизировать, так как сверхчеловеку Ницше противопоставляют Богочеловечество – Софию. Вячеслав Иванов <...> переносит мифологему андрогинности внутрь душевной жизни, параллелью к этому является аналитическая психология К. Г. Юнга» [11, с. 457–458]. Действительно, тема андрогинности в бессознательном психики и двуединства Анимы и Анимуса глубоко прорабатывалась в глубинной психологии именно К.-Г. Юнгом, что служит дополнительной специфической параллелью в трудах Юнга и Мережковского.

Юнг приходит к архетипической актуальности раннехристианской символики близнецов уже в своей первой фундаментальной работе «Метаморфозы и символы либидо». Однако в это время Юнг еще не знаком с *PsS*, и в тексте первого издания «Либидо и его метаморфоз» (который был использован Э. Метнером для русского перевода) нет ссылок на *PsS*. Однако во втором, переработанном и дополненном издании сочинения в 1952 г. Юнг существенно изменяет свое примечание, вводя туда взамен остальных примеров уже знакомую нам параллель из *PsS*. В новом немецкоязычном варианте [18, s. 276] она появляется после слов, переведенных в издании Метнера как «“Птенцы-близнецы” указывают на старинную легенду, по которой Иисус и Фома якобы были близнецами». Вместо следовавших да-

лее в первом издании многочисленных мифологических примеров божественных близнецов, подобных Диоскурам, Юнг вставляет взамен лишь следующий краткий комментарий: «На этом основывалась египетская концепция Иисуса и его *Ka*. См. *Pistis Sophia*». Такая замена с очевидностью свидетельствует об особой убедительности для Юнга именно данного примера, который приводится Мережковским также наряду с апокрифической легендой о хранителе тайного знания ап. Фоме, где «Фома Близнец, по одному преданию, тоже очень древнему, родной брат, “близнец Христов”» [4, с. 62].

Следует отметить, что интерес мыслителей к Диоскурам, легенде о Фоме-близнеце и гностическим параллелям к ней имел, вероятнее всего, общий косвенный первоисточник – работы пионера-исследователя близнечного культа в истории религии Дж. Рендела Харриса (J.R. Harris: 1852–1941). В первые десятилетия XX в. Харрис развивает в ряде монографий представления о близнечной мифе на примере эдесских Диоскуров, а также ранее редко обсуждавшейся легенды о Фоме как брате Иисуса [14, р. 22; 15, р. 30–31, 113–119]. В 1909 г. Харрис открыл сирийский текст Од и псалмов Соломона и в том же году осуществил их публикацию. Поскольку часть Од сохранилась в *PsS*, Харрис тщательно изучает апокриф и публикует гностическое истолкование и сравнительный анализ текстов в комментариях к изданию [16, р. 10–12, 16–37]. После этого в итоговой монографии «*Boanerges*» (1913), посвященной близнечным культам, в параграфе «Иисус Христос и Святой Дух в ***Pistis Sophia***» Харрис объединяет свои исследовательские темы: «Дева Мария рассказывает Иисусу, что с ним исполнилось пророчество в псалме о встрече милости и истины»¹ <..>. Так гностическая книга ***Pistis Sophia*** сохранила своеобразную форму близнечного культа» [17, р. 264]. Харрис не приводит развернутой цитаты из *PsS*, как у Мережковского и Юнга, которые, следует отметить, также не ссылаются на аналитические работы Харриса (так как оба указывают в основном первоисточники древних текстов). Однако нам представляется, что параллельное обращение авторов к близнечным примерам Диоскуров и ап. Фомы, разобранном в пионерских работах Харриса и как бы маркирующим их, предполагает прямое или косвенное знакомство обоих мыслителей с идеями, изложенными в этих работах. Подтверждением тому служит отсылка Юнга к упомянутому нами изданию Харриса, содержащему перевод Од Соломона и его комментарии к параллелям с *PsS*

¹ Обзор содержания и истолкование этого символического текста см. в статье переводчицы *PsS* на русский язык М.К. Трофимовой [12, с. 186–193].

[18, s. 211]. Существенно, что Д.С. Мережковский обращается к близнецному мифу ранее Харриса и прибегает к сопоставлениям близнецов как противоположностей еще в первые годы XX в., когда вводит это понятие в качестве объединяющей идеи в свою книгу «Л. Толстой и Достоевский»: «Я старался показать в моем исследовании, что Достоевский есть как бы «противоположный близнец» Л. Толстого, и что одного нельзя понять без другого ... Тайновидение духа у одного отражается и углубляется тайновидением плоти у другого, как бездна неба бездною вод» [5, с. 211]. Мережковский обращается к архаической мифологии, в которой близнецы на сакральном уровне символизируют нераздельный дуализм мира и души. Для Мережковского в близнецах как бы воплощается герметический принцип того единства, когда, по словам Вл. Соловьева, «В свете немеркнушем новой богини Небо слилось с пучиною вод» (*Das Ewig-Weibliche*, 1898). Такое соединение Неба и Земли, их связь и символизирует София для символистов, последователей идей Вл. Соловьева в Серебряном веке.

Развивая идеи сакральности пола и синтеза «двух бездн», Мережковский в ранней работе о Толстом и Достоевском как бы предугадывает найденный им впоследствии в тексте *PsS* миф о близнецном слиянии как воплощении Духа: «Эти два противоположные близнеца не внешне, а внутренне, мистически-реально <...> искали друг друга, чтобы соединиться, как две разорванные половины какого-то единого существа – не нашего ли собственного "самого внутреннего существа", не нашего ли будущего Духа, который уже дышит над нами и хочет воплотиться в нас? Тоскующие половины так и не встретились...» [5, с. 358]. Легенда об этой встрече и была обнаружена Мережковским в *PsS*, причем Дж. Рендел Харрис, Дм. Мережковский и К.-Г. Юнг первыми обратили пристальное внимание на тему близнецов в обсуждаемом фрагменте этого гностического первоисточника, которая отражает важнейший архаический (и архетипический) пласт сакральных мифов и табуированных страхов (что было показано тем же Р. Харрисом).

Происходящее в *PsS* слияние близнецов снимает их извечный антагонизм (как, например, у дуальной пары Хора и Сета), в данном случае – правого (горнего) и левого (дольнего) «двойников». Это характерное для гностических и, вообще, библейских текстов разделение на правое (чистое, нетленное, духовное) и левое (нечистое, тленное, плотское), обращенное в образы близнецного мифа, представляет собою, вероятно, одну из наиболее глубоких архетипических дуальных мифологических (в том числе космогонических) схем, обусловленных, по современным представлениям, асимметрией функ-

ций левого и правого полушарий мозга [2]. В христианской библейской традиции «правое», духовное, идентифицируется с мужским началом, тогда как Д.С. Мережковский, следуя логике гностико-софийного мифа, духовным близнецом делает «Отроковицу». На примере «близнечного» фрагмента Мережковский напоминает, что слово «Дух» на родном языке Иисуса – женского рода (*Rûcha*) [4, с. 100], и развивает гностико-герметическую андрогинную мифологию, в рамках которой спустившийся с неба Дух *софиен*, т. е. он – женского рода. Этот Дух включает различные женские ипостаси, как пишет Мережковский: «Мать моя – Дух Святой, говорит Иисус в Евангелии от евреев <...> Мать, Сестра, Невеста – три в Одной. Все это будем помнить, читая Апокриф *Pistis Sophia*» [4, с. 100]. Видение данного фрагмента *PsS* Д.С. Мережковским оказывается аналогичным юнговскому представлению о *кватернионе* – архетипической триаде с четвертым, софийным членом-посредником как связующей их суммацией трех предыдущих членов. Этот концепт, который Юнг разрабатывает в те же годы, включен им в сочинения на темы алхимической символики и особенно подробно разобран в той же работе «Эон», где Юнг обращается к исследуемому нами фрагменту и символике *PsS*. Мышление творцов оказывается конгениальным, но Мережковский на примере из *PsS* обращается к гностической мифологии о слиянии в Плероме мужского и женского дуальных начал в изначальную андрогинную сизигию, тогда как Юнг тщательно описывает и осваивает софийный миф, но включает его в более сложную психологическую конструкцию с двумя дуальными парами, прибегая к алхимической мифологии ляписа-кватерниона, символизируемой крестом. Итогом обращения Юнга к софийной проблематике служит упомянутое ранее сочинение «AION» [13], осваивающее софийный миф в ракурсе кватернионных схем описания феноменологии самости.

В *PsS*, созданной в Египте в синкретический период встречи мифологий различных религиозных традиций в «александрийском гнозисе»¹, из рассказа матери Иисус предстает как андрогинное божество, поскольку включает в себя слившуюся близнечную пару, что позволяет дать андрогинную интерпретацию легенде, вероятно, восходящей как к египетским двуполом божественным парам (Изида – Осирис), так и к мифам о двуполом существе в орфической традиции, в диалогах Платона и др. Известный исследователь близнечного мифа Вяч. Вс. Иванов отмечает, что в индоевропейской

¹ Подробнее об этом понятии см. [10].

мифологии именно близнецы-братья часто называемы «детьми (сыновьями) бога неба» (Диоскуры, Ашвины и т. п.) и ухаживают за своей сестрой – дочерью солнца. Однако: «Представление о браке двух (или нескольких) близнецов – брата и сестры является одной из форм символизации в Близнечном мифе объединения двух мифологических противоположностей, одну из которых воплощает брат, а другую – сестра» [1, с. 174–175]. Действительно, их символический «алхимический» брак-слияние соединяет горнюю и дольную противоположности в андрогинное целое. В гностико-герметическом мифе андрогинным является примордиальный или духовный человек, Адам-Кадмон, еще не разделенный на полы «падением в материю». По мнению Мережковского, таким Адамом и предстает гностический Иисус в *PsS*.

Представляется, что разобранные гностико-мифологические параллели, а также обращения Мережковского и Юнга к софийному и близнечному мифам в *PsS* позволяют говорить о творческом развитии психоаналитиком софийных исканий мыслителей русского Серебряного века, в том числе Д.С. Мережковского. Предпринятое в настоящем исследовании описание истолкования мифопоэтических образов из сочинения *PsS* русским писателем-символистом Д.С. Мережковским, творчески перекликающееся с идеями глубинной психологии К.-Г. Юнга, позволяет поставить вопрос о необходимости дальнейшего специального изучения лишь обозначенной в статье более широкой проблемы рецепции идей раннехристианского памятника *PsS* деятелями русской и европейской культуры.

Список литературы

1. Иванов Вяч.Вс. Близнечные мифы // Мифы народов мира: Энцикл. – М., 1980. – Т. 1. – С. 174–176.
2. Иванов Вяч.Вс. Нечет и чет // Избр. тр. по семиотике и истории культуры. – Т. I. – М., 1998. – С. 379–602.
3. Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Кожев А.В. Атеизм и другие работы. – М., 2007. С. 175–257.
4. Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. – М., 1996.
5. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. – М., 2000. (Лит. памятники).
6. Никулина Н.А. Таинственная книга Д.С. Мережковского [о романе «Иисус Неизвестный»]. – Тобольск, 2010.
7. Рычков А.Л. Д.С. Мережковский и К.Г. Юнг: «встреча во гнозисе»: Свидетельство Э.К. Метнера // Судьбы литературы Серебряного века и русского Зарубежья: Традиции и трансформации. – СПб., 2010. С. 491–511.

8. Рычков А.Л., Лотарева Д.Д., Халтурин Ю.Л. От Болотова к Новикову. Заметки об университетском сочинении А.А. Блока // Утренний свет Николая Новикова. – М., 2012.
9. Сарычев Я.В. Религия Дмитрия Мережковского: «неохристианская» доктрина и ее художественное воплощение. – Липецк, 2001.
10. Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. – СПб., 1996.
11. Титаренко С.Д. «Фауст нашего века»: Мифопоэтика Вячеслава Иванова. – СПб., 2012.
12. Трофимова М.К. «Милость и истина встретили друг друга...»: (Гностическая экзегеза 84-го псалма) // Вестн. древ. истории. – М., 1995. – № 2. – С. 186–193.
13. Юнг К.Г. AION: Исследование феноменологии самости. – М., 1997.
14. Harris J.R. The Dioscuri in the Christian Legends. – London, 1903.
15. Harris J.R. The Cult of the Heavenly Twins. – Cambridge, 1906.
16. Harris J.R. The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version. 2 edit. – Cambridge, 1911.
17. Harris J.R. Boanerges. – Cambridge, 1913.
18. Jung C.G. Symbole der Wandlung. Gesammelte Werke. – Bd 5. – Zurich, 1991.
19. Jung C.G. Psychology and Religion: West and East. Collected Works of C.G. Jung. – Vol. 11. – Princetons, 1973.
20. Medtner Emil. Bildnis der Personlichkeit im Ramen des gegenseitigen. Sich Kennenlernens // Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie / Herausg. von Psychologischen Club Zürich. – Berlin, 1935.
21. Mereschkowski D. S. Jesus der Unbekannte. – Leipzig, 1932.
22. Schmidt C. Koptisch-Gnostische Schriften, Bd. I: Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk, herausgeg. von Carl Schmidt. – Leipzig, 1905.
23. Sigmund Freud / C. G. Jung. Briefwechsel. – Frankfurt a. M., 1974. (269J).

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 141.111/112:27 – 184

В. И. Сатухин

Соотношение веры и разума в христианской философии Л. М. Лопатина и В. В. Зеньковского

В статье анализируется отношение «вера – разум» в системах Л. М. Лопатина и В. В. Зеньковского. Различное понимание данного отношения приводит каждого из них к различному пониманию содержания и структуры субъекта познания, в частности – к различному взгляду на личность в качестве его составляющего элемента.

The article deals with the correlation of faith and reason in L.M. Lopatin's and V.V. Zen'kovsky's systems. The differences in the understanding of this correlation result in the differences of seeing the structure and subject of learning in general and of individuality as one his (hers) characteristics.

Ключевые слова: монизм, дуализм, познание, разум, знание, наука, субъект познания, рационализм, мистицизм, вера.

Key words: monism, dualism, learning, reason, science, learning subject, rationalism, mysticism, faith.

Русская философия второй половины XIX – первой половины XX в. характеризуется наличием в ней мощного течения, получившего название христианской философии. На первый взгляд, русская христианская философия кажется единой и в качестве таковой нередко рассматривается, когда речь идет о противопоставлении ее материалистической традиции. Однако более глубокий анализ позволяет выделить в христианской философии целый ряд направлений, классифицируя их по разным основаниям. Одним из них выступает трактовка человека, различия в которой позволяют выделить два противоположных направления, представленные такими знаковыми

фигурами, как В. С. Соловьев, родоначальник философии всеединства, и Л. М. Лопатин, сторонник персонализма. Однако если творчество Соловьева достаточно хорошо изучено, то философские взгляды Лопатина, приверженца так называемого «русского метафизического персонализма» [7], до недавнего времени оставались вне исследовательского внимания. И хотя персонализм в России не представлял собой единого течения, характерной объединяющей особенностью персоналистских систем можно считать признание неразрывности самосознания и личности, их субстанциональности. Именно через субстанциональность раскрывается и обосновывается сущность личности, ее вневременность, связь с Богом и другими личностями как непосредственная, до знания, данность. Такое понимание личности и сознания и служит для Л. М. Лопатина основанием называть свою философию христианской.

Под влиянием Соловьева и Лопатина¹ оформляется еще одно направление христианской философии, получившее название христианского универсализма, наиболее ярким и последовательным представителем можно считать В. В. Зеньковского. Разделяя уверенность Лопатина в том, что основанием философского познания, его источником выступает разум, Зеньковский разрабатывает, в частности в «Основах христианской философии», иное, отличное от лопатинского его понимание.

В наиболее общем – в отношении к тому, что *основание* философского познания, его *источник* есть разум – эти «христианские философы» согласны. Расхождение состоит в том, как понимать разум, что он такое в качестве источника философского познания и какова степень значимости его в познании в качестве автономной познавательной сущности.

Позиция В. В. Зеньковского заключается в том, что познавательные силы человека, в том числе и в области философии, не обладают автономией, – они есть *плод религиозной сущности* всякого конкретного человека и человека вообще, его неразрывной связи с абсолютным. В. В. Зеньковский комментирует многовековые стремления европейской философской мысли отыскать собственное беспредпосылочное первоначало философии: декартово «мышление», бэконовский «опыт», «феноменология» Гуссерля и т. д. – и «каждое новое

¹ Делая краткий обзор своей философии, В. В. Зеньковский писал: «В ранние годы я находился под большим влиянием Вл. Соловьева и Л. М. Лопатина, но постепенно мои взгляды стали меняться...» [5, с. 251].

философское поколение открывает предпосылки там, где, казалось, они все были элиминированы» [4, с. 17]. Этот упорный поиск обусловлен, по В. В. Зеньковскому, отказом западной культуры от христианской идеи единства веры и знания. Общеизвестно, что этот отказ, реализованный Фомой Аквинским, был в свое время необходим Европе для преодоления смыслополагающих противоречий античной и средневековой культур, – противоречий, которые выявились после перевода на латынь учений Аристотеля и сделали в XIII в. угрозой культурной преемственности. Но восточная христианская традиция, одним из носителей которой является русская культура, никогда не утрачивала единства веры и знания – утверждает В. В. Зеньковский. Он убежден, что в этом единстве – необходимое условие и уникальная возможность существования христианской философии, единственным и прочным основанием которой является Божественное Откровение. В. В. Зеньковский утверждает существование *единственной* метафизической гипотезы и предлагает обладающей этой гипотезой русской культуре осознать ценность такого обладания, сохраняющего для нее возможность развития философского творчества.

Суверенитет познания, дарованный западной философии Римской церковью в лице св. Фомы, превратил европейскую философскую мысль из «служанки богословия» в «служанку “света естественного разума”». Образно мысль В. В. Зеньковского относительно притязаний философии на автономию от религии можно выразить как ситуацию, в которой философия, подобно белке в колесе, бежит в замкнутых пределах «естественного разума» в поиске незыблемой для себя основы и генерирует нескончаемые ложные метафизики. Отказ европейской философии от поиска истины и провозглашение ею бесконечного истинного множества – неизбежное следствие стремления закрепить за философией «естественный разум» как гарант ее автономии и самодостаточности.

Л. М. Лопатин придерживается установки на такую автономию философии. В этом отношении он идет в фарватере западной мысли, отдавая предпочтение декартову «*cogito ergo sum*» и соглашаясь с исчерпанностью философии: «Разум исчерпал все возможные пути реализации своей природы, остается разбираться и осваиваться в результатах его вековой работы. Для решения этой задачи требуется “не смелость, а качество осуществления”» [7, с. 73]. Очевидно, что речь здесь – именно о том разуме, которому Аквинат предоставил свободу и автономию от религиозной веры в деятельности познания

мира и человека, – о «естественном разуме». В христианской философии Л. М. Лопатина, в одном из основных его трудов «Положительные задачи философии» (1911) – ниже мы это проанализируем – соотношение «разум – вера» носит характер оппозиции.

В. В. Зеньковский утверждал, что христианская философия – это «философия, *вытекающая из веры*» [4, с. 22] (курсив В. В. Зеньковского – *В.С.*). В отличие от философии веры – христианской догматики – она есть свободное от догматов творчество разума, в котором вера и знание соединены силой духа с целью познания мира и человека. Рационалистическое понимание разума как рассудка, дистанцировавшегося от веры, по мнению В. В. Зеньковского, препятствует познанию. Таким образом, у В. В. Зеньковского «разум – вера» не только не оппозиция, но даже не соотношение – это нечто единое, монолитная познавательная способность, расщепление которой и даже просто попытка «распределить компетенции» разрушает возможность дальнейшего познания.

Очевидно, что в «разуме – вере» природа познавательной способности у Л. М. Лопатина отлична от природы познавательной способности у В. В. Зеньковского. Этот факт предполагает необходимость рассмотрения вопроса о том, кто является субъектом познания у первого и кто – у второго: столь разные природы познавательной способности не могут принадлежать одному и тому же субъекту познания.

Различие гносеологических построений Л. М. Лопатина и В. В. Зеньковского, связанных с обнаружением субъекта познания, основано, несомненно, на отношении каждого из них к философии. Если говорить о спиритуалистах, к числу которых причислял себя Л. М. Лопатин, то «...философия была для них прежде всего теорией, “умозрением” и в качестве таковой обладала собственной непреходящей ценностью» [1, с. 183]. Эта установка дает нам объяснение стремления Л. М. Лопатина к построению стройной философской теории, по возможности максимально избавленной от внутренних противоречий:

«Плоха философия, спасение которой в непоследовательности; бессильно мирозерцание, которого единственная опора в неверности собственным началам!» [6, с. 133].

Она объясняет и то, что Л. М. Лопатин являлся последовательным поборником монизма – одним из немногих даже в персоналистском «лагере»: очевидно, что внутриконтентуальные противоречия

были неприемлемы для него в гораздо большей степени, нежели отсутствие соприкосновения теории с жизнью. К монизму и к спиритуализму философия Л. М. Лопатина устремляет рассудочный, рационалистический стиль мышления: «Дуализм материи и духа рано или поздно должен исчезнуть из философии, потому что он вносит в нее безвыходные противоречия» [6, с. 216].

Любопытна неодинаковая оценка Л. М. Лопатиным и В. В. Зеньковским наивного реализма: она иллюстрирует отношение каждого к присутствию в философии такой категории, как вера – это важно в контексте данного исследования. Для Л. М. Лопатина наивный реализм (также – «непосредственный реализм» – [6, с. 231]) наряду с материализмом является областью «философии веры» – такой термин он применяет в «Положительных задачах...». Уже здесь, в установке на непосредственную сопричастность веры наивному реализму, проявляется скепсис Л. М. Лопатина по отношению к вере как составляющему элементу способности познания. Отметим снова, что выбор Л. М. Лопатина в пользу разума, в пользу «умозрительной философии» обусловлен тем, что в его исходной позиции относительно анализа процесса познания разум и вера не существуют как единый «инструмент» познания: Л. М. Лопатин исходит из того, что всякое философское направление изначально делает выбор исходной точки пути к истинному знанию – либо в пользу разума, либо в пользу веры. Такой выбор делает и Л. М. Лопатин в «Положительных задачах...», значительную часть которых посвящает логической аргументации своей позиции. Вера (как и разум) для Л. М. Лопатина всегда самостоятельный и автономный двигатель мысли:

«Вера лишь начало понимания, а не завершение его, только в качестве первого двигателя, предварительного чаяния она может возбуждать мысль. Так ли к ней относится философия, на нее опирающаяся?» [6, с. 259].

Одной из причин того, что у Л. М. Лопатина умозрение получает приоритет в философии, является принцип построения его системы – психологический. Согласно данному принципу вера принадлежит индивидуальной чувственной сфере, она – «представления непосредственного сознания», «откровения внутреннего чувства» [6, с. 259], поэтому можно говорить без преувеличения, что понятия «наивный реализм» и «вера» для Л. М. Лопатина тождественны.

В. В. Зеньковский предлагал увидеть в наивном реализме не только внешний признак, но сначала – сущность; сосредоточиться не на наивности наивного реализма, не допускающей его в пределы фи-

лософской мысли, а на его стремлении, пусть в философском отношении обреченном, постичь реальность. Он указывает на истинность реалистических философий как мысли, устремленной к обнаружению и прикосновению к реальному бытию. Стремление к избеганию концептуальных противоречий В. В. Зеньковский считает значимым, но возможность познания видит не в разрешении противоречий с помощью рассудочно-логического умозрения [4, с. 120]. Предлагаемый им способ постижения реальности следующий:

«Индивидуальный разум или разум совокупности людей должен быть восполнен благодатной помощью свыше, и это признание идеи *синергизма* в познании и есть *основной принцип христианской гносеологии* <...> У нас всегда довольствовались продуктами гносеологических построений Запада, даже не отдавая себе отчета в том, насколько эти построения существенно связаны с западным религиозным сознанием, во многом чуждым, во многом неприемлемым для нас» [4, с. 78, 75] (курсив В. В. Зеньковского – В.С.).

В связи с этим становится понятной «продвинутость» русского персонализма именно в области гносеологии и скромные успехи в других разделах философии, что пессимистично отмечал ученик Тейхмюллера и автор единственного перевода на русский язык «Монадологии» Лейбница профессор Дерптского университета Е. А. Бобров:

«Разработка критического индивидуализма до сих пор велась, преимущественно, в области одной лишь гносеологии (теории познания); остается еще трудная работа проведения тех же принципов и в других философских науках, каковы: психология, логика, этика, эстетика, педагогика, философия» [2, с. 25].

В. В. Зеньковский отмечал, что в гносеологии безраздельно господствует тип мышления, порожденный секуляризованной культурой, который отвергает надындивидуальное знание: «Сила знания осознается нами как *общеприемлемая, общеобязательная* – она выходит за пределы индивидуального сознания и осознается в своей надындивидуальной силе и ценности [4, с. 29]. Следовательно, в философских системах, в которых начало всему «я», «субъект» в значении «личность», «самосознание», такому знанию нет места; эти системы характеризует стремление *«понять мир вне Бога, понять мир как замкнутое в себе бытие, не прозрачное для Бога, не дающее место ему в жизни мира»* [4, с. 97] (курсив В. В. Зеньковского – В.С.).

Противостояние названных христианских философий обнаруживается на стадии философского осмысления духа. Здесь возникает уже и несовпадение философских позиций в отношении того, что есть

субъект познания, какова его сущность, различное отношение к монуизму и дуализму, к мистицизму и рационализму.

К природе духа персонализм, в том числе в лице Л. М. Лопатина, обращается для аргументации положения о самосознании как субстанциальном субъекте познания. Дух творит психическую деятельность человека, поэтому он психичен – зависим от *индивидуальной* деятельности, в ней осознает себя и от нее неотделим: «Вечное самоутверждение по существу бесконечно, т. е. оно полагает себя как бесконечность актов, но эти акты также вечны, как и оно само» [6, с. 406]. Под «вечным самоутверждением» Л. М. Лопатин мыслит абсолютное как *процесс* раскрытия бесконечного бытия в ряде его моментов (надо полагать, в *количественном* ряде). При этом *процесс раскрытия* понимает как процесс *раздвоения* [6, с. 404], т. е., в сущности, как вневременной процесс расщепления, дробления духа. Здесь заявляет о себе проблема логической невозможности протекания процесса вне времени. Когда предпринимается попытка *логически* постичь идею *вневременного процесса взаимодействия* абсолютного и относительного, безусловного и условного, творца и творения, возникает еще одна проблема – проблема *постоянного* присутствия и участия Абсолюта в мире. Каким образом самоутверждающееся вне времени безусловное (абсолютное) творит своим самоутверждением иллюзорное временное – эмпирический конечный мир и подобные Абсолюту существа, индивидуальность которых «выражается их самостью, ограниченностью их бытия, их сравнительным (по отношению к бесконечному) ничтожеством»? [6, с. 408]. Кроме того, возникает вопрос о том, зачем, собственно, абсолютному творить временную, эмпирическую, преходящую иллюзию, если раскрытие, самоутверждение абсолютного реализуется *вне* времени? Стремясь к *рациональному* постижению метафизической данности перехода от безусловного к конечному, вопрошая рассудочно о «технологии» этого перехода [6, с. 402], Л. М. Лопатин обозначает собственную философскую позицию: этот переход не есть данность, это – *проблема*, требующая философского осмысления и могущая быть разрешена «монистическим спиритуализмом». Альтернатива – признание аксиоматичности упомянутого перехода как логически-умозрительно непостижимого – для Л. М. Лопатина неприемлема. Такое признание влечет не востребованность *психологического* содержания духа и разума и выстроенного на этом психологизме соотношения разума и ве-

ры; оно разрушает персонализм в его основании – в субстанциальности индивидуального «Я» – и даже открывает возможность утверждать *реальность материального* мира. Возможно, поэтому в итоге Л. М. Лопатин резюмирует весьма расплывчато и обтекаемо:

«Разум должен утверждать трансцендентность Божества миру; он должен признать, что в предположении творения мира *из ничего* содержится глубокая философская идея; имманентизм и трансцендентизм не отрицаются взаимно, а представляют две стороны одной и той же всеобъемлющей истины» [6, с. 408].

Поскольку Л. М. Лопатин стремится обосновать спиритуалистический монизм – «признать внутреннее тождество духа и материи через отрицание механической гипотезы вещества и при сохранении действительной, непосредственно познаваемой природы духа», – понятно его стремление логически выявить и аргументировать «технологии» перехода между идеальным творцом и идеальными же творениями – поиск такого перехода спровоцирован его мышлением абсолюта и мира как обладающих единой идеальной сущностью [6, с. 216]. Введение в этот анализ психологической категории сознания более чем удачно – сознание можно представить в различных состояниях, на различных стадиях осознания самого себя и применить поэтому как к абсолютному, так и к условному.

Здесь обнаруживает себя та проблема критического индивидуализма, на которую указывал В. В. Зеньковский:

«Поскольку исходным пунктом познания берутся непосредственные данные опыта (в данных опыта Л. М. Лопатин видит работу сознания – *В. С.*), постольку критическая переработка этих данных нужна, чтобы освободить наше знание от всего случайного и поверхностного, – но вместе с ростом критицизма сама реальность как бы убегает от нас, становится более загадочной, чем это казалось вначале. В конечном итоге гносеологические размышления – их довел до конца Кант – приводят к признанию такой “закрытости” подлинной реальности, что это превращает ее в некий *x*. Так вырастает обнаженная уже до конца антиномия имманентности и трансцендентности в познании; также возникает и антиномия в понятии “истины”» [4, с. 121–122].

В высказывании Л. М. Лопатина, процитированном несколько выше, также имеется оценка взаимосвязи трансцендентного и имманентного. Оба философа как будто призывают сравнить их взгляды на данную проблему. Взгляд каждого, очевидно, связан с преследуемой

целью. Л. М. Лопатин стремится преодолеть религиозно-идеалистический дуализм:

«Внешний мир есть п р и з р а к , за которым... скрываются действительные существа... Философия, отделившись от наивной веры в субстанциальность этого призрака... именуется к р и т и ч е с к о ю <...> мировоззрение наше может справедливо именоваться и н д и в и д у а - л и з м о м , но только к р и т и ч е с к и м , потому что оно есть результат всей предшествовавшей критики познания...» [2, с. 19].

Противоречие «внесубъектности бытия» и «небытийственности субъекта» Л. М. Лопатин снимает через утверждение субстанциальности индивидуальных сознаний. В результате, однако, он утрачивает реальность эмпирической сферы – познание оказывается замкнутым в пределах индивидуального сознания, имманентным ему, *производным от индивидуальных* сознаний. В результате снятия проблемы религиозно-идеалистического дуализма *возникает* иная – проблема гармоничного взаимосоотнесения имманентного и трансцендентного. Для Л. М. Лопатина возникшая антиномия имманентного и трансцендентного – не проблема, а «две стороны всеобъемлющей истины», для В. В. Зеньковского – это «антиномия в понятии “истины”». По существу, Л. М. Лопатин провозглашает здесь, совершенно в духе новоевропейской философии, отказ от поиска истины – отличие лишь в завуалированности формулировки. В. В. Зеньковский же не удовлетворяет двулика истина, он убежден в существовании истины непротиворечивой и цельной. Неудивительно, что В. В. Зеньковский становится на защиту реализма, в том числе наивного. Наивный реализм не видит реальности иной, нежели чувственной, но более сложные формы реализма (напр., трансцендентальный) утверждают реальность как цельность мира в его эмпирической и метафизической явленности. Загадка познания, содержание которого пребывает в транссубъективной сфере, а предмет – в трансцендентной, может быть решена, по В. В. Зеньковскому, через преодоление субстанциальности индивидуального и через отказ от психологизма, лежащего в основе индивидуального, в пользу *надындивидуального и внепсихического*. «Разум *не является функцией индивидуального сознания...* “разум” не просто надындивидуален, но он вообще *не вмещается в пределы индивидуального сознания*, он всегда движется к надындивидуальной значимости» [4, с. 48] (курсив В. В. Зеньковского – *В.С.*). Парадигма гносеологического развития новоевропейской философии, в русле которой движется Л. М. Лопатин, рождает скепсис

В. В. Зеньковского своей опорой на психологизм. Неизбежным следствием такого развития гносеологии является ее внеонтологичность. В. В. Зеньковский в своей «христианской философии» обращается к *религиозному сознанию*. Только религиозное сознание, сообщенное с религиозной сферой, делает такую философию возможной, потому что религиозная сфера начинается за пределами индивидуального сознания, она непсихична и трансцендентальна [4, с. 42]. Таким образом, у В. В. Зеньковского субъектом познания является надиндивидуальный «церковный разум», где Церковь понимается не в антропологическом, историческом, богословском, общественном смысле, «а как некое универсальное понятие, реально осуществленное в бытии» [4, с. 120], т. е. в философском аспекте – онтологически.

Очевидно, что В. В. Зеньковский последовательно аргументирует положение о неразрывности веры и знания в деятельности разума, о познавательной несостоятельности «естественного разума», инициативно предоставившего *индивидуальному сознанию* заключить его в пределы одной лишь транссубъективной сферы, на автономию.

С взаимоотношением веры и разума сопряжено в христианских философиях и отношение к мистицизму. «Естественный разум», на который опирается Л. М. Лопатин, создает оппозицию «рационализм – мистицизм» и ставит точку. Справедливости ради необходимо указать на то, что рационально мыслящие представители персонализма, тем не менее, не отрицают мистицизм как таковой. Они анализируют его, структурируют, вычленивают из него приемлемое и неприемлемое. Так, Л. М. Лопатин отказывает в праве на существование «той исключительной форме мистического умозрения, которая высказывает безусловное и решительное отрицание рациональных объяснений мира, которая веру принципиально противопоставляет разуму» [6, с. 409]. Однако каким видится ему форма мистицизма, стоящая на позиции рационального умозрения, Л. М. Лопатин не поясняет. Впрочем, он четко определяет совершенную соотнесенность рационализма с разумом, мистицизма – с верой и нигде не высказывается о разграничении им мистицизма и веры. Остается предположить, что для Л. М. Лопатина вера и есть суть мистицизм. К тому же он мыслит веру в привычных для персонализма категориях психичности и индивидуальности:

«То, что мы называем естественными верованиями человеческой души, есть самую природою порождаемый запас идей, который невольно развивается в каждом индивидуальном сознании...» [6, с. 420].

Вера как *порождение природы*, как *набор идей*, которые природа помещает в *индивидуальные сознания*, и далее происходит их развитие – *невольное, по принуждению*, совершаемому то ли природой, то ли сознанием (из фразы непонятно), – такое понимание веры необычно для христианского мыслителя. Кроме того, что веру Л. М. Лопатин не отграничивает от мистики, он называет ее *разумом* безотчетным, или *разумом* творческим. Причем этот разум – не одна из граней познавательного разума, называемого Л. М. Лопатиным разумом *сознательным, рефлексивным*. Это – *самостоятельный* разум, никак не сообщающийся с рефлексивным: «Разум и вера должны развиваться рядом, в полной независимости друг от друга, потому что их двигатели различны» [6, с. 421]. Л. М. Лопатин видел путь познания в том, чтобы рефлексивный разум логически-умозрительно расшифровывал – «оформлял» и «отчетливо высказывал» – содержательные интуиции творческого разума, «темных творческих сил», стремился сузить «нерасшифрованное» поле мистицизма, утверждая тем самым оппозиционность разума и веры.

Христианская философия В. В. Зеньковского, в свою очередь, мистицизм и веру различает.

«Духовная зрелость, подымая нас над средним уровнем умственной зрелости, не может быть отождествляема с так называемым мистическим чувством, которое открывает нам более глубокие стороны в бытии, не будучи, однако, “*познанием во Христе*”» [4] (курсив В. В. Зеньковского – В.С.).

Вслед за Паскалем В. В. Зеньковский говорит о необходимости преодоления существующего «раздвоения в познавательной силе нашего духа», об упомянутом выше «религиозном сознании»:

«Вековой опыт духовной жизни, всегда устремленной к объединению теоретической и моральной истины, к соединению разума и сердца... указывает и на иной еще факт, ведущий к новому – *динамическому* – пониманию разума» [4, с. 35] (курсив В. В. Зеньковского – В.С.).

Таким образом, у В. В. Зеньковского *познание* свершается не через «раздвижение веры и знания» с перспективой постепенного последовательного уничтожения веры «рефлексивным разумом», а через восстановление их единства.

Итак, различный подход к взаимосвязи разума и веры в рассмотренных направлениях христианской философии обусловлен, прежде всего, различным пониманием их природы. В одном случае разум и вера рассматриваются в качестве функций сознания, а их природа признается психологичной и персоналистичной (личностной); в другом – утверждается внепсихологичный, *надличностный* характер ра-

зума и веры, их независимость от индивидуальных сознаний. Понимание Л. М. Лопатиным и В. В. Зеньковским истока и структуры познавательных сил человека – это последовательные ступени зрелости мысли, все более умело научающейся опираться на собственную традицию, это взвешенный процесс самоидентификации русской философии.

Список литературы

1. Антонов К. М. Л. М. Лопатин: проблема веры и разума в контексте философии религии / под ред. О. Т. Ермишина. – М.: Росспэн, 2013.
2. Бобров Е. А. Бытие идеальное и бытие координальное. – Юрьев, 1900.
3. Бобров Е. А. Из истории критического индивидуализма. – Казань, 1898.
4. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. – М.: Канон+, 1997.
5. Зеньковский В. В. Очерк моей философской системы // История русской философии. Т. 2. Ч. 2. – Л. – Эго, 1991.
6. Лопатин Л. М. Положительные задачи философии: Область умозрительных вопросов. – М.: Либроком, 2011.
7. Прасолов М. А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. – СПб.: Астерион, 2007.

УДК 111.12

С. М. Левин

Физикализм, субъект и метафизическая свобода воли*

В статье обсуждается вопрос о том, как можно сохранить категорию субъекта в физикалистской онтологии при условии отказа от постулирования метафизической свободы воли. Важность и значимость затронутой проблемы обосновывается через анализ роли понятия «субъект» в повседневном моральном дискурсе. Предложенный в статье ответ можно охарактеризовать как компатибилистский. Автор утверждает, что категория субъекта может быть выделена в порядке физического мира, если мы сможем указать на присущий только ей каузально эффективный признак, таким признаком объявляется интенциональность.

The paper treats the problem of including the category of subject into physicalist ontology without postulating metaphysical freedom of will. The significance of the issue is proved vital by the analysis of the notion of subject in everyday moral discourse. The suggested answer to the said question can be termed compatibilistic. The author argues that the category of subject might be highlighted in the physical world, if we could find its causally effective feature which might be its intentionality.

Ключевые слова: метафизика, физикализм, детерминизм, компатибилизм, свобода воли, интенциональность, субъект.

Key words: metaphysics, physicalism, determinism, compatibilism, freedom of will, intentionality, subject.

В статье «Этические идеалы, логические ограничения и проблема свободы» М. А. Секацкая утверждает, что «представление о свободном субъекте противоречит метафизическим основоположениям большинства современных философских теорий» [5, с. 81]. Мы вполне солидаризируемся с этим утверждением, но считаем, что оно требует дальнейшего пояснения. Из содержания статьи очевидно, что автор имела в виду не просто свободного, а метафизически свободного субъекта. Такого субъекта, который был бы способен по своему усмотрению предпринимать разные действия в некоторый момент времени при одной и той же тотальной совокупности всех обстоятельств, предшествующих этому действию. Можно подумать, что отсутствие такой способности превращает субъекта из автора

свободного действия в один из многих элементов события. Это в свою очередь порождает вопрос, который ставится в конце статьи Секацкой, о том, возможно ли в принципе совместить категорию субъекта, лишённого каузальной автономии, с физикализмом. Иными словами: можно ли сохранить категорию субъекта в рамках физикалистской онтологии, если лишить его метафизической свободы воли? Именно на этот вопрос мы постараемся найти ответ. Под субъектом мы будем понимать также и то, что обычно именуется нами при помощи личных местоимений или таких слов, как *индивидуум*, *личность*, *персона*; нижеследующий текст должен будет отчасти оправдать уместность подобного смещения.

Физикализм и субъект

Начнем с краткого экскурса в историю и теорию физикализма. Родоначальником современного физикализма можно считать Рудольфа Карнапа, который предложил использовать в качестве универсального основания науки формализованные предложения о физических фактах. Предложения этого языка должны были быть сформулированы путем строгого синтеза из единого физического словаря. Одним из ожидаемых преимуществ такого языка была его «пригодность для описания всех без исключения эмпирических явлений» [4, с. 21]. Так как физический мир состоит из физических фактов, то он может быть описан во всех своих деталях предложениями, составленными из единого физического словаря. При этом полагается, что физический мир – это не конструкт физикалистского языка, а его базовая пресуппозиция. Тотальная претензия физикализма Карнапа означала потенциальную возможность снятия дистинкции физикалистского языка описания и его предмета: такой язык должен был бы быть самореферентным, способным описывать и самого себя. При всём том, что Карнапу не удалось создать такой язык [8, с. 14], подразумеваемая этим языком онтология в итоге получила господствующий статус в современной философии и естествознании.

Физикалистская онтология в своем самом сильном смысле предполагает, что весь мир во всех его частях целиком и полностью подчиняется физическим законам. Каждый процесс и элемент мира должен согласовываться с физическими законами. Это касается как простых чувственно воспринимаемых объектов, так и абстрактных понятий. Некоторые из абстрактных понятий оказываются несовместимы с такой картиной мира и потому элиминируются из физикалистской онтологии, за ними признается лишь номинальное, но не реальное существование. Например, метафизическая свобода воли,

согласно мнению многих физикалистов, – это понятие, за которым не стоит никакой действительный референт, так как всякое событие – это необходимое следствие из суммы предшествовавших ему обстоятельств. Сказанное не означает, что физикализм непременно подразумевает детерминизм или что детерминизм имеет исключительно физикалистский подтекст. Ведь существуют же либертарианцы, позиционирующие себя как физикалисты, а детерминистский тезис вполне может получить сверхъестественное обоснование в форме фатализма. Однако в нашем исследовании мы будем исходить из того, что физикализм не допускает наличия у нас метафизической свободы воли.

Принятие одновременно физикалистских и детерминистических посылок ведет к тому, что в ряду подозрительных абстрактных понятий оказывается и понятие субъекта, которое испытывает давление сразу с двух сторон. Под вопросом оказывается существование субъекта как в значении сущности, воспринимающей и желающей нечто от первого лица, так и в значении агента действия. Если субъект существует только как воспринимающая сущность, то он не более чем эпифеноменален, то есть субъект – это последний казуально неэффективный всплеск в цепочке физических событий. Иными словами, субъект ничего не делает, а только испытывает. Тогда наше личное влияние на окружающий мир оказывается аналогичным нашему влиянию на сюжет в наблюдаемых нами фильмах. Эпифеномалистски описанный субъект похож на зрителя, ассоциирующего себя с главным героем картины, с той только печальной разницей, что смерть героя совпадает со смертью зрителя. Если же субъект существует только в смысле бессознательного актора, т. е. он не переживает, не желает, а лишь «действует», то такой субъект – это философский зомби [7, с. 127]. Поведение такого зомби может быть в высшей степени сложным и согласованным, более того – он свободен в своих действиях, проблема только в том, что никто не осознает эти действия. По выражению Д. Деннета – «никого нет дома» [9, р. 29].

Трактовку субъекта как сущности, способной к переживанию, мы назовем «тезисом “субъекта-зрителя”». Трактовку субъекта как того, кто обладает способностью к действию, но не обладает качественными переживаниями, мы назовем «тезисом “субъекта-актора”». По отдельности ни один из тезисов не выглядит сколько-нибудь привлекательным, но мы не можем сказать, что эти тезисы универсально контринтуитивны, так как восприятие себя как пассивного зрителя своей жизни существует в ряде восточных культур [3, с. 197]. Необходимость утверждения либо субъекта-актора, либо субъекта-зрителя

плохо согласуется с современной европейской традицией самоописания и вызывает у нас «экзистенциальное недоверие». И хотя такое недоверие не может быть аргументом «за» или «против», оно настойчиво побуждает попробовать опровергнуть или трансформировать эти тезисы.

Самый простой путь к тому, чтобы сделать их психологически приемлемыми при условии сохранения их теоретического наполнения, это их совмещение. Будучи совмещенными, они представляются обыденному здравому смыслу вполне комфортными. Под совмещением следует понимать сохранение как феноменальной, так и агентивной стороны субъективности. Аргументация в пользу обоих тезисов в истории философии представлена с избытком. Наиболее экономичным было бы подобрать такую, в которой обоснование тезиса субъекта-зрителя было бы условием истинности тезиса субъекта-актера. Тогда, если будет понятно, что в обоих случаях говорится об одном предмете, а не о разных предметах, называемых одними словами, мы бы могли заключить, что «сохранили» понятие субъекта в полном смысле этого слова как переживающую и самостоятельно действующую единицу.

Ценность субъекта

Прежде чем мы перейдем к рассмотрению означенных тезисов, стоит задать вопрос, зачем нам вообще нужно понятие субъекта. Почему бы не избавиться от него как от метафизической пустышки или иллюзии народной психологии (folkpsychology)? Дело в том, что наши суждения о других людях, о самих себе, о моральной ответственности и ценностях фундаментально подразумевают то, что философский субъект существует как реальная категория. И если мы откажемся от этой категории, то придется либо радикально перестроить то, как мы судим об этих вещах, либо показывать, что они вполне осмысленны и без реальности философской категории субъекта. Начнём с того, к каким теоретическим последствиям ведёт элиминация субъекта для наших представлений о ценностях, затем перейдем к тому, что это значит для осмысленности разговора о себе и других в контексте моральной ответственности.

В «Логико-философском трактате» Людвиг Витгенштейн писал: «Субъект не принадлежит миру, а лишь является его границей» [1, с. 212]. То есть в мире фактов нет субъекта. Пока мы оставим в стороне вопрос о том, насколько обосновано это суждение. Для нас важно, что для этики и эстетики такое метафизическое позиционирование субъекта имеет фундаментальное онтологическое следствие: в мире

нет субъекта, которому мы могли бы приписывать те или иные ценности. Отечественный исследователь С. В. Данько пишет, что вслед за субъектом из мира эмпирически доступных фактов выносятся и ценности, а потому все предложения о них относятся к классу «псевдопредложений» [2, с. 7], что обесмысливает всякую глубокую дискуссию об этических и эстетических ценностях. Повторимся, мы не хотим сказать, что какие бы то ни было нежелательные следствия являются достаточным основанием для того, чтобы отказаться от элиминации субъекта, но обращаем внимание на то, что такие следствия обходятся нам слишком дорого. Это толкает к тому, чтобы со всей серьезностью подойти к вопросу об онтологическом статусе субъекта.

Понятие субъекта в повседневных суждениях о себе, других и нашей ответственности имплицитно присутствует в каждой пропозиции на эти темы. Когда мы произносим личное местоимения «я» во фразах, описывающих наши действия, мы не имеем в виду только наше тело или только наше сознание. Предложение «я рассказал им историю» не тождественно по смыслу предложению «тело X произнесло набор звуков Y». То же самое касается и действий других людей. Если «Таня» роняет в речку мяч, а затем плачет, то роняет мяч именно «Таня», а не Танино тело, и плачет «Таня», а не поток Таниного сознания. Или когда мы говорим о наказании, подразумеваем, что существует наказываемый субъект, не тождественный его телу. Никто не наказывает тело в бессознательном состоянии, а если в целях наказания какие-то манипуляции с телом в бессознательном состоянии и производятся, то лишь для того, чтобы провинившийся обнаружил их, очнувшись. При этом сознательные переживания отдельно от тела наказать невозможно. Таким образом, если субъект – это всего лишь иллюзия, то ошибка либо в предложенных примерах, либо в их интерпретации.

У нас есть три возможных сценария описания категории субъекта. Первый – сказать, что субъекта нет и нужно перестраивать то, как мы говорим и думаем. Второй – сказать, что субъекта нет, но изменять ничего не нужно. Третий – что субъект существует в качестве самостоятельной категории и за ней стоит некоторая реальность, на которую указывает эта категория и суждения на обозначенные выше темы. Всякий из этих сценариев логически допустим, но они не в равной степени социально нейтральны. Такой расклад возможных теоретических сценариев в высшей степени напоминает расклад решений по проблеме свободы воли, где детерминизм примерно соответствует первому сценарию: метафизической свободы воли нет, поэтому мы должны пересмотреть свою социальную практику. Компатибилизм

примерно соответствует второму сценарию: метафизической свободы воли нет, но нам не надо пересматривать свою социальную практику, так как у нас есть то, что мы можем назвать неметафизической свободой воли, и её достаточно, чтобы обосновать справедливость наших практик. Либертарианство примерно соответствует третьему сценарию: метафизическая свобода воли есть, и поэтому нам не надо пересматривать устоявшуюся социальную практику.

Метафизическая свобода воли и субъективная каузальность

Рассмотрим вопрос о теоретической уместности понятия субъекта в связке с вопросом о свободе воли. С одной стороны, мы приняли за предпосылку детерминизм, который лишает субъекта метафизической свободы воли, а с другой стороны, тезис субъекта-актера говорит, что субъект-актер может действовать самостоятельно. И понятие субъекта, и понятие свободы воли сталкиваются с очевидными трудностями на пути инкорпорирования в физикалистскую онтологию. И для метафизической свободы воли, и для субъекта фундаментальный вопрос заключается в том, отсылают ли они к сущностям *dedicto* или *de re*. То есть стоят ли за этими понятиями лишь наши слова или также вещи, называемые этими словами. Для проблемы свободы воли есть общепринятая матрица возможных ответов на этот вопрос [12, р. XIX] и существуют специальные термины для обозначения ответов из этой матрицы. В случае же с субъектом, несмотря на многочисленные попытки его деконструкции (от Юма до Кожева), такой общепринятой матрицы пока не существует. На примере вопроса о свободе воли мы должны будем понять, какие пути открыты для нас для включения понятия субъекта в физикалистскую онтологию. При этом стоит учесть, что любое решение вопроса о свободе воли накладывает те или иные ограничения на вопрос об онтологическом статусе субъекта. Так, либертарианство почти автоматически легитимирует категорию субъекта, так как затруднительно сохранить понятие свободы воли и при этом элиминировать из метафизики того, кто ею обладает. Но для тех теорий, что не признают существования метафизической свободы воли, тезис субъекта-актера представляет затруднение: как можно определить субъект как агента действия, если события с ним случаются, а не выбираются им?

Для того чтобы примирить тезис субъекта-актера с детерминизмом и компатибилизмом, есть как минимум два пути. Первый – это языковой путь. Можно попытаться показать, что невозможно сформулировать осмысленные фразы, отрицающие наличие субъекта-актера, даже если мы исходим из того, что все события происходят в

мире с необходимостью. Этот путь в случае успеха будет закреплять тезис субъекта-актора *dedicto* в словах. Таким путем пошел Питер Стросон в своей статье «Persons» [13, p. 139], где он не только обезоружил скептика относительно субъективности, показав, что тот не может непротиворечиво высказать свою позицию, но объяснил существование концептуальной схемы, в терминах которой строится аргументация скептика.

Второй путь – это создание такой дескрипции субъектов и их каузальных способностей, которая помогла бы вычленивть их в причинно-следственном потоке и при этом воздерживаться от постулирования метафизической свободы воли. Такой путь в случае успеха будет закреплять тезис субъекта-актора *de re* в вещах. Он не просто защищает субъекта от нападков, но предлагает позитивное толкование отстаиваемого тезиса. Позитивное толкование заключается в том, чтобы открыть то, чем именно в каузально детерминированном мире субъективная причинность (действия) отличается от любой иной. Наш ответ с учётом дальнейших разъяснений будет заключаться в том, что действия – это такой класс событий, в полную причину которых входят интенции в самом широком смысле слова: от желаний и неосознанных импульсивных движений до продуманных рациональных решений. Предложенный ответ соответствует третьему из определенных выше сценариев (что за категорией субъекта стоит некоторая реальность) и вполне согласуется как с детерминизмом, так и с компатибилизмом, а также делает зависимым доказательство тезиса субъекта-актора от тезиса субъекта-зрителя.

Выше мы написали, что отсутствие метафизической свободы делает существование субъекта проблематичным. Возможно, что для защиты тезиса субъекта-актора достаточно найти такую разновидность свободы, которая устраивала бы компатибилистов? Ведь даже такой признанный либертарианец, как Роберт Кейн, пишет, что существуют разные виды свободы, и некоторые из них вполне совместимы с детерминизмом [11, p. 29–30]. Вообще, зачем нам нужна свобода, и тем более свобода метафизическая, для сохранения категории субъекта? Понятие свободы в том или ином виде нужно для разграничений действия и события. Мы определили, что субъект – это тот, кто совершает действия. Действие в отличие от события может быть свободным, мы можем говорить про свободные и несвободные действия, но не оцениваем события как свободные. Притом несвободные действия – это всё-равно отдельный класс событий. Бывает, что мы говорим про случайные события, но случайность – это совсем не то качество, которое можно назвать сущностным свойством действия,

хотя случайные действия также возможны. Получается, что определение свободности – это исключительно черта действия, но никак не события. Нам остается определить, о какой свободе идет речь.

В случае с метафизической свободой воли роль субъекта в производстве действий прозрачна. Метафизическая свобода воли – понятие, позволяющее, по мнению его сторонников, приписывать индивиду ответственность за его поступки. Ответственность возлагается благодаря двум принципам, на которых покоится понятие метафизической свободы воли. Во-первых, субъект мог бы поступить иначе, чем поступил при тех же условиях, а во-вторых, он выступает носителем финальной ответственности (UR – *ultimateresponsibility*) [11, р. 31–34]. Последнее означает, что он – автор своего действия потому, что у этого действия нет достаточного основания какого бы то ни было типа, за которое агент так же не нес бы финальной ответственности. Для сторонников метафизической свободы воли, либертарианцев, субъекты выступают теми точками бытия, благодаря которым течение событий неслучайным образом может сворачивать в ту или иную сторону. Понятие субъекта необходимо для утверждения метафизической свободы воли, М. А. Секацкая прямо пишет об этом: «Уйти от детерминизма и прийти к свободе невозможно без носителя свободы воли, без субъекта, свободным волеизъявлением предопределяющего собственные действия» [5, с. 90]. Итак, мы видим, что без субъекта идея метафизической свободы разрушается. Но (возвращаясь к нашему вопросу) разрушается ли идея субъекта без метафизической свободы?

Допустим, что метафизической свободы воли не существует. Если каждое событие в мире имеет свою причину и следует из этой причины с необходимостью в соответствии с универсальными и всеобъемлющими законами природы, то никакое событие естественной и социальной истории не могло не произойти. Всякое отдельное действие человека оказывается с необходимостью предзаданными предшествующими этому событию условиями. В сильном метафизическом смысле всякий наш выбор иллюзорен, и мы никогда не могли бы поступить иначе, чем фактически поступили. Получается, что детерминизм устраняет понятие субъекта-актера, так как каждое его *действие* можно описать как *событие* природы. А у событий нет авторов, их не совершают, они происходят. Из того, что мы не могли поступить иначе в момент t , чем поступили при всей имеющейся совокупности условий, следует, что в момент t не существовало никого, кто выбирал бы будущие события [10].

Чтобы преодолеть это затруднение, мы должны обратиться к понятию субъекта и попытаться найти в нём характеристики, которые позволяли бы выделить его из потока общей причинности. Не так, чтобы действия перестали быть необходимыми – это было бы просто реинкарнацией метафизической свободы воли – а так, чтобы именно существование субъекта позволяло бы этим действиям происходить, пусть и с необходимостью. Понятие субъекта, как и понятие свободы, глубоко укоренено в повседневных практиках. В отличие от свободы слово «субъект» далеко не всегда произносится, вместо него чаще всего употребляются местоимения (я, ты, он) или слова «индивид», «личность». Однако как бы мы ни называли субъекта, мы можем говорить, что имеется в виду нечто, что может чувствовать и действовать. Стросон пишет, что быть субъектом – это обладать и ментальными, и телесными предикатами [13, p. 147]. Телесные предикаты присутствуют как у субъектов, так и у любых материальных объектов. Например, «весить 100 килограмм» или «быть в комнате». Ментальные же предикаты, хотя и включают в себя телесные характеристики, свойственны только индивидуумам. Например, «написать письмо» или «напряженно думать».

Собственно действия отличаются от событий тем, что для их происхождения на определенном этапе задействуются ментальные характеристики субъекта, а именно – любые интенциональные состояния. Если некоторого человека независимо от его желаний опрокинуло навзничь порывом ветра, то налицо событие, если же он решил упасть сам, то это действие. Желаниям и решениям при этом совершенно не нужно выходить за рамки необходимых причинно-следственных цепочек. Пусть даже в одних и тех же условиях в определённый момент времени у субъекта будет рождаться одно и то же желание, которое он будет каждый раз исполнять, то каждый раз исполнение желания субъектом мы будем называть действием, так как в его полную причину входила интенция субъекта. В некотором роде всякое действие – это событие физического мира, но такое событие, которое произошло благодаря тому, что имело место возникновение интенции в теле определенного индивида.

Как отличить свободное действие от несвободного, раз все действия обусловлены нашими интенциями? Свободное действие в компатибилистском смысле – это действие, порожденное интенциями в определенном контексте. Если интенция Петра принести воды Андрею появилась у него потому, что Андрей угрожал Петру пистолетом, то получившееся действие мы не назовем свободным. При оценке

контекста в расчёт берутся причины и общая ситуация, предшествовавшая возникновению искомой интенции.

Должна ли интенция быть осознанной, чтобы мы отнесли некоторое событие к классу действий? Нет, необязательно. Бывают неосознанные интенции. Скажем, у некоторого индивида есть Эдипов комплекс – подсознательное желание убить своего отца – и он может, не отдавая себе отчета, делать многое для осуществления своего желания. Такое желание может стать осознанным благодаря работе психоаналитика. Признаком всего ментального является его потенциальная возможность сделать неосознанное осознанным [6, с. 149]. Это относится как к восприятиям, так и к намерениям. Вы можете неосознанно следить за дорогой и управлять своим автомобилем на трассе, думая совсем о других вещах. При определенных обстоятельствах вы можете сфокусировать внимание, и тогда ваше сознание будет поглощено дорожной обстановкой. Но не всё, что происходит в теле и с телом субъекта, носит ментальный характер. Пищеварительный процесс – это события в пищеварительном тракте, они не могут стать осознанными и потому не относятся к классу ментального. Нельзя пожелать быстрее переваривать пищу, но можно пожелать осознанно или неосознанно такую пищу получить. Уже упоминавшиеся философские зомби согласно определению не могут осознавать свои действия. Все процессы в их организме хотя и выглядят со стороны точно так же, как наши, происходят «в темноте», подобно пищеварению, следовательно, зомби ничего не делают, с ними происходят события, поэтому зомби не могут быть свободны в рамках предложенной компатибилистской парадигмы.

Не является ли предложенное решение эпифеноменальным? Если всё происходит согласно законам природы, то не теряют ли наши интенции каузальную силу? Нет, не теряют: если у индивида не возникнет определенных желаний, то он просто не совершит связанных с ними действий. К примеру, если я не хочу выносить мусор и у меня нет дополнительных внешних стимулов, то просто не выношу. Причем некоторые действия в определенных ситуациях являются следствием исключительно осознанных желаний, решений и восприятий. Невозможно реализовать интенцию получения научной степени, пребывая в бессознательном состоянии. Или, если Андрей потребует, чтобы находящийся в бессознательном состоянии Пётр принес ему воды, то Пётр не пойдет, даже если Андрей будет угрожать пистолетом.

Итак, мы видим, что в управляемом законами природы физическом мире мы можем найти каузально эффективный признак, по ко-

торому мы будем выделять действие в ряду событий. Действие – это событие, в полную причину которого входит интенция, а ею обладают только субъекты. Интенции всегда чьи-то. Очевидно, что предложенное решение рождает множество вопросов и может быть адекватно оценено только в связке с доказательством того, что для таких слов как интенция, сознательные переживания мы можем найти прямые субстанциальные референты. К примеру, для каждого участка феноменального поля субъекта можно было бы указывать его нейронный коррелят, а не просто говорить, что он «производится мозгом». В таком случае понятие субъекта легко встраивается в физикалистскую онтологию, так как тот признак, по которому мы его выделили, обнаруживается в объективном порядке вещей, а всё то, что так существует, имеет связь с другими физическими объектами, а значит, выступает необходимым звеном в причинно-следственных цепочках событий.

Список литературы

1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М.: Канон, 2008.
2. Данько С.В. Смысл жизни и философское «Я» в ракурсе исследований Л. Витгенштейна // Vox. Философский журн. – 2012. – Т. 001. – № 13.
3. Корягин А. Д. Против трансцендентализма в этике // Гаспарян Д. Э. Философия свободы. – СПб.: Алетейя, 2011.
4. Нехаев А.В. Protokollsditz-Streit: феноменализм, физикализм и конвенциализм // Вестн. Тюменского гос. ун-та. – 2011. – № 10.
5. Секацкая М.А. Этические идеалы, логические ограничения и проблема свободы // Вопр. философии. Науч. журн. – № 2. – М., 2012.
6. Сёрл Дж. Открывая сознание заново. – М: Идея-Пресс, 2002.
7. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. – М.: УРСС, 2013.
8. Юлина Н.С. Что такое физикализм? Сознание, редукция, наука // Философия науки: Ежегодник. – М., 2006. – №12. – С.10–42.
9. Dennet D. Consciousness Explained. – New York: Back Bay Books, 1992.
10. Ginet C. Might We Have No Choice? // Lehrer K., Freedom and Determinism. – New York: Random House, 1966.
11. Kane R. Free Will: The Elusive Ideal // Philosophical Studies. – 1994. – № 75.
12. Pereboom D. Living without Free Will. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
13. Strawson P.F. Persons // Chappell V.C., The Philosophy of Mind. – New York: Prentice-Hall, 1962.

Человек в проблемном поле постметафизической культуры Р. Рорти

В статье рассмотрена актуальная на сегодняшний день проблема становления постметафизической философии и культуры. В частности, раскрывается содержание проекта постметафизической культуры Р. Рорти. Основное содержание составляет анализ человека в данном культурологическом проекте, на основе которого раскрывается проблематика межличностных отношений.

The article is dedicated to the problem of formation of postmetaphysical philosophy and culture and to R. Rorty's postmetaphysical culture project, in particular. The major part of the article presents the analysis of man in this cultural project as well as the problems of interpersonal communication.

Ключевые слова: метафизика, постметафизическая культура, ирония, солидарность, метафора, конечный словарь, влияние.

Key words: metaphysics, postmetaphysical culture, irony, solidarity, metaphor, final vocabulary, influence.

В последнее время в среде англо-американской философии не прекращаются дебаты, связанные с будущим современной культуры и, в частности, с будущим философии. С одной стороны, можно выделить тех философов, которые связывают будущее философии с развитием точных и технических наук, с другой – мы видим тех философов, которые в духе постмодернизма продолжают настаивать на том, что философия – это всего лишь литературный жанр со своей историей, особенностями и культурной традицией. Одним из главных апологетов последнего образа философии был американский философ школы прагматизма Ричард Рорти, чьи антиметафизические работы, такие как «Философия и зеркало природы», «Случайность, ирония и солидарность», привели к новому и оригинальному видению философии, культуры, роли и места человека на рубеже столетий.

Отправной точкой своих размышлений Рорти считает суждение, что современная философия при помощи прагматического метода должна элиминировать функции сознания как «зеркала природы» и знания как инструмента усовершенствования этого «зеркала». Рорти

сводит это суждение к антифундаменталистскому¹ видению философии не как науки, которая находит и объясняет проблемы, а как «философии-как-разговора». Пытаясь синтезировать идеи прагматиков, антифундаменталистов и постмодернистов, Рорти предлагает усовершенствовать проект Д. Дьюи на пути к «реконструкции» философии², где прагматизм служил бы «терапией» бесполезных и устаревших проблем [13, р. 162]. В этом смысле можно сказать, что Рорти основывает свои размышления на философии прагматизма: прагматизм вселяет в нас надежду на то, что современное общество сможет освободиться от диктата какого-либо авторитаризма, в том числе и от философского. Именно общество без «философии-как-науки» сможет построить новую «постфилософскую культуру» [13, р. xxi].

По мнению Рорти, для развития культуры и ее перспектив важны вовсе не поиск истины, «точности и достоверности»³ или существование какой-либо метафизики, определяющей ее цель и смысл. Основной импульс развития сегодняшней культуры Рорти видит в расширении ее языкового пространства путем создания новых языковых игр, оригинальных интерпретаций, толкований, метафор и пр. Культура в целом в данной утопии мыслится как исторический процесс развертывания новых «метафор», или, более широко, концептуальных «словарей», которые отвечают определенным историческим или культурным требованиям и которые играют решающую роль в развитии культуры от одних периодов к другим. Устаревшие «словари» культуры после длительного употребления обезличиваются, теряют свои прежние свойства и в конце концов стираются из истории. На их место приходят более новые и оригинальные концепции, которые выполняют свои функции лучше, нежели предыдущие. Однако зачастую расставание со «словарями» прошлого бывает болезненным. В этой ситуации, как считает Рорти, только прагматический подход помогает нам утратить иллюзии относительно прошлой или вообще

¹ Антифундаментализм (синоним антидуализма) – направление, ориентированное против традиционно-платоновских оппозиций европейской философии, прежде всего оппозиций абсолютного и относительного, объективного и субъективного [4, с. 124].

² Согласно философской программе Дж. Дьюи, доктрины прошлого (в том числе философские) нуждаются в постоянной реконструкции или доработке. Это обеспечивает их актуальность по отношению к настоящему, поскольку цели настоящего нацелены на будущее и всегда изменчивы [2].

³ Выражение Д. Дьюи, прибегая к которому он указывает на то, что поиск достоверности – это, скорее, поиск безопасности, страх перед «неточностью» и «недостоверностью» опыта. Таким образом, именно эта озабоченность современной науки и философии способствовала разобщению теории и практики [11].

единственно верной теории, метода или истины. Таким образом, в постметафизической культуре будущего, рисуемой Рорти, невозможно существование одного базового «словаря» культуры, так же как и невозможен образ философии-как-строгой-науки, претендующей на привилегию, например, по отношению к герменевтике, этике, эстетике или множеству других разнообразных литературных практик. Наоборот, культура состоит из множества автономных «словарей», каждый из которых выполняет определенную специфическую функцию и не претендует на функциональную способность других.

После признания того, что культура состоит из множества соперничающих между собой «армий метафор», естественным выглядит вывод о том, что не существует какого-либо универсального критерия описания мира и человека. Мир целиком состоит из случайных событий, которые, по выражению Ницше, «точно черепица с крыши, падают в наш мир и поражают насмерть какую-нибудь нашу хорошую цель» [4, с. 45]. В свою очередь, это ведет нас к признанию того, что в бытии человека нарастает необходимость в иронии. В первую очередь, это ирония по отношению к прошлым метафизическим проектам философии, глобальным попыткам онтологического описания мира, а также и в целом по отношению к истории и окружающей человека культуре. Иронизм, таким образом, становится перманентной характеристикой человека в философии Рорти. Возвращение к глубокой серьезности Нового времени, как считает Рорти, в сегодняшней культуре невозможно. Серьезность сменилась на легкомысленную иронию, игру словарей и отсутствие любого вида авторитаризма.

Свобода в интерпретировании текста естественно приводит нас к многослойному пониманию окружающего мира, культуры, в том числе и самого человека. Человек постоянно находится в поиске нового опыта трансляции культуры, так как реальность постмодерна – это бесконечный поиск самости и диалога. В отсутствии какой-либо надежды на осознание своей уникальности и единичности человек обращается не к науке, а скорее, к эстетическому опыту самовыражения, помогающему ему открыть свое место и предназначение. Ошибочно полагать, что ирония в неопрагматизме Рорти является своего рода утешением для человека в мире случайных событий. С одной стороны, ирония позволяет человеку безболезненно расстаться с той культурой, в которую он был помещен по воле случая. С другой стороны, ирония не позволяет нам взглянуть на любую человеческую деятельность как на законченный проект – проект, который всегда нуждается в пролиферации и требует продолжения, обсуждения и «разговора». С этой точки зрения Ницше также отмечал, что ирония столь избыточна

в мире, потому что возникновение любой личности и характера обязано сплетению различных *случайных*, по Рорти, побуждений и импульсов [5, с. 186].

Вместе с тем Рорти осознавал и опасность иронии для человека и общества. Во-первых, ирония в некоторых случаях может граничить с цинизмом или доходить до форм нигилизма, тогда она паразитирует на фундаменте культуры, которая преломляется в эгоцентрическом водовороте ироника. В этом смысле с этической точки зрения ирония неблагоприятна и неплодотворна для культуры-как-разговора. Во-вторых, ироник, заинтересованный в создании своего словаря, имплицитно пытается заставить своего читателя или слушателя поверить в то, что их словарь был иллюзией или повторением прошлых словарей. С другой стороны, Рорти видит преимущество иронии в том, что она необходима современной культуре как принцип, который позволяет преодолевать все возрастающую коммуникацию. Ирония также необходима как антитетический элемент, критикующий социальные институты и авторитаризм таких явлений, как глобализация, капитализм, демократия и др. Положительным фактором также служит то, что ирония удачно сопутствует эстетическим практикам. В тообщем, несмотря на близость иронии к волюнтаристическому началу, Рорти не видит современного общества без этой культурной составляющей. Вызывает интерес и то, что ироник, создающий свой новый словарь, никогда не будет относиться к нему иронически, если, конечно, мы не будем считать, что под иронией здесь подразумевается «незаконченность» словаря.

Как уже было сказано, ирония зачастую противоречит социальной морали, поэтому Рорти часто обращает внимание на еще один необходимый элемент его философской мысли – солидарность. Подлинная солидарность, по Рорти, создается в процессе диалога, а не открывается где-то внутри человека и не определяется каким-либо этическим принципом, например, категорическим императивом. Солидарность представляется в его философии как творческое преобразование «я-интенций» в «мы-интенции». Иначе говоря, солидарность можно обнаружить лишь в рефлексивном осознании своего «я» в другом «я». И это – еще одна причина, почему Рорти так высоко ценит литературные практики: они заставляют человека присмотреться к чужим страданиям более внимательно. Однако, как отметили многие критики, можно сочувствовать тому, что находится в рамках «своей» культуры и просто не замечать страдания тех людей, которые находятся вне ее.

Опуская этический момент в мысли философа, мы приходим к выводу, что в данной «постметафизической» культуре мир вокруг человека образуется, скорее, благодаря различным случайным событиям, нежели самому человеку, наивно верящему в непоколебимость своих воззрений. Наоборот, Рорти пытается сказать, что человек не должен стремиться исправить мир или открыть его глубокие тайны, его задача – дополнить мир чем-то новым: своей историей, своим искусством, своей культурой. Естественной выглядит у Рорти и предпочтительность человека, созидающего истины, перед человеком, открывающим их. Модель «ироника», о которой говорит Рорти, была надеждой философа на создание нового образа человека, который смог бы помимо расширения границ и взаимопроникновения культур постоянно напоминать об ответственности и задаче человека создавать или, как говорит Рорти, *переописывать* себя заново.

Необходимость в созидании и преумножении новых словарей таит в себе не что иное, как потребность в сохранении свободы человека современного общества. Также это дает человеку возможность личностного саморазвития и самосовершенствования. Однако иронический контекст этих словарей определяет то, что иронический субъект Рорти ощущает себя чужим в словаре своей культуры, и этот «иронический странник» постоянно находится в поиске новых культур, новых словарей, нового эстетического опыта [7]. Ирония в этом случае действительно выступает как утешение для человека, но утешение следует не из случайности или не только из случайности, а также из невозможности доступа к миру «другого» – того, кто находится по ту сторону этого культурного диалога. Однако философ осознает, что ироник, создающий новые «словари», потенциально опасен для культуры и общества, так как зачастую их внедрение может принижать предшествующие общечеловеческие достижения. Этот момент Рорти описывает как момент неизгладимого ощущения того, что личная уверенность и убеждение внезапно оказались пустыми, ветхими и бессильными [8, с. 122–123]. Рорти понимает, что это может внести резонанс в жизнь общества, ведь создавая новый «словарь», ироник бросает вызов не только предыдущему «словарю», но и целой истории и культуре.

Итак, мы выяснили, что в утопическом проекте постметафизической культуры, где пролиферация «словарей» ничем не будет ограничена, все же будет происходить их замена по принципу новизны, который указывает на актуальность нового подхода и бесполезность старого. Однако, как верно отмечает Рорти, эта новизна или «переописание» в новых терминах унижает и причиняет боль, потому что

«большинство людей не хотят быть “переописанными” в чужих терминах. Они хотят, чтобы их принимали так, как они понимают себя – принимали всерьез, какие они есть и как говорят» [8, с. 122]. Рорти верно замечает, что принцип новизны не только может быть полезным для развития культуры, но также и содержать в себе возможность жестокости. Однако стремление к редискрипции невозможно чем-либо заменить. Иначе говоря, человек всегда нуждается в «переописывании» или интерпретировании себя и окружающего мира.

В целом Рорти подразумевает существование двух типов «унижения», или жестокости, и, соответственно, можно говорить о двух видах описаний (редискрипций), которые вызывают эту жестокость и причиняют страдание «другому». Во-первых, это «унижение» от восприятия какого-либо описания, после которого наши собственные убеждения, понимание и наши взгляды становятся бессильными, ветхими и бесполезными, например, когда мы узнаем, что то, чему нас учили, утратило силу и актуальность. Сюда также можно причислить любой эстетический опыт, указывающий, что мы находимся в роли пассивного реципиента, вынужденного воспринимать чье-то чужое достижение или успех, говорящий об обладании автономией кем-то «другим». Во-вторых, Рорти говорит о так называемых «метафизических» описаниях, чьи аргументы заставляют нас принимать их истинность. В этом случае мы, наоборот, оказываемся вовлеченными в какое-либо «описание», например, в словарь «христианства» или словарь «позитивизма» путем убеждения или внушения ряда аргументов или иных мотивов. Таким образом, здесь мы приобретаем силу над своим прошлым «я», которое было окружено рядом «ложных» или менее убедительных описаний.

Необходимо отметить, что в первом случае мы испытываем унижение, потому что восприняли «метафоричность» или новизну какого-либо «словаря», и это указало нам на то, что наш образ жизни, стиль, убеждения не были созданы нами, а были всего лишь чьей-либо копией. Иными словами, мы не обладаем свободой и автономией или недостаточно оригинальны по сравнению с тем, кто этого достиг своим новым «описанием». Конечно, можно говорить о разной степени восприятия чужого «описания» и о разной степени «страха» перед тем, чтобы однажды понять, что ты оказываешься чьей-то чужой копией или репликой [1]. Только «сильный поэт», в терминологии Х. Блума, желает противостоять историческим описаниям других «сильных поэтов». Большинство же людей, воспринимая классические образцы литературы, истории или науки, воспринимают их в ка-

честве образовательных или назидательных примеров, но даже и в этом случае определенная доля «унижения» имеет место быть.

Относительно второго случая стоит отметить, что здесь речь идет чаще о социальных явлениях, нежели об индивидуальном восприятии. Как указывал еще З. Фрейд, индивиду, как правило, необходима самоидентификация с какой-либо социальной группой, для того чтобы он мог не принимать или даже ненавидеть остальные культуры или сообщества [10]. В конце концов, избежать аккультурации невозможно, и Рорти это осознает, вводя в свою философию термин «конечный словарь». «Конечный словарь» является своего рода базисом, который характеризует те слова и выражения, которые понятны как в своей, так и в чужой культуре. Однако каждый «конечный словарь» ограничен по своей природе, и, как правило, человек пытается расширять свой тезаурус в течение всей жизни. В связи с этим, хотя Рорти и относит описания второго рода к метафизическому типу, в основном они не требуют от человека усилий для индивидуального совершенствования. Но именно стремление выйти из рамок своего «конечного словаря» заставляет человека встать на путь поиска свободы и автономии, что, как мы уже указали, зачастую вступает в противоречие с этикой по отношению к «другому».

В отличие от них описания первого рода всегда пытаются найти связь с другими культурами или сообществами, причем нельзя сказать точно – с какими, поскольку они направлены на нечто трансцендентное, понятное кому угодно. Эти описания привлекают совершенно разных людей и направлены на человечество в целом. Однако Рорти считает, что за искусством не скрывается ничего «трансцендентного», так как в обратном случае – это попытка добраться до оснований чего-то большего, чем мы сами. Новый словарь – это всегда ответная реакция на влияние прошлых словарей, книг или предшествующих культур. В общем, каждое новое описание всегда есть попытка превзойти «влияние» прошлых словарей. В связи с этим Рорти критикует метафизические словари, потому что «истинные референты метафизических понятий не имеют связи с их практическими основаниями» [9, с. 277]. Попытка «ответа» миру, природе или Богу, как считает также и его критик Р. Брэндом, была центральной для эпохи, основанной на поиске объективности [12, р. xi].

Таким образом, все это говорит о том, что «новое описание» всегда нацелено на диалог с «другим». Это описание всегда ждет своей оценки, понимания и признания не только у современников, но даже и у будущих поколений и эпох. Но именно этот фактор как раз и порождает потенциальную жестокость, заложенную в эти описания. Че-

ловек всегда стремится быть понятым и признанным «другим», даже если это требует определенной доли внушения или злоупотребления своей позицией. Ницше отмечал, что великая философия – это исповедь ее основателя и его *бессознательные*, невольные мемуары [3, с. 157]. Действительно, если принимать во внимание тот факт, что за искусством или философией скрывается бессознательное желание диалога, то поиск автономии, свободы и аутентичности можно рассматривать как проблему жестокости в межличностном диалоге. Далеко не все смогут согласиться с тем, что изначально поиск свободы и «трансцендентного» обязательно требует существования «другого». Например, принято считать, что художник в своем творчестве отображает микрокосм, а вовсе не необходимость оценки или признания у кого бы то ни было. Однако Рорти и некоторые другие сторонники эстетической «теории влияния» исходят из того, что в этом случае мы неосознанно обманываем себя, вытесняем то влияние, которое когда-то произвело на нас неизгладимое ощущение силы, красоты, свободы и независимости.

Сам Рорти считал, что решение данной проблемы нужно начать с разделения на две сферы – сферу частных и сферу публичных описаний, требующих от нас выполнения определенных норм. Проблему жестокости в сфере частных описаний философ решает путем опыта самоидентификации себя с другими. Например, Рорти считал, что литературные практики позволяют нам увидеть ту боль и страдание, которые ранее не были заметны нам и, более того, которые мы могли когда-то совершить сами. Однако можно предположить, что осознание подобного факта уже предполагает перемещение своих интересов в публичную сферу. Иначе говоря, можно выдвинуть альтернативную гипотезу, утверждающую, что только совершенное раскрытие своих возможностей или исчерпание своего потенциала в приватной сфере способно переключить человека на уровень необходимости идентификации своего «я» с «другим».

Список литературы

1. Блум Х. Страх влияния. Карта перечитывания. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1998.
2. Дьюи Д. Реконструкция в философии; Проблемы человека. – М.: Республика, 2003.
3. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Собр. соч. Т.2. – М.: Сирин, 1990.
4. Ницше Ф. Утренняя заря. – М.: Азбука, 2008.
5. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Собр. соч. Т. 2. – СПб.: Азбука, 2011.
6. Новая философская энциклопедия. Т. 1. – М.: Мысль, 2010.

7. Осиновская И.А. Ироническое странничество // Ирония и эрос. Поэтика образного поля. – М, 2007.

8. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М.: Русское феноменологическое сообщество, 1996.

9. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибир.: Изд. Новосиб. ун-та, 1997.

10. Фрейд З. Психология масс и анализ масс человеческого «Я». – М.: Азбука-классика, 2008.

11. Dewey J. The quest for certainty: a Study for the Relation of Knowledge and Action. – New York: Capricorn, 1960.

12. Rorty and His Critics, ed by R.B. Brandom / Brandom R. Introduction to Rorty and His Critics. – Malden MA: Blackwell, 2000.

13. Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

УДК 111.12:159.925.6 – 05

В. И. Кравченко

**Человек по почерку:
философско-графологический аспект**

Автор предлагает нестандартный аспект исследования сущности человека – графологический анализ его письма. При этом особое внимание уделяется исследованию подписи человека как родового существа.

This article suggests a non-standard approach to the study of human essence through the graphological analysis of his writing, with the author highlighting the signature as human generic characteristic feature.

Ключевые слова: почерк, человек, подпись, наука, антропология, графология.

Key words: handwriting, man, signature, science, antropology, graphology.

Исследование сущности человека всегда было и остается основной проблемой философии. Еще древние греки полагали, что человек может начать философствовать только с познания самого себя. Тот факт, что человек как предмет познания есть вместе с тем и познающий, имеет не только гносеологическое, но и антропологическое значение. Сегодня приходится признавать тот факт, что человек – любимое детище философа, оказался «украден» у него учеными других наук, в числе которых может быть названа и графология.

Возникшая в Европе в XIX в. графология независимо от уровня её признания является сегодня определенной культурной реальностью, тесно связанной с целым рядом социогуманитарных наук, таких как психология, философия, социология и др. В России графологии повезло куда меньше, чем, скажем, алхимии, осмысляемой в качестве феномена средневековой культуры; зато гораздо больше, чем, например, астрологии: интерпретация почерков все-таки не стала предметом повальной моды, что избавило графологию от вульгаризации, а графологов – от труда считать смысловую накипь, которая в этом случае могла бы образоваться. Сегодня о графологии можно говорить более-менее спокойно и беспристрастно.

Почерк выражает такие оттенки человеческого бытия, средств для выявления которых в европейской культуре довольно немного. Есть множество свидетельств тому, что это было замечено издавна и нашло отражение, например, в художественной литературе. Так, у Гёте в «Избирательном средстве», когда Оттилия переписывает бумаги Эдуарда, ее почерк уподобляется почерку любимого. Есть масса свидетельств корреляции манеры писать с личными качествами человека или с его социальным статусом. Сухово-Кобылин в «Свадьбе Кречинского» говорит о «хамском» почерке купца Щебиева; у Лескова упоминается «нещегольской» почерк, каким будто бы «пишут на Руси неграмотные самоучки»; Тургенев в «Дыме» называет «решительным» почерк Ирины; он же описывает почерк Фета как «поэтически-безалаберный и кидаящийся с пятого этажа». Петр I приказывает боярам писать бумаги лично, «дабы дурь каждого была видна». Объяснить способность так воспринимать чужой почерк нелегко, хотя очевидно, что особенности восприятия почерка выражают своеобразие каждого человека не меньше, чем сам почерк пишущего.

В России появление вполне индивидуального почерка палеографы связывают с утверждением скорописи и относят к XVII в. К этому же времени относятся первые свидетельства внимания к почерку как к выражению личности, первые попытки предполагать связи между человеком и его манерой писать. Первая из известных книг на эту тему, принадлежащая итальянцу Камилло Бальдо, была издана в 1622 г. О русских графологах известно начиная с конца XIX в. По сути дела, все они занимались приспособлением к русским почеркам западного опыта. Поэтому о русской графологии трудно говорить как о самостоятельной форме мысли и опыта.

Почерк – это одна из форм антропологического существования личности. Поэтому и интерес к нему сколько-нибудь систематический, осознанный возможен в развитых письменных культурах, он возникает там, где появляются основания говорить о личности как особой смысловой и культурной единице. Гораздо позже из корня того же своеобразного культурного беспокойства, которое сопровождало рождение новоевропейской личности, стала расти психология. И чтобы понять некоторые существенные черты графологии как интеллектуального поведения, очень важно помнить, что она исторически более ранняя форма внимания к человеку, чем научная психология.

Аббат Жан-Ипполит Мишон, который считается создателем графологии (ему мы обязаны и самим этим словом), работал в XIX в. с уже готовым и очень немалым опытным материалом, считаясь куда больше с ним, чем с современной ему психологией. Он разделил почерк на группы

по признакам, за которые принимал все отклонения от прописей, и каждому из них приписал одно основное значение, указывающее на одно из свойств личности. Например, длина «конечных штрихов» букв прямо связывалась со степенью «расточительности», а их «толщина» – со «сладострастием», в то время как «бесполезные завитки» этих штрихов означали «кокетство». Конечно, сегодня такие рассуждения кажутся немного наивными, но уже они показывают наличие зачатков психологии в графологии в той же степени, в какой они присутствуют в обыденном сознании. Таково, например, уже само представление о том, что характер человека выражается в его действиях (в данном случае в графических) и может быть через них понят. Однако научность начинается там, где есть осознание и понимание сложных опосредованных связей между характером и тем, в чем он проявляется.

Например, французский врач Э. Малеспин – создатель так называемой графографии – в течение 30 лет (1921–1951) проводил экспериментальные исследования нажима при письме. Он пришел к выводу о том, что у каждого пишущего есть индивидуальная кривая нажима (графограмма) и постоянный средний показатель давления, а у каждой буквы – характерная «графографическая» кривая, которую при подражании, допустим, чужим подписям, невозможно вполне воспроизвести. Современная графология рассматривает нажим в почерке или подписи как признак доминирования в деятельности человека физических нагрузок по сравнению с интеллектуальными. Чешский писатель Р. Заудек, живший в Англии, проводил эксперименты, изучая двигательную сторону письма при помощи киносъемки. Он, например, установил, что при изменении направления движения и при угловатых движениях скорость письма замедляется; что длинные штрихи выполняются быстрее коротких; что прикосновению пера к бумаге предшествует пауза; что постановка точки требует больше времени, чем запятой или небольшого штриха, и т. п. Проблемы возникали тогда, когда результаты таких объективных исследований начинали связывать с особенностями личности. Э. Малеспин, например, считал, что по графограмме можно «прочитать» силу воли, упорство, чувствительность, эмоциональность. К. Титтель скорость письма связывал со скоростью протекания мыслительных процессов.

Однако следует учитывать тот факт, что существует непосредственное восприятие почерка и возможность на основании одного только этого восприятия его интерпретировать, не прибегая ни к измерению, ни к эксперименту и даже не понимая, на основе чего формируются те или иные суждения. Возможно, дело в том, что «измерение и эксперимент, желая продублировать непосредственно интерпретирующее восприятие,

очень часто бьют мимо цели, схватывая вовсе не то, что надо бы схватить: целое, порождающее смыслы, ускользает» [7]. Такой подход к почерку не смог создать себе в европейской культуре адекватного языка описания и получить признание. Графология как форма понимания человека «застряла» между обыденным сознанием и научным мышлением.

В европейской культуре графологическое знание представлено двумя видами. Первый вид – это графологическая характеристика, или портрет; второй – графологическое руководство, представляющее собой рекомендации по составлению портрета. Обычно это стандартный набор общих признаков: размер, наклон, нажим... (поскольку в любом почерке действительно все это есть). Каждому из них приписывается комплекс значений. Они во многом пересекаются, чем, собственно, и выдают целостную природу восприятия, которое лежит в основе графологических построений. Как правило, после общих признаков рассматриваются значения «отдельных букв». Не существует единого прочтения графологических признаков: например, «нажим» в одних случаях считается показателем сексуальных оттенков воображения (Д.М. Зуев-Инсаров), в других – потенциальной энергии личности (И. Виртц). Однако существующие разночтения, связанные и с личным опытом интерпретатора и со сложными и многообразными связями между характером и почерком, не мешают графологам создавать удачные графологические портреты.

Великий Гете писал, что почерк связан со всем существом человека, с условиями его жизни, работы, с его нервной системой, поэтому наша манера писать носит на себе такую же печать индивидуальности, как и все, с чем нам приходится соприкасаться. Но одно дело это знать и совсем другое – уметь об этом сказать. О такой целостности писали и сами графологи, часто сводя описание к ряду общих и потому практически бессодержательных характеристик. Например, Д.М. Зуев-Инсаров в своей работе «Почерк и личность» так писал о почерке Есенина: «Гармоничен ли почерк? В целом, безусловно. В частности, в нем мы можем встретить гармонично сделанные закругления...» [2, с. 111]. Исследуя почерк Л.Н. Толстого, графолог приходит к выводу о «благоговейном отношении» владельца почерка к «природе».

Другой пример. Исследователь А. Эфрос пишет о почерке Пушкина, что пушкинская скоропись художественна в том же смысле, в каком художественны его рисунки. Действительно, автографы Пушкина зрительно вызывают чисто эстетическую реакцию, такую же, какую вызывают произведения искусства. В данном случае графолог анализирует почерк поэта чисто визуально, в то время как более при-

стальное внимание к изгибам линий письма, к округлости почерка, а также к многочисленным легкомысленным завитушкам позволяет нам видеть в характере великого поэта дерзость, легкомыслие, самолюбие, ревность, эгоизм и т. д. Перед нами возникает целостная личность, и на память приходят слова Л.Н. Толстого о том, что человек – это дробь, когда в числителе человек себя презентует миру, а в знаменателе лежит истинное лицо его самого. Письмо, таким образом, предстает в качестве проекции нашего сознания в форме определенного рода фиксированных движений, по сути «пишем мы все не руками, а мозгами».

У человека с обостренной нервной чувствительностью, порывистостью, деятельность которого отличается неравномерностью приложения энергии, также и почерк будет отличаться неравномерностью, геометрической невыдержанностью (в нажиме, который будет распределен неравными по силе мазками, размере букв в одном слове и т. п.). Современные научные исследования позволяют констатировать факт неперменного изменения почерка при всяком расстройстве нервной системы, проявляющегося ранее всех других симптомов болезни. Первые признаки усталости также отражаются в почерке, который становится крупнее; при сильной утомленности появляется дрожание в волосяных штрихах букв. Равным образом влияют на почерк и временные нарушения деятельности мозга, вызванные различными состояниями наркотического возбуждения, алкоголя и т. п. Отсюда видно, какую роль может сыграть графология в вопросах гигиены умственного и физического труда, в профилактике и лечении болезней. Например, если почерк крупный – это указывает на склонность человека к экспансивности, к тенденции «думать о главном». Другие отличительные особенности того же почерка, в частности, левый наклон, помогают определить наличие упрямства в человеке. Наличие большинства круглых букв характеризуют человека как коммуникабельного, отзывчивого, сочувствующего другим, иногда sentimentalного. Преобладание угловатых букв подтверждает строптивость человека, лидерство во всем, упрямство и даже грубость.

Значимой для понимания личности человека является его подпись. В самом общем виде подпись можно рассматривать в виде «файла», который графолог помещает в свой «компьютер», после чего «сканирует» испытуемого. Существуют несколько правил расшифровки подписи.

1. Чем больше читаемых букв в подписи, тем больше открыт человек к общению, и наоборот.

2. Подпись, выполненная со стремлением вверх, говорит о том, что в характере человека преобладает оптимизм, он полон энергии и стремится достичь поставленной цели. Как правило, таким людям присущ творческий потенциал.

3. Буквы в конце подписи имеют уменьшение и «заваливаются» по нисходящей – это признак пессимизма в характере человека, проявление слабоволия, наблюдается слабая устойчивость к алкоголю.

4. Наличие мелких букв в подписи вплоть до бисера в почерке должно насторожить графолога, потому что мелкий почерк говорит о рациональности и экономности человека, однако наличие мелкого почерка (бисера) – это признак эгоизма, скупости, болезненности, особенно если присутствует мелкий почерк с элементами вертикального всплеска – это результат перенесенного стресса, инсульта, инфаркта.

5. Хвастливость человека, его психология «павлина» проявляется в чрезмерном и ненужном украшении своей подписи в виде завитушек, крючков, ленточек. Однако чаще подобные украшения характеризуют художественный вкус человека.

6. Довольно часто люди свою подпись завершают росчерком в виде подчеркивания внизу по всей длине подписи, что означает «я вам еще докажу», наличие росчерка как крыши подписи говорит о предложении быть покровителем, перечеркивание всей подписи одним или несколькими штрихами раскрывает неуверенность в себе, вертикальные штрихи – признак жесткости, харизматичности человека.

7. Наличие в подписи различных петель характеризует человека властолюбивого, но не лидера в харизматическом смысле слова. Такие люди не всегда обладают достаточным интеллектом и способностями для того, чтобы быть харизматиком, но они заявляют о себе ярко выраженными петлями в подписи. Так, например, если подпись начинается с большой петли и переходит в нечитаемые буквы – это признак властолюбия.

8. Точка в подписи является положительным признаком в характере человека и свидетельствует о его дисциплинированности, склонности к завершению намеченного. Если точка стоит в конце подписи, то это говорит о стремлении человека обязательно завершить начатое дело, это один из показателей его исполнительности. Наличие точки в начале подписи свидетельствует о стремлении человека получить исчерпывающую информацию, прежде чем он приступит к осуществлению задуманного, часто это свидетельствует о материальной заинтересованности.

9. Подпись, как и почерк человека, меняется, соответствуя его настроению и возрастным особенностям. Если человек деградирует, то «деградирует» его подпись и почерк. Например, деградация личности алкоголика или наркомана проявляется в ломанных, как бы с трудом выписанных буквах, что говорит об атрофии мозга.

10. Проявление своенравия, самоуверенности и даже деспотизма легко определить при наличии удлиненного начала подписи. В этом случае подпись трудно прочесть, потому что она изобилует штрихами и волнистыми линиями с обязательным признаком нежелания допускать в свои дела посторонних.

11. Использование цифровых добавлений в подписи характеризует человека как излишне мнительного, недоверчивого и осторожного. Может иметь место склонность к нервно-психическим заболеваниям.

И хотя более объективную характеристику человека можно получить, анализируя его почерк, представленные наиболее общие образцы расшифровки подписей, не исчерпывая всей полноты их анализа, хорошо показывают возможности графологии, позволяющей проникать в глубины характера человека. Занимаясь графологическими исследованиями, мы имеем дело со своеобразными вариантами решения проблем отношения между образным и словесным, чувственным и рациональным, частным опытом и общественным, что позволяет говорить о возможности разработки философско-антропологической составляющей графологии [7]. Графология же в ее классическом, традиционном виде обращена к очевидностям обыденного сознания, а ее выводы есть обобщения в рамках здравого смысла, во многом лишь мимикрирующие под науку. В этом отношении обращение к графологии представляет интерес, ибо позволяет раскрыть некоторые закономерности симбиоза обыденного здравого смысла с другими культурными формами и способами моделирования мира [5].

Список литературы

1. Дороти С. Тайны почерка / пер. с англ. – М.: РИПОЛ КЛАССИК, Вече, 1997. – 160 с.
2. Зуев-Инсаров Д. М. Почерк и личность. – М.: Изд-во «СТ», 1993. – 111 с.
3. Кравченко В.И. Секреты почерка. – СПб.: ГУАП, 2007. – 148 с.
4. Лазурский А. Ф. Классификация личностей. – Л., 1925. – 96 с.
5. Моргенштерн И. Психографология. Наука об определении внутреннего мира человека по его почерку. – СПб.: Питер, 1994. – 350 с.
6. Щеголев И. Тайны почерка. – СПб.: Питер, 2004. – 128 с.
7. Preyer W. Handschrift und Charater. – Berlin, 1894. – 389 s.

ЭСТЕТИКА

УДК 111.852

К. А. Капельчук

Художественный и исторический хронотоп: проблема дополнения*

В статье рассмотрено понятие «хронотоп», введенное в эстетику М.М. Бахтиным. Автор демонстрирует, что понятия «художественный хронотоп» и «исторический хронотоп» взаимодействуют в рамках дерридианской логики дополнения и, таким образом, могут применяться для аналитики современных художественных практик.

The article is devoted to the concept of “chronotope”, introduced into the aesthetics by M.M. Bakhtin. The author demonstrates that the concepts of “artistic chronotope” and “historical chronotope” interact within Derrida’s logic of supplement, and thus can be used to analyse contemporary art practices.

Ключевые слова: художественный хронотоп, исторический хронотоп, дополнение, историчность, художественные практики, музей, инсталляция.

Key words: artistic chronotope, historical chronotope, supplement, historicity, artistic practices, museum, installation.

Судьба понятия, его открытие для тематизации или, напротив, уход в периферические области поля внимания актуальной философии зачастую определяется не только его собственным содержанием, но и тем противостоящим ему понятием, концептом или контекстом, взаимоотношения с которым задают траекторию движения его осмысления. Взаимное дополнение понятий «форма – материя», «субстанция – акциденция», «природа – культура» может быть продиктовано простой контрадикторностью терминов, но почему тогда такое взаимодополнение имеет склонность становиться в какой-то момент критичным? Это не обязательно должна быть динамика взаимоперехода понятий в диалектической перспективе снятия. Ведь та-

© Капельчук К. А., 2013

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ в рамках проекта № 12-33-01018а «Стратегии производства в эстетической теории: история и современность».

ким образом объяснимо упразднение понятия, но не его возвращение. Неразрешённость конфликта понятий, его отложенный характер возможно описать в терминах концепции дополнения (*supplement*) Жака Деррида¹. Когда понятие обнаруживает свою несамодостаточность и начинает нуждаться в том, что его дополнит, оно в конце концов замещается этим дополнением, знаком, превращаясь в знак этого дополнения, т. е. в знак знака, след следа. И эта игра не может быть окончательно зафиксирована в какой-то точке определённости, поскольку сама операция фиксации втягивается в игру, перезапуская её механизм. Более того, процесс замен и смещений смыслов носит не только спекулятивный характер, он разыгрывается и в истории – в той мере, в какой она сама поддается логике репрезентации.

Рассмотрим с этой точки зрения понятие, введённое в эстетику М.М. Бахтиным, понятие художественного хронотопа, понятие исторического хронотопа и то, каким образом их взаимодополнение сказывается на практиках современного искусства. Бахтин пишет о литературе и литературоведении, но понятие «хронотоп» в отношении искусства можно трактовать и расширительно. Оно указывает на наличие особых пространственно-временных координат, которые вводятся посредством художественного произведения и задают поле разворачивания художественного образа и порядок предъявления художественной идеи. Но вместе с тем оно не только вносит внутреннюю по отношению к самому искусству разбивку по жанрам, направлениям и т. п., но и подразумевает некоторое фоновое противопоставление. Выявление художественных пространства и времени неизбежно имеет в виду также внешнее различие, задаваемое «реальными», жизненными пространством и временем. Ведь вводя, казалось бы, нейтральное понятие художественного хронотопа, мы одновременно осуществляем операцию изъятия художественного произведения из мира. Оно уже не может нами встречаться как всего лишь один из его, мира, феноменов. Мы указываем на особый художественный хронотоп, и произведение отныне не просто занимает особое место в ряду различных сущих, неким образом упорядоченных в пространстве и пребывающих во времени, – теперь оно наделено собственным порядком и принципом, т. е. автономией.

¹ «Фактически весь смысловой ряд понятия *supplement* таков: приложение (минимальная связь между элементами), добавление (несколько большая связь между элементами), дополнение (увеличение полноты в том, к чему нечто прибавляется), восполнение (компенсация исходной нехватки), подмена (краткое или как бы нечаянное использование извне пришедшего вместо изначально данного), замена (полное вытеснение одного другим)» [1, с. 29].

Обозначив различие, мы ещё не прояснили, каков его характер, какие взаимоотношения между самими различающимися понятиями это различие предполагает и какие следствия и концептуальные эффекты влечёт за собой наличие обособленного художественного пространства и времени. Когда ставится вопрос о характере различия пространства и времени произведения искусства и пространства и времени мира, на первый план выходит генеалогическое измерение проблемы: какой контекст – художественный или повседневный – является первичным, а какой производным? Обратимся к истории понятия хронотопа. Надо заметить, что данное понятие, как оно возникает и получает своё обоснование в работе Бахтина «Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике», изначально связано с двойным контекстом его употребления. С одной стороны, понятие хронотопа имеет, собственно, эстетический смысл, который придаёт ему сам Бахтин, а с другой – данное понятие изначально возникает как термин математического естествознания: он связан с теорией относительности и имеет физический смысл, а в варианте А.А. Ухтомского, на которого Бахтин также ссылается, – биологический. Таким образом, понятие «художественный хронотоп», как кажется, с самого начала возникает в качестве вторичного. Впрочем, от изначального смысла Бахтин сразу дистанцируется. Он пишет: «Для нас не важен тот специальный смысл, который он [термин «хронотоп»] имеет в теории относительности, мы перенесем его сюда – в литературоведение – почти как метафору (почти, но не совсем)» [2, с. 235]. Отметим, что здесь имеет место некоторое не вполне ясное по своей природе заимствование, «почти метафора», смысл которой ещё предстоит прояснить.

Кроме того, художественный хронотоп оказывается вторичен дважды: не только в дискурсивном плане, но и в содержательном – по отношению к тому, что Бахтин называет «реальным историческим хронотопом». Вообще пафос работы связан с определённого толка марксизмом и его топикой базиса и надстройки. Искусство вообще и литература в частности представляют собой в этом контексте «освоение реального исторического хронотопа». В этой формулировке слышится однозначное решение вопроса: есть некая историческая реальность, реальность проживаемого жизненного опыта, по отношению к которой осуществляется стратегия «отражения» в форме художественных произведений. Реальные люди «находятся в едином реальном и незавершенном историческом мире, который отделен резкой и принципиальной границей от изображенного в тексте мира. Поэтому мир этот мы можем назвать создающим текст миром <...>. Из

реальных хронотопов этого изображающего мира и выходят отраженные и созданные хронотопы изображенного в произведении (в тексте) мира» [2, с. 406]. Возможна ли иная схема и иная генеалогия понятия, реконструируемая за пределами «Очерков по исторической поэтике»?

Вообще идея особого пространства и времени, отличного от обычного, повседневного, возникает и отрабатывается скорее не в поле эстетики, а происходит из проблематики сакрального и профанного. Здесь противопоставление двух измерений концептуализируется прямо противоположным образом. Во-первых, сакральное измерение по определению доминирует над профанным, является его первоисточником и, таким образом, обладает большей реальностью. «Для религиозного человека <...> неоднородность пространства проявляется в опыте противопоставления священного пространства, которое только и является реальным, существует реально, всему остальному – бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство» [10, с. 22]. Во-вторых, взаимодействие сакрального и профанного обусловлено рядом табу. Нельзя свободно переходить из одной сферы в другую; в храм заходят не так, как заходят в музей. Размышление на эту тему можно встретить, в частности, в исследовании Рोजе Кайуа:

«Профанное должно в своих же интересах воздерживаться от близости с ним [сакральным] – близости тем более пагубной, что заразительная сила сакрального действует не только с убийственными последствиями, но и с молниеносной быстротой <...>. Также необходимо и сакральное оберегать от соприкосновений с профанным. Действительно, от таких соприкосновений оно утрачивает свои особенные качества, становится вдруг пустым, лишенным своей действенной, но нестойкой чудесной силы. Поэтому от священного места стараются удалить все, что принадлежит миру профанному. В святая святых проникает только жрец» [4, с. 152].

Если вернуться к рассмотрению проблематики художественного пространства и времени, то можно без труда отметить разницу между ним и пространством и временем сакральным. В отличие от сакрального эстетический объект как результат миметической операции по отношению к миру выступает симптомом переворачивания координат: во-первых, пространство и время произведения искусства расцениваются как лишь дополнительные по отношению к обыденным, а во-вторых, предмет искусства не только не скрывается от профанной публики, для её взгляда он как раз и предназначен.

Обозначенное противопоставление сакрального и художественного хронотопа, на первый взгляд, статичное, имеет свой исторический генезис. Просвещение и процесс институционализации искусства

связаны с процедурой замещения одного другим. Само пространство, в котором произведение искусства выставляется – пространство музея – формируется за счёт профанирования сакрального. Как замечает Б. Гройс, в конце XVIII – начале XIX в. деятельность музеев связана с экспонированием привезенных из путешествий диковинных предметов культа, которые благодаря перенесению их в иной контекст автоматически наделяются статусом произведений искусства и эстетической ценностью [3, с. 163]. В итоге искусство как особый регион бытия задает поле той специфической временности и пространства, которое осмысливается как по-своему автономное, но в конечном счёте производное от реальных исторических времени и пространства.

Мы обозначили две противоположных стратегии тематизации отношений жизненного хронотопа к иному, отличному от него измерению: профанное пространство-время подчинено сакральному; художественный хронотоп вторичен и дополнителен по отношению к действительности. Но, как мы увидели, это не просто две различные позиции. Одна может быть представлена как эффект другой: художественное пространство-время как результат операции вытеснения сакрального измерения. Возможно ли здесь обратное движение? Первичность художественного контекста раскрывается через третий, трансцендентальный сценарий разворачивания отношений хронотопа художественного и реального, в котором первый играет роль механизма артикуляции опыта. Если мы ставим вопрос об условиях существования опыта, то уже предполагаем его опосредованность. Идея этой опосредуемости проявляется различным образом. В первой «Критике» Канта речь идёт о том, что восприятие формируется и опосредуется, собственно, формами чувственности (пространство и время), а также схематизмом понятий рассудка, что связано с действием определяющей способности суждения, подводящей частные восприятия под заданный общий принцип. В этом смысле рефлектирующая способность суждения, отвечающая за возведение частных восприятий к общему принципу, лишь дополняет определяющую. Но уже в «Критике способности суждения» ситуация оборачивается:

«Для таких понятий, которые еще следует найти для данных эмпирических созерцаний и которые предполагают частный закон природы – лишь в соответствии с ним возможен частный опыт, – способность суждения нуждается в отличительном, также трансцендентальном принципе своей рефлексии, и нельзя в свою очередь указывать ей на уже известные эмпирические законы и превращать рефлексии просто в сравнение эмпирических форм, для которых уже имеются понятия» [5, с. 79].

Таким образом, смещение внимания от вопроса о всеобщих условиях возможности опыта к вопросу о возможности трансцендентального обоснования частного опыта приводит к тому, что механизм опосредования восприятия дополняется неким неопределённым всеобщим принципом, благодаря которому осуществляется эстетическое суждение, а рефлектирующая способность суждения, ранее восполняющая определяющую способность суждения, занимает место основного принципа, регулирующего получение опыта. Иными словами, восприятие не является в полной мере заданным – воспринятое ещё должно быть наделено смыслом.

Поскольку принцип, который отвечает за возможность эстетического суждения и смыслогенез, является неопределённым, на его место могут помещаться различные частные принципы. И тогда вновь на первый план выходит определяющая способность суждения, заставляющая эти частные принципы функционировать как идеологемы, которые извне структурируют наш опыт. В этой связи получает обоснование романтическая концепция гения – того, кто способен задавать правила и изобретать принципы, всецело им не подчиняясь: вместо этого он сам занимает место трансцендентального принципа и находится в бесконечном творческом становлении. Так или иначе, в отношении искусства этот третий трансцендентальный сценарий предполагает следующее: произведения выступают своеобразными тренажерами чувственности, в соответствии с которыми происходит упорядочивание опыта. Этот ход можно обнаружить в различных современных эстетических теориях и в отношении разных видов искусства. Так, Р. Краусс, анализируя модернистскую концепцию искусства, пишет о понятии «живописности»: «Под воздействием доктрины прекрасного создается само понятие пейзажа <...>. Пейзаж лишь повторяет картину, которая ему предшествует» [5, с. 165–166]. С. Жижек начинает свой фильм «Киногид извращенца», посвященный осмыслению кино и кинообразов, с монолога, в котором вопрос ставится следующим образом:

«Наша проблема не в том, удовлетворяются ли наши желания или нет. Проблема в том, как мы узнаем, чего именно мы желаем <...>. Наши желания искусственны – кто-то должен научить нас желать. Кино – это предельно извращённое искусство. Оно не даёт вам то, чего вы желаете, оно говорит вам, как желать».

Ж. Рансьер говорит об «эстетическом бессознательном» и мыслит эстетику как «систему априорных форм, определяющих то, что предоставляется ощущению», «членение времен и пространств, зримого и незримого, речи и шума» [7, с. 15]. Так, на уровне понятия ху-

дожественный хронотоп, дополняя хронотоп повседневный, вытесняет его и подменяет своей игрой разбивки времени и сочленения пространств.

В этом смысле мы заново можем перечитать пассажи Бахтина, посвященные хронотопу. По отношению к историческому художественный хронотоп выступает «почти метафорой». Имеет ли эта оговорка особый смысл, проблематизирующий как жест заимствования, так и оригинальность нехудожественного контекста понятия? Бахтин во введении своей работы упоминает, что прослушал доклад А.А. Ухтомского о хронотопе в биологии. Но если мы обратимся к тексту Ухтомского, посвященному данному понятию, то увидим, что этот биологический контекст сам по себе является довольно загадочным. Ссылаясь на Эйнштейна и Миньковского, Ухтомский противопоставляет хронотоп как «безотносительную спайку пространства и времени» взятым по отдельности, абстрактным пространству и времени и рассматривает его как некую меру события, безразличную к истории.

«С точки зрения хронотопа, существуют уже не отвлеченные точки, но живые и неизгладимые из бытия события; те зависимости (функции), в которых мы выражаем законы бытия, уже не отвлеченные кривые линии в пространстве, а "мировые линии", которыми связываются давно прошедшие события с событиями данного мгновения, а через них – с событиями исчезающего вдали будущего» [8, с. 342].

Такой разворот проблемы в сторону историчности весьма любопытен. Речь идет о том, что наш опыт, во-первых, неоднороден, он задан множеством событий-хронотопов, а во-вторых, открыт и незавершён: «мировые линии» невозможно мыслить заданными заранее. Идея хронотопа предполагает, что мы находимся в какой-то точке этой линии и обладаем ограниченной перспективой. Эта перспектива, этот исторический хронотоп, как говорит Бахтин, должен быть «освоен» при помощи искусства. То есть нехватка в историческом хронотопе мобилизует хронотоп художественный. Более того, мы обращены к будущему, а эта интенция имеет свой предел. «Мировая линия» не может быть прослежена до конца, и именно поэтому она опосредуется и, таким образом, формируется, в том числе художественными структурами. В этом смысле Ухтомский говорит о роли поэтической догадки и искусства [8, с. 342–343], а Бахтин – о «творческом хронотопе», в котором происходит «обмен произведения с жизнью» [2, с. 404].

Но тезис о взаимном влиянии жизни и искусства сам по себе является пустым, сводящим всю игру значений к некой усреднённой

неразличимости, в то время как важно показать именно различие, которое каждый раз проводится заново. В этом смысле мы не можем не обратиться к рассмотрению конкретных художественных практик. Если структура художественного хронотопа действительно может выступать как механизм артикуляции опыта, то актуальным оказывается следующий вопрос: а какой именно опыт предполагается, конституируется или оказывается подлежащим восприятию посредством современного искусства? Какие пространство и время им задаются?

Вместе с теорией меняются сами формы искусства, смещаются координаты его пространства и времени. В книге «Политика поэтики» Борис Гройс рассматривает популярный тезис о том, что искусство сегодня может существовать либо в форме предмета потребления и дизайна, либо в форме политической пропаганды [3, с. 10]. Это означает, что оно уже не только не противопоставляется жизненному пространству и времени, но уже проникло в его ткань и пытается напрямую его формировать. Также, конечно, это означает отказ от собственной автономии, искусство здесь становится рядоположным феноменом по отношению к другим феноменам мира. Да и сам мир в условиях современных технологий без посредства художника постоянно занят собственной презентацией – в фотографических образах, видеороликах и прочих медиапродуктах. Казалось бы, функция искусства должна затеряться. Тем не менее, искусство активно занято выстраиванием собственного хронотопа. И здесь интересно перенесение акцента с самого произведения искусства на место, где оно выставляется – музей, галерея.

На вопрос о том, что такое произведение искусства, по словам Гройса, современные арт-практики дают несложный ответ – это выставленный предмет. Но раз существенным признаком произведения искусства является собственная экспонированность, то проблематика хронотопа также смещается с анализа самого произведения на аналитику пространства музея и галереи. Идеальным жанром в этом смысле является инсталляция – собственно, создание пространства, создание контекста. Но для чего это пространство создаётся? Что в него помещается? Ведь это, по большому счёту, уже не так важно – по крайней мере, выставляемое уже не находится в центре художественной практики. Пространство музея может быть наполнено повседневными, обыденными вещами, принадлежащими жизненному пространству, и такая ситуация, считает Гройс, в частности, обусловлена изменением той роли, которую играл музей на протяжении своей истории. Если изначально музеефикация выступала инструментом профанирования сакрального, т. е. изымала значимое для предмета измерение, остав-

ляя его после такой операции обезоруженным, но прекрасным произведением искусства, то сейчас помещение предмета в контекст выставочного пространства, напротив, означает его возвышение до уровня произведения искусства [3, с. 102–103].

Но дело не в том, что нам все равно, на что смотреть, или художнику – что выставлять (по крайней мере, презумпция творческого акта за ним всё так же остаётся). Выставлена может быть как совершенно обыденная вещь, так и кропотливо изготовленный артефакт – суть в том, что искусство уже не может ставить на непосредственность чувственного восприятия зрителя. И потому основные формы существования искусства – это проект, который представляет собой некоторый набросок, идею, комментарий к произведению, и художественная документация, свидетельствующая об имевшем место событии. То есть место вещи занимает описание вещи (в этом плане уместен литературный художественный хронотоп нового романа, в котором вместо описания вещей мы имеем дело с описанием описания вещей). Порой такая базовая стратегия в отношении произведения искусства, как восприятие, оказывается в принципе неосуществимой: демонстрация видео, которое длится больше, чем время выставки; одновременность происходящих событий в разных частях художественного пространства, которые физически не могут быть зафиксированы одним наблюдателем. «И если зритель решит вообще на них не смотреть, то существенным окажется лишь сам факт его посещения выставки» [3, с. 47]. Настоящее время, присутствие, как кажется, вымывается из материи искусства. Подлинность произведения в смысле его принадлежности определенному месту и времени, здесь и сейчас, представлявшейся Беньямину последним шансом искусства в эпоху технической воспроизводимости, более не актуальна. Мы можем иметь дело с копиями, знать об этом, иметь в виду или же не задумываться об этом вовсе.

Кажется, что искусство более ничем не оправдано: оно не может претендовать на уникальность в противоположность включённой в цикличность повседневности (оно само постоянно в разных формах практикует повторение); оно не затребует существа зрителя, который теперь сводится к функции наличествующего в экспозиционном пространстве тела; оно отказывается, наконец, от идеи вкуса и неравенства образов [3, с. 49], делая искусство непривилегированной практикой... В итоге у искусства, утратившего свои традиционные способы поддержания автономии, остаётся два выхода – рынок или пропаганда. Тем не менее, несмотря на, казалось бы, очевидную неудачу, именно в такой форме провала, по Гройсу, заключается потен-

циал современного искусства. Гройс видит спасение в «слабых образах» авангарда [3, с. 46–48], которые только за счет своей примитивности и элементарности могут рефлексировать ситуацию исчерпанности «сильных образов» и сохранять в условиях сжимающегося времени, времени без задающих вектор исторического движения событий, жест возобновления искусства. Он один может не быть сокрушен этим временем. Важным оказывается просто это жест совершать, он открывает пространство рефлексии – для отсутствующего времени; для сообщества ничем не связанных людей, помещённых в пространство инсталляции; для нового, которое является подлинно новым именно потому, что не может быть предположено заранее, которое остаётся невидимым именно потому, что оно проявляется лишь в том исключительном пространстве музея, функция которого как раз и состоит в ретерриторизации различий [3, с. 106–108]. То есть, значимым действительно оказывается не то, *что* является предметом экспонирования, но то, что художественная практика совмещена с формированием особого пространства и времени, в которых некоторым образом вновь становится возможно нечто новое, нечто уникальное, в которых формируется сообщество, а искусство вновь реализует свою автономию: «автономия искусства не основана на автономной иерархии вкуса и эстетического суждения. Скорее это эффект отмены любой подобной иерархии и установление режима эстетического равноправия для всех художественных произведений <...>. Признание эстетического равноправия открывает возможность сопротивления любой политической или экономической агрессии – сопротивления от имени автономии искусства» [3, с. 50].

Хронотоп современности связан с такими феноменами, как биополитика, медиасреда, техническое воспроизводство, тотальность рынка, которые предстают весьма проблематичными для самого антропологического измерения. Здесь теряется как измерение универсализма, так и историчность, как целостность, так и возможность различия. Каким должно быть искусство, чтобы вступить с ним в отношения дополнения?¹ Оно не претендует более на универсализм, оно

¹ Здесь стоит оговориться, что, когда речь идёт о дополнении, мы имеем в виду операцию, в результате которой изначальный дополняемый элемент благодаря этому дополнению обнаруживает собственную ограниченность, нехватку, в результате чего начинает утрачивать своё доминирующее по отношению к дополняющему положение. В этом смысле мы расходимся с Б. Гройсом, который, критикуя «дополнительность» искусства по отношению к политическим и экономическим практикам, трактует *supplement* как лишь дополнение: «... в этом случае искусство может выступать только дополнением (*supplement*), термин, введённый Деррида, к определённым политическим силам, и быть использовано лишь для оформления или деконструкции их политических

не указывает на истинное различие, ведь оно с самого начала было искомо, исходя из системы культурных различий и т. д. Но, возможно, сам факт его упорного присутствия, его хронотопа остаётся значим и значим как никогда – возможно, не сам по себе, но как знак различия.

Впрочем, описанные выше стратегии также могут быть подвергнуты критике. Инсталляции, авангардные образы, художественная документация – они предполагают возможность автономного художественного хронотопа, противопоставляемого критикуемой посредством него действительности, но они всё ещё являются слишком овеществлёнными, а значит, необязательно предполагают выход к отличному от повседневных пространству и времени. У посетителей галереи есть шанс образовать сообщество, но воспользуются ли они им? Кети Чухров в своей книге «Быть и исполнять: проект театра в философской критике искусства» ставит вопрос о том, «способно ли “современное искусство” на данном этапе своего развития в полной мере отражать эмансипаторные потенциальности жизни и творчества. Подобный вопрос возникает в связи с тем, что современному искусству далеко не всегда удаётся выйти за пределы образа, вещи, фантазма, политической иллюстрации» [9, с. 7]. В этом смысле истинным выходом, который может предложить искусство, является не то пространство и время, которое извлекается исходя из фактически выстроенного пространства инсталляции или организованной фактической нехватки времени и т. д.: они обретают свой смысл в контексте критики социальности, но получает ли благодаря такому взаимодействию смысл сама современность?

Для Гройса важным является продемонстрировать, что различие между обыденной вещью и предметом искусства, несмотря на их фактическую неразличимость, можно инсценировать в пространстве музея, а значит, это различие – но уже не как различие между разного типа вещами, но как между разного типа пространствами – есть в действительности, а искусство – это уже, прежде всего, искусство создавать не произведения, а пространство различия. Но это различие оказывается запертым в своём искусственно созданном пространстве,

позиций и притязаний, но ни в коем случае не выступать в роли активного сопротивления им <...>. Имеет ли искусство свою собственную энергию или только энергию дополнения? Мой ответ: да, искусство автономно, да, оно имеет независимую энергию сопротивления» [3, с. 49]. Впрочем, определяя и оценивая искусство через механизм сопротивления политической и экономической действительности (в терминах нашего рассуждения: историческому хронотопу), Гройс уже вписывает их в некое общее поле, в котором одно дополняет другое.

поскольку, выйдя из него, оно тут же теряет смысл¹. И отсюда видно два пути – сакрализация образа, представляющего различие (что является тупиковым путём, поскольку эта сакрализация тут же блокирует само различие и включается в реальность рынка), или возобновляющаяся практика художественного жеста. Второй путь связан с ситуациями, находящимися на границе художественных практик и практик жизненных. Кети Чухров описывает его через концепт театра: «Театр для нас не жанр, а антропологическая практика, обнажающая переходы и пороги между человеческим существованием и производением искусства» [9, с. 10]. Эти переходы обеспечиваются особым хронотопом: «театр ставит вопрос о вечном в режиме времени, в режиме исполнения жизни, а не её репрезентации или отражения <...>. Переходная зона между бытием и игрой, мотивированная событием; разомкнутая не-территория, где “человеческое” сталкивается с “человеческим”, а не с вещным <...> – это то, что мы называем театром» [9, с. 259]. И можно сказать, что «театр» здесь – ещё одно имя хронотопа, который выстраивается в напряженности между художественным хронотопом и хронотопом историческим.

Список литературы

1. Автономова Н. Деррида и грамматология // Ж. Деррида «О грамматологии». – М., 2000.
2. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975.
3. Гройс Б. Политика поэтики. – М., 2012.
4. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М., 2003.
5. Кант И. Критика способности суждения. – СПб., 2006.
6. Краусс Р. Подлинность авангарда и другие модернистские мифы. – М., 2003.
7. Рансьер Ж. Разделяя чувственное. – СПб., 2007.
8. Ухтомский А.А. Доминанта. Статьи разных лет. 1887–1939. – СПб., 2002.
9. Чухров К. Быть и исполнять: проект театра в философской критике искусства. – СПб., 2011.
10. Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994.

¹ «Новое может быть узнано как таковое только в том случае, когда оно создаёт эффект бесконечности, когда оно открывает неограниченный вид на реальность за пределами музея. И этот эффект бесконечности можно создать исключительно в стенах музея – в контексте самой реальности мы можем испытывать ее только как нечто конечное, поскольку мы сами конечны» [3, с. 100].

Символическое в эстетическом мышлении человека Ренессанса

В статье рассматриваются принципы эстетического восприятия человека эпохи Возрождения, обозначаются фундаментальные особенности его ментальности. Эстетика Возрождения опирается на онтологию, существуя неразрывно с философски-теоретическим описанием мира. Эти темы рассматриваются на примере произведений искусства XIV–XVI в.

The article considers the basic principles of the Renaissance man's aesthetic perception and the fundamental features of his mentality. The aesthetics of the Renaissance is based on its ontology, inseparable from the philosophical and theoretical description of the world. These subjects are considered on the basis of visual arts of the XIV–XVI centuries.

Ключевые слова: эстетика Возрождения, неоплатонизм, пифагорейство, символическое, гуманизм, подражание, восприятие, гармония, пропорция.

Key words: The aesthetics of the Renaissance, neo-Platonism, Pythagoreanism, symbolic, humanism, imitation, perception, harmony, proportion.

Эпоха Возрождения содержит в себе зачатки проблем и кодов, во многом определяющих развитие европейской научной мысли в области философии сознания. Ренессанс является крайне содержательным и плодотворным периодом истории Европы, который в значительной мере определил эти коды, аккумулировав проблематику предыдущих парадигм и одновременно подтолкнув и определив последующее развитие культуры. Мышление человека Возрождения является сложно-сочиненным, многоосновным и неоднозначным, включая в себя как средневековую наследственность, так и антропоцентрическую тенденцию, выраженную в выдвигании человека в центр всех философских представлений, в формировании соответствующей рефлексии относительно его места, целей и назначения.

Человеку времен позднего Средневековья и Ренессанса присущ особенный тип мышления, создающий и формирующий произведения искусства, пронизанные глубоким символическим смыслом. Современному сознанию трудно вообразить ту степень связи между означающим и означаемым, осознать всю глубину привязанности знаков к тому, что за ними стоит. Речь здесь – не о стремлении художника создать наиболее причудливую метафору. Ренессансная художественная

деятельность является закономерным продуктом и результатом определенного устройства сознания, в рамках которого произведения искусства не только создаются, но также «считываются» и расшифровываются современниками. Серьезность этой расшифровки и глубина сопутствующего понимания могут варьироваться от сознательной оценочной практики до непосредственно-спонтанного восприятия, однако поле трактовки не слишком велико.

Указанный тип мышления шире области художественного, он реализует себя в самом масштабном смысле, охватывая все сферы деятельности человека. Символическими в эпоху Возрождения являются не только живопись, скульптура или книжная миниатюра, но и обыденное мышление, а также наука. Ренессансное эстетическое видение мира, складываясь из чувственных переживаний и их оценки, глубоко проникнуто символизмом. Основами этого видения, точками, на которых держится визуальность Возрождения, можно назвать свет, цвет и пропорциональность.

Отношение к свету как проявлению высшего блага является глубоко укорененной установкой, в своей первичной форме берущей начало еще на заре человечества и возведенной христианским пониманием до духовной материи высшего порядка. Платоновская идея Блага, уподобляемого Солнцу, и воззрения мистиков неоплатонической направленности формируют представление о свете как метафорическом выражении Божественной реальности. Примеры восхищения светом можно найти в описании Рая у Данте, где естественное тяготение к освещенности сплетается с богословской и догматической традицией понимания света. Но, пожалуй, в христианской традиции идеи о Боге-Свете, Боге-Сиянии наиболее заметны и полно проводятся Псевдо-Дионисием Ареопагитом, который, воспевая Бога, неоднократно обращается к излюбленной идее Света. В трактате «О Божественных именах» он приводит развернутую концепцию Света как Блага (Добра), восходящего к неоплатонической (Прокла, в частности) традиции [3, с. 54].

Схоластическая мысль также обращается к этому представлению. Эриугена, в отличие от Плотина, который восхищается простотой Света, сопоставимой с простотой Идеи, представляет свет как сложную целостность, отражающую космогоническую задумку Бога. Из элементов сияния, каждый из которых – часть Божества и Его воли, образуется мироздание как продукт этого надмирного свечения. Однако и здесь идет речь о «чистых образцах» вещей, т. е. о возможности посредством света обращаться к смыслу того, что явлено в мироздании. Таким образом, кроме значения «ясности» как лучезарности, свечения существует еще понятие об озарении вещей светом разума.

Живописная практика Возрождения во многом отражает неоплатонические представления об этом начале, давая ему визуальное воплощение. Таковы, например, образы на полотнах Сандро Боттичелли, наполненные сиянием. В соответствии с учением школы Марсилио Фичино, это сияние разливается в воздухе, одухотворяя предметы. Согласно Фичино, свет, присущий высшему Благу, сквозит во всех предметах материального мира, заставляя людей тянуться к нему. Это сознательное людское стремление является частью общемирового процесса творения красоты. Золотые волосы женщин с картин Боттичелли, так полюбившиеся впоследствии прерафаэлитам, выступают символом сияния, соединяющего в земных вещах чувственное и сверхчувственное.

Перенос значения, создающий возможность такого исполнения и прочтения полотен, сводится к тому, что свет понимается как синоним Блага и средоточие моральных совершенств. Божественный свет притягивает к себе людей, а те, кто его излучает, могут наполнять этим светом других. Сияние, излучаемое ангелами, имеет ту же природу, выступает в роли проводника и одновременно – индекса проявленности Блага. Таков принцип мифологии воздействия: свет осиял Савла по пути в Дамаск, и он, на время лишившись зрения от «славы» этого света (Деян. XXII, 11), превратился в иного человека, который позже стал известен как апостол Павел. Свет выступает в качестве инструмента Откровения и эманации его субъекта. В возрожденческой художественной практике земное одухотворяется посредством божественного сияния, словно заражается им. Таким образом снимается конфликт чувственного и сверхчувственного, дух растворяется в плоти.

В «Золотой ветви» Фрезер помещает похожую логически-интуитивную связку в основу контагиозной магии, основанной на принципе заражения. Фрезер, рассуждая об архаических нравах, имеет в виду буквальное прочтение темы, например, представление о том, что, имея в распоряжении кровь или волосы человека, можно нанести ему вред (фрагмент симпатически сообщается с целым). Однако принцип общности может иметь и не столь однозначный характер. По Фрезеру, физическая основа магии такого рода – «материальная среда, которая якобы соединяет отдаленные предметы и передает их воздействия друг на друга» [8, с. 43]. В художественном сознании эпохи Возрождения символическая общность вещей имеет сложную метафорическую природу. Однако важно понимать, что речь здесь идет не о современном понимании метафоричности как сложной и надуманной формы закрепления смыслов, – ренессансное искусство фиксирует спонтанные эстетические предпочтения, которые напрямую вытекают из видения мира: свет не является обозначением блага, а действительно *совпадает* с ним, поскольку является божественным.

Представление о свете тесно связано с восприятием цвета – их неразрывность закреплена в искусстве создания витражей и книжной миниатюры. Шедевром миниатюристики раннего Возрождения является «Великолепный часослов герцога Беррийского» работы братьев Лимбургов. Часослов запечатлевает календарные христианские праздники, отражает быт разных слоев общества и важные события повседневной жизни. Таким образом, на страницах этой тщательнейшим образом создававшейся книги предстает целый мир человека того времени, включающий в себя и горнее, и дольнее; и евангельские сюжеты, и сцены сбора урожая; и благородных господ, и крестьян. Все временные и пространственные точки опоры того или иного образа жизни запечатлеваются в различных сезонных событиях.

Тот сюжет, который Фрезером обозначается как гомеопатическая магия, применительно к эстетическому мышлению может быть связан с фиксацией и утверждением обыкновений через их изображение и упорядочивание по дням года. В этом смысле гомеопатическая (имитативная) составляющая проявляет себя так: крестьяне, которые жнут в июле, будут заниматься этим и на следующий год. Весна придет тогда, когда положено, зимой будет холодно, принципы социального устройства останутся неизменными, а концом истории станет Страшный Суд. Мы видим не просто изображение мастерами «с натуры» всего, что их окружает, но хронотопную фиксацию бытия. Закрепление определенного порядка вещей в часослове (книге, сочетающей в себе функции святцев, молитвенника, энциклопедии, руководства по ведению хозяйства) способствует символическому поддержанию мирового порядка: протоколирование событийности конституирует онтологическую данность. Эстетическая оценка изображаемого, таким образом, тесно связана с представлениями о мире. Изображение имеет определенные характеристики не только потому, что оно красиво и приятно глазу, а потому, что отражает бытие мира, сотворенного Господом (при помощи циркуля и линейки – в соответствии с миниатюрами морализованных Библий XIII–XIV в.). Красота является следствием такого подхода, частью этой стройной конструкции.

Можно припомнить приводимый У. Эко пример из эстетики Фомы Аквинского: хрустальную пилу или молоток, по словам Эко, Фома счел бы безобразными, так как такой инструмент не может выполнять основной функции, не отвечая необходимому критерию своего предназначения [12, с. 169]. Теория прекрасного, по Аквинату, отвечает характерному для всего Средневековья настроению, «тенденции отождествления прекрасного (*pulchrum*) с полезным (*utile*), восходящей к уравнению красоты и блага (*pulchrum* и *bonum*)» [12, с. 171]. Добавим,

что в средневековом, а тем более – возрожденческом настроении помимо простой связки «польза – красота» существует также и более сложное метафизическое понимание *utile*. Эта «польза» является не только характеристикой, выражающей способность инструмента послужить создавшему его ремесленнику, но и местом, которое этот предмет, воплощающий замысел (идею) о себе, занимает в мире. В эстетическом сознании человека на переходе от Средневековья к Возрождению идеи правильного, божественно осмысленного и несущего Благо тесно слиты с идеей красивого, эстетически значимого. Только в период зрелого Ренессанса и в Новое время это недовольство искажением замысла о предмете сменяется интересом к курьезам и нелепицам, который, в свою очередь, сочетается с потребностью познавать тайны естественных вещей.

И все же слияние идей смысла, значимости и красоты долго остается доминирующим в понимании тех предметов эстетического, которые представляются по-настоящему важными. Ренессансное отображение действительности в живописи – повторение пути Творца, торжествующее подтверждение возможности художника видеть и созерцать. Не зря Леонардо да Винчи, в противовес ранним гуманистам, настаивавшим на приоритете слова, полагает зрение благороднейшим из чувств, поскольку художник посредством взгляда может объять весь мир [11, с. 60]. Возникающий позднее эстетизм был бы непонятен возрожденческому сознанию не только в моральном смысле, но и в более глубоком, бытийно-онтологическом, так как ему свойственно нарушение тех связей, бытование которых кажется необходимым, напрямую вытекающим из самого факта существования предметов. Такое понимание сути вещей и их красоты восходит еще к пифагорейской эстетике числа, обогащается на протяжении Средних веков богословскими штудиями и обуславливает в конечном счете тип сознания, в котором эстетическое является важным критерием. Красота не просто услаждает взор, но еще и дает обоснование, право на существование в гармонии мира любому явлению. Даже то, что лишено красоты, имеет свое место, свой голос в звучании сфер, без которого общий хор был бы неполон.

В миниатюрах позднего Средневековья свет является частью изображенных предметов, словно становится их собственным свойством. Чистые беспримесные цвета, отсутствие теней и полутонов – все это создает впечатление отсутствия любого внешнего источника света. Высокие требования предъявляет средневековое сознание и к чистоте цвета предметов. Символическое значение цвета детерминировано как в отношении мистическом и моральном, так и в социальном. Хейзинга указывает на качественное различие в отноше-

нии к переживаниям, которое наблюдается у современного человека и у человека Средних веков. Если наш современник будет стремиться скрыть свои душевные переживания, пишет Хейзинга, то человек средневековый попытается «найти для них нужную форму и тем самым превратить в зрелище также для посторонних» [9, с. 96–97]. Значение события становится видимым и моментально опредмечивается посредством знаковых систем, и здесь тоже нет полутонов.

Средневековое живописное видение, где предметы изображаются залитыми ярким ровным светом, лишенным полутонов и теней, сменяется новой манерой, которая отражает характерные для Возрождения тенденции обращения к земному, материальному миру. Появляется потребность в точном отображении внешнего вида вещи, тогда как ранее достаточно было указать на ее присутствие, и символическая значимость объекта уже делала свое дело, достраивая сюжет. Свет выступает теперь как средство для формирования внутреннего пространства картины, указания на взаимную сориентированность объектов. Фигуры персонажей в групповых портретах больше не выстраиваются ровными рядами, а группируются соответственно нуждам композиции, на разных уровнях и планах. Свет помогает также подчеркнуть объемность фигур, их весомость, их форму. Появляется представление об источнике цвета, предметы становятся оформленными благодаря теням. Революционным в данном смысле становится открытие перспективы. Но символическое значение света и цвета не пропадает вовсе, а приобретает новые грани. Помимо смысловой нагруженности, свет и цвет помогают решению практических художественных задач. Предметы материального мира не лишаются сверхъестественного смысла и значимости, символические представления и всевозможные ряды соответствий сохраняют свое значение и утверждаются в условиях обращения к материальному миру в его земной красоте.

Другой важный комплекс суждений о прекрасном связан с представлением о соразмерности, или пропорции. История обращения к пропорции как к критерию красоты и, что немаловажно, сопутствующей разумности (т. е. красоты как гармонии) берет начало еще в досократической философии. Впервые со всей ясностью эти представления были закреплены и выражены в рамках пифагорейской школы. Применительно к человеческой наружности данная традиция позволяла судить о прекрасных телах как о телах пропорциональных – и наоборот. Идеи точных соотношений и числа ярко раскрываются в эпоху Возрождения, когда человек, становящийся центральной фигурой, вписывается Леонардо да Винчи в круг и квадрат с максимально точной передачей пропорций, в соответствии с учением Вит-

рувия. Подобное понимание пропорции предусматривает не только эстетическое наслаждение, даримое созерцаемым объектом, но и глубокое понимание того, что устройство предметов имеет разумный, обусловленный численными принципами характер (например, принцип «золотого сечения»).

В эпоху Возрождения любованию пропорциональностью человеческого тела, опираясь на реформированную античность, делается все очевиднее. Обретая способность отрываться от догматической практики, Возрождение все активнее обращается к телесности. И речь здесь – не только о реабилитации телесности, выражающейся в площадном, раблезианском духе, но и о любовании столь же вдохновенном, сколь вдохновенны строки Пико делла Мирандолы и других авторов об уникальном положении человека. Человек является не только образом и подобием Божьим, но и творцом, который может, подражая Создателю, сам запечатлеть в графике и красках тело или пейзаж.

Вершиной симпатически-имитативной художественной практики Возрождения является портрет или, что еще значимее, автопортрет, сделанный с явным внешним уподоблением Христу (например, автопортрет А. Дюрера 1500 г.). Придание женщине сходства с Девой Марией имеет то же значение: не только стремление взглянуть на человека через самые важные для христианского мира образы, но и желание им уподобиться, приблизиться к ним посредством визуальности.

Сакральность подражательной практики Возрождения прослеживается во многих текстах мастеров. Создание копии действительности есть и уподобление Творцу, и конституирование красоты. Средневековый символизм, где всякий предмет обладает также значением, связанным с тем или иным сюжетом из Писания, обогащается ренессансной аллегоричностью, которая имеет более разветвленную структуру. Кроме того, человек Ренессанса любит самую возможность подражания окружающему миру. Он рад обмануться, спутав картину и реальность, а также находит большое удовлетворение в ситуациях, когда такая путаница случилась. Заметим, речь идет об удовлетворении и восхищении именно художественного свойства, и только потом уже – о забавном анекдоте, который любим во все времена. Описание таких заблуждений можно найти, в частности, в книге об искусстве Ренессанса Джеральдин Джонсон, которая сводит вместе примеры из «Жизнеописаний» Вазари и других трактатов того времени: Пьетро Аретино утверждает, что овца бляла, увидев ягненка кисти Тициана; Вазари отмечает, что прохожие всерьез приветствовали

портрет Папы на картине этого же автора; а, согласно Цукарро, некие кардиналы был введены в заблуждение портретом Папы, выполненным Рафаэлем. Джонсон заключает, что на основании этих примеров можно судить о том, как высоко ценит ренессансная культура миметический талант художника и умение с точностью подражать вещам из реального мира [13, р. 48–49].

В своих записях Леонардо да Винчи делает художника властелином всего воображаемого, который волен менять мир согласно своему произволу. Этим утверждается и закрепляется роль человека творческого, который в противовес средневековым анонимным авторам желает поставить подпись под произведением своего искусства. Во власти капризной фантазии художника перенести зрителя в самые разные места и изменить его угол зрения, даже если «из глубоких долин он захочет увидеть высокие горы или с высоких гор глубокие долины и побережья» [4, с. 178]. Локальность сиюминутного сущего оказывается предметом для пересмотра; временная и топосная фиксация гуманиста имеет мигрирующую природу, поскольку разум и воображение стремятся объять мир.

Еще один важный имитативный момент в возрожденческой духовной жизни – диалог с античностью, глубочайшая вдохновенность древностью, свойственные гуманистам. Они не только опирались в своей работе на античные идеи и заимствовали сюжеты для полотен, но и в определенной степени подражали древним в повседневности [2]. Подобная театрализация жизни имеет даже больший смысл, чем цитирование греческих и латинских трудов. Надевая платье «в античном стиле», стремясь реконструировать симпозиум, увенчивая головы товарищей лавром, осуществляющий эти действия персонаж вступает в область игровых практик, граничащих с магическими. Речь идет не только об интеллектуальном стремлении отдать дань излюбленной эпохе, но и о том, чтобы всем существом прикоснуться к ней, примерить ее на себя.

Принципы искусства и эстетического вообще во многом схожи с принципами магии и игры. Во всех случаях задействуется воображение, достраивающее отсутствующие части мозаики и заполняющее бреши в мироздании. Й. Хейзинга отмечает сходство игры с художественным творчеством, в частности, с поэзией, поскольку та сближается с сакральным изречением, а поэтическое творчество рождается в сфере игры. «Поэзия вступает в игру в некоем поле духа, в некоем собственном мире, который дух творит для себя, где вещи имеют иное лицо, чем в “обычной жизни” и где их связывают между собой не логические, а иные связи» [10, с. 120].

Игровой момент свидетельствует о том, что для ренессансных гуманистов общение с античностью – не просто копирование, но диалог, стремление проникнуться духом древности, впитать его, чтобы впоследствии создать что-то свое. Об этом поиске индивидуальности через сакральное подражание пишет, в частности, Мелинда Шлитт, утверждая, что важной проблемой для современников Вазари, работавших в тоскано-римской традиции, наряду с формированием индивидуального стиля было стремление разработать эффективный и оригинальный метод выражения посредством изучения наиболее выразительных примеров античного искусства. Мелинда Шлитт называет возникшие между художниками поколения Вазари и мастерами прошлого взаимоотношения комплексными, всеобъемлющими (complex) и порой обременительными (burdensome) [14, p. 377–406]. Имитативная художественная практика и диалог пронизывают всю духовную жизнь Возрождения.

Рассмотрев примеры из области художественного творчества, попробуем сформулировать некоторые тезисы относительно символического в эстетическом мышлении ренессансного субъекта.

Ренессансная эстетизация явления тесно связана с его символизацией: и та, и другая создают для восприятия события контекстуальную нишу, сообщают ему оценки и ассоциации, весь тот багаж, который формирует, в конечном счете, культурно полный образ любого явления, реализуются в области ренессансного воображаемого. Для художественного символического сознания характерен определенный способ восприятия и оперирования образами. Ему свойственны высокий творческий потенциал, суггестивность, эклектичность, синкретизм. Однако здесь не идет речь ни о низкой степени отрефлексированности, свойственной мифологическому сознанию, ни о принципиальном отказе от верификации. Символическое мышление Возрождения имеет творческую природу, но не чуждо рациональности. Так, например, в алхимии принципы символических замещений и сопоставлений сочетаются со стремлением к упорядочиванию, размышлениями о причинах и следствиях. Однако порой явления разных порядков рассматриваются как детерминантные; напротив, связи, которые кажутся очевидными современному сознанию, не учитываются. Эмоциональное и эстетическое выступают в качестве фактического.

Схемы мышления могут выстраиваться следующими способами: перенос значения с одного предмета на другой по внешнему подобию; экстраполяция значения на окружающие предметы, символически соотносимые с первичным; распространение качеств целого предмета на часть; сближение разнородных качеств по образно-

ассоциативному принципу; ситуация, при которой отдельный элемент может нести в себе все части целого, даже если является лишь фрагментом, нетождественным целой системе, и т. д. Сюда же можно отнести построение рассуждений не по линейному принципу, а по разветвленному (Делез и Гваттари, описывая подобную структуру, называют ее ризоморфной и сопоставляют с корневой системой растения).

Символизм в художественной культуре Возрождения является не художественным приемом или методом, а языком. Семантика не отрывается от онтологии, являясь составной частью склада мышления и его «оперативной системой». Именно поэтому эстетической трактовке ренессансной живописи должен предшествовать философский анализ сознания, включающий в себя представление о считывании символов, методологии мышления, понимании и значении. Это в разной степени верно и для других эпох, однако именно Возрождение является периодом, когда при бурном расцвете визуальных искусств представление об онтологических и моральных установлениях шло рука об руку с эстетическим.

Список литературы

1. Барт Р. Мифологии. – М., 2010.
2. Баткин Л.Н. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. – М., 1998.
3. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – М., 1995.
4. История красоты / под ред. У. Эко. – М., 2007.
5. История эстетики / под ред. В.В. Прозерского, Н.В. Голик. – СПб., 2011.
6. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. – М., 2001.
7. Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т.1. – М.: Издательство Академии художеств СССР, 1962.
8. Фрезер Д. Золотая ветвь. – М., 1986.
9. Хейзинга Й. Осень средневековья. – СПб., 2001.
10. Хейзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. – М., 1997.
11. Шестаков В. Философия и культура эпохи Возрождения. Рассвет Европы. – СПб., 2007.
12. Эко У. Эволюция средневековой эстетики. – СПб., 2004.
13. Johnson Geraldine. Renaissance Art: A Very Short Introduction. – Oxford University Press, 2005.
14. Schlitt Melinda. "Anticamente Moderna et Modernamente Antica": Imitation and the Ideal in 16th-Century Italian Painting // International Journal of the Classical Tradition. – 2004 (Winter – Spring). – V. 10. – №. 3/4. – P. 377–406.

Проблема синестезии в контексте экспериментальной эстетики

В статье анализируются актуальные проблемы взаимосвязи теоретических и практических аспектов современной эстетики, раскрываются новые подходы к анализу текстов «неклассического художественного пространства», к формированию эстетической оценки современных произведений искусства. Делается вывод о необходимости привлечения методов «синтетической парадигмы», включающих в качестве своей составляющей субъективный элемент (синестезию).

In the paper the problems related to the issue of an interconnection between theoretical and practical aspects of modern aesthetics are covered. The new approaches to the formation of an aesthetic evaluation of modern pieces of art, offered by the author, are the most significance. Also, approaches to the analysis of the texts of “non-classical artistic space” that require scientific approaches and supplementing methods of “synthetic paradigm” that includes the subjective element (synesthezia). Is also of importance.

Ключевые слова: синестезия, эстетика, Густав Теодор Фехнер, экспериментальная эстетика, эстетическая оценка.

Key words: synesthezia, aesthetics, Gustav Theodore Fechner, experimental aesthetics, aesthetic evaluation.

К началу XXI в. «Вселенная искусства» продолжает стремительно разрастаться, образуя все новые направления, виды и жанры, охватывая как реальное, так и виртуальное пространство и «эстетизируя» практически все сферы человеческой жизни. Поэтому перед современной эстетикой прежде всего возникает проблема самоопределения в условиях нового информационного общества, переосмысления классической эстетической теории, проблема моделирования новых принципов и методов изучения современной художественной культуры, включая необходимость разработки современных подходов к анализу текстов «неклассического художественного пространства». Среди таких новых подходов к анализу и интерпретации произведений современного искусства могут быть названы методы «синтетической парадигмы», включающие в качестве своей составляющей субъективный элемент. Особую актуальность за последние десятилетия приобретают методы синестетической интерпретации поли- и мо-

носенсорных искусств, позволяющие выявить скрытые, глубинные смыслы художественного произведения, отличающиеся в большинстве случаев от непосредственного сюжета или внешней формы, а также учитывающие особенности авторского и зрительского мировосприятия. В основе данных методов лежит явление синестезии, связанное с психологией восприятия различных процессов и заключающееся в том, что стимулирование одной сенсорной модальности не только вызывает свойственные ей ощущения, но одновременно стимулирует и другую, связанную с ней сенсорную модальность. Таким образом, синестезия выявляет особенности межчувственных ассоциаций, а также тяготение к целостности восприятия окружающей действительности, свойственное практически всем людям [2, с. 5–9].

Синестетический анализ может применяться в качестве элемента комплексного анализа художественного творчества, дополняя структурно-аналитические, семиотические, герменевтические и другие методологии, способствуя раскрытию семантической множественности интерпретаций произведений искусства, выявлению стиля и художественных приемов как выразительных средств искусства. В то же время, интерпретация художественных текстов с точки зрения семиосферы музыки, живописи, архитектуры и других видов искусства выводит проблему синестезии и синтеза искусств из теоретической плоскости в область экспериментальной эстетики.

Следует отметить, что одной из наиболее актуальных проблем современной эстетики является проблема значительного разрыва, существующего сегодня между теоретической и практической областями данной науки. Возможно, применение синестетических методов, а также изучение феномена синестезии будет способствовать «наведению прочных мостов» между теорией и практикой современной эстетики.

Одним из основателей экспериментальной эстетики считают Г. Т. Фехнера – немецкого физика, физиолога, психолога, философа и писателя. В своем труде «*Vorschule der Aesthetik*» («Преддверие эстетики») он раскрыл собственные представления о рассмотрении эстетических фактов и эмпирических законов, на которые, по его мнению, могут опираться эстетические понятия, законы и принципы [7]. Экспериментальным путем им было подтверждено восходящее еще к Леонардо да Винчи утверждение об эстетической значимости «золотого сечения», или «золотой пропорции». Фехнер назвал свой метод «эстетикой снизу», в отличие от философской «эстетики сверху», в основе которой, по его мнению, должна лежать экспериментальная эстетика.

На основе экспериментальных исследований Фехнером было сформулировано шесть эстетических законов, или принципов эстетического удовольствия, которые он разделил на законы качественные и количественные, формальные и содержательные, первичные и вторичные. Первый количественный закон был назван им «принципом эстетического порога»: он указывал, что необходимым условием для того, чтобы вещь нравилась зрителю, является сила оказываемого ею впечатления. Впечатления от восприятия должны быть достаточно сильными, в противном случае действие объекта на эстетическое чувство может быть настолько слабым, что не превосходит порога фиксации сознания, не осознается.

Второй, более важный, количественный принцип – «закон эстетической помощи или усиления» – указывал, что для эстетического чувства необходимо совместное действие отдельных эстетических впечатлений. Например, комбинация звуков и ритма в мелодии вызывает гораздо большее эстетическое удовольствие, чем то, что возникло бы от простой суммы впечатлений от восприятия звука и ритма в отдельности. Третий – качественный принцип, сформулированный Г. Т. Фехнером, представлял собой эстетический принцип «единства в соединении многообразного» в его психологической интерпретации. Фехнер утверждал, что эстетическое чувство нуждается в смене впечатлений, которые должны не сменять друг друга беспорядочно, но быть связаны общими принципами. Так, например, если в архитектурном произведении присутствует постоянная смена форм, это не вызывает эстетического удовольствия. Однако подобная же смена форм при последовательном формировании определенного стиля оказывается для зрителя предпочтительной и предстает как единство в многообразии. С данным принципом неразрывно связан и качественный «принцип отсутствия противоречий, или принцип истины, правдоподобия», из которого следует, что при восприятии одной и той же вещи при двух или более признаках, вызывающих различные представления, чувство эстетического удовольствия возникает лишь при осознании отсутствия противоречий в последних [6, s. 288–375].

Самым важным с точки зрения синестезии и при этом наиболее оригинальным является принцип «эстетических ассоциаций», который выявляет важное различие. Фехнер отмечал, что при восприятии вещи, вызывающей эстетическое удовольствие, одновременно действуют два различных фактора: внешний и внутренний. По мнению Фехнера, к внешнему фактору относятся те свойства вещи, которые определяют ее объективный фактор эстетического впечатления, например, форму, линии, цвет и т. д. К внутреннему – все, что накоп-

лено на основе личного опыта, то, что составляет восприятие этого объекта. Взаимодействуя друг с другом, эти два фактора составляют единое целое. Именно эти представления и образуют ассоциативный фактор эстетического удовольствия, или явление синестезии.

Эстетическое впечатление от любого объекта, по мнению Фехнера, формируется из множества сливающихся с объектом «воспроизведенных представлений». Например, апельсин нравится нам благодаря не только своей форме и золотистому цвету (прямой фактор), но и благодаря соответствующим ассоциациям с освежающим вкусом, сочностью, особым ароматом и т. д. Фехнер подчеркивал, что именно ассоциативный фактор вливает силу, волнение, страсть в восприятие предмета, вызывающего у нас эстетическое чувство и эстетическую оценку. Именно первичные впечатления выступают своеобразными носителями эстетического значения, и лишь благодаря сопутствующим ассоциациям создаются и тот субъективный смысл, и та специфическая экспрессия, которые получают воплощение в образе восприятия. Таким образом, ассоциативный фактор, имея отношение к внутреннему содержанию эстетического восприятия, выполняет своеобразную интегрирующую функцию, соединяя в себе значение и экспрессию, объединяя различные уровни психики. Необходимо отметить, что именно это описание значимости ассоциативного фактора при восприятии объектов в точности соответствует современным описаниям роли и особенностям функционирования синестезии в художественной культуре.

При этом воспоминание в эстетическом опыте, по мнению Фехнера, выражает не только «рациональные» знания об эстетическом объекте, но и способно к воспроизведению соответствующих переживаний, дающих субъекту возможность предчувствовать, предвосхищать в объекте восприятия определенное эстетическое содержание. Таким образом, принцип ассоциаций, обуславливая эмоциональную окраску вещи и ее эстетическое значение, определяет и содержание эстетического удовольствия. Подчеркивая важность принципа ассоциаций, Фехнер утверждал, что на нем «зиждется половина его эстетики» [4, с. 203].

Вклад Фехнера в формирование основ экспериментальной эстетики заключается не только в результатах его экспериментов, изучении пропорций и соотношений. В «Преддверие эстетики» вошли также рассуждения Фехнера о содержании и форме в искусстве, о принципе «эстетического контраста», об искусстве и природе; кроме того, ему удалось установить эстетическую закономерность, названную позднее в гештальтпсихологии законом прегнантности: тенден-

ции воспринимаемого образа принимать наиболее простую, законченную или так называемую «хорошую» форму.

Фехнер отмечал, что эстетическое впечатление зависит от степени наслаждения, которое вызывает конкретный эстетический объект, при этом эстетическое воздействие объекта обуславливается сложными формальными соотношениями между элементами стимульной конфигурации. Данную закономерность Фехнер описывает как гармонию – ключевое понятие в «Преддверии эстетики», рассматривая ее как процесс, выражающий закон стремления любой системы к достижению состояния стабильности и равновесия¹.

Исследования Фехнера послужили основой для дальнейших поисков во многих направлениях эстетики. Надо отметить, что экспериментальные методики Фехнера сохраняют актуальность до настоящего времени. Круг элементов, которые исследовались изначально как первичные атомы эстетической формы, постепенно расширялся, изучались все более сложные сочетания и комбинации этих элементов, комбинации геометрических фигур, цветов и звуков. Важно подчеркнуть, что сегодня подобные эксперименты могут быть отнесены к изучению проблемы синестезии в сфере эстетики. В России это эстетико-позитивистское направление связано с работами И. Догеля, В. Вельямовича, Л. Оболенского, В. Савича и др. Представления Фехнера о природе возникновения эстетического впечатления получили развитие в работах К. Валентайна и Г. Гельмгольца. Интерес представляют попытки Д. В. Паркера выявить объективные закономерности формирования логики эстетической формы, свести общие, наиболее характерные особенности эстетической формы к простейшим принципам. Большую значимость имеют попытки психологического анализа эстетического наслаждения, например, теория вчувствования Т. Липпса и И. Фолькельта [4, с. 207].

Начиная со второй половины XX в. роль экспериментальной эстетики постоянно возрастала. Появились многочисленные новые концептуальные и теоретические подходы, а также практические методики, в которых используются понятия и методы точных наук, новейшие информационные технологии сбора и анализа художественной информации. Подобные тенденции были связаны с попытками получить объективную оценочную информацию об эстетическом и художественном содержании произведений искусства, а также со стремлением преодолеть разрыв между массовой и элитарной культурой.

¹ Подробнее анализ эстетической концепции Г. Т. Фехнера см.: [4].

На рубеже XX–XXI вв. среди отечественных ученых наиболее значительный вклад в развитие экспериментальной эстетики внес Б.М. Галлеев (1940–2009). Возглавляя с 1994 г. Научно-исследовательский институт экспериментальной эстетики «Прометей», сотрудничавший с Казанским государственным техническим университетом им. А. Н. Туполева и Академией наук Республики Татарстан, Галеев развивал следующие направления экспериментальной эстетики:

- дальнейшая теоретическая разработка предложенной М. С. Каганом, а позднее – Галеевым «периодической системы искусств», анализ прогностических тенденций развития данной системы;
- прогнозирование развития современного искусства средствами самого искусства;
- исследование процесса технизации и компьютеризации современной художественной культуры;
- изучение философского и психологического факторов системных взаимодействий в искусстве на основе синестезии как специфической формы невербального мышления;
- изучение таких прикладных направлений экспериментальной эстетики, как анализ ассоциативного восприятия гравитации в музыкальном искусстве, а также раскрытие возможных взаимодействий между национальным мелосом и национальным орнаментом [1, с. 18].

Экспериментальная эстетика сегодня приобретает все большую значимость в сфере психологии искусства и в общей психологии. Возрастает значение экспериментальной эстетики и в решении многообразных прикладных проблем, таких как формулировка художественных задач в сфере образования и культуры, вопросы применения цвета и музыки в промышленности и бизнесе. Особыми областями применения экспериментальной эстетики стали эффективная реклама, дизайн в промышленной сфере, дизайн интерьера, ландшафтный дизайн, дизайн моды и, безусловно, веб-дизайн. Перечисленные области применения экспериментальной эстетики открывают также широкие возможности для изучения данного направления в рамках образовательного процесса в гуманитарных вузах.

На протяжении семи лет на факультетах культуры и искусств СПб ГУП в рамках дисциплины «Психология и педагогика» преподавателями и студентами (специальности «Музыкальная звукорежиссу-

ра» и «Современные мультимедиа технологии») проводились научные эксперименты, направленные на изучение наиболее перспективных направлений экспериментальной эстетики. Основу данных экспериментов составили исследования явлений синестезии и синтеза искусств, включая методы музыкальных импровизаций, графического и живописного отображения музыки, психологические методы исследования синестезии. Наибольший интерес представляют три взаимосвязанные друг с другом направления: музыкальная композиция методом рисования (с применением электронных и компьютерных технических средств); вероятностные аспекты музыкальных синестезий (математическая модель представления синестетических соответствий); многомерная трактовка музыкального звука (основы этой методики были разработаны в середине XX в. О. Мессианом и его учениками). Данные исследования затрагивают актуальные проблемы музыкальной теории и практики, имеющие непосредственное отношение к синестезии [5, с. 134].

За последние годы становится очевидным, что применение таких инновационных методов, как синтез искусств в гуманитарном образовании открывает широкие возможности для формирования новых направлений в сфере эстетики и педагогики. Данные разработки носят междисциплинарный характер и включают научные исследования, а также лабораторные эксперименты, направленные на анализ многообразных проявлений синтетического мышления в сфере культуры: в языке, музыке, поэзии, пластике и других видах традиционных искусств, включая синтетические. Подобные практические занятия могут быть названы лабораторией экспериментальной эстетики, где студенты вместе с преподавателями не только проводят научные исследования и разработки в области синестезии, лежащей в основе синтеза искусств, но также могут принимать участие и в прогнозировании появления новых видов искусства. Проблема прогнозирования появления и развития новых видов искусства была обозначена М. С. Каганом и Б. М. Галеевым, при этом каждый из них создал свою видовую таблицу традиционных искусств, использующих природные средства аудиовизуальной коммуникации, и таблицу «расширенной» системы искусств, использующих искусственные средства аудиовизуальной коммуникации [5, с. 135].

Исследованиям в области формирования новых видов искусства посвятил свои поиски художник В. Кандинский, рассматривавший

вопросы теории нового искусства, необходимости применения научно-экспериментального подхода к изучению феномена синтетического искусства, а также вопросы взаимосвязи искусства, философии и науки [3].

Опираясь на опыт В. Кандинского в области исследования синтетических форм искусства, в сфере современной экспериментальной эстетики можно обозначить как наиболее актуальные следующие направления:

- изучение законов гармонии в различных направлениях искусства;
- изучение законов гармоничных сочетаний элементов, составляющих синтетическое целое нового произведения искусства;
- изучение подчинения отдельных элементов и конструктивного начала композиционному замыслу – изучение «пластической идеи» произведения искусства.

Таким образом, рассмотренные попытки применения синестетических методик анализа художественных произведений, основанных на понимании синестезии как важнейшего компонента художественной системы в целом и одного из главных принципов эстетического мышления, позволяют уточнить представления современной науки о феномене синестезии, а также ввести синестетический ракурс анализа художественных произведений как необходимую составляющую объективной оценки эстетической значимости произведений искусства.

Подводя итоги, важно отметить, что практические исследования феномена синестезии и синтеза искусств необходимо проводить совместно с развитием теоретических положений современной эстетики. Так, применение методов синестезии и синтеза искусств дает возможность изучить, в чем заключается эстетическая и художественная значимость произведения искусства, каково психологическое воздействие данного произведения на зрителя, каковы особенности авторской и зрительской интерпретации указанного произведения.

Современные исследования в области эстетики следует направить на изучение общих законов гармонии в разных направлениях искусства, эстетического содержания и эстетической значимости произведения искусства, психологических особенностей восприятия произведений искусства, а также исследование тенденций развития современного искусства во всех его видах и формах.

Список литературы

1. Ванечкина И. Л. Булат Галеев – теоретик и практик новых форм аудиовизуального синтеза // Галеевские чт.: материалы междунар. науч.-практ. конф. («Прометей» – 2012), 6–8 апреля 2012 года. – Казань: Изд-во Казанского гос. технич. ун-та им. А.Н.Туполева, 2012.
2. Галеев Б. М. Проблема синестезии в эстетике / Современный Лаокоон: эстетические проблемы синестезии. – М.: Изд-во МГУ, 1992.
3. Кандинский В. В. О духовном в искусстве (живопись). – Л.: Ленингр. галерея, 1990.
4. Липов А. Н. Проблемы искусства в западной психологической эстетике конца XIX начала XX в. / Эстетика: вчера, сегодня, всегда. – М.: ЦОП Ин-та философии РАН, 2002.
5. Московская С. В. Синестезия и синтез искусств как одна из проблем современной эстетики / Галеевские чт.: материалы междунар. науч.-практ. конф. («Прометей» – 2010), 2–6 окт. 2010 г. – Казань: Изд-во Казанского гос. технич. ун-та им. А.Н. Туполева, 2010.
6. Allesch C. G. Geschichte der psychologischen Ästhetik. Von. – Zurich, 1987.
7. Fechner G. T. Vorschule der Ästhetik. Bd. 1–2, Leipzig, 1871.

И. М. Чубаров

**Самозначимость и инозначимость производственного искусства
в заочной эстетической полемике 1920-х гг.:
Павел Попов и Рихард Гаман***

В статье исследуются доклад Павла Сергеевича Попова в ГАХН в 1925 г. о статье Рихарда Гамана «Искусство и культура современности» и ее реферат на русском языке, сохранившийся в личном архиве философа. Эти материалы позволяют проанализировать концептуальные отношения философов, искусствоведов и практиков русского левого авангарда и выдвинуть определенные гипотезы о круге художественных интересов и уровне знакомства с современным немецким искусствознанием сотрудников философского отделения ГАХН. Центральной задачей Попова было привлечь авторитет Р. Гамана к анализу внутрироссийской ситуации с искусством, и прежде всего, с оценкой искусства производственного, к которому в те годы в рамках ГАХН обращалось множество теоретиков.

The article is based on P.S.Popov's paper (GAKhN, 1925) based on Richard Hamann's article "Contemporary Art and Culture", as well as its synopsis kept in the philosopher's personal archival collection. This data makes it possible to analyse conceptual relationships between philosophers, art historians, and Russian left-wing Avantguard representatives and offer a number of hypotheses concerning the range of artistic interests of the GAKhN Philosophy Department staff and their acquaintance with contemporary German art studies. Popov's major task was to use Hamann's authority in the analysis of Russian art studies, primarily those dealing with production art which was attracting an increasing number of the GAKhN scholars and politicians in the said decade.

Ключевые слова: производственное искусство, феноменология, самозначимость, инозначимость, изоляция, автономия искусства.

Key words: production art, phenomenology, self-meaningfulness, hetero-meaningfulness, isolation, the autonomy of art, Arts&Crafts.

Более десяти лет назад авторитетный исследователь авангарда С.О. Хан-Магомедов в опубликованной в журнале «Вопросы искусствознания» статье, посвященной Государственной академии художеств

венных наук¹, справедливо указывал на дистанцию, существовавшую в 1920-х гг. между искусствоведами и философами ГАХН, с одной стороны, и представителями современного им авангардного искусства, прежде всего экспрессионизма, кубофутуризма и производственничества, – с другой [4, с. 16–23]. Это положение дел возможно квалифицировать как разрыв, причины которого не сводятся лишь к известной «нечувствительности» теоретиков искусства к художественной практике современных им художников. Давно известно, что фундаментальная теория всегда немного запаздывает, отстает от актуальных художественных практик. Но сегодня, благодаря открытию новых архивных материалов и снижению уровня идеологизации историко-культурных исследований, можно оспорить некоторые из предложенных Хан-Магомедовым объяснений причин отмеченного разрыва. Исследователь представлял ситуацию как взаимовыгодное невмешательство авангардистов и академиков в дела друг друга, которое позволило одним свободно, без оглядки на академическую науку осмысливать собственное творчество, а другим за счет нейтралитета в ожесточенных спорах об искусстве в 20-е гг. избегать дискредитации своих теоретических позиций, когда проект авангарда закончился крахом. Образование ГАХН Хан-Магомедов связывает с необходимостью создания своего рода «экологической ниши» или «футляра», в которых чувствительные искусствоведы старой школы могли комфортно чувствовать себя в суровые постреволюционные времена.

Сведение замысла создания такой институции, как ГАХН, к обстоятельствам выживания и психологического комфорта его членов выглядит по меньшей мере странно. Невнятной выглядит у Хан-Магомедова и позиция самой власти в лице наркома А.В. Луначарского, который, по его словам, просто не любил футуристов, предпочитая классиков и дореволюционную профессуру. Знаменитый нарком просвещения действительно видел в ГАХН силу, способную противостоять ультралевым художественным группировкам, таким как ЛЕФ², однако при этом он активно поддерживал и защищал перед представителями новой власти Маяковского и других футуристов. Не учитывает Хан-Магомедов и того факта, что круг так называемых кубофутуристов в ЛЕФе пережил в постреволюционные годы известную эволюцию от зауми и беспредметности к вещизму,

¹ См.: Хан-Магомедов С.О. ГАХН в структуре научных и творческих организаций 20-х гг. [4, с. 16–23].

² Луначарский специально подчеркивал этот момент в своем выступлении в ГАХН «Текущие задачи Художественных наук», опубликованном в №1 его Бюллетеней [5, с. 15–16].

производственному искусству и литературе факта. А Василий Кандинский – фактический инициатор ГАХН, – напротив, остался, скорее, на дореволюционной платформе экспрессионизма и беспредметничества¹. Хан-Магомедов объясняет эту нестыковку провозглашенной Кандинским «научностью» его художественной программы. Однако требует уточнения, что именно патриарх русского авангарда понимал под научностью и в каком смысле подобная «научная» установка могла нравиться первым советским чиновникам от культуры.

В том же номере «Вопросов искусствознания» за 1997 г. опубликована статья Н. Подземской о Кандинском², в которой автор справедливо отмечает, что великий художник пытался воспользоваться уникальной культурно-политической ситуацией, сложившейся в первые послереволюционные годы, для реализации своих, по сути, анахроничных идей «всемирного искусства», «великой утопии» и т. д. [4, с. 76]. Это утверждение приложимо и к его отношению к науке: он, скорее, пытался воспользоваться риторикой квазинаучного дискурса для продвижения своего действительно революционного художественного проекта, нежели превратить собственное искусство в род научного знания³. Да и в более поздний период, работая в ИНХУКе и ГАХН, Кандинский неизменно подчеркивал, что отношение искусства к науке не предполагает слепого перенесения ее методов в искусство, а, скорее, означает поиск общей методологии, основанной на единстве структуры восприятия предметного мира. В этом смысле он находил полезным обращение художников к кристаллографии и т. п.

Следует отметить, что те же ЛЕФы, например, в лице своего ведущего теоретика Б. Арватова, апеллировали к науке, научной организации искусства не в меньшей степени, чем Кандинский, предполагая привлечение научных методов к художественной организации жизни [1, с. 106–108]. Почему же именно Кандинскому, а не Инхуковцам и Лефам удалось убедить комиссара народного просвещения организовать целую Академию, изучающую искусство с самых разнообразных сторон в горизонте некоего синтетического научного его понимания? Ответ очевиден – в силу сходности понимания ими роли науки в контексте культурной политики страны, а именно в силу ограничения роли искусства только функцией его воздействия

¹ Не забудем, что в ГАХН, помимо Кандинского, был приглашен еще и Казимир Малевич.

² См.: Подземская Н. Доклад В. Кандинского «Основные элементы живописи» [4, с. 75–86].

³ По не вызывающему возражений утверждению Подземской, еще в 1910 г. в знаменитой работе «О духовном в искусстве» Кандинский противопоставлял используемый им способ анализа искусства позитивно научному [4, с. 84].

на психику масс, которые должны были пассивно воспринимать некоторое политическое содержание искусства, отвечая на него нужной эмоцией. Идея научности сводилась к предсказуемым и однозначным воздействиям на психику потребителя и к открытию «законов» подобного воздействия. Понимание науки как инструмента, редуцирующего сложность мира и способы его восприятия до однозначного воздействия его элементов на психику людей, разделялось как Кандинским, так и Луначарским, а также Выготским и Троцким при всем несхождении их личностей и теоретических позиций. Именно это понимание роли науки нашло отражение в деятельности физико-психологического отделения ГАХН. Так, в докладе 1921 г. комиссии наркомпроса по созданию ГАХН «План работ секции изобразительных искусства» Кандинский прямо заявлял: «Произведения искусства имеют целью воздействие на человека, вследствие чего все возможные к его изучению подходы должны руководствоваться общей целью» [3, с. 71]. Эволюцию взглядов Кандинского на искусство в 1910-е – 1920-е гг. в этом смысле нужно рассматривать в перспективе все большей объективации им содержания произведений и соответствующей механизации художественного процесса, устранения из него художника-человека с его индивидуальным-миметическим отношением к действительности¹.

Хотя ссылки властей на науку, «объективное» исследование искусства, подчеркивание его педагогической функции носили несколько иной смысл, чем у ученых ГАХН и того же Кандинского, они совпадали в главном². Иными словами, искусство и находившееся в те годы в процессе активного становления научное искусствознание не оставались в стороне от политики, хотя и не шли на поводу у каких бы то ни было групповых политических интересов. Как раз ГАХН стал таким местом, где в 1920-е годы наиболее часто встречались актуальное искусство, философия, политика и наука. Стремительно развивавшееся в те годы авангардное искусство, с одной стороны, бросало вызов уже объявившей о консервации своих институтов Советской власти, а с другой – искусствоведческой науке и философии, зачастую существенно отстававших от культурного развития.

¹ Например, Кандинский говорил об этом в докладе в ГАХН 1921 г. «Основные элементы живописи»: «Внутренне содержание состоит из трех элементов: А – элемент индивидуальности; Б – элемент народности и времени и В – элемент чисто художественный – абстрактный. В исторической перспективе последовательно отпадают 1-й и 2-й элементы...» [3, с. 75].

² Кстати, факт участия Кандинского в организации ГАХН Хан-Магомедов ввиду своих предпосылок вынужден называть парадоксом [4, с. 17], а факт забаллотирования в 1921 г. в ИНХУКе в качестве руководителя вообще не комментировать.

ГАХН не составляла исключения: непонимание большинством ее представителей актуальных для эпохи художественных тенденций говорит отнюдь в пользу этих первых. В этом плане чрезвычайно интересно сравнить саморефлексию авангардного искусства, ведущие теоретики которого также работали в ГАХН, и ее понимание академиками, а не сводить все к партийным кличкам, как это получилось у Хан-Магомедова¹.

* * *

Эпизод, который мы хотели бы проанализировать в этом контексте, относится к середине 1920-х гг., когда был укомплектован основной штат сотрудников ГАХН и оформились ее основные цели и задачи. Он связан с именем Павла Сергеевича Попова (1892–1964), ученика Г. И. Челпанова и коллеги Г.Г. Шпета. Как ученый Попов больше занимался психологией творчества и проблематикой бессознательного, а в ГАХН возглавлял терминологический кабинет и сам написал для «Словаря художественных терминов» ряд содержательных статей по психологии искусства. В прениях по докладам психологов ГАХН, читанных на заседаниях философского отделения, Попов всегда занимал компромиссную позицию, более близкую методологически к психологам С. Скрыбину или В. Экземплярскому, чем к своим коллегам-философам. Но еще более важной является его роль медиатора в проблемном диалоге теоретиков искусства ГАХН и русских авангардных художников².

Доклад Попова³ на заседании Комиссии по истории эстетических учений при философском отделении ГАХН 12 февраля 1925 г. о работе Рихарда Гамана «Искусство и культура современности» [8], расши-

¹ Чтобы оправдать позицию Хан-Магомедова, придется вывести из состава ГАХН такого мощного искусствоведа, как Борис Арватов, и попытаться его как-то дисквалифицировать. То же самое следует сказать о замечательном советском искусствоведе Николае Тарабукине, авторе скандального манифеста «От мольберта к машине» (1923). Неслучайно Хан-Магомедов даже не упоминает эти имена среди сотрудников ГАХН, зато перечисляет таких столь различных по научным ориентациям, интересам и уровню ученых, как Д. Аркин, А. Сидоров, А. Габричевский, А. Некрасов, М. Алпатов, А. Бакушинский, Н. Брунов и А. Федоров-Давыдов.

² Здесь большое значение имел тот факт, что Павел Попов одновременно был родным братом Любви Поповой – кубофутуристки и одной из первых художниц производственного направления – и мужем внучки Льва Толстого Александры Ильиничны. Фигура Попова выступает в этом смысле тем недостающим звеном, которое отчасти восполняет отмеченный Хан-Магомедовым разрыв между классиками и авангардистами 1920-х гг.

³ См.: РГАЛИ. Ф. 941. ГАХН. Оп. 2. Ед. хр. 2. Л. 30-30об. Машинопись с правкой. Л. 30 – 30 об.

ренная рукопись которого сохранилась в его личном архиве¹, вызывает массу вопросов и предположений. Как минимум, она представляет в новом свете художественные интересы и вкусы сотрудников Академии, проясняет их отношение к современному и собственно производственному искусству, немецкому искусствознанию начала XX в. и актуальным социально-политическим процессам своего времени.

Для начала следует задаться вопросом, почему из множества опубликованных к середине 1920-х гг. работ Гамана Попов обратился именно к этой статье, носившей манифестационный и даже скандальный характер? Ведь Гаман был к тому времени уже широко известен как автор книг о немецком искусстве, Ренессансе, импрессионизме и Рембрандте, а его «Эстетика» вышла уже вторым изданием [7]². Вызывает вопросы и замечание Попова уже во введении к тексту, в котором он намеревается «прорефлексировать саму брошюру» и оценить убедительность основных выводов Гамана, «придерживаясь подлинника», но тут же признается, что оригинала статьи у него «под руками в Москве нет».

Разгадку можно найти в карандашной пометке рукой Попова на полях, адресованной некоей переводчице из Петербурга:

«За сим следовало изложение, написанное моим скверным почерком, посему я его не препровождаю, тем более что Вы – переводчица, – зачем Вам тогда простое изложение? Кстати, когда выйдет перевод? А текст у Вас был не вполне разборчив – приходилось гадать, и были иногда написаны одни слова вместо других, – но я по Фрейду не гадал»³.

В том же «Введении» Попов писал, что в Ленинграде в это же время готовится перевод этой статьи Гамана на русский язык. Учитывая, что рукопись Попова в основном представляет собой сокращенный вольный перевод, а никак не «изложение» статьи, можно предположить, что Попов воспользовался в своем докладе присланным ему из Ленинграда чужим переводом. В архиве Попова отложился перевод-пересказ той же статьи Гамана, выполненный ленинградской переводчицей и философом О. Котельниковой. Учи-

¹ Рукопись из фонда П.С. Попова. НИОР ФГУ РГБ. Ф. 547. К. 4. Ед. хр. 1 может быть датирована 1924 г.

² В самой Германии упомянутая статья Гамана была встречена сдержанно. В 1924 г. в авторитетном «Журнале эстетики и всеобщего искусствознания» [Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft] М. Дессуара появилась резко критическая, хотя и неубедительная рецензия Х. Глокнера [9, s. 419–421], и уже только в 1925 г. в «Логосе» вышла одобрительная, но не особенно содержательная рецензия некоего Е. В, но с досадной опечаткой в названии – вместо Richard Hamann значилось Rudolf Hamann. Kunst und Kultur (sic!) [10, s. 137–138].

³ См.: НИОР ФГУ РГБ. Ф. 547. К. 4. Ед. хр. 1. Л. 3.

тывая, что в 1922 г. она совместно с В. Жирмунским издала сокращенный перевод книги О. Вальцеля «Импрессионизм и экспрессионизм в современной Германии» [2], можно с большой долей уверенности утверждать, что именно Котельникова была таинственным адресатом Попова и автором использованного им перевода текста Гамана, и остается лишь гадать, почему Попов нигде – ни в своем гахновском докладе, ни в архивной рукописи – не указывает ее имени. Весьма примечательно, что личный вклад Попова в анализ текста Гамана составляет одну страничку предисловия и несколько страничек «критического анализа» в его рукописи.

Центральная задача этого анализа состояла в том, чтобы привлечь авторитет видного немецкого искусствоведа к аналитическому рассмотрению внутрироссийской художественной ситуации и, прежде всего, к оценке производственного искусства, к которому в те годы обращалось множество теоретиков и художников, а его развитие и осмысление рассматривалось руководством ГАХН как одно из приоритетных направлений деятельности¹.

В своем докладе Попов, в отличие от коллег по Философскому отделению², высоко оценил попытку Гамана рассмотреть современное искусство в более широком историческом, социальном и культурном контексте и концептуально обосновать его связь с развитием индустрии, механизацией, урбанизацией и освободительными социально-политическими движениями. Вместе с тем, Попов указал и на ряд опасностей подобного подхода, упрекнув Гамана в социологическом редукционизме à la О. Шпенглер, который пытался свести все духовные процессы своего времени к единой логике, резко противопоставляя одну культурную эпоху другой и грозя апокалипсисом.

Попов сочувственно перечисляет позиции, отличающие, по мнению Гамана, экспрессионизм от импрессионизма, а производственное искусство – от классических форм искусства. Кроме того, он упоминает изменившееся отношение искусства к вещи, природе, целесообразности и утилитарности. Но что самое интересное, Попов сопоставляет подход Гамана с действительно близкими его идеям интуициями Б. Арватова, Н. Тарабукина и Л. Троцкого. При общем не-

¹ В 1922 г. планировалось даже открыть в Академии специальное Производственное отделение. В том же году глава социологического отделения В. Фриче принял на службу Бориса Арватова, позже в Академию пришли такие видные теоретики конструктивизма и производственничества, как Николай Тарабукин и Давид Аркин; с докладами в ГАХНе выступали Алексей Ган, Моисей Гинзбург и другие известные конструктивисты.

² Глава Социологического отделения ГАХН В. Фриче также написал рецензию на эту книжку Гамана.

доверии Попова к отечественному искусствоведческому контексту, он анализирует и критикует Гамана, используя цитаты из работ этих авторов. В частности, в отношении ключевого понятия эстетики Гамана «изоляция» (*Isolierung*) он пишет, что попытка сохранить эту характеристику эстетического предмета с производственничеством у Гамана диалектически не раскрыта. Он даже восклицает в лефовском духе:

«Это просто остаток неизжитого буржуазного идеализма, не *освобождающего* стихию вещи, а *порабощающего* сознание выдуманнами, фиктивными идеями».

Также сомнительным Попов считает приписывание экспрессионизму в целом связи с производством на основе якобы близкого с прозискусством отношения к вещи и природе. Можно предположить, что он опирался при этом на те размежевания в стане экспрессионистов и конструктивистов, которые произошли еще в 1921 г., когда Кандинский был выведен из состава ИНХУКа, а сам ИНХУК под руководством А. Родченко, В. Степановой и О. Брика стал подразделением ГАХН. Произошло это как раз в связи с разногласиями среди ведущих авангардистов после революции 1917 г. по поводу понимания природы и роли искусства в обществе, места художника в общественном производстве и его взаимодействия с вещами.

Попов признает любопытной попытку Гамана вслед за О. Вальцелем связать современные этим направлениям искусства философские доктрины и мировоззренческие программы. В частности, он указывает как на недостаток на отсутствие у Гамана концептуального обоснования отмечаемой им связи экспрессионизма с феноменологией Эд. Гуссерля, которая через пражско-венских поэтов и писателей (М. Брода и Ф. Верфеля) оказала влияние на экспрессионистов.

В прениях по докладу Попова¹ А. Габричевский справедливо отметил гетерогенность самого экспрессионизма и близость его идейных оснований скорее бергсонизму, чем гуссерлианству. Однако в целом при обсуждении этого доклада в ГАХН некоторые коллеги Попова проявили определенную косность и догматизм, основанные на отсутствии у них чувства современности и элементарного знакомства с предметом. Сам Попов занял в полемике достаточно осторожную позицию. Отвечая на критику, он отметил, что всего лишь хотел продумать интуицию Гамана о продуктивности и неслучайности перехода искусства в производство, обусловленного социальными и экономическими трансформациями, повлекшими за собой изменение

¹ См.: РГАЛИ. Ф. 941. ГАХН. Оп. 14. Ед. хр. 14. Л. 34–35. Авториз. маш. с правкой. Л. 34–35.

статуса самого искусства, причем не только и не столько в Советской России, сколько в послевоенной Европе.

В своей критике Гамана Попов указал на проблему эстетического предмета, которая активно обсуждалась в немецком искусствознании начала XX в. У Гамана она представлена как вопрос о самозначимости произведения искусства как основной характеристики эстетического и изоляции его от действительности. Самозначимость противопоставлялась инозначимости в смысле утилитарного использования артефакта в быту. Под самозначением эстетического предмета Гаман понимал значение образного восприятия, цель которого лежит в нем самом, не объективированное инозначениями и понятийно не выраженное (особенно показателен в этом отношении пример музыкального произведения). В этой связи Гаман писал о понятийной невыразимости эстетического образа, и как следствие – о невозможности эстетики как науки. Точнее, он ограничивал ее теорией познания, феноменологически описывающей самозначимые содержания восприятия в их отношении к именам и понятиям.

Близкой Гаману позиции придерживался Шпет. В докладе «Проблемы современной эстетики», прочитанном в ГАХН (1922), он противопоставил психологизму и утилитарности в понимании эстетического предмета формулу «отрешенного бытия». Одновременно с этим, ссылаясь на того же Гамана, Шпет замечал, что понятие эстетического невозможно вывести из понятия отрешенного бытия, как и из понятия искусства, не имея уже заранее готовой теории эстетического [6, с. 317]. В целом подход Шпета близок гамановскому: он также указал на отрешенность эстетического предмета и исходил в анализе эстетического непосредственно из самих произведений искусства. Правда, Шпет делал больший акцент на специфической предметности эстетического в его коррелятивности особому виду сознания – воображающего, фантазийного, оторванного, однако, от сферы чувств и понимаемого как подражание идее. Подражание здесь не означало копирования действительности, а, скорее, творение действительности новой, согласно некоему идеалу или смыслу, раскрывающемуся в самом произведении искусства как его чувственном выражении¹. Произведения искусства Шпет понимал как знаки, обладающие пусть и не самодовлеющим, но специфическим бытием. Это бытие можно назвать культурным или социальным, понимаемым как

¹ Хотя соответствующие замечания Шпета кратки и отрывочны, понимание эстетического предмета как образа, а не эмпирически-чувственного или идеально-мыслимого предмета, опять же связывает Шпета с целым рядом эстетиков его времени в Германии [6, с. 315, 316, 318].

специфический вид отношений, в которые вступают люди в исторической практике [6, с. 318–319]. Для шпетовской версии семиотики важна именно способность знака выступать носителем значения и выражать смысл, которые в другой своей работе («Язык и смысл») Шпет связывал с особым бытием отношений. Помимо осмысленности, искусство, по Шпету, экспрессивно, выражая часто необоснованные воления, иррациональные желания и несбыточные надежды человека, который его создает. Другими словами, в искусстве раскрывается не только социальное, но и сугубо личное, не только область средств-вещей, но и целей-лиц. В произведении искусства обе эти стороны наряду с изобразительной и номинативной функцией совмещены в цельной структуре, наиболее полно проявляющейся в поэзии. Однако изучать структуру эстетический предмета Шпет предлагал все же исходя из более широкого контекста культурного бытия человека, только и позволяющего понять его имманентный смысл [6, с. 320–322].

Любопытно в этой связи, что еще в первом выпуске своих «Эстетических фрагментов», подвергая критике идеи Морриса и Рескина за кустарничество, Шпет не отрицал самой идеи возвращения искусства из музеев и частных коллекций в жизненный мир человека, а значит, и возможности частичного слияния общественного производства и искусства. Но, в отличие от Гамана и Попова, Шпет едва ли видел возможности для смыкания соответствующих контекстов и обретения современным искусством достойного этой человеческой практики смысла в современных им социальных условиях. В этом плане он был более сдержан и даже скептичен.

Попов верно отмечал в своем докладе, что Гаман, несмотря на свою прозорливость в отслеживании художественных тенденций, не делает различия между новыми формами современного искусства – конструктивизма и производственничества – и уже клонящимся к закату экспрессионизмом. Центральным является здесь вопрос о вещи. Различия обусловлены не теоретическими разногласиями, а социально-политическими обстоятельствами и связаны с изменением отношения к вещи в условиях произошедшей в России социальной революции и дальнейших попыток изменения отношений собственности. Экспрессионизм реагировал на трансформацию соответствующих реалий и общественных отношений изменением характера художественного восприятия и в этом не особенно отличался от противопоставленного ему Гаманом импрессионизма. То же самое можно сказать и об отношении экспрессионизма к проблемам вещи, современного города, фабрики и собственно машинной техники. Так, если

экспрессионизм объявил произведение искусства природной вещью (Кандинский), то производственники искали возможности довести промышленно производимые человеком вещи до уровня произведений искусства. Можно сказать в терминах Гамана, что если в экспрессионизме вещь и машина остаются инозначимыми восприятию, то конструктивисты придавали им характер эстетической самозначимости, т. е. попытались использовать целесообразную структуру вещи и машинную конструкцию в качестве своеобразного художественного приема. Если экспрессионисты ограничивались в решении проблемы разделения труда и присвоения его продуктов буржуазией надеждами Ратенау-младшего¹ на рационализацию и объединение мирового хозяйства, творческое отношение к труду нового поколения предпринимателей и на сотрудничество хозяина и работника без изменения отношений собственности, то производственники говорили об освобождении труда от рутины путем перманентной революцианизации средств производства и утверждения коллективных форм творчества и коммуны. Тот факт, что надежды ни тех ни других не исполнились, не отменяет принципиальных отличий в соответствующих подходах и наличия в производственной модели искусства актуальности для понимания его современного состояния.

Известно, что русские производственники и конструктивисты рассматривали искусство как социальную практику, связывая его природу с исторически изменяющимися условиями, средствами и продуктами труда и формами собственности. Выводя работу художника из сферы труда, художественных ремесел и особого мастерства, они, в отличие от своих предшественников, английских утилитаристов, указывали на то, что вследствие изменения общего характера труда в индустриальном мире само искусство должно найти себя на фабрике, сочетаться с конструктивной инженерией для освобождения труда от разделения и избавления от его рутинного характера. По их мнению, только так искусство может преодолеть свою условность, фиктивность и возвратиться к утраченной при капитализме связи с цельным жизненным миром человека [1].

Согласно этой точке зрения, автономность и самозначимость эстетическому предмету может обеспечить только преодоление насилия и эксплуатации в обществе. Пока же имеет место социальное неравенство, искусство неизбежно будет оставаться условным, лишь частично восполняя своими образами недоорганизованность социальной жизни.

¹ В. Ратенау (Walter Rathenau, 1867–1922) – промышленник, писатель и политик.

Однако не следует забывать, что в человеческой жизни имеют место, по крайней мере, две социально неорганизуемые сферы – любовь и смерть, которые предоставляют искусству практически неисчерпаемый ресурс для существования в режиме лирики и трагики. Ошибкой было считать это наблюдение (кстати, также принадлежащее Арватову) непоследовательностью и отказом от политических задач искусства. Напротив, именно учет этих сфер способен их фундаментально и перманентно мотивировать. А вот претензия на тотальную социальную организацию жизни зачастую приводит к уничтожению не только искусства, но и самой жизни. В этом плане производственники не отследили момента, когда социальный проект коммунизма начал работать вхолостую, давать сбои и, наконец, превратился во что-то себе противоположное. Соответственно, идеи фактографии и утилитарности произведений искусства вначале стали беспомощными, затем двусмысленными, наконец, просто реакционными. Неслучайно левый проект в искусстве заканчивает свое аутентичное историческое существование в формах абсурда и сюрреализма начала 1930-х гг. (ОБЕРИУ, А. Платонов).

Список литературы

1. Арватов Б.И. Искусство и производство. – М., 1926.
2. Вальцель О. Импрессионизм и экспрессионизм в современной Германии. – СПб., 1922.
3. Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусств. – М., 2001.
4. Вопросы искусствознания. – М., 1997. – Т. XI. – № 2.
5. Бюллетени ГАХН / под ред. А.А. Сидорова. Вып. 1. – М., 1925. – С. 8–17.
6. Шпет Г. Искусство как вид знания. – М., 2007.
7. Hamann R. Aesthetik. Aus Natur und Geisteswelt. 1 Aufl. 1911. (Гаман Р. Эстетика / рус. пер. Н.В. Самсонова. – М., 1913).
8. Hamann R. Die Kunst und Kultur der Gegenwart 1922. Verlegt durch das kunstgeschichtl. Seminar in Marburg. Auslieferung durch die von münchow'sche Verlagsbuchhandlung Otto Kindt Wwe. in Giessen.
9. Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. № 17. Hrsg. Max Dessoir. Stuttgart, 1924.
10. Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Tübingen: Mohr. Bd. XIII (1924/1925). 384 S.

УДК 111.852

*Д. А. Ардамацкая***Варлам Шаламов и поэтика после ГУЛАГа***

В статье рассматриваются два вектора развития «литературы после катастрофы»: с одной стороны, литература невыразимого, а с другой – литература, утверждающая рождение новой поэтики, «прозы бывалых людей». В качестве примера второго направления рассматривается проза В. Шаламова, которая отходит от представлений о невыразимости лагерного опыта, от поэтики пауз и безмолвствия.

In this article two forms of 'post-catastrophe literature' are treated: on the one hand, literature of the unspeakable, on the other – 'prose of case-hardened men' that gives rise to new poetics. V. Shalamov's prose is analyzed as an example of the latter. It stands away from the poetics of pause and silence as well as from traditional conceptualization of Gulag labour camp experience as some 'unspeakable' phenomenon.

Ключевые слова: эстетика XX века, философия после ГУЛАГа, В.Т. Шаламов.

Key words: XX century aesthetics, post-Gulag philosophy, V.T. Shalamov.

Выражение «после Освенцима», изначально принадлежавшее Т.В. Адорно [2, с. 322], высказавшему мысль о крахе идеалов европейской цивилизации, со временем из вербальной фигуры запрета на искусство превратилось в термин для обозначения целого пласта культурных феноменов, произведений искусства и исследований, объединенных темой преступлений против человечества. Речь идёт как о детальных «протокольных» свидетельствах, немотствующей поэзии и философской апофатике, документальной прозе и мемуаристике, так и об эстетике. Так, в 90-х гг. XX в. во Франции возникло самостоятельное направление «эстетика исчезновения» (а применительно к текстам выживших узников лагерей – «эстетика Лазаря»), призванное не просто проанализировать массив художественных высказываний о лагерях смерти и преступлениях фашизма, но стремящееся осмыслить излом чувственности, который произошёл в середине XX века в Европе, пережившей катастрофу. При этом вторая, более масштабная задача ни в коей мере не умаляет значимость первой, более скромной, направленной на эстетический анализ «ис-

кусства после Освенцима». Тема катастрофического исторического опыта нашла выражение практически во всех видах искусства, однако интерес «эстетики исчезновения» сосредоточен на тех выразительных формах, которые максимально приближены к документу и протоколу: на литературе и фотографии. Значительно реже философы, работающие в этом направлении, обращаются к живописи, архитектуре, скульптуре¹ и др. В данной работе мы также основываемся на литературном материале.

Анализ, основанный на методологии эстетики исчезновения, не ставит своей целью определить степень художественного совершенства того или иного произведения, в силу чего оперирует категориями иного порядка: «катастрофа», «нулевой образ», «катастрофическая чувственность», «отбросы», «исчезновение» и т. д. Эстетическая рефлексия катастрофического опыта зачастую ставит себя вне тематически-категориальной парадигмы классической эстетики, однако можно найти примеры переосмысления классических тем эстетики, таких как кантовская категория возвышенного². Данный опыт послужил основанием предпринятой нами попытки согласовать категории эстетики исчезновения и то искусство, которое служит ей предметом анализа, с устоявшимся в эстетической теории представлением о художественном треугольнике «автор – произведение – реципиент» [9] – т. е. выяснить, что нового может привнести в эту эстетическую триаду обращение к искусству «после Освенцима».

При обращении к произведению искусства, основанному на катастрофическом опыте, пережитом его автором, внимание исследователя неизбежно оказывается смещено в сторону автора, поскольку именно последний является проводником пережитого опыта и гарантом достоверности документа. При ближайшем рассмотрении фигура автора произведения документальной литературы или литературы-свидетельства оказывается далеко не однозначной: автор в данном случае обретает способность одновременно быть и не-автором [4, с. 148]. Это не-авторство воплощается различными способами: устра-

¹ Так, показательным нам кажется пример мемориала, созданного по проекту Йохена Герца, проблематизирующего историческую память и механизмы забвения: «В 1986 году Йохен Герц вместе с женой – художницей Эстер Шалев-Герц воздвиг в центре Гамбурга антифашистский монумент – двенадцатиметровый обелиск из свинца, на гранях которого была написана на семи языках декларация против насилия <...>. Художники спланировали обелиск не только в пространстве, но и в реальном времени: механизм с каждым днем незаметно опускал его в шахту, откуда в 1993 году земля не поглотила памятник полностью, после чего он был скрыт под непробиваемым стеклом» [3, с. 94].

² Об этом см. работу Ж.-Ф.Лиотара [7].

нением субъекта ради событийной истины; в расколоте голоса субъекта на множество голосов-свидетельств; в обрывочности рассказа, в котором между говорящим и описываемыми событиями сохраняется некий зазор, препятствующий воссозданию связной истории событий.

Вместе с тем появляется необходимость добавить к вышеназванной эстетической триаде ещё один элемент: историческую реальность, к которой отсылает произведение. Само же произведение становится прозрачным, обретает статус проводника пережитого опыта или доказательства реальности исторических событий. В качестве примера можно привести сборники воспоминаний «Свидетели», «Черная книга», «Блокадная книга», документальный фильм-свидетельство К. Ланцманна «Шоа», экспозиции фотографий пропавших без вести, о которых пишет Ж.-Л. Деотт. Эти и многие другие произведения можно отнести к такому направлению, как «эстетика исчезновения», поскольку их главная цель заключается в том, чтобы противостоять забвению.

Однако в искусстве XX в. тема отражения катастрофического опыта нашла множество других выражений, помимо литературы-свидетельства: ангажированная литература, биографическая проза, наконец, просто художественная литература, посвященная событиям войн и репрессий. Нельзя сказать, что авторам, пишущим в этих жанрах, чужды вопросы формы и стиля, но в любом случае эти вопросы уступают по важности проблемам воспроизведения факта, воздействия на читателя или вынесения морального суждения.

Что касается произведения, его структуры, художественной формы, принципов построения, то здесь можно выделить два направления эстетической мысли. Одно отправляется от тезиса о невозможности поэзии после Освенцима, о бессилии языка. Через поэзию пауз и немотствования, например, Пауль Целана приходит к необходимости ее деконструкции, как это делает Ж. Деррида. Это направление также включает споры вокруг применения понятия «невыразимое» к лагерному опыту, возникшие внутри темы свидетельства того невозможного свидетеля, который не выжил, но свидетельство которого было бы единственно достоверным.

В конце XX – начале XXI в. наметилось и другое направление, к которому можно отнести позицию Ж. Рансьера, отрицающего правомерность применения теологического понятия «невыразимое» в эстетическом контексте (в контексте выражения опыта); более умеренную

позицию Дж. Агамбена¹, а также позицию А. Бадью [5], который, опираясь на прозу В. Шаламова, отстаивает возможность существования поэтики и политики «после Освенцима» и, более того, утверждает их необходимость. Бадью не раз говорит о ясности и уверенности шаламовского текста и настаивает на ясности и прозрачности, «открытости» текстов Шаламова², в отличие, например, от стихов Целана, проникновение в ткань которых невозможно без специальных знаний.

Для Бадью обращение к Шаламову важно не с точки зрения указания на возможность новой поэтики и не в связи с демистификацией Зла (на его банальность уже указала Х. Арендт), а с точки зрения утверждения политического в противовес тому аполитическому миру, который описывает Шаламов. Относительно поэтики, как было уже сказано выше, французский философ ограничивается указаниями на её прозрачность и северный аскетизм. Нам же представляется возможным противопоставить мысль Бадью о политике аполитическому лагерному существованию. Подобным образом можно говорить о лагере как о пространстве отсутствия поэзии, об апоэтическом мире. Внутри лагерной реальности, на фоне которой разворачивается действие в рассказах Шаламова, литература сводится к разного рода и жанра романам, которые «тискают» для блатных, а больной и голодный мозг поэта, вынужденного существовать в этом мире, не может вспомнить, что означает слово «сентенция». «Невыразимость» лишается мистических, этических и эстетических коннотаций и становится маркером физиологического процесса смерти мозговых клеток. Но Шаламов в рассказе «Сентенция» описывает не угасание мозга, а его возрождение, возвращение узника лагеря из страны мертвецов как проблеск значений, проступающих за словами, бесполезными для лагерного существования.

В. Подорога в работе «Память и забвение» пишет, что «две европейские литературы пытались понять состояние мира до и после Освенцима – это литературы Ф. Кафки и С. Беккета» [8]. Литература Кафки – предчувствие катастрофы, литература Бекке-

¹ «Ни стихи, ни песня не в силах спасти свидетельство от невозможности. Напротив, это свидетельство может, в известных случаях, утвердить возможность песни» [1, с. 37].

² «Шаламов <...> пристально следит за физической природой человека, проясняет ее при помощи некоторых *легко передаваемых* (курсив наш – Д.А.) принципов» [5, с. 30]; «Шаламов позаимствовал у Пастернака почерк <...> стремительный, летящий, и в то же время *четкий, разборчивый* (курсив наш – Д.А.)» [5, с. 29]; «террор, субъективную истину которого Шаламов выражает в *прозрачной и по-братски открытой* (курсив наш – Д.А.) прозе» [5, с. 35].

та – изуродованный мир: «Персонажи Беккета – а это уже другой взгляд и другое время – это персонажи после времени, «мусорщики», по выражению Адорно, ведь сама современная культура «после Освенцима» – не более чем никому не нужный хлам, мусор» [8].

В современной культуре сложилось представление об Освенциме как о временном изломе, обозначенном двумя хронологическими состояниями – «до» и «после». Причём для времени «после» характерна бесконечная длительность катастрофы и распада, а время, принадлежащее самой катастрофе, выпадает из поля зрения. Наследие Шаламова позволяет трансформировать эту бинарность в триаду: литература до катастрофы, литература катастрофы и литература *после* катастрофы. Третий тип понимается как литература, дистанцированная от лагерного опыта, рассматривающая смерть сквозь призму победившей жизни, потому что Шаламов описывает опыт возрождения, пробуждения слова из безмолвия и бормотания, в которое погружена литература катастрофы, силящаяся выразить сами ужас и смерть. Так, Дж. Агамбен уподобляет поэзию Целана бормотанию Хурбиньки, мальчика трёх лет, рождённого и умершего в Освенциме: поэзия безмолствования – это слово, порождённое Освенцимом и погибшее в нём, не сумевшее превозмочь смерть, слово самой Катастрофы, а не «после» неё.

Шаламов рассматривает возрождение личности из нечеловеческого состояния благодаря появлению в измождённом мозгу забытого слова (рассказ «Сентенция»):

«Прошло много дней, пока я научился вызывать из глубины мозга все новые и новые слова, одно за другим. Каждое приходило с трудом, каждое возникало внезапно и отдельно. Мысли и слова не возвращались потоком. Каждое возвращалось поодиночке, без конвоя других знакомых слов, и возникало раньше на языке, а потом – в мозгу» [10, с. 364].

А свой путь из лагеря в вольнонаёмные посёлки, к свободе Шаламов описывает как возвращение способности чтения и возможность вновь прикоснуться к книгам¹. У Шаламова «после» наделяется новым смыслом, задающим динамику возрождения поэзии или, скорее, упорного противостояния поэзии негативному лагерному опыту. Необходимо отметить, что свою связь с литературой и Словом Шаламов осознал не исключительно благодаря лагерю, и не лагерный опыт определяет его место в отечественной словесности. Сам Шаламов ведёт свою литературную родословную от Пушкина, отвергая весь «утопический» 19 век как художественно, так и эстетически. В статье «О

¹ В. Шаламов «Слишком книжное» [11].

“новой прозе”» Шаламов высказывает теоретические положения относительно литературы: он не отрицает художественное творчество, он критикует ту его ветвь, которая была пропитана духом учительства, мессианства, имея в виду русских писателей-гуманистов второй половины XIX в., особенно Чернышевского, Некрасова, Достоевского, Толстого, и предлагает свой вариант понимания новой литературы:

«Смерть, крах романа, рассказа, повести – смерть романа характеров, описаний. Все выдуманное, все “сочиненное” – люди, характеры – все отвергается... Из западных писателей попытку овладеть прозой будущего сделал Экзюпери – показал людям воздух. Проза будущего – проза бывалых людей. Неизбежный разрыв между читателем и писателем» [10, с. 132].

Ссылка на Экзюпери ещё раз свидетельствует, что Шаламов не просто один из лагерных бытописателей, а художник, работающий над новым стилем в литературе, над созданием новой поэтики.

В рассказе «Тифозный карантин» образ людей, появляющихся в бараке из неоткуда и уходящих в никуда, можно анализировать исторически через отсылки к нечеловеческим условиям, притупляющим восприятие, или с помощью метафизических рассуждений о работе памяти и феноменологии восприятия, но также можно рассматривать этот образ исключительно как литературный приём, к чему нас подталкивает сам автор. Рассказ «Сентенция» перекликается с рассуждениями Шаламова о Хемингуэе и о поэтической конфигурации нового рассказа, порывающего с традицией Мериме и Чехова: «Марджори и Ник пришли в рассказ ниоткуда и ушли в никуда. <...> У героев уже даже нет имен. Действующие лица рассказа – Старик, Бармен, Посетитель. Берется даже уже не эпизод. Действия нет совсем» [12, с. 135]. Структуру рассказов Хемингуэя, писателя так называемого «потерянного поколения», т. е. поколения после Первой мировой войны, можно во многом сопоставить со структурой «Колымских рассказов». Для этого достаточно вспомнить первую строку рассказа «Тифозный карантин»: «Люди возникали из небытия – один за другим...». У героев «Колымских рассказов» тоже зачастую нет имён, а действие может быть сведено к протаптыванию дороги по снежной целине.

Шаламов в целом называет свою прозу, как и литературу будущего, «литературой бывалых людей», для Шаламова литература – это событие, способ жизни автора в литературном тексте. И с этой точки зрения он не случайно привлёк к себе внимание А. Бадью, для которого литература – это сингулярный и имманентный способ сообщения истины, свободный от дидактизма. Тексты Шаламова заслуживают особого внимания, поскольку его нельзя целиком отнести только к литературе-свидетельству, к биографической прозе или к литературе сугубо художественной. Интересная попытка вписать тек-

сты Шаламова в известную философскую традицию была предпринята М. Берютти в статье «Варлам Шаламов: литература как документ» [6]. Французский автор поверяет «Колымские рассказы» идеями нередуцируемого невыразимого остатка, работы памяти и пульсирующего, то исчезающего, то возникающего следа и субъекта, создаваемого актом письма, т. е. приписывает текстам Шаламова все те характеристики, которые позволяют отнести его тексты к «литературе катастрофы», а не к «литературе после катастрофы».

Возвращаясь к эстетическому треугольнику, можно отметить несколько особенностей, характеризующих тип письма, возникший в рассказах В. Шаламова. Во-первых, проза и поэзия Шаламова утверждают разрыв с читателем; во-вторых, автор рассматривается как обладатель уникального опыта и знания; в-третьих, проза Шаламова отходит от документальности, от верности факту, поэтически преобразуя его. Судя по заметкам автора «Колымских рассказов», его интересовала не только способность слова передать экзистенциальный опыт, но и то, как построить рассказ, как дать описание фона, как ввести персонаж, иными словами – поэтика текста.

Список литературы

1. Агамбен Дж. Номо сасер. Что остаётся после Освенцима: архив и свидетель. – М., 2012.
2. Адорно Т.В. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003.
3. Андреева Е. Искусство о политике // Сеанс. – СПб., 2006. – №29/30 «Триумф скорости». – С. 91–95.
4. Ардамацкая Д.А. Ангажированный автор как свидетель // Вестн. ЛГУ им. А.С. Пушкина. – 2012. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 140–148.
5. Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / пер. с фр. Б. Скуратов, К. Голубович. – М.: Логос, 2005. – С. 26–34.
6. Берютти М. Варлам Шаламов: литература как документ // К столетию со дня рожд. Варлама Шаламова. Материалы конф. – М., 2007. – С. 199–208.
7. Лиотар Ж.-Ф. Возвышенное и авангард // Искусствознание. – 2001. – №2. – С. 344–358.
8. Подорога В. Память и забвение (Т.В. Адорно и время «после Освенцима»). – URL: <http://www.nlobooks.ru/node/2527>
9. Радеев А.Е. «Художественный треугольник» и варианты его преодоления. – URL: http://aesthetics.philosophy.spbu.ru/upload/userfiles/files/radeev_hud_treug11.pdf
10. Шаламов В.Т. Собрание сочинений: в 4 т. Т.1. – М.: Худ. лит-ра, Варриус, 1998.
11. Шаламов В.Т. Слишком книжное / предисл. и публ. И. П. Сиротинской // Кн. обозрение. – 1988. – № 47 – С. 8–10.
12. Шаламов В.Т. Мастерство Хемингуэя как новеллиста. – URL: <http://shalamov.ru/library/21/64.html>

**К вопросу об экологическом утопизме в эстетике.
Экологическая критика культуры Дж. Зерзана***

В статье рассматриваются проблемы, связанные с пониманием природы в эстетике. Эстетическое понимание природы характеризуется как проект построения эстетической утопии, в которой субъект полностью поглощает внешность природы, превращая ее в произведение собственного воображения. Рассматриваются концепции анархо-примитивистов (Дж. Зерзана, Г. Бергфлета), осуществляющие экологическую критику культуры и предлагающие эстетические утопии особого рода.

The article considers the problem of understanding nature in aesthetics. Aesthetic understanding of nature is shown as a project of an aesthetic utopia construction, in which the subject completely absorbs the externality of nature, transforming it into a work of his own imagination. The conceptions of anarcho-primitivist philosophers (J.Zerzan, G.Bergfleth) are discussed which carry through environmental criticism of culture offering an aesthetic utopia of a special kind.

Ключевые слова: экология, эстетика, субъект, природа, утопия.

Key words: ecology, aesthetics, subject, nature, utopia.

Проблема природы оказалась крайне актуальной для эстетики с самого начала ее развития как философской дисциплины. И также с самого начала она оказалась проблематичной – настолько, что неожиданно в XIX в. одновременно с бурной вспышкой природных мотивов в искусстве понятие природы на почти два столетия оказывается практически изжитым из теоретического эстетического лексикона. И на это же самое время приходится фактический расцвет того, что можно назвать экологическим утопизмом в эстетике. А именно – художественного и эстетически осмысленного представления о возможности единения и слияния человека с природой. Причем природа здесь мыслилась и как приемлющее универсальное лоно, принимающее в себя и умиротворяющее человека, и как творчески преобразованное, обустроенное и усовершенствованное человеком пространство: не столько как дикий лес, сколько как восхитительный

и выглядящий «естественным», устроенный человеком сад. Принцип романтических свободных парков хорошо отражает эту двойственную идею: они естественны как природный покой, объемлющий человека, но эта естественность создана его собственными усилиями как высшее произведение его гения. Это противоречит предшествующей традиции, которая не скрывала своего вмешательства и преобразовывающего порыва, что в XVII–XVIII вв. вполне соответствовало общему рационалистическому духу эпохи, скорее, противостоящему природе, нежели стремящемуся к единению с ней. И именно в этих условиях противостояния или же, скорее, на исходе его рождается эстетика.

Идея прекрасного в природе является центральной в эстетической теории И. Канта. Это предпочтение Кантом природы в качестве эстетического объекта во все времена вызывало множество споров. Тем более любопытным оно является в том контексте, что применение рефлектирующей способности суждения, отвечающей за вынесение суждения эстетического, Кант видит в искусстве – о чем прямо свидетельствует предлагаемая им в конце введения к «Критике способности суждения» сводная таблица. Несмотря на весь высказываемый Кантом восторг красотами природы, цветами, птицами и прекрасными пейзажами в «эстетике прекрасного», бушующими океанами, извергающимися вулканами, звездным небом – в «эстетике возвышенного» речь о природе как таковой, т. е. о природе в смысле того, что произрастает само по себе независимо от человека, о природе в описанном ранее романтическом ее понимании речь не идет. Скорее, в рамках трансцендентальной системы Канта речь идет о природе как о сфере познания, определяемой априорной структурой познавательной способности, находимой им, в первую очередь, в рассудке. Природа – это познаваемый мир, мир, познаваемый в качестве объекта. Эстетическое суждение характерно тем, что оно выносится до того, как мы составляем понятие об этом объекте на основе представления. А если оно выносится до понятия – то и знать о том, естественно произрастает тот или иной предмет или является творением человека, мы не можем. Точно так же как не можем знать, является ли он только нашей галлюцинацией или существует в материальном мире.

Это последнее уравнивание оказывается крайне важным, потому что, в конце концов, приводит последующую философскую традицию к выводу, что различить существующий в мире объект и галлюцинацию вообще невозможно. Когда эта невозможность осознается, мышление совершает некий поворот, который можно назвать поворотом к тотальной эстетизации. Совершается он уже в конце XIX в. Именно о

нем заявляет Ф. Ницше. Он прописывается в эстетической философии Б. Кроче, он фактически руководит развитием феноменологической и даже позитивистской мысли в XX в. Но восходит он именно к Канту, о чем прекрасно рассуждает, в частности, В. Вельш:

«Со времен Канта мышление модерна исходило из интуиции о том, что природа фундаментальных условий существования, которые мы называем реальностью, является эстетической. Реальность вновь и вновь подтверждалась в качестве конституируемой не столько “реалистически”, сколько “эстетически”» [12, р. 8].

Это, по мнению Вельша, расширяет эстетику далеко за пределы искусства, к которому она оказалась примененной с самого начала и, как мы видели, уже самим Кантом. Эстетика может стать теперь «эстетикой за пределами традиционного понимания эстетики, охватывающей весь спектр *эстетизиса* в повседневной жизни, в науке, политике, искусстве, морали и т. д.» [12, р. 8]. Но не значит ли это также и то, что, как говорил Ницше, сами эти сферы, эстетизируясь, начинают действовать по законам искусства? [8, с. 199–200] О доминанте искусства в эстетике Канта и об открытом ею пути ко всеобщей эстетизации рассуждает и отечественный исследователь А.М. Сидоров:

«Проблема “европейского нигилизма” – вопрос об осмысленной жизни без религии – решается в категориях эстетики. В ряду концепций, вписывающихся в этот проект – политизация кантовской эстетики у Шиллера, идея искусства как “новой мифологии”, возвращающей обществу объединяющую силу утраченной религии у романтиков и Шеллинга, коммунистическая утопия Маркса, обещающая возрождение экспрессивно-эстетического опыта, который составляет “родовую сущность” человека, “универсальное произведение искусства” как новый общественный культ у Вагнера, артистическое видение мира у Ницше. Кант подготовил романтический триумф искусства и художника. И дело здесь, наконец, не только в Третьей Критике, но и в том, что разум у Канта стал творческим в широком смысле. В качестве продукта трансцендентального воображения феноменальный мир может рассматриваться как наше произведение» [9, с. 63].

Этих рассуждений уже достаточно, чтобы показать, насколько условно представление о природе в эстетике, даже на пути к романтическому ее приятию. Это приятие остается абсолютно художественным, художественное поглощает все, и мир начинает восприниматься более как иллюзия, нежели как реальность. Эстетизация сопровождается дереализацией мира¹. Эту романтическую тенденцию отмечает американский литературовед Х. Блум, утверждая:

¹ Об этом подробнее Дж. Ваттимо [2].

«романтическая пейзажная лирика, вопреки долгой критической традиции ее недопонимания, была анти-природной поэзией, даже у Вордсворта, который искал взаимопонимания или даже диалога с природой» [10, р. 9]. А психолог Х. Ван ден Берг дает концептуальное обоснование этого явления в рамках новоевропейской традиции мышления, находя истоки интереса к природе и истоки пейзажного уклона в европейском искусстве со времен Возрождения в том, что пейзаж отстраняется от человека, замыкающегося в своей внутренней субъективности, – и потому становится *видимым* [11, р. 62]. Таким образом, возникшее в романтическую эпоху стремление к единению с природой и к обретению покоя в ее лоне скорее соответствует все большему погружению природы во внутренний мир субъекта, который становится универсальным и поглощающим все. В гегелевской системе природа есть лишь инобытие идеи, позволяющее ей достичь более глубокого самосознания через внутреннюю различенность и стать постигающим универсум как свою собственную сущность мировым духом. Как некий бог, он организует все извлекаемое им же из недр своего воображения мировое пространство своим творческим актом. Теперь все это пространство становится художественным, человеческим, осмысленным. Так создается то, что можно назвать человеческим миром. И это весь мир – даже мир, исследуемый сложнейшими естественными науками. Он человеческий по сути и, таким образом, по сути гуманитарный.

Итак, это приводит нас к выводу, что для эстетической традиции природа не является самостоятельно значимым объектом, но лишь отражением мира субъекта, а все возникающие в ходе ее развития идеи единения с природой и преобразования ее в совершенное произведение искусства можно назвать эстетической экологической утопией. Однако экология понимается здесь особым образом. Ведь если экология отвечает за устройство места обитания, то скорее мы можем увидеть, что сама природа обитает здесь внутри субъекта, а не субъект внутри природы. Эстетически он организует свое внутреннее пространство. А на уровне «внешнем», «материальном» – лишь использует природу себе на благо. В этой связи развитие европейской парадигмы мысли, основанной на понятии субъекта, ведет к возникновению глубоких экологических проблем. Однако было бы преувеличением сказать, что это характерно только для европейской традиции. Экологические катастрофы, вызываемые деятельностью людей, сопровождают всю историю человечества, а отношение к природе практически никогда не было отношением признания. Не только европейская, но и более древняя восточная традиция демонстрирует подобное отношение к природе [7, с. 202]. Даже даосский порыв к

слиянию с природой и следование вещам, по сути дела, приводит к поглощению внешнего мира внутренним миром совершенно мудрого, соединившегося с Дао. Такое единение позволяет мудрецу не просто следовать вещам, но и устраивать сам миропорядок: давать всему быть как оно есть (без этого парадоксального «акта надеяния» порядок в мире не устанавливается). Несмотря на все различия и очевидную возможность резко противопоставить эти традиции, сложно не увидеть сходства с будущей метафизикой воли А. Шопенгауэра.

Сколь бы спорным ни было последнее сравнение, оно вполне соответствует духу той концепции, о которой хотелось бы рассказать, дабы попытаться каким-то образом разрешить проблему, поставленную в этой статье. Речь пойдет о концепции современного американского философа Дж. Зерзана, изложенной им в работе «Первобытный человек будущего» (1994). Зерзан выступает как резкий критик современной культуры – но не только современной культуры, а фактически всей культурной традиции человечества вообще – со времен перехода от охоты и собирательства к земледелию и животноводству. Именно с тех пор, по мнению Зерзана, развитие человечества пошло по ложному пути, который неминуемо ведет к тем катастрофам – и жизни, и мышления, которые он вместе с множеством других пессимистических критиков наблюдает в современном мире. Все это движение есть движение к нигилизму и разрушению (как в хайдеггеровской интерпретации, движением к нигилизму является все развитие метафизической мысли, начиная с Парменида), и различные, даже часто противоречащие друг другу системы мышления, экономические, политические, художественные и религиозные – лишь вехи на пути усугубления ситуации. В этом смысле неудивительным оказывается и то, что тот же Шопенгауэр находит корни своей философии в восточной мысли. Следуя логике Зерзана, можно сказать, что он не искажает и не перестраивает под себя восточную традицию, а скорее раскрывает ее внутренний тайный порыв. Однако такое раскрытие чревато существенными изменениями в мышлении.

Рассматривая историю человечества, Зерзан проводит соответствие между высокими достижениями культуры и проблемами, связанными с социально-политической сферой ее развития:

«Развитие символической культуры, которое довольно скоро привело к возникновению агрикультуры <...>, связано, через ритуал, с отчужденной общественной жизнью <...>. Ритуал – периодически повторяющееся действие, результат которого и реакция на который обеспечивается “общественным договором”. В нем заложено послание: символические практики, через принадлежность группе и принятые общественные правила, дают возможность управлять» [5, с. 44].

Все формы культуры, начиная с языка как наиболее фундаментального ее достижения, чреваты эксплуатацией и социальным неравенством. Зерзан ссылается на К. Леви-Стросса, который «весьма убедительно доказал, что первичная функция письменного общения – помогать эксплуатации и подчинению» [5, с. 36]¹. Опираясь на большое количество антропологических источников, Зерзан утверждает, что идеальное состояние человечества – это состояние до перехода к агрикультуре. По его мысли, подкрепленной ссылками на суждения этнографов-практиков, исследующих племена, которые и ныне пребывают в этом состоянии, жизнь людей здесь является более здоровой и в физическом, и в моральном плане, эти люди обладают способностями, неведомыми нам: так, представители некоторых племен могут видеть планету Венеру при дневном свете или видеть невооруженным взглядом спутники Юпитера. Также они лучше чувствуют свое тело – настолько, что женщины бывают способны «предотвращать беременность, не имея никаких противозачаточных средств» [5, с. 47]. Значительно более высокой оказывается и моральная организация их жизни, в которой царит «равноправие, демократия, индивидуализм и опека» [5, с. 42]. Зерзан цитирует антропологов, утверждающих, что «в большинстве обществ охотников и собирателей высшая ценность – принцип индивидуальной автономии», и «каждый человек имеет право на реализацию любых своих мыслимых идей» [5, с. 42]. Эти люди даже питаются лучше нас, к тому же им не надо трудиться и у них остается большое количество досуга, свободного от охоты и собирательства. Безусловно, в этих условиях их жизнь предполагает ограниченную численность населения, но в целом общество оказывается моральным и прекрасным – однако неустойчивым перед лицом агрессивных земледельческих обществ, вытесняющих их в конце концов в труднодоступные районы земли, в которых сами уже не способны существовать. Земледельческие общества, основанные на принципе собственности, жесткой иерархической структуры, централизованной власти, традиционно установленного социального неравенства, а также неравенства полов, вызванного необходимостью фиксации права наследования, оказываются воинственной и мощнее, однако эта их мощь иллюзорна, она имеет под собой систему эксплуатации, расслоение классов, крайне низкий уровень жизни большинства населения и является, по сути дела, серьезным моральным упадком². Система производства затягивает человечество в ловушку,

¹ Исследование критической теории Зерзана с точки зрения развертывания в ней эстетической утопии см. [6].

² Подобные выводы делает и Дж. Даймонд [4].

из которой оно не может выбраться. В ней технический прогресс ведет к падению качества жизни, рост материального благосостояния вызывает непрерывные кризисы, а увеличение численности населения истощает ресурсы земли и делает дальнейшую жизнь все более скудной. По мысли Зерзана, выходом из этой ситуации мог бы быть переворот в сознании, который бы позволил нам отказаться от техники и от всех достижений и вспомнить, следуя знаменитому лозунгу середины XX в., что «под асфальтом мостовой находится пляж».

Однако, как видно из сказанного, в сложившейся ситуации, вызывающей ужас у Зерзана и многих других пессимистически настроенных критиков современной культуры, простого переворота в сознании может оказаться недостаточно. Более радикальный тезис выдвигает другой представитель анархо-примитивизма Г. Бергфлет, настаивающий на возможности и спасительной силе того, что он называет «восстанием природы», угнетенной и подавленной деятельностью человечества. Но фактически речь идет о природной катастрофе, которая уничтожит большую часть человечества и откроет оставшейся возможность для возвращения к первобытному состоянию.

«Восстание природы означало бы внезапное наступление другого порядка, с которым людские козни не совладали бы, который, скорее всего, вывел бы из обращения всепоглощающий антропоцентризм, который лежит в основе нашего способа производства. При таком внезапно наступившем порядке Земля сама стала бы оглашать свою волю, чего человек с того времени должен был бы быть достоин, которой бы он беспрекословно и радостно подчинялся из-за ее священного характера. Это было бы возвращение мифических времен» [1].

Как видим, Г. Бергфлет говорит о природе как о некоей силе, обладающей собственной волей, внешней по отношению к человеку, волей мистической, возвращающей нас к «мифическим временам». Но под возвращением к «мифическим временам» едва ли может иметься в виду простое изменение в сознании, которое позволит нам забыть критику, развенчивавшую все мифологические представления и даже метафизические и религиозные конструкции как вымысел, оставив человека пребывать в тотально эстетизированной и лишенной каких-либо оснований симулятивной гиперреальности. Просто отказаться от критической мысли в данной ситуации кажется ничтожно малым и недостаточным для преодоления кризиса.

Зерзан говорит «об интимности отношений между лесом и мбути, которые танцевали так, словно занимались с лесом любовью. Они “танцевали с лесом, танцевали с луной” в самом сердце жизни равных с равными. И этот уклад жизни борется за свое существование и ни-

какой абстракцией не является» [5, с. 54]. Однако, чтобы с полным правом и вопреки всей критической теории можно было танцевать с лесом и луной, нужно, чтобы лес и луна также танцевали с человеком, чтобы желание танцевать было взаимным. Природа должна выступить как некая сила, отличная от простой механической совокупности материальных объектов; она должна выступить в качестве субъекта взаимодействия с человеком, чтобы своим вторжением извлечь его из внутреннего пространства субъективной иллюзии. Эта внеположность природы, пугающая и подавляемая и в конце концов окончательно вытесненная рациональной критикой как суеверие, в данных концепциях выступает как единственная возможность обрести подлинный окружающий мир, обрести экологическую среду обитания в собственном смысле слова. Однако в том-то и дело, что в качестве теории это выглядит не более чем очередная эстетическая утопия. Вопрос, который стоит здесь, не является более теоретическим вопросом. Это вопрос о реальности, о действительном существовании, ибо на теоретическом уровне решения проблемы «поворота сознания» не существует. Живая природа, как и Бог, существует, только если она существует. И абстрактным образом это существование невозможно ни доказать, ни опровергнуть. Значит все, что остается – это надеяться на чудо. Покуда же мы не знаем, мы всегда пребываем в состоянии, которое Б. Гройс назвал состоянием «подозрения» [3]. Вне возможности определенного знания оно порождает эстетические утопии.

Список литературы

1. Бергфлет Г. Горизонты антиэкономики // Вторжение. Отдельный выпуск. № 3. М., 2000 / Арктогея: философский портал. – URL: <http://arctogaia.org.ru/article/783> (дата обращения: 30.06.13).
2. Вагтимо Дж. Прозрачное общество; пер. с итал. Д. Новикова. – М.: Логос, 2002. – 128 с.
3. Гройс Б. Под подозрением. Феноменология медиа / пер. с нем. А. Фоменко. – М.: Худож. журн., 2006. – 200 с.
4. Даймонд Дж. Ружья, микробы и сталь. Судьбы человеческих обществ. М.: Аст, 2012. – 720 с.
5. Зерзан, Дж. Первобытный человек будущего / сост., пер. с англ. и примеч. А. Шеховцова. – М.: Гилея, 2007. – 223 с.
6. Никонова С.Б. Эстетическая рациональность и новое мифологическое мышление. – М.: Согласие. 2012. – 416 с.
7. Никонова С.Б. Сценарии эстетизации природы и возможности экологической эстетики // *Studia Culturae*. Науч. альманах кафедр культурологи, эстетики и философии культуры и Центра изучения культуры Санкт-Петерб. гос. унта. – Вып. 15. – СПб.: СПб Филос. общ., 2013. – С. 198–205.

8. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / пер. с нем. Г. Бергельсона // Ф. Ницше Стихотворения. Философская проза. – СПб., 1993.

9. Сидоров А.М. Соотношение эстетики и искусства у Канта и в посткантианской философии // Границы современной эстетики и новые стратегии интерпретации искусства. IV Овсянниковская междунар. эстетич. конф. (23–24 нояб. 2010) / Сб. науч. докл. – М.: МГУ. – С.61–63.

10. Bloom H. The internalization of quest–romance // Romanticism and consciousness : essays in criticism / ed. H. Bloom. – New York, 1970. – P. 3–24.

11. Van Den Berg J. H. The subject and his landscape // Romanticism and consciousness : essays in criticism. – New York, 1970.

12. Welsch W. Undoing aesthetics. – London; Thousand Oaks; Calif. : Sage Publications, 1997. – 209 p.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1 : 316

А. В. Готнога

Рентные механизмы воспроизводства будущего общества

В статье раскрываются рентные механизмы в экономике, которые, как прогнозирует автор, будут усиливать свое влияние на все сферы жизнедеятельности общества в будущем. Показано, что замещение прибыли рентой вступает в противоречие с исторической тенденцией перехода от закона стоимости к закону прибавочной стоимости как регулятору экономических отношений.

The article reveals rental mechanisms in economics, which, as the author forecasts, will increase its influence on all spheres of future society. It's shown that the substitution of profit by rent contradicts the historical trend of transition from the law of value to the law of surplus value as the regulator of economic relations.

Ключевые слова: внеэкономическое принуждение, рентные механизмы, отрицание отрицания, закон зеркальности, закон стоимости, закон прибавочной стоимости, сервисно-рентное общество.

Key words: extra-economic coercion, rental mechanisms the negation of negation, the law of specularity, the law of value, the law of surplus value, service and rental society.

Отсутствие личной свободы в экономических отношениях указывает на общественный способ производства, основывающийся на *внеэкономическом принуждении*. Именно последнее обстоятельство является подлинной причиной ренты [13, с. 353, 355].

Внеэкономическое принуждение есть инструмент, используемый собственником средств производства по отношению к непосредственному производителю с целью присвоения прибавочной стоимости. Таким образом, можно определить ренту как прибавочную стоимость, присваиваемую собственником средств производства посредством механизмов внеэкономического принуждения. Механизмы внеэкономического принуждения далее мы будем называть *рентными механизмами*. Внеэкономическое принуждение, однако, было атрибутом

докапиталистических способов производства – рабовладельческого (античного), феодального и «азиатского». Распространение рентных механизмов в современной экономике, следовательно, говорит о том, что капитализм вступил в завершающую стадию своего существования, в стадию упадка. С точки зрения диалектики в стадии упадка проявляются формы производственных отношений, соответствующие более низкой, чем капитализм, ступени исторического развития. Объясняется это действием закона отрицания отрицания, согласно которому в процессе развития не может быть как полной повторяемости, так и полного отрицания. Методологическое значение данного закона таково, что для исследователя, принимающего его в расчет, в равной степени неприемлемы какие-либо односторонние интерпретации и концепции развития, будь то циклические или линейные. Как писал Б.М. Кедров, «...развитие совершается не по кругу и не прямолинейно, а криволинейно, по спирали, в которой соединяются оба противоположных момента: цикл и прямая линия» [10, с. 39].

Рента была основной формой дохода при рабовладельческом, феодальном и «азиатском» способах производства, которые в логическом аспекте можно рассматривать как стороны одного и того же способа производства, основывающегося на внеэкономическом принуждении. Если бы мы проигнорировали действие закона отрицания отрицания, то должны были прийти к выводу, наблюдая вытеснение прибыли рентой, что история повернула вспять, а следовательно, признать движение по кругу естественным для процесса общественного развития. Наоборот, опираясь на закон отрицания отрицания, мы нацелены разглядеть в этом как бы возврате к старому контуры будущего, более прогрессивного способа производства, который приходит на смену капитализму.

Переход к новому, более прогрессивному способу производства в то же время есть регресс старого способа производства. Другими словами, восхождение общества по большому витку спирали истории вообще сочетается с движением по «нисходящей ветви социальной эволюции» малого витка истории капитализма в частности. Как утверждал А.А. Зиновьев, на «нисходящей ветви социальной эволюции» вступает в силу «закон зеркальности». Это означает следующее: «На нисходящей ветви эволюции действуют те же общие социальные законы, что и на восходящей ветви, но действуют именно как зеркальное отражение их действия на восходящей ветви, т. е. одновременно похоже, но и наоборот» [8, с. 418]. Действительно, на восходящей ветви развития капитализма прибыль, а не рента была основной формой прибавочной стоимости. Напротив, сейчас мы видим, как рента и

прибыль вновь меняются местами. Есть и другие признаки упадка капиталистического и становления нового, более прогрессивного способа производства. Прежде всего, это касается деформации закона стоимости. Многие исследователи, замечая, что последний перестает работать, обращают этот факт против трудовой теории стоимости К. Маркса, вместо того чтобы увидеть в нем симптом вырождения капитализма.

Как известно, закон стоимости не является специфическим законом капиталистического способа производства. Это закон товарного производства вообще. Однако если на докапиталистической стадии развития общества он лишь спорадически и фрагментарно регулировал экономические отношения, то в условиях капитализма как зрелой стадии товарного производства данный закон обрел полную силу и всеохватывающий характер. Сегодня сторонники концепции «информационного» общества утверждают, что закон стоимости представляет собой анахронизм. «Важно отметить, – пишет Г.Ф. Сунягин, – что информационный труд высшей квалификации, творчество новаций на уровне мысли не поддаются исчислению в стоимостных категориях, и поэтому здесь не работает теория стоимости и не применимы понятия, связанные с товарно-денежными отношениями» [17, с. 60]. Схожие мысли высказывают и некоторые марксистские исследователи.

Проблема, на наш взгляд, заключается не в том, что «информационный» труд не поддается «исчислению в стоимостных категориях» (ведь, строго говоря, любой труд не может исчисляться стоимостью, так как, наоборот, стоимость исчисляется трудом), а в неправомерности считать его источником стоимости, каковым является труд физический. Отмеченная рядом исследователей тенденция связана с развитием так называемого «нематериального» производства. М. Хардт и А. Негри, например, утверждают, что сегодня в мире происходит смена «парадигм» производства: материальное производство уступает место «нематериальному». Это влечет за собой размывание привычных для эпохи «фордизма» границ рабочего времени, поскольку «нематериальный» труд не нуждается в строгой пространственной привязке к определенному месту производства, с одной стороны, а само место производства становится многофункциональным, предлагая не только условия труда, но и «отдыха» с целью как можно дольше удержать работника на своем рабочем месте – с другой. Таким образом, «четкие ритмы фабричного производства и присущее ему резко выраженное деление на рабочее и свободное время начинают ослабевать в сфере нематериального труда» [18, с. 184].

Но обратимся к такому явлению, как «макдональдизм», концепцию которого разработал американский социолог Дж. Ритцер. Эта концепция опровергает позицию сторонников «постфордизма», что так называемое «нематериальное» производство «неизмеримо». Вместе с тем, известный социолог пытается дополнить политэкономию К. Маркса, включив в предмет социального анализа «средства потребления» (рестораны быстрого питания, крупные универмаги, мегамаркеты, торговые центры, оптовые магазины, казино-отели, парки развлечений, круизные морские лайнеры и т. д.) [16, с. 501–504]. Однако, несмотря на растущие мощности так называемых «средств потребления», следует понять, что они от этого не превращаются в новые условия создания стоимости. С точки зрения модели капиталистического способа производства, разработанной К. Марксом, мы должны отнести все эти «средства потребления» к сфере обращения капитала, в которой прибавочная стоимость и стоимость вообще лишь реализуются. Капитал, участвующий в обращении, конечно, получает прибыль. Как это происходит, К. Маркс объяснил на примере торгового (купеческого) капитала [12, с. 314].

Очевидно, что с беспрецедентным разбуханием сферы потребления гипертрофически возрастает и капитал, задействованный лишь в сфере обращения. Следовательно, норма промышленной прибыли должна сократиться. Здесь мы должны обратить внимание на следующую историческую закономерность, подмеченную К. Марксом. В ходе исторического развития именно в сфере обращения прежде всего «образуется общая норма прибыли», а капиталом, определяющим цены товаров по их стоимостям, был торговый, а не промышленный [12, с. 315]. Сегодня эта тенденция вновь становится доминирующей, т. е. проявляется «закон зеркальности», что служит подтверждением того, что капитализм сегодня «сползает» по нисходящей ветви социальной эволюции.

Дело вовсе не в «финансиализации» капитала, как, например, считает Дж. Арриги [1, с. 192–193]. На наш взгляд, проблема лежит гораздо глубже. Сам капиталистический способ производства сходит с исторической авансцены. Если производство сегодня все в большей мере концентрируется в странах, где отсутствует личная свобода, то прибавочная стоимость, производимая там и потребляемая капиталом в «ядре» мирового капитализма, является результатом способа производства, основывающемся на внеэкономическом принуждении. Более того, и сами капиталисты в самом «центре» мировой системы разделения труда все больше превращаются в рантье, получающих вместо прибыли финансовую и другие формы ренты.

Еще Д. Белл заметил, что в сфере услуг производительность труда ниже, чем в сфере промышленного производства [2, с. 209]. Соответственно, ниже и заработная плата [9, с. 522]. Сам этот факт уже должен был навести на мысль, что развитие так называемого третичного сектора в капиталистическом обществе, уже перешагнувшем черту зрелости, выполняет компенсаторную функцию, причем не только в плане утилизации теряющего свою рентабельность капитала. Утилизируется, таким образом, и избыточная масса ранее занятых в промышленном производстве работников. Вопреки ожиданиям теоретиков «постиндустриализма» расширение сферы услуг сопровождается развитием не высокоинтеллектуальных, а трудоемких видов деятельности, ставящих наемных работников в личную зависимость от их работодателей. Растут и множатся ряды «неоприслуги», что подталкивает, например, Р. Кастеля, одного из крупнейших современных исследователей проблем наемного труда, признать: «Мы оказываемся вне современных отношений найма и даже вне той формы, которую они имели в начале индустриализации...» [9, с. 520].

Дальнейшая автоматизация производства, на которую уповают некоторые авторы, постепенно охватит и сферу услуг. По мнению В.А. Вазюлина, автоматизация, высвобождая труд из сферы производства, тем самым освобождает его от власти капитала и эксплуатации вообще [4, с. 314]. Наше видение дальнейшего развития общества отличается от данной точки зрения меньшим оптимизмом. Дело в том, что капитал, автоматизируя промышленность и сферу услуг, конечно, подрывает базу своего собственного воспроизводства, поскольку труд является субстанцией стоимости, а капитал есть «самовозрастающая» стоимость. Однако капитал, переставая быть самим собой, вместе с тем, остается частной собственностью. В.А. Вазюлин сравнивает «комплексное автоматизированное производство» с силами природы. Такой силой, например, является земля. Но земля может быть частной собственностью, но не быть капиталом. Собственник же земли может эксплуатировать труд других людей, не будучи капиталистом. Эксплуатируя же последних, он получает не прибыль, а ренту. Аналогичным образом может получать ренту и собственник автоматизированного производства. Правда, между земельным собственником, живущим в докапиталистическом обществе, и собственником автоматизированного производства грядущего общества есть принципиальная разница: последний не нуждается в рабочей силе. Так новому типу рантье удастся перехитрить труд, чего не удавалось сделать до этого его классовым предшественникам. Поэтому надо отдать должное постмодернистам, которые первыми подметили

данную историческую тенденцию, побеждающую закон стоимости, правда, не совсем верно ее интерпретировав, посчитав, что это и есть «чистейший дискурс капитала», очищенный от «диалектов» производственной фазы развития [3, с. 57], тогда как речь должна идти о способе производства, основывающемся на внеэкономическом принуждении. В связи с этим трудно не согласиться со следующим высказыванием И. Валлерстайна: «Постмодернизм как концепция, претендующая на объяснение, лишь запутывает. Постмодернизм как доктрина возвещения, несомненно, наделена даром предвидения» [5, с. 185].

Если мы утверждаем, что в настоящее время наметилась историческая тенденция перехода от экономического способа принуждения к внеэкономическому, то необходимо, во-первых, спуститься в самые недра общественного способа производства, чтобы внимательно рассмотреть, как это непосредственно происходит; во-вторых, продемонстрировать, как вообще возможна эксплуатация человека человеком в условиях абсолютно автоматизированного производства.

В первом приближении, кажется, что внеэкономический способ принуждения несовместим с системой свободного найма. Действительно, с формальной стороны дело выглядит так, что работодателя и работника связывают лишь отношения, определяемые трудовым договором или контрактом. Последний свободно заключается и расторгается, причем его содержание не должно нарушать существующее законодательство. Таким образом, нет никакого внеэкономического принуждения до заключения и после расторжения контракта, т. е. за пределами собственно производственной (трудовой) деятельности. Остается, правда, сам производственный (трудовой) процесс, который, казалось бы, также регулируется трудовым соглашением и нормативно-правовыми актами. Тем не менее, это вовсе не означает, что здесь не могут возникнуть производственные отношения, основывающиеся на внеэкономическом принуждении.

Одно из существенных противоречий капиталистического способа производства состоит в том, что горизонтальные связи (отношения координации) между контрагентами, существующие на рынке, дополняются вертикальными связями (отношениями субординации) внутри предприятий. Строгая иерархия является принципом функционирования любой бюрократической организации, включая корпорации. Там, где существует иерархия, всегда есть способ принудить труд, взяв с него *отработочную ренту*. К. Маркс считал последнюю «самой простой формой» ренты, причем полностью тождественной прибавочной стоимости [13, с. 352]. В феодальном обществе

определить ее было достаточно просто, поскольку отработка была отделена от необходимого труда непосредственного производителя как во времени, так и в пространстве. В современном капиталистическом обществе, уже двигающемся по нисходящей ветви эволюции, контуры отработочной ренты очень размыты. Поскольку юридически это никак не закреплено и не выражено (так как для капитализма неприемлем принудительный труд в принципе), то отработка списывается на некую случайность. То, что эта случайность уже интегрирована в саму систему производственных отношений в качестве ренты, не осознается не только трудящимися, но и самими капиталистами, воспринимающими отработочную ренту в привычных для себя категориях прибыли.

В сфере интеллектуального труда (так называемого «нематериального» производства), где, как точно заметил М. Маяцкий, капитал заставляет «думать о работе 24 часа в сутки» [14, с. 238], масштабы отработочной ренты уже таковы, что можно с твердой уверенностью сказать: не высота ренты здесь определяется нормой прибыли, а норма прибыли – высотой ренты. В связи с этим трудно не согласиться с А.С. Панариным, утверждающим, что «прибавочная стоимость, получаемая современным (буржуазно организованным) обществом, – это использование не предусмотренных системой менового обмена, источаемых как свободный дар энергии, инициативы и воодушевления людей, носящих внеэкономический характер». Однако известный отечественный философ отсюда делает поспешный вывод, что «поэтому и вопрос о природе, источниках и исторических горизонтах этой прибавочной стоимости следует осмыслить не в марксистской, а в какой-то другой парадигме» [15, с. 97]. А.С. Панарин подходит к данной проблеме с метафизической точки зрения, рассматривая капиталистические производственные отношения как нечто данное раз навсегда в неизменном виде, тогда как капиталистический способ производства представляет собой исторический социальный организм, законы которого проявляются специфичным образом в зависимости от достигнутой им стадии жизненного цикла. Если бы А.С. Панарин руководствовался диалектическим методом, то ему не пришлось бы искать опровержение трудовой теории К. Маркса в том факте, что неоплачиваемость труда при капиталистическом способе производства «...выступает дважды: как неоплачиваемость общих социальных, демографических и социокультурных предпосылок производства, которые капитализм получает готовыми – как дары внешней социальной среды промышленному предприятию; и как неоплачиваемость той части рабочего времени, которое продолжается

сверх необходимого – после того как рабочий покрыл себестоимость своей рабочей силы» [15, с. 119]. Неоплачиваемость первого рода есть источник той части прибавочной стоимости, доля которой в соответствии с «законом зеркальности» растет по мере того, как капитализм все дальше сползает по нисходящей ветви собственной эволюции; той части прибавочной стоимости, которая есть рента, а не капиталистическая прибыль, каковой выступает неоплачиваемость второго рода.

Закон стоимости начнет ослабевать лишь тогда, когда по мере развития производительных сил занятость в сфере производства упадет до предельного минимума. Сначала собственники средств производства, а затем и собственники «средств потребления» (Дж. Ритцер) перестанут нуждаться даже в дешевой рабочей силе. В условиях капиталистического способа производства такая ситуация породила бы глубокий экономический кризис, так как капитал из-за массовой безработицы не смог бы реализовать произведенную прибавочную стоимость. Способ производства, который приходит на смену капитализму, с подобным противоречием не сталкивается, потому что ориентирован не на «бесконечный рост капитала» (И. Валлерстайн), а на поиск ренты. Собственность ее владельцу в новых условиях дает, прежде всего, привилегии, «биополитическую власть» (А. Негри и М. Хардт) над вчера еще формально свободными гражданами буржуазного общества, превращая их в подданных и прислугу. Формула Д-Т-Д' здесь теряет всякий смысл. Более того, перестает работать и формула Т-Д-Т, поскольку прекращается собственно товарно-денежное обращение.

Е.Т. Гайдар, описывая общественное производство, полностью охваченное иерархической организацией, писал: «Место формулы Т-Д-Т (товар-деньги-товар), выражающей систему хозяйственных взаимосвязей в товарном производстве, занимает формула иерархической экономики П-Н-П (продукт-начальник-продукт), реализация продукции и получение ресурсов опосредуется вышестоящим органом иерархии» [6, с. 51]. Конечно, известный экономист под иерархической экономикой подразумевал советскую. В будущей же иерархической экономике, опирающейся на «комплексное автоматизированное производство», потребность в «овеществляющем» труде отпадает. Собственник средств производства, т. е. рантье, будет нуждаться скорее в личных услугах, или в «распредмечивании» того, что производится почти без участия человека. Поэтому адекватной формулой грядущего способа производства, по-видимому, будет У-Р-У (услуга-рента-услуга). Отношения, выраженные формулой У-Р-У, далее будем называть *сервисно-рентными*.

Услуги не имеют стоимости, но это не значит, что они бесполезны. Услуги обладают свойством полезности, следовательно, они представляют собой *потребительные стоимости*. Таким образом, сервисно-рендные отношения подчиняются не закону стоимости, а *закону потребительной стоимости*, согласно которому, по В.Я. Ельмееву, «...высвобождаемое в результате реализации потребительной стоимости время (свободное время) превосходит затраченное рабочее время...» [7, с. 205]. Попробуем понять, к каким последствиям приведет действие закона потребительной стоимости в условиях *сервисно-рендного общества*.

«Комплексное автоматизированное производство» объединяет капиталы в единое целое, и отдельные капиталисты превращаются в одного «комбинированного капиталиста» (К. Маркс). Экономика, почти полностью избавившись от труда, становится неким внешним по отношению к обществу объектом. Обычно исследователи называют «второй природой» культуру. Как нам представляется, на эту роль в будущем больше подходит экономика: вытеснив труд, она, тем самым, как бы самоустранилась из общественных отношений, став для них некой внешней средой или фоном. Статус «базиса» общества при этом экономика не только не утратит, но еще более укрепит. Только впредь этот «базис» уже будет не внутренним, а внешним. Таким образом, понятие «аутопойетической системы» [11, с. 68–70] как нельзя лучше характеризует экономику будущего общества.

Однако превращение всех отдельных капиталистов в одного «комбинированного капиталиста», а экономики – в «аутопойетическую систему» замыкает класс капиталистов в себе. Экономика как «аутопойетическая система» перестает приносить прибыль. Она становится лишь условием получения вчерашними капиталистами ренты, источником которой является внешняя по отношению к экономике социальная среда. Вчерашние же капиталисты, таким образом, теперь больше напоминают наделенное особыми привилегиями средневековое сословие, а точнее, дистанцировавшийся от всего остального общества и паразитирующий на услугах последнего класс рантье.

В отличие от постмодернистов, в частности Ж. Бодрийяра, мы не рассматриваем гипертрофированный рост услуг в современном обществе в качестве подлинной функции капитализма. Указанная тенденция сигнализирует не о воспроизводстве старого, а о становлении

нового общества, названного нами сервисно-рентным. Как бы то ни было, Ж. Бодрийяру удалось весьма точно описать эту тенденцию:

«...Всякий труд сливается с обслуживанием – с трудом как чистым присутствием/занятостью, когда человек расходует, предоставляет другому свое время. Он ”обозначает” свой труд, подобно тому как можно обозначить свое присутствие или преданность. В таком смысле предоставление услуги действительно неотделимо от предоставляющего ее. Предоставление услуги – это отдача своего тела, времени, пространства, серого вещества. Производится ли при этом что-нибудь или нет – не имеет значения по сравнению с этой личной зависимостью. Прибавочная стоимость, разумеется, исчезает, а заработная плата меняет свой смысл <...> Это не ”регрессия” капитала к феодальному состоянию, а переход к реальному господству, то есть к тотальному закабалению и закрепощению человеческой личности» [3, с. 67].

Действие закона потребительной стоимости в условиях сервисно-рентного общества, таким образом, приведет к аккумуляции большей части общественно-свободного времени на стороне класса рантье (главного потребителя услуг) и почти полному исчезновению свободного времени у «прислуги» (основного производителя услуг). Зависимость «прислуги» от класса рантье обусловлена тем, что последний контролирует доступ к материальным благам, поскольку «комплексное автоматизированное производство» находится в его частной собственности.

Однако уже сам факт того, что новоиспеченный класс рантье является всего лишь исторической тенью «комбинированного капиталиста», говорит о непрочности того «базиса», на котором возникает сервисно-рентное общество. «Прибавочная стоимость, разумеется, исчезает...», – цитировали мы чуть выше Ж. Бодрийяра. Между тем, рента есть форма прибавочной стоимости. Таким образом, можно заключить, что *форма* производственных отношений сервисно-рентного общества лишена *содержания*. Рента, следовательно, становится *видимостью*. В самом деле, функцией «комплексного автоматизированного производства» является не только избавление общества от непосредственного участия в процессе материального производства, но и обеспечение материального изобилия. Рентные механизмы в этих условиях создают в обществе искусственный дефицит материальных благ, служат средствами ограничения свободного доступа к ним широких слоев общества, чтобы только обеспечить социальное господство одного класса над другим. Указанное несоответствие формы содержанию будет ретушироваться посредством различных социально-структурных и политических инструментов.

Список литературы

1. Арриги Дж. Адам Смит в Пекине: Что получил в наследство XXI век. – М.: Ин-т обществ. проектирования, 2009.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 2004.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, КДУ, 2006.
4. Вазюлин В.А. Логика истории. Вопросы теории и методологии. – М.: Изд-во СГУ, 2005.
5. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб.: Университ. кн., 2001.
6. Гайдар Е.Т. Экономические реформы и иерархические структуры // Гайдар Е.Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М.: Евразия, 1997.
7. Ельмеев В.Я. Социальная экономия труда: общие основы политической экономии. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007.
8. Зиновьев А.А. Русская трагедия. – М.: Эксмо, 2003.
9. Кастель Р. Метаморфозы социального вопроса. Хроника наемного труда. – СПб.: Алетейя, 2009.
10. Кедров Б.М. О повторяемости в процессе развития. – М.: КомКнига, 2006.
11. Луман Н. Общество как социальная система. – М.: Логос, 2004.
12. Маркс К. Капитал. Т. 3. Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. – М., 1961.
13. Маркс К. Капитал. Т. 3. Ч. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 2. – М., 1962.
14. Маяцкий М. Когнитивный капитализм – светлое будущее научного коммунизма? // Логос. – 2007. – № 4 (61).
15. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Эксмо, 2003.
16. Ритцер Дж. Современные социологические теории. – СПб.: Питер, 2002.
17. Сунягин Г.Ф. Социальная философия как философия истории. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008.
18. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. – М.: Культурная революция, 2006.

**К вопросу об иерархической организации социальных систем
как способа их стабилизации и устойчивого развития**

Феномен иерархической организации социальных систем целесообразно рассматривать как механизм, способствующий достижению баланса разнонаправленных структурных тенденций – хаотизации и упорядочения. В процессе усложнения социальных систем он служит способом сохранения и расширения спектра возможностей их стабильного функционирования и развития как в структурном, так и в информационном отношениях.

The author thinks it reasonable to regard the phenomenon to hierarchical organization of social systems reasonable to consider as the mechanism to balancing of opposite structural trends of an chaoting and regulating. With social systems getting more and more complex, it serves to conserve and expand the spectrum of the possibilities to ensure their stable functioning and developments both in structural and in informational relations.

Ключевые слова: иерархическая организация, социальные системы, структура, упорядоченность, хаотизация, сложность, информационный обмен, устойчивое развитие.

Key words: hierarchical organization, social systems, structure, order, chaos, difficulty, information exchange stable development.

Проблема иерархической организации социальных систем, на первый взгляд, в философской науке довольно подробно описана и осмыслена. Если обратиться к классическим трудам социальных философов, то можно обнаружить концептуальные представления относительно сущности данного вопроса еще со времен античности, не говоря уже о социальных теориях эпохи Просвещения и вплоть до нашего времени. Однако авторы учений не использовали собственно термина «иерархическая организация», рассуждая о принципах стабильного и наилучшим образом устроенного общества. То есть, можно сказать, что речь шла не столько об иерархической организации в строгом смысле этого слова, сколько об общих принципах организации общественной жизни, которые могут и должны быть взяты на вооружение при решении данной проблемы.

В XX в. с появлением нового направления, исследующего особенности функционирования и развития систем, – системного подхода, начинается более тщательное изучение социальных систем как объектов, в исследовании которых могут быть использованы принципы и законы, выявленные с помощью данной методологии. Однако системный подход, являясь метанаучным, не сразу и не во всех отношениях был «встроен» в классическую структуру философского знания. Учение о системах (хотя, очевидно, не весь комплекс системологии, которая имеет тенденцию к постоянному развитию и обогащению, как любая наука) стало органичной частью ее структуры только в рамках рефлексивных практик, направленных на осмысление динамических процессов и систем самоорганизующихся. Это стало новой вехой в развитии знания о системах вообще, в частности – о системах социальных. Главными объектами современного научного познания в новой – синергетической – парадигме, по словам В.С. Поликарпова, становятся именно сложные, многоуровневые, развивающиеся материальные и идеальные системы. Он уточняет также, что «на повестке дня сейчас стоит проблема объяснения иерархии наблюдаемых структур» [11, с. 69, 101].

Сложные системные образования в рамках современной картины мира представляются как *иерархии* различных систем (подсистем), которые находятся в кооперативных, резонансных (а не причинных) отношениях друг с другом. Установлено, что общий вектор развития таких сложноорганизованных системных структур направлен в сторону возрастания иерархии. Иерархия реализуется через сопряжение *разупорядочения (дифференциацию)* и *упорядочения (интеграцию)* частей системной структуры, обеспечивающих выполнение принципов соответствия и комплементарности [12].

Объяснение механизма реализации этих процессов, как отмечается не только в философских, но и в современных социологических, культурологических, политологических исследованиях, лежит в плоскости понимания динамики процессов хаотизации и упорядочивания их структур. Эти процессы, в частности, прослеживает Е.К. Комарова. Она характеризует современное состояние социума как неустойчивое, «...когда система сама задает логику развития социальным группам, определяя их место в системе общественных отношений...» и в результате «...ущемленные группы начинают проявлять недовольство и требовать пересмотра сложившейся *иерархии*» [6, с. 22]. Указанное ведет к структурному преобразованию путем «пересмотра» иерархической структуры системы с целью поддержания баланса разнонаправленных процессов – разупорядочения (хаотизации-

дифференциации) и упорядочения (интеграции) частей социальной структуры.

Для указания направлений этих процессов часто прибегают к понятиям конвергенции и дивергенции. Так, И.А. Мардиросова рассматривает данные понятия в контексте трансформационных изменений формальных и неформальных институтов и влияния этих изменений на политическую стабильность в современной России. Она предлагает понимать конвергенцию как сочетание формальных и неформальных норм, которое приводит к ускорению темпов институционального развития и, в структурном смысле, росту упорядоченности. Дивергенция, наоборот, обозначает, что «импортированные правила не превращаются в социальные институты, не регулируют на практике социальные взаимодействия» [9, с. 35] и, таким образом, способствуют структурной *хаосогенности*. Автор также замечает, что «модели конвергенции и дивергенции являются в определенной степени крайними вариантами результатов взаимодействия формальных и неформальных институтов. На практике обычно наблюдается появление так называемых “гибридных” форм» [9, с. 35].

Изложенное указывает, что с увеличением интенсивности процессов *дифференциации* частей и уровня *интеграции* социальной системы темп ее развития увеличивается. По мнению Н.Д. Султановой и Ф.А. Чернышевой, данная особенность должна быть интерпретирована как проявление свойств самоорганизующихся систем. Они пишут: «Рассмотрение социальных систем как открытых, способных перерабатывать поток внешних воздействий и искать источники развития <...> расширяет наши представления о неравномерности исторического развития и о движущих силах социальной самоорганизации, способных инициировать толчок к самоусложнению системы, ускорению темпов ее развития» [14, с. 102].

По мере усложнения становится выше приспособляемость общества и устойчивость его развития [3, с. 53]. А достигается такое устойчивое развитие социума, как полагает В.Л. Макаров, за счет увеличения числа «пересекающихся» коалиций [8, с. 18–20]. В частности, он предлагает измерять уровень развития гражданского общества в количествах зарегистрированных организаций, что повышает, по его мнению, персональную стабильность людей, в них участвующих.

Таким образом, в процессе усложнения механизмами сохранения устойчивости и развития социальной системы выступают различные формы сопряжения разупорядочения (дифференциации) и упорядочения (интеграции). Реализуется это через разрешение противоречивых, многомерных отношений между системой и средой, системой и под-

системами (иерархическими уровнями) и между компонентами системы. Интересно, что при всем многообразии конкретных форм взаимоотношений социальной системы и среды (социотопа), имеет место так называемый инвертированный баланс структурного порядка и хаоса, который отражает их количественно-качественный паритет и выступает одним из главных условий их устойчивого сосуществования [13, с. 28–29].

Рассматривая иерархизацию как *способ и механизм* самоорганизованного разрешения внутренних и внешних *противоречий* социальной системы, можно констатировать наличие двух векторов данного процесса [12, с. 101–102]. Первый вектор – это ее стабилизация, при которой большая часть компонентов системы становится более упорядоченной и обеспечивает надежность функционирования, а другая, меньшая часть компонентов, становится более хаосогенной, обеспечивающей адаптационную гибкость структуры.

Второй вектор иерархизации – развитие системы, в процессе чего происходит ее укрупнение и увеличение сложности строения, что является общим механизмом структурогенеза. При этом импульсы, инициирующие и направляющие процессы укрупнения и усложнения, передаются от верхних системных уровней нижним. Предел укрупнения систем ограничивается обычно ресурсными возможностями среды. В отношении второго вектора развития К. Майнцер отмечает, что для саморазвивающихся систем в общем случае «не существует фиксированного предела сложности, а есть достаточно сложные аттракторы, представляющие метастабильные равновесия определенных фазовых переходов» [7, с. 368].

Многоуровневость внутреннего строения системы обуславливает множественность возможных стационарных состояний, пороговые эффекты и ветвления путей развития, а также нелинейность и спонтанность процессов реструктуризации [12, с. 102]. При этом для развития и самоусложнения социальных систем особое значение приобретают механизмы положительной обратной связи. Актуальность их исследования в рамках синергетического подхода к социальным процессам становится сегодня очевидной. «При глобальном переходе от гомеостатического патриархального общества к динамическому рыночному и информационному обмену у урбанистической цивилизации наблюдается ускоряющаяся смена различных форм и структур... Окружающий мир в эволюционном континууме стал для человека миром случайностей, ..., неопределенного будущего, в котором значимая для того или иного этапа информация начинает играть доминирующую роль в создании положительной обратной связи»

[14, с. 103]. Особую важность, таким образом, приобретает вопрос надежного обеспечения информационных связей между частями и иерархическими уровнями. Поскольку для систем с высокой степенью сложности определяющее влияние на состояние и развитие оказывают факторы не прямого силового воздействия, а как раз информационные.

В отношении перспектив изучения данного вопроса в социальных науках Л.В. Осипова-Дербас отмечает следующее: «Несмотря на достигнутые успехи в социологии остаются нерешенными проблемные аспекты, которые заключаются в том, что современные исследования не позволяют установить связь между воздействием различных условий среды и ответными адаптивными механизмами социальных систем, поскольку системные механизмы этих взаимодействий и типология систем относительно этих факторов не разработаны». Автор приходит к выводу, что наиболее перспективным в исследовании процесса взаимодействия социальных структур и окружения (среды) является «исследование человека и социальных объединений как информационных систем...» [10]. В ключе данного исследования информационный аспект может быть представлен следующим образом.

На информационные связи возложена прогнозирующая и упреждающая (координирующая) роль в процессах развития и самоорганизации системы. У. Р. Эшби показал, что прогноз имеет смысл только в случае определенной стабильности и организованности окружающей систему среды [15, с. 187]. Это означает, что такие связи должны быть весьма чувствительными и быстродействующими. Внутренний механизм такого вида системной взаимосвязи исходно присущ сложным иерархическим структурам. В качестве информационных каналов (связей) в сложных структурах выступают наиболее элементарные и подвижные подсистемы, способные к восприятию и генерации информации (например, на уровне микромира это подсистемы, генерирующие и воспринимающие свет, различные виды теплового, диффузионного, вибрационного движения и т. д.).

Как уже отмечалось, сложные социальные системы наряду с хорошо организованными содержат также хаосогенные (диффузные) части, которые непрерывно флуктуируют. Именно такие, с большой свободой движения («энтропированные»), гибкие подсистемы и элементы транслируют и воспринимают информацию от одних макрообъектов к другим [4, с. 104, 249]. Справляться с большими и разнообразными потоками циркулирующей в системе информации как раз и позволяет сбалансированное иерархическое ее строение. В этой связи А.К. Айламазян и Е.В. Стась, например, пишут: «Кроме

механизма реконструкции системы, необходимы каналы связи для передачи информации в двух направлениях – от части к системе и от системы к части». И далее уточняют, что «информация передаётся на внутрискруктурном системном уровне организации, а обратная информация – только на уровне организации целого» [1, с. 70, 71], т. е. через свой иерархический антипод. У. Эшби считает, что даже между внутренними соседствующими частями системы обратные управляющие связи могут осуществляться опосредованно – через окружающую среду [15, с. 294]. Подобный способ можно трактовать как проявление инверсионного механизма.

Такие процессы информационного обмена внутри системы и системы с окружением можно представить, например, следующим образом [5, с. 30]. При взаимодействии со средой система отдает часть своей внутренней связанности (информации) в окружение, и внутренняя взаимосвязь (информация) уменьшается. Связанность (единство) подсистем снижается, они обособляются друг от друга и приобретают более выраженные индивидуальные характеристики – локализируются. Соответственно, части системы теряют возможность «прямого знания» друг о друге и, как следствие, уменьшается согласованность поведения частей. Но при этом в компенсацию потерь прямой связи между подсистемами возникает косвенная связь – через окружающую среду, и чем масштабнее взаимодействие с окружением, тем значительнее уменьшение внутренней информации, ослабление прямой связи и «прямого знания» частей системы друг о друге. Как видим, вопрос отношений между системой и средой, их отчасти инверсионный характер имеют существенное значение. Подобные особенности информационного обмена прослеживаются и в модели Л.В. Дербас-Осиповой. В рамках указанной модели устанавливается зависимость поведения социальной системы от характера воздействия внешней среды. Например, при «нормальном» режиме функционирования системы (без сверхдинамического «давления» внешней среды) одним из вариантов ее взаимодействия со средой на информационном уровне является «ценностный тип» (в терминологии Л.В. Дербас-Осиповой и А.И. Субетто) управления системой. Он предполагает использование внешнего управления и в известной степени является проявлением указанного выше феномена косвенной связи между подсистемами социальной системы через окружающую среду [10].

Заслуживает внимания, на наш взгляд, еще один момент, связанный с онтологическим аспектом понимания иерархической организации социальных структур. Данный аспект связан с исследованиями многоуровневого темпорального строения реальности. А.Л. Алюшин и

Е.Н. Князева предлагают такое видение проблемы с позиций синергетического подхода. «Всякий целостный объект реальности – то же человеческое существо – может рассматриваться как включенный в совокупность иерархических уровней, как представленный одновременно на множестве уровней». Они постулируют многовекторность (многомерность) социальных потоков разных уровней и отмечают, что факторы (весь комплекс факторов) «могут быть выражены как общий сложный параллелограмм разнонаправленных сил, одновременно действующих на объект» [2, с. 86]. Такое понимание социальной реальности может оказаться полезным для решения задач, связанных с постижением сущности и механизма устойчивого развития социальных систем.

Рассмотренные представления об иерархической организации социальных систем, основанные на анализе работ отечественных и зарубежных ученых в области системного, информационного и синергетического подходов, позволяют углубить наши представления о многоуровневости социальных систем как способе и механизме достижения стабилизации и устойчивого их развития.

Список литературы

1. Айламазян А.К., Стась Е.В. Информатика и теория развития. – М.: Наука, 1989. – 174 с.
2. Алюшин А.Л., Князева Е.Н. Многоуровневое темпоральное строение реальности // *Вопр. философии.* – 2007 – № 12. – С. 81–96.
3. Афанасьева О.В. Информационная открытость и проблема устойчивого развития // *Вопр. философии.* – 2012. – № 5. – С. 47–58.
4. Бельтюков В.И. Системный процесс саморазвития живой природы. – М.: СПб.: СОЮЗ, 2003. – 255 с.
5. Доронин С.И. Квантовая магия.– СПб.: Весь, 2007. – 336 с.
6. Комарова Е.К. Социальная неустойчивость как состояние «текучей» современности // *Теория и практика общественного развития.* – 2012.– № 8. – С. 21–24.
7. Майнцер К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез / пер. с англ.; под ред. и с предисл. Г.Г. Малинецкого. – М.: Кн. дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 464 с.
8. Макаров В.Л. Становится ли человеческое общество стабильнее? // *Вопр. философии.* – 2010. – № 8. – С. 17–22.
9. Мардиросова И.А. Трансформация формальных и неформальных институтов и их воздействие на политическую стабильность в России // *Изв. высш. учеб. завед. Северо-Кавказский регион. Обществ. науки.* –2012 – № 1. – С. 34–36.
10. Осипова-Дербас Л.В. Информационные структуры и трансформации социальных систем: автореф. дис. ... д-ра социол. наук. 22.00.01 – Теория, методология и история социологии. СПб., 2010. [Электронный ресурс] URL: <<http://dissers.ru/avtoreferati-dissertatsii-sotsiologiya/a67.php>>

-
11. Поликарпов В.С. Философские проблемы математики, физики, астрономии и космологии, химии, биологии и экологии, техники и информатики (избр. проблемы). – Ростов н/Д., Таганрог: СКНЦ ВШ, ТРТУ, 2004. – 240 с.
 12. Сахарова Ю.В. Единство порядка и хаоса в иерархических многополюсных системных структурах // Вестн. Волгоград. гос. ун-та. Сер. 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2011. – № 3. – С. 99–104.
 13. Сахарова Ю.В. Инвертированный баланс порядка и хаоса как мера устойчивого сосуществования социальной системы и среды // Изв. высш. учеб. завед. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2012. – № 6. – С. 27–30.
 14. Султанова Н.Д., Чернышева Ф.А. Синергетика как фактор социального познания (на примере вынужденной миграции) // Философские науки. – 2012. – № 3. – С. 99–106.
 15. Эшби У.Р. Введение в кибернетику / пер. с англ. – М.: КомКнига, 2005. – 432 с.

Идейные истоки и ценности русского консерватизма

В статье рассматриваются истоки и ценности русского консерватизма, проводится сравнительный анализ европейского и русского консерватизма. Показывается, как православие приводит к трансформации европейских идей, придавая русскому консерватизму своеобразие и самобытность. Делается вывод, что объединяют национальные варианты консерватизма апология суммы ценностей прошлого и примат целого над частным.

The article examines the main sources and values of Russian conservatism, offering its comparison to European one. The authors argue that Russian Orthodoxy transformed European ideas making the Russian version of Conservatism unique and original, regarding the apology of the sum of the values of the past as well as the primacy of the whole over the particular the instruments uniting national versions of Conservatism.

Ключевые слова: консерватизм, консервативное восприятие времени, консерватизм как культура, традиционализм, почвенничество, «очищающая старина», историческое право консерватизма.

Key words: conservatism, conservative perception of time, Conservatism as culture, traditionalism, «the purifying old», the historic right of Conservatism.

Консерватизм представляет собой одну из старейших и влиятельных идеологий в Европе, и вместе с тем в науке нет единого мнения по поводу его характерных особенностей. Так, А. А. Френкин выделяет либеральный, умеренный и правый консерватизм [18, с. 47]. К. Виденкофф говорит о двух типах консерватизма: ценностном (ориентирующемся на сохранение основополагающих общественных ценностей и их осуществление) и структурном (исходящим из того, что стабильность обеспечивается не поддержанием системы ценностей, а общественными структурами) [4, с. 97]. Согласно Е. Шацкому ссылка на прошлое как на высший авторитет имела в общественной мысли «три значения: была защитой или существующего положения вещей, или исторической непрерывности, или же какого-то положения в прошлом, признаваемого идеальным» [20, с. 370]. Имеются и другие классификации консерватизма.

Во многом данное понятийное разнообразие отражает динамизм и изменчивость социальных процессов, которые вызывают необходимость адаптации консерватизма к новым социально-политическим реалиям. Консерватизм как идеология должен приспособливаться, видоизменяясь и воспринимая нечто для себя важное даже у своих идейных оппонентов. В результате появляются синкретичные идеологические формы: либеральный консерватизм, консервативный либерализм, революционный консерватизм и т. д. Идейный плюрализм в целом характерен для эпохи постмодерна, однако уже в XVIII в. консерватизм был интеллектуальной формацией, далекой от какой бы то ни было доктринальной монолитности. В дальнейшем идейные вариации консерватизма лишь усиливались, поскольку в каждом отдельном случае содержание консервативной проблемы ставилось в зависимость от требований эпохи. Так что консерватизм убедительно продемонстрировал возможность своего развития. Сплав ценностей, философско-теоретических идей и соответствующей социальной политики придает консерватизму статус универсалии культуры, и чтобы понять феномен консерватизма, необходимо исследовать его сложную структуру. Это позволит выявить и особенности российского консерватизма, который, хотя и обладает спецификой, но исторически и культурно связан с европейским консерватизмом.

Консерватизм целесообразно рассматривать в двух смыслах: широко и узко. В широком смысле он может быть понят как некое вечное и универсальное мировоззрение. Исследователи справедливо полагают, что «<...> консервативные начала можно усмотреть на самых различных этапах развития человеческого общества» [16, с. 51] и «заметить элементы консерватизма у Платона, Аристотеля и у древних мыслителей» [14]. Следуя этой же логике, Н. А. Бердяев писал:

«Консерватизм поддерживает связь времен, не допускает окончательного разрыва в этой связи, соединяет будущее с прошлым. Консерватизм имеет духовную глубину, он обращен к древним истокам жизни, он связывает себя с корнями, он верит в существование нетленной и неистребимой глубины» [2, с. 91].

Бердяеву принадлежит важная мысль о существовании «дурного консерватизма, который гасит духовность и задерживает творческое движение». Следует признать, что в консервативном мировоззрении выражается онтологичность бытия, отсюда и «почвенничество» консерватизма – обоснование принципа развития на основе изучения истоков общества и культуры. В почвенничестве также скрыто или явно выражено коллективное начало, те родовые формы бытия, которые в прошлом объединяли людей. Поэтому консерватизм тяготеет к холи-

стским структурам сознания, где субъект и объект познания не противопоставлены друг другу, а личность погружена в социум. «Носителем традиции, начала устойчивости и непрерывности общественного бытия является общественное единство, общество как целое», – отмечает С. Л. Франк [17, с. 403]. Объективно консерватизм утверждает идею исторической преемственности и единства поколений, образуемой за счет воссоздания культурных традиций.

В консерватизме существует и особая гносеология. К. Мангейм писал: «Консервативное сознание есть, прежде всего, господствующая, инстинктивная, а подчас и теоретически обоснованная ориентация на имманентные бытию факторы» [12, с. 143]. В противоположность либерализму, ориентированному на долженствование, консервативная гносеология, по его мнению, заключена в морфологическом познании бытия. Мангейм подчеркнул и то, что в консерватизме присутствует скрытая возможность оправдания всего существующего, так как консервативное восприятие времени видит важнейшее подтверждение обусловленности всего существующего в признании значимости прошлого, «значимости времени, создающего ценности». Последнее замечание указывает на преимущественно ценностную форму консерватизма: суть консерватизма – не столько в продуцировании рациональных теоретических концепций, сколько в апологии или творчестве суммы ценностей. Главная задача консерватизма – осуществить ретрансляцию культурных ценностей, сохранить стабильность в обществе и интегрировать социум на основе его базовых ценностей. В этом его сила и значимость для культуры. Согласно А. С. Хомякову, консерваторство есть постоянное усовершенствование, всегда опирающееся на очищающуюся старину.

Гносеология консерватизма не носит систематизированного характера и апеллирует скорее к вере, чувству и инстинкту, нежели к разуму. Для консерватизма характерно признание ограниченности сферы человеческого разума. Но в консерватизме присутствует и специфическая логика, выраженная в суждении Н. М. Карамзина, который писал в своей «Записке о древней и новой России»:

«Не знаю, хорошо ли сделал Годунов, отняв у крестьян свободу (ибо тогдашние обстоятельства не совершенно известны), но знаю, что теперь им неудобно возратить оную. Тогда они имели навыв людей вольных – ныне имеют навыв рабов» [9, с. 73].

Если было, то должно существовать впредь, если нет каких-то новых решающих обстоятельств – в этом суть исторического права консерватизма. Логика консерватизма нормативна в отношении прошлого и утверждает право обычая. Вследствие этого консерватизм в

своём отношении к миру с позиции вечности скорее скептичен и пессимистичен, нежели оптимистичен. Мудрость консерватизма состоит в понимании того, что нет ничего вечного под луной. Тесная связь исторического взгляда и морального сознания стимулирует консерваторов на создание историософии морали. У большинства консерваторов мы можем найти примеры обращения к «спасительным обычаям, правилам и мыслям народным» (Карамзин) и морального суда над действительностью.

Консерватизм – мировоззрение, в котором в той или иной форме отстаивается идея субстанции и примат целого над частным. Субстанцией могут выступить разные феномены: человеческий род, государство, нация, народ, община, социальная группа, вследствие чего консерватизм можно определить как социальную онтологию по преимуществу, его универсализм является отражением социального единства в отличие от рационального универсализма в либерализме.

Если говорить о консерватизме в узком смысле – как о сложившейся относительно стройной и структурированной системе взглядов, – то исходной точкой его рождения является XVII век. Именно в это время можно увидеть появление политического консерватизма как сочетания идейного и организационного начал, направленного против Реформации и английской буржуазной революции 1640-х годов. Важным этапом в развитии консерватизма стал рубеж XVIII–XIX вв. Термин «консерватизм» впервые был употреблен в 1818 г. Ф. Р. Шатобрианом, издателем журнала «Консерватор», для обозначения идеологии феодально-аристократической реакции периода французской революции. Постепенно слово «консерватор» получило распространение в Англии применительно к партии тори. Одновременно этот термин вошел в широкий обиход в Германии, а в 1823 г. в платформе Национальной республиканской партии США содержался призыв к сохранению Сената в качестве консервативной ветви федерального правительства. Главным фактором, определившим эволюцию консервативной идеологии на рубеже XVIII–XIX вв., стала Великая французская революция. Именно в это время выходит книга Э. Бёрка «Размышления о революции во Франции» (1790). Бёрком сформулированы и основополагающие ценности консерватизма: политическая мудрость, традиция, патриотизм, порядок, независимые суды, знатность, свободное и сильное монархическое государство, дисциплинированная армия, реформируемая и пользующаяся уважением церковь, моральные ценности, иерархически организованное общество, законность, историческое право и наследственная собствен-

венность, прагматизм, признание естественного неравенства людей, семья, довольный и защищенный трудолюбивый народ.

Бёрком назывались и антиценности: абстрактный разум, универсализм, механицизм, индивидуализм, нигилизм, моральный релятивизм и цинизм, социальное и имущественное равенство, культ личных прав и свобод, атеизм, революционаризм, буржуазность. Заметим, что Бёрк был сторонником «усовершенствования путем сохранения всего ценного из прошлого» и не выступал против свободы, он критикует лишь непродуманные реформы и анархическую свободу. «Идея свободы, полученная людьми вместе с врожденным чувством достоинства, защищает поколения от неизбежной наглости выскочек. Вот почему наша свобода – это благородная свобода. Она значительна и величественна. У нее есть родословная, своя портретная галерея предков, ей принадлежат надписи на монументах, документы, свидетельства, титулы и права», – пишет он [3, с. 53]. Подлинная цивилизация, по его мнению, выражает естественную природу человека, Божественный порядок мироздания и благоразумие народа. «Но создать свободное государство, т. е. регулировать противоположные элементы свободы и сдерживания, требует размышления твердого, сильного всеобъемлющего разума» [3, с. 142]. Бёрк по праву стал одним из зачинателей классического европейского консерватизма, а его идеи повлияли на консерваторов других стран.

Значительный вклад в становление консервативной идеологии внесли французские мыслители-традиционалисты: А. Ривароль, Л. де Бональд и Ж. де Местр. При всём идейном различии они были убеждены в необходимости усиления роли религии в обществе, вели речь о теократии и отвергали любые попытки реформировать общество, а умозрительные проекты радикального переустройства общества, по их мнению, обречены на неудачу, поскольку нарушают веками установленный порядок.

Наконец, следует назвать и романтическую философию как идейную предпосылку консерватизма. Немецкий романтизм начала XIX в., так же как и философия Шеллинга, оказал серьезное влияние на формирование исторической школы права и политэкономии (Г. Гуго, К. Савиньи, Г. Пухта, Ю. Шталь, Ф. Лист) и стал реакцией на распространение концепции естественного права и рационализма эпохи Просвещения.

Краткий экскурс в историю европейского консерватизма показывает, что он вырастает на основе традиционализма, хотя и не сводится к нему. Традиционализм же иногда понимается «как страх перед движением в любую сторону» [20, с. 371]. Однако эта психологическая тенденция может обрести особую функцию в социальном процессе.

До поры до времени индивиды являются бессознательными носителями этого инстинктивного традиционализма, но в случае серьезной угрозы традиционному миропорядку дремлющая психическая энергия, можно сказать, переходит в политическую. Так рождается определённая политическая философия. Иначе говоря, консерватизм «есть не что иное, как вариант традиционализма, который стал сознательным» [15, с. 4]. Консерватизм делает упор на соблюдение ценностей патриотизма, государства, норм морали, дисциплины и порядка, семьи, религии, коллективизма – это мировоззрение, направленное против радикального прогресса и ломки устоев общества. По вопросу о времени и обстоятельствах зарождения российского консерватизма существует несколько точек зрения. Б. В. Глинский полагает, что «консервативная партия» в России существовала, по крайней мере, в 1730 г. [5, с. 57]. По мнению Т. П. Вязовик и Ю. Н. Солонина «консерватизм как феномен политической жизни появился в конце XVIII – начале XIX столетия и явился ответом на модернизацию, проводимую в рамках европеизации страны» [11, с. 9]. Можно согласиться с тем, что в XVIII в. действительно были представители консервативной мысли – А. И. Сумароков, Г. Р. Державин, М. М. Щербатов – однако следует также признать, что в это время фактически отсутствовали условия для организационного и идейного оформления консерватизма. Дореволюционный русский консерватизм в своём генезисе прошел два этапа: первый – период раннего консерватизма первой половины XIX в. и второй – пореформенный. Консерватизм в России возник как реакция на реформы и в связи с Французской революцией и распространением идей либерализма. В этом он похож на европейский консерватизм, но отличало его ценностное своеобразие, специфическая категориальная структура мировоззрения. Ранний русский консерватизм имел следующие концептуальные формы: просвещенный консерватизм Н. М. Карамзина, славянофильство и доктрина официальной народности С. С. Уварова, С. П. Шевырева, М. П. Погодина. Содержательно данный консерватизм был эклектичен. Так, у Карамзина мы можем найти идеи оправдания крепостного права в сочетании с идеологией цивилизации и Просвещения. Классическое славянофильство соединяло либеральные идеи свободы личности и консервативные ценности религиозной соборности.

Русский консерватизм может рассматриваться как специфический вариант общеевропейского течения консервативной мысли в условиях России – страны с устойчивыми социокультурными традициями, с одной стороны, и быстрыми темпами модернизации – с другой. Можно выделить различные социальные группы носителей консервативного сознания. К. Д. Кавелин писал:

«Существенная разница между консерватизмом в том смысле, какой мы ему придаем, и в том смысле, какой ему приписывается у нас весьма часто, заключается в том, что в последнем он опирается на какой-нибудь идеал, начало и во имя их отстаивает и охраняет существующее; консерватизм же как принцип стоит за существующее не во имя какого-нибудь идеала или начала, а потому только, что нет в виду лучшего, или не выяснилось, как к нему перейти. Не будучи доктриной, консерватизм – великая сила. У нас публика и народ величайшие, неумолимые консерваторы» [8, с. 1037].

Б. Н. Чичерин полагал, что носителями «охранительных начал» в России были дворянская знать и крестьянство. «Удаленные от центров, где проявляется свободное движение мысли, местные землевладельцы вообще, причастны охранительному духу в еще большей степени, нежели высшие слои, и этот дух, вследствие связи с местными интересами, принимает у них узкий характер. Поэтому они вообще являются противниками всяких нововведений, особенно тех, которые касаются их личных прав и интересов» [19, с. 239–240]. Консерватизм в России был укоренен в традиционных церковно-дворянских кругах, но также мог иметь и верхушечный интеллектуально-интеллигентский или бюрократический характер.

Идейные истоки русского консерватизма весьма разнообразны. Российская интеллигенция знакомилась с консервативными доктринами во время зарубежных поездок и посредством переводов и издания консервативных трудов на русском языке, а также в процессе общения с представителями западноевропейского консерватизма, живущими в России. Особое значение в формировании русского консерватизма принадлежит влиянию западноевропейского традиционализма начала XIX столетия в лице Шатобриана, Ж. де Местра, Бональда, Ламенне. Из их сочинений русские консерваторы восприняли и развили идеи о бессилии индивидуального разума, об истине как результате здравого смысла или общего согласия, о необходимости усиления роли религии в обществе, о влиянии традиций на общественную жизнь. Значительное влияние на русский консерватизм оказали идеи философского романтизма, особенно немецких романтиков Шеллинга, Баадера, что делает понятным интерес русских консерваторов к проблеме интеллектуальной интуиции и иррационализму. С влиянием философского романтизма следует связывать и стремление большинства русских консерваторов объяснять социальную жизнь, опираясь на сравнение общества с организмом. «Подобно немецким романтикам, русская мысль стремится к *целостности* и делает это более последовательно и радикально, чем романтики, которые сами утратили целостность. Целостность

христианского Востока противопоставляется рационалистической раздробленности и рассеченности Запада» [1, с. 24]. У русских консерваторов именно органичность была идеалом совершенной жизни. Кроме того, во второй половине XIX в. русские консерваторы, в частности славянофилы и почвенники, также под воздействием философского романтизма акцентировали основное внимание на категории нации как на исходном принципе философствования.

Рассматривая идейные истоки русского консерватизма, нельзя не заметить, что в основании консервативной идеологии лежали идеи и ценности православного христианства. Так, присущий русским консерваторам иррационализм опирался на православный принцип непостижимости Бога рациональным путем. Кроме того, они восприняли и аксиологические устремления в философско-исторических взглядах Восточного христианства. При этом именно православие придавало русскому консерватизму своеобразный, самобытный характер, так как идеи, воспринимавшиеся у западных мыслителей, во многом трансформировались под его влиянием. В частности, романтическая идея органичности нашла своеобразное преломление в учении о соборности славянофилов и философии всеединства В. С. Соловьева.

Консерватизму как общественно-политическому направлению положили начало несколько общественных и культурных центров. Это тверской салон Екатерины Павловны, двор Марии Федоровны, литературное общество «Беседа любителей русского слова», где ведущую роль играли А. С. Шишков и Г. Р. Державин, а также московский кружок С. Глинки и Ф. Ростопчина. Всех их объединяла борьба против М. М. Сперанского и его курса на реформирование России. Именно по заданию великой княгини Екатерины Павловны Н. М. Карамзин написал свою известную записку «О древней и новой России», ставшую одним из важных документов русского консерватизма. По масштабности и глубине анализа российского общества её вполне можно сравнить с сочинениями Э. Бёрка. Фактически Карамзин выступил в роли оппонента проводимой властью политики и предложил альтернативную программу развития России, основанную на принципах «естественного возрастания, без порывов и насилия, соединением нового со старым» и «неохотного заимствования у Европы». В Записке выражена важнейшая идея: «Два государства могут стоять на одной степени гражданского просвещения, имея нравы различные. Государство может заимствовать от другого полезные сведения, не следуя ему в обычаях» [9, с. 33]. Эта мысль, по существу, предваряла позднейшие концепции культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского и культурного разнообразия цивилизаций.

Значительное усиление влияния консерватизма в идеологической и общественно-политической жизни страны наблюдается в 1820–1850-е гг. В это время на волне политического консерватизма формируется и вызревает «русское воззрение», или «самобытничество» – идеология «контрпросвещения», представленная любомудрами и славянофилами. Одновременно С. С. Уваров разрабатывает доктрину «православие, самодержавие, народность». Ее разработка была вызвана новыми потребностями самодержавной власти в изменившихся после революции 1830 г. условиях.

В пореформенный период консервативный лагерь после недолгого отступления во второй половине 1850-х – первой половине 1860-х гг. вновь заметно укрепляется. При этом мощный толчок развитию философии русского консерватизма дали идеи славянофилов, в особенности Н. Я. Данилевского. В свою очередь, идеи Данилевского подхватило и продолжило «охранительное и зиждительное» направление русского монархизма (К. Н. Леонтьев, М. Н. Катков, Л. А. Тихомиров и др.). В пореформенный период все российские идеологии приобрели большую мировоззренческую определенность. Специфика пореформенного консерватизма состоит в теоретическом разнообразии, в это время появляется целый спектр концепций: от неославянофильства до монархизма и почвенничества. Всё это свидетельствует о развитии идеологии консерватизма в России, появлении в ней большей глубины и разнообразия. В конечном итоге во второй половине XIX в. в лагере консерваторов оказались видные писатели, крупные историки и известные философы, которые приступают к созданию новых теорий, нацеленных, прежде всего, на сохранение государства. Можно выделить следующие течения пореформенного консерватизма: неославянофильство (С. Ф. Шарапов, И. С. Аксаков, Д. Н. Шипов), почвенничество (Ф. М. Достоевский, Н. Н. Страхов, А. А. Григорьев), монархизм, или охранительное течение (М. Н. Катков, К. П. Победоносцев, К. Н. Леонтьев, В. П. Мещерский). В начале XX в. консервативные идеи отражены в творчестве П. А. Флоренского, М. О. Меньшикова, В. В. Розанова.

Важным симптомом идеологического и организационного укрепления консерватизма является развитие периодики. Наиболее популярными изданиями были журнал «Русский вестник» и газета «Московские ведомости» М. Н. Каткова. Русский монархизм был представлен газетой «Гражданин». Её издатель князь В. П. Мещерский наряду с М. Н. Катковым был одним из главных теоретиков консервативного направления. В периодике русского монархизма особое место занимала газета «Весть», которая была органом дворянских олигархических кругов и занимала крайне правую,

даже реакционную позицию. Неославянофильская периодическая печать была представлена изданиями И. С. Аксакова: газеты «День» (1861–1865), «Москва» (1867–1868), «Русь» (1880–1886). В пореформенный период взгляды почвенников на социальное устройство, политику, экономическую жизнь, культуру и религию были сформулированы в журналах «Время» (1861–1863) и «Эпоха» (1864–1865), которые издавались Ф. М. Достоевским. Следует заметить также, что консервативные идеи развивались в религиозной периодике, которую можно рассматривать в качестве органической части консервативной периодической печати в целом. К таким богословско-публицистическим журналам могут быть отнесены «Духовная беседа» (1858–1876), «Домашняя беседа для народного чтения» (1858–1877), «Душеполезное чтение» (1860–1917), «Дух христианина» (1861–1865), «Странник» (1861–1917) и др.

Таким образом, можно выделить следующие основные ценности русского консерватизма:

Во-первых, это отстаивание естественных, почвенных форм социальной жизни. И. С. Аксаков писал: «Общество есть не что иное, как народный организм в деятельном развитии, не что иное, как сам народ в его поступательном движении» [6]. Общество, по его мнению, служит не только сознательному выражению народных начал, но и внутренней целостности народного организма. Поэтому в современной интеллигенции он видел оторванную от народа небольшую группу западников-индивидуалистов. К. Н. Леонтьев также не жаловал российскую интеллигенцию, о которой писал: «С точки зрения *государственной*, надо напротив того, *радоваться*, что народ «интеллигенцию» *нашего времени* не очень любит, что она ему *не нравится*» [10, с. 70].

Во-вторых, сильный властный порядок, реализованный в иерархически организованной государственности, отражающей естественное социальное неравенство. Иерархия порядка власти выступала альтернативой горизонтальной упорядоченности права. Политическим идеалом было монархическое или конституционно-монархическое государство, подобное семье, где все домочадцы добровольно подчиняются главе семьи. «В монархе российском, – писал Карамзин, – соединяются все власти: наше правление есть отеческое, патриархальное» [9, с. 102]. Консерваторы выступали за просвещенный авторитаризм, где реализуется приоритет обязанностей над индивидуальными свободами и правами: социальный порядок оказывается мерой свободы. Выступая за целостность государства, консерваторы были принципиальными противниками демократии, разделения власти и верховенства права, поскольку они ослабляли

власть и имели формальный характер, не отражающий органических потребностей жизни. Вследствие этого консерваторами выдвигалась этика служения государству. Сильное государство признавалось опорой социальной стабильности и нравственного воспитания. Государственный патриотизм консерватизма противостоял космополитизму правового государства либерализма. В целом индивидуальная свобода не была главной ценностью в консерватизме, а в тех случаях (славянофилы, В. С. Соловьев), когда признавалась значимой, то в определённой мере связывалась с формированием нравственно-религиозного самосознания личности и нравственной культурой общества. Центральным объектом критики консерваторов оказывается «антропоцентризм, господствующий в современной цивилизации» [21, с. 8]. В российском консерватизме ощутимо недоверие к разуму, который без опоры на религиозную веру способен оправдать любое зло.

В-третьих, в русском консерватизме значимой признается ценность нации. Особый интерес вызывает решение национальной проблемы в русском консерватизме. Оно было неоднозначным. Так, К. Н. Леонтьев подчеркивал национальный характер консерватизма, а славянофилы отстаивали идею церковного соборного единства православных. В. С. Соловьев с позиции универсализма писал о нравственной обязанности настоящего патриота: «служить народу в человечестве и человечеству в народе». Данное различие во многом обусловлено расхождениями в понимании соотношения универсального и национального в христианском вероучении.

Наконец, в консерватизме утверждалась ценность культурного традиционализма как основы эволюционных социальных изменений и саморегуляции общества; привычки и чувства признавались фундаментальными силами в обществе и в жизни человека, вследствие чего консерватизм, отстаивая историческое и социальное право, последовательно критиковал естественное право либерализма за его универсализм и формализм. В отдельных же случаях консерватизм становился пассаизмом – чрезмерным преклонением перед прошлым, ярко проявленным в воззрениях К. П. Победоносцева. В целом же консерватизм в культурном отношении выступал за единство в многообразии и против многообразия в единстве.

В заключение отметим, что ценности консерватизма получили своё дальнейшее оригинальное развитие в русском зарубежье. И. А. Ильин, Н. А. Бердяев и С. Л. Франк разрабатывают духовный консерватизм, в котором ценность охранения синтезирована с ценностью духовной свободы и творчества личности. Ильин полагал, что внутренняя свобода духа ни в коем случае не предполагает отрицания

авторитета и дисциплины, но человек, не достигший её и не сумевший внутренне освободиться, не заслуживает политической свободы. «Здесь определённно можно установить, что наиболее совершенна та политическая форма, которая соответствует основным и неизменным аксиомам правосознания и обращается в душах людей к этим аксиоматическим основам гражданской жизни» [7, с. 193]. Назовём данные аксиомы: внутреннее чувство собственного духовного достоинства, способность к волевому самоуправлению, а также взаимное доверие и уважение. Думается, что эти ценности актуальны и в настоящее время в российском обществе и правовом государстве.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.
2. Бердяев Н.А. Философия неравенства // Русское зарубежье. Власть и право. – Л., 1991.
3. Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. – М., 1993.
4. Виденкопф К. Время синтеза // Мировая экономика и международные отношения. – 1989. – № 7. – С.97.
5. Глинский Б.Б. Борьба за конституцию. 1612–1861. – СПб., 1908.
6. День. – 1862. – № 22.
7. Ильин И.А. О свободе // Полн. собр. соч. Т.1. – М., 1993.
8. Кавелин К.Д. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. – СПб., 1898.
9. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в её политическом и гражданском отношениях. – М., 1991.
10. Леонтьев К.Н. Как надо понимать сближение с народом. – М., 1881.
11. Мамонтов В.Ф. К вопросу о зарождении консерватизма в России // Российский консерватизм: теория и практика. – Челябинск, 1999.
12. Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление. – М., 1991.
13. Молчанов Е. Б. Проблема определения понятий «консерватизм» и «неоконсерватизм» в западной и отечественной политологической литературе. – М., 1994.
14. Рахшмир П.Ю. Эволюция консерватизма в новое и новейшее время // Новая и Новейшая история. – 1990. – № 1.
15. Рахшмир П.Ю. Три консервативные традиции: общее и особенное // Исследования по консерватизму. Вып. 2. Консерватизм в политическом и духовном измерениях. – Пермь, 1995.
16. Русский консерватизм / под ред. В.Я. Гросула. – М., 2000.
17. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Русское зарубежье. Власть и право. – Л., 1991.
18. Френкин А.А. Западноевропейские консерваторы: кто они? – М., 1990.
19. Чичерин Б.Н. Социология. – Тамбов, 2004.
20. Шацкий Е. Утопия и традиция. – М., 1990.
21. Weiss E. V. Conservatism in Europe. 1770–1945. – L. 1977.

Аксиогенные свойства информации в социокультурных коммуникациях

В статье рассматриваются уникальные аксиогенные свойства информации как особого рода товара, дается авторское понимание и определение понятия «социокультурные коммуникации». Выясняется специфика проявления аксиогенных свойств информации в системе социокультурных и маркетинговых коммуникаций.

The article discusses unique axiological properties of information as a special type of goods, the author defining the concept of sociocultural communications and clarifying specific manifestations of axiological information in the system of socio-cultural and marketing communications.

Ключевые слова: информация, информационное общество, информационный товар, социальные, социокультурные и маркетинговые коммуникации.

Key words: information, information society, information goods, social, socio-cultural and marketing communications.

Сегодня, пожалуй, трудно назвать понятие, которое было бы столь неопределенным в современной науке, как «информация». Несмотря на многочисленные попытки ученых разных стран и специальностей, до сих пор не выработано единой общепризнанной дефиниции этой фундаментальной категории. Термин «информация» прочно вошел в самые различные отрасли современной науки и техники, в повседневную жизнь и настолько устоялся, что стал обыденным и подчас тривиальным. Однако точная его экспликация по-прежнему остается одной из сложнейших проблем.

Причина кроется, вероятно, именно в фундаментальности, многоаспектности, полимодальности, полиструктурности и полифункциональности данного феномена. Хотя информация и приобрела статус общенаучной категории, каждая наука стремится дать ей своё профильное определение, и в этом заключается, на наш взгляд, основная методологическая трудность и ошибка подобных подходов.

В повседневной жизни информация означает сообщение, сведения о чем-либо. Философы и физики рассматривают информацию в одном ряду с такими категориями, как материя, пространство, время и

энергия. Информация с этих позиций – это атрибутивное свойство материи, присущее любым объектам и процессам живой и неживой природы. Биологи, в отличие от философов, относят это понятие только к живой природе. Для культурологов важны аксиогенные свойства информации, т. е. связанные с её ценностью.

Информация и информационные процессы, как уже было отмечено, пронизывают всю деятельность человека и общества в целом. Степень освоения и использования социальной информации различна. Научная, политическая, экономическая, правовая, эстетическая, технологическая и другие виды информации, относящейся к разным целевым или профессиональным социальным группам, рассеивается, стареет, усваивается, используется и распространяется по-разному. И здесь встает вопрос о ценности и аксиогенности социальной информации. Важно только условиться, что под социальной информацией нами понимается не общенаучная категория, не научная абстракция, а так называемое «информационное сообщение», т. е. некий смысл, содержание, логически структурированные сведения о каком-либо предмете или явлении реальной действительности, закрепленные на материальных носителях любой физической природы, что позволяет говорить об информационных тезаурусах отдельных индивидов, различных социальных групп и общества в целом.

Информация с позиций достаточно авторитетной и признанной атрибутивистской концепции (А.Д. Урсул) есть неотъемлемое, атрибутивное свойство материи. Составляя основное содержание коммуникации, информация неотделима от неё и, следовательно, выступает как некий атрибут коммуникации, обладая фундаментальным свойством – ценностью. Следовательно, не только социальная информация, но и социальные, и социокультурные коммуникации всегда аксиогенны. Вместе с тем коммуникационная система, поскольку она антропогенна, аксиогенна и информационна, то, несомненно, и культурогенна как система, порождающая культурные ценности и анти-ценности, осваивающая, определяющая, отбирающая, осознающая и транслирующая их в обществе. С этих позиций коммуникационная система – это социокультурная система.

Некоторые философы, занимающиеся фундаментальными проблемами информации, утверждают, что понятие «информация» первоначально было связано исключительно с социальной сферой, с коммуникативной деятельностью людей. Так, А. Д. Урсул считает, что первые попытки изучения понятия «информация» появились в 20-х годах XX в. в лоне гуманитарных наук, исследующих «массовые индивидуальные коммуникации» [16], а не в 40-е годы, как это ут-

верждается чаще всего, в связи с возникновением кибернетики. Очень важным становится в этой связи вопрос о понятии информационной ценности. Это понятие, как считает А. Д. Урсул, ввел наряду с содержанием и формой в 1928 г. А. Курс. Он трактовал информационную ценность как «неповторимое качество явления, выделяющее его из повторяющего ряда» [8, с. 43]. Но в этом определении упор делается на новизну, и тем самым ценность отождествляется с новизной и уникальностью, оригинальностью, что существенно сужает границы понятия «информационная ценность». На это справедливо указывал чуть позже М. Гус [6, с. 13]. Он же предлагает, как отмечает А. Д. Урсул, «вполне адекватное понятие информационной ценности, связывая его с понятием цели, с идеей, являющейся и одной из главных в современных теориях ценности информации» [16]. Такая трактовка ценности информации выводит ее из рамок первоначального вероятно-статистического, т. е. преимущественно количественного анализа феномена информации, сделанного К. Шенноном и сыгравшего роль теоретического основания всех последующих теорий информации, в том числе и в ее ценностном, качественном аспекте.

Современные представления об информационной ценности носят также многосторонний характер. Поскольку ценность информации – это понятие многоаспектное, то важно его конкретизировать. Например, В. М. Мотылев предлагает сделать это «путем перечисления причин, вызывающих уменьшение ценности» [11]. Но он связывает понятие ценности информации с ее старением, а эта проблема может далеко увести нас от интересующего предмета исследования.

Один из теоретиков социальной информации В. Г. Афанасьев писал: «Информация может быть ценной с точки зрения субъекта, ее использующего, со стороны внутреннего содержания самой информации с позиции цели, которую предполагается достичь посредством информации» [2, с. 17]. Примерно такой же подход предлагает и А. Д. Урсул. Он выделяет различные виды информации, «которые связаны с теми или иными формами общественного сознания», т. е. ценностным отношением к Жизни и Миру. Эта информация в терминологии А. Д. Урсула – «идеальная информация», поскольку, будучи аспектом общественного сознания, отражающего «природное и общественное бытие», является уже «идеальной» (социальной – прим. авт.). А. Д. Урсул называет следующие виды идеальной информации: обыденная, научная, эстетическая, этическая, религиозная, правовая, политическая [16]. Все эти виды идеальной, а по сути, социальной информации ориентированы на конкретные социальные ценности, представляющие достаточно стройную иерархическую систему,

сходную с рядом ценностей, названных В. Г. Афанасьевым. Эта система ценностей утвердилась в современной социологии и культурологии. Именно в подобном ценностном аспекте – как «своеобразный социальный механизм, который выявляет, систематизирует, упорядочивает, адресует, воспроизводит, сохраняет, защищает, развивает и передает ценности в обществе» – рассматривают культуру некоторые современные социологи культуры [12, с. 168]. Вероятно, более удачным и точным будет обозначение и понимание культуры не как социального механизма, а как социальной системы. В остальном же можно согласиться с авторами, особенно в том, что ценности должны передаваться, транслироваться, а для этого нужна система социальных и социокультурных коммуникаций, которая складывается в современном обществе.

Социально-коммуникативная деятельность может быть определена как культурогенная и трансляционная сторона прямого и опосредованного взаимодействия людей с духовными и материальными ценностями в культурном пространстве, иначе говоря, с культурными ценностями. Следовательно, это деятельность по созданию, освоению, передаче культурных ценностей в хронотопной системе координат. Таким образом, можно сказать: коммуникация в сфере культуры всегда ценностно ориентирована, хотя сама культура – не аксиологический феномен.

До недавнего времени вопрос о том, товар информация или нет, т. е. имеет ли она рыночную ценность, вызывал жаркие научные дискуссии. Попробуем разобраться в товарных свойствах информации, выделив среди них общие и уникальные. Интересные и нетривиальные суждения о товарной природе информации содержатся в монографии ведущих специалистов ВИНТИ, посвященной непосредственно информационной сфере общества [1]. Информация – категория нематериальная, и продается не она сама, а право на её использование, справедливо отмечают авторы указанной монографии. Но трудно сегодня согласиться с их утверждением, что информация изначально не предназначается для обмена путем купли-продажи, т. е. не обладает определяющим признаком товара.

Необоснованный подход к информации как к товару приводит к неправильному её пониманию и связанных с ней понятий, отмечал Н. Винер. Он писал:

«Что делает вещь доброкачественным товаром? В сущности, то обстоятельство, что может переходить из рук в руки, прочно сохраняя свою стоимость, а также тот факт, что отдельные образцы этого товара должны арифметически складываться точно таким же образом, как и уплаченные за них деньги.

С другой стороны, информацию нельзя сохранить столь просто, ибо <...> объем переданной информации относится к неаддитивной величине, называемой энтропией <...> Подобно тому, <...> как энтропия есть мера дезорганизации, информация есть мера организации. Информация и энтропия не сохраняются и в равной мере непригодны для того, чтобы быть товарами» [4, с. 122–123].

Общим свойством товара является его способность к обмену, т. е. обладание так называемой *меновый стоимостью*. Информационные продукты, пожалуй, как никакие другие, широко обмениваются между людьми, т. е. обладают, как любой товар, меновой стоимостью. Всякий товар обладает важнейшим свойством удовлетворения самых разнообразных потребностей или, как говорят экономисты, *потребительной стоимостью*. Информационные сообщения, т. е. семантические и семиотические структуры, или различного рода содержание, зафиксированное на материальных носителях любой физической природы как продукты многообразной деятельности людей, также являются предметом удовлетворения особого рода потребностей человека – информационных или коммуникационных. Следовательно, тоже обладают потребительной стоимостью. Поскольку информация есть результат конкретной деятельности, то она обладает и стоимостью, величина которой, как известно, измеряется количеством труда, необходимого для производства того или иного товара или продукта, в том числе и информационного.

Вместе с тем на социальную информацию, как и на другие духовные ценности, нельзя безоговорочно распространять законы товарного производства, ибо это породило бы непреодолимые трудности. Так, стоимость информации, хотя и зависит от количества труда, затраченного на её получение, но явно не определяется им. В этом информация схожа с произведениями искусства и литературы. Так, нельзя же, в самом деле, оценивать картины, скульптуры, литературные и музыкальные произведения временем и количеством потраченных красок, холста, бумаги, нот на их создание.

Информация является продуктом человеческого труда. Однако в отличие от других продуктов труда она обладает рядом особенных свойств. Информация – товар необычный, скорее даже уникальный, обладающий рядом свойств, отличающих его от других видов товара. Особые свойства и качества информации как товара неоднократно отмечались в работах отечественных и зарубежных учёных. Товарные свойства социальной информации, несомненно, относятся к ценностно-порождающим, т. е. аксиогенным свойствам. Рассмотрим некоторые из этих свойств в их отношении к современным социокультурным и маркетинговым коммуникациям.

1. Неотчуждаемость информации от продавца и покупателя. Для информации как продукта характерно соотношение идеального содержания и материальной формы. Именно идеальное содержание информационного продукта и не отчуждается от его владельца. Иначе говоря, предметом купли-продажи является не идеальная сущность, несущая в себе конкретное содержание, а материальная форма, которая для одного и того же содержания может быть различной и выражаться в виде текста, изображения, речи и т. п. В зависимости от формы при одном и том же содержании, вероятно, будет меняться и цена информационного товара. Например, совершенно по-разному будет оцениваться информация об изготовлении, скажем, интегральных схем для компьютера, представленная в виде демонстрации технологического процесса на кино- или видеопленке, и текстовое описание этого же процесса на бумаге, или то же самое на машиночитаемом носителе или золотой пластине. Несмотря на идентичное содержание, различна, очевидно, будет стоимость и себестоимость этих информационных продуктов, зафиксированная на разных материальных носителях, что, несомненно, повлияет и на их продажу, и на функционирование информационных сообщений в системе социокультурных коммуникаций.

2. Другим не менее важным и необычным свойством является то, что информация не становится единоличной собственностью только того, кто её приобрел. Во-первых, она в виде идеального содержания остается у прежнего владельца и, во-вторых, её содержание становится принадлежностью всех тех, кому она доступна, понятна и необходима. По-видимому, это не требует особых доказательств и также вносит свою специфику в процессы информационной торговли и систему социокультурных и маркетинговых коммуникаций.

3. Неуничтожимость информации в процессе её использования. Для информационного продукта характерно соотношение идеального содержания и материальной формы. Содержание информации не расходится при её потреблении. Но информационное сообщение нетождественно своему материальному носителю. Поэтому оно может быть потреблено неограниченное число раз, его можно также размножить и одновременно использовать в разных местах для решения всевозможных задач. Уникальное товарное свойство информации в том и состоит, что она не уничтожается и не исчезает в процессе использования, как это происходит с большинством товаров в результате их потребления.

4. Генерация новой информации в процессе её использования. Еще одно свойство, отличающее информацию от других товаров: информация в процессе потребления и использования порождает другую информацию, новую или собственно информацию и метаинформацию как результат аналитико-синтетической обработки исходной информации. Таким образом, информация в процессе её использования порождает новый информационный товар, новую ценность, т. е. обладает аксиогенными свойствами.

5. Увеличение объемов и форм информационного товара в процессе его потребления. Развитием этих двух свойств является следующее: чем больше потребляют и используют информацию, тем больше её становится. Действительно, чем больше распространяется и потребляется информация в обществе, тем больше вероятность создания новой информации, тем больше её аксиогенность.

Весьма важным и специфическим свойством информации является её новизна. Информация – товар, так сказать, скоропортящийся, он не может быть «второй свежести». Тривиальную информацию, очевидно, труднее, чем вновь появившуюся, распространять и продавать.

6. Неразменность в процессе коммуникации. Это свойство информации как товара иллюстрирует известный парадокс Б. Шоу об обмене яблоками и идеями. Это свойство выражает действие своеобразного информационного закона, названного законом неразменности информации (А. В. Соколов). Проявление этого коммуникативного свойства информации, несомненно, оказывает серьезное влияние на информационный рынок и продвижение информационных товаров в системе маркетинговых, социальных и социокультурных коммуникаций.

Необходимо подчеркнуть, что сам термин «маркетинговые коммуникации» до сих пор понимается специалистами неоднозначно. Под маркетинговыми коммуникациями специалисты чаще понимают составляющие системы продвижения товара на рынке. В классической концепции маркетинга к этой системе принято относить, прежде всего, рекламу, стимулирование сбыта, личную продажу, публицити. К маркетинговым коммуникациям относятся также PR и участие в выставках и ярмарках. В последнее время в западной маркетингологии сформировалась концепция *интегрированных маркетинговых коммуникаций*. Эта концепция планирования маркетинговых коммуникаций, включающая в себя, по определению Американской ассоциации рекламных агентств, «рекламу, прямой маркетинг, стимулирование продаж и PR в их комбинации, чтобы обеспечить ясность, последовательность и максимальное коммуникационное воздействие на потребителя» [3, с. 80].

Наиболее широко маркетинговую коммуникацию как совокупность сигналов, исходящих от фирмы в адрес различных аудиторий, в том числе клиентов, сбытовиков, поставщиков, акционеров, органов управления и собственного персонала, определяет известный маркетолог Ж. Ламбен [10]. Такое неоправданное расширительное толкование ведет, на наш взгляд, к растворению сущности маркетинговых коммуникаций и включению в них чужеродных компонентов, тем более что к формам маркетинговой коммуникации сам Ж. Ламбен относит только рекламу, личную продажу, стимулирование продаж и PR. С этой позицией согласно большинство зарубежных и российских специалистов.

Некоторые из них включают в маркетинговые коммуникации также и брэндинг, понимаемый как деятельность по продвижению на рынок продукта определённой торговой марки, по завоеванию и удержанию рынка путем создания образа «фирменного товара» в сознании покупателя, к которому в равной степени могут относиться все остальные формы маркетинговых коммуникаций – и реклама, и прямой маркетинг, и продвижение продаж, и выставки [7]. С этим достаточно трудно согласиться, поскольку товары, продвигаемые в системе маркетинговых коммуникаций, на наш взгляд, далеко не всегда являются брэндом. Важность маркетинговых коммуникаций как раз и состоит в том, чтобы они способствовали становлению брэнда. Проблема маркетинговых коммуникаций настолько неясна даже для теоретиков маркетинга, что пока отсутствует не только единая их классификация, но и общая терминология.

Также недостаточно отработана экспликация и более широких понятий – «социальная коммуникация» и «социокультурная коммуникация». Наиболее точным и глубоким определением социальной коммуникации представляется следующее: «Социальная коммуникация – это движение смыслов в социальном времени и пространстве» [13, с. 4]. Это весьма широкое и абстрактное определение, но оно позволяет посмотреть на проблемы коммуникации не только с позиции научного знания, но увидеть в коммуникационных явлениях глубокий онтологический, бытийный смысл, основу мироздания. Социальная коммуникация есть передача некоего смысла, содержания, информации и её ценности, которая, в частности, происходит и в рамках рынка информационных товаров и услуг. Этот рынок представляет собой систему со своими правилами игры. Основные участники данного рынка – производители, продавцы, потребители и пользователи информации.

В контексте философско-культурологической проблематики социокультурная коммуникация рассматривается не только как социально-детерминированное явление, решающее проблемы сосуществования различных культур, но и как важнейшая синергетическая система саморазвития культуры, фактор обеспечения культурной преемственности, процесс и механизм диалога культур. Сам принцип формирования культуры невозможен вне коммуникации, а значит, и вне *социально-коммуникативной деятельности*, под которой нами понимается деятельность по освоению и передаче культурных ценностей в хронотопной системе координат. Следовательно, *социально-коммуникативная деятельность* может быть определена также как креативная, когнитивная и трансляционная сторона прямого и опосредованного взаимодействия людей с текстами культуры в социальном пространстве и времени.

Артефакты культуры, выраженные в семантико-семиотической форме, и есть тексты культуры, с которыми в том или ином плане взаимодействуют различные индивиды и социальные группы. Таким образом, можно сказать, коммуникация в сфере культуры всегда ценностно ориентирована, хотя сама культура – не аксиологический феномен. Подтверждением этой мысли представляются суждения об оценочном понимании культуры Э. В. Соколова, который прямо заявляет, что следует отвергнуть категорическое деление человеческих поступков на «культурные» и «некультурные» и, что особенно важно, отождествление культуры исключительно с ценностями. Исходя из этого не все, созданное человеком – ценности [14]. В то же время, необходимо отметить, что все явления культуры должны и могут быть объектом социально-культурной деятельности, но ценностно-ориентированная коммуникативная деятельность могла бы служить для этого своеобразным аксиологическим фильтром.

Социокультурная коммуникация в современной культурологии трактуется как процесс взаимодействия между субъектами социокультурной деятельности (индивидами, группами, организациями и т. п.) с целью передачи или обмена информацией посредством принятых в данной культуре знаковых систем (языков), приемов и средств их использования. Это более широкое понятие, чем маркетинговая коммуникация, но более узкое, чем социальная, поскольку включает в себя виды коммуницирования только в социальном мире культуры. Таким образом, можно дать следующее определение социокультурной коммуникации. Это универсальная информационно-коммуникационная синергетическая система субъектного взаимодействия в социальном пространстве культуры на основе коммуникатив-

но-познавательных процессов обмена, хранения, оценки, отбора, освоения и трансляции культурных ценностей в их духовном выражении и материальном воплощении.

Рассмотренные свойства информации и оценка их в современных системах социокультурных и маркетинговых коммуникаций, несомненно, еще раз позволяют утверждать, что товаром является не информация как таковая, а информационный продукт, предназначенный для продажи или обмена и представляющий результат различных видов деятельности в единстве идеальной и материальной их сущностей. Признавая информационный продукт товаром, необходимо отметить, что его уникальные товарные свойства вносят существенную специфику в систему социокультурных и маркетинговых коммуникаций. Это, несомненно, вносит трудности в торговлю им как на российском, так и международном информационном рынках.

Список литературы

1. Арский Ю.М., Гиляревский Р.С., Туров И.С. и др. Инфосфера: Информационные структуры, системы и процессы в науке и обществе. – М.: ВИНТИ, 1996. – 489 с.
2. Афанасьев В.Г. Социальная информация и управление обществом. – М.: Политиздат, 1975.
3. Батра Р. и др. Рекламный менеджмент / пер. с англ.; 5-е изд. – М.; СПб.; К.: Вильямс, 1999.
4. Винер Н. Кибернетика и общество. – М.: Изд-во иностр. лит., 1958.
5. Грачев В.И. Коммуникации – Ценности – Культура (опыт информационно-аксиологического анализа): моногр. – СПб.: Астерион, 2006. – 248 с.
6. Гус М. Информация в газете (опыт практических пособий). – М.; Л., 1930.
7. Крылов И.В. Теория и практика рекламы. – М., 1996. – 176 с.
8. Курс А. Элемент интереса в информации // Журналист. – 1928. – № 1.
10. Ламбен Ж. Стратегический маркетинг. – СПб., 1996.
11. Мотылев В.М. Старение научно-технической литературы. – Л.: Наука, 1986. – 158 с.
12. Основы социологии. – М.: Знание, 1993.
13. Соколов А.В. Введение в теорию социальной коммуникации. – СПб.: СПбГУП, 1996.
14. Соколов А.В. Философия информации: профессионально-мировоззренческое учеб. пособие. – СПб.: СПбГУКИ, 2010. – 368 с.
15. Соколов Э.В. Понятие, сущность и основные функции культуры. – Л.: ЛГИК. – 89 с.
16. Урсул А.Д. Проблема информации в современной науке. Философские очерки. – М.: Наука, 1975. – 287 с.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 2:1/14

М. Ю. Смирнов

Перспективы религии

Автор рассматривает некоторые перспективы религии в структурах современной глобализации и цивилизационных трансформаций. В статье проводится критический анализ «религиозной политики» в Российской Федерации, а также проблем восприятия религии общественным мнением и государственными институтами.

The author considers some perspectives of religion in the frameworks of contemporary globalization and civilizational transformations. The paper also provides critical analysis of the “religious politics” in the Russian Federation, and the problem of perception of religion by Russian public opinion and state institutions.

Ключевые слова: глобализация, религия, религиозный фактор, секуляризация, новые религиозные движения, «исповедание без принадлежности», Россия.

Key words: globalization, religion, religious factor, secularization, new religious movements, «believing without belonging», Russia.

Религии и «не-религии»

Обычно рассуждения о религии в целом, которые ведутся в повседневных дискурсах, предполагают, что имеется некое единое, устойчивое, само собой разумеющееся и общеразделяемое понимание того, что такое – религия. Но это представление, если оно возникает, при выяснении позиций обсуждающих сторон оказывается полностью несостоятельным. Одних только определений религии, известных по трудам мыслителей разных времён и направлений, существует не менее 300¹. Что уж говорить о бесчисленных обыденных толкованиях? Если что-то можно определить 300 раз, и каждый раз, хотя бы немного, но по-разному, то что же это за явление такое?

© Смирнов М. Ю., 2013

¹ В Приложении к своему учебному пособию по религиоведению Е. И. Аринин приводит для примера 100 определений религии различными авторами [1, с. 288–310].

Неизбежно приходится выбирать конкретную трактовку, наиболее убедительную лично для размышляющего над религией человека. Автор данного рассуждения не стремится к оригинальности и придерживается того понимания религии, которое усвоил в силу своего советского философского образования и трёх с половиной десятилетий последующей профессиональной работы как религиоведа. Это понимание состоит в определении религии через ключевой её признак – веру в сверхъестественное.

Разумеется, любая религия содержит в себе множество компонентов, включая доктрины (если это требуется), ритуально-культовую практику, различные типы организации. Непременным в религиях является наличие сакральных идей, образов, предметов, персон. Обязательно присутствуют и всевозможные чувственно-эмоциональные состояния, переживания людей в связи с их религиозными потребностями. Но подобное, – учения, ритуалы, организации, сакральные объекты, переживания, – так или иначе, обнаруживается практически в большинстве сфер человеческой жизни.

И только вера в сверхъестественное как в неподлежащую сомнению инобытийную трансцендентную реальность принципиально отличает религию от многообразия прочих форм общественного сознания и поведения.

Названное понимание ключевого определителя религии оказывается ограничивающим – в него явно не вписываются многие духовные системы прошлого и современности, не содержащие строгой дихотомии естественного/сверхъестественного. Но это вовсе не ущемляет достоинства таких «не-религий». Они не лучше и не хуже религий; просто это другие стратегии восприятия человеком мира и себя в мире¹. Надо признать, что духовная жизнь человечества не сводима к какому-то одному, пусть и очень ёмкому, состоянию. Дальнейшее рассуждение будет касаться преимущественно того, что содержит признак веры в сверхъестественное как специфический именно для религии.

¹ Автор разделяет концептуальную трактовку специфики религиозной стратегии сознания и поведения, сформулированную в монографии И. А. Тульпе «Мифология. Искусство. Религия» [6, с. 111–121].

Дадим Творцу повод улыбнуться

Как будет выглядеть религиозный «ландшафт» человечества, скажем, через столетие – точно предсказать невозможно. Любые людские прогнозы – это повод для «улыбки» Творца, понимать ли под таковым Бога или же Материю как «объективную реальность»?

Единственное, что допустимо утверждать с высокой степенью уверенности, это то, что судьба религий будет определяться судьбой исповедующих эти религии людей. Без человека ни одна религия существовать не может. Поэтому прогноз о будущем религии неминуемо становится прогнозом о будущем человека. Человек же многомерен; таким является и образуемое из людей общество. Что происходит с обществом? – Вот ключевой вопрос любого прогнозирования.

Все нынешние футурологические сценарии упираются в неизбежную констатацию размытости ориентиров при характеристике современности. Линейные изменения давно уже перестали быть ведущими в жизни человечества. Развитие науки, промышленных и информационных технологий, способов коммуникации и т. д. происходит во всё более ускоряющемся темпе. Картина повседневности по несколько раз радикально меняется уже при жизни только одного поколения. С недавних пор в научный оборот вошёл концепт «множественных современностей» [1; 7], постулирующий неизбежную вариативность вроде бы идентичных процессов даже в однотипных обществах.

Современный человек всё острее сталкивается с диспропорцией между своими биопсихическими способностями адаптации к динамике окружающего мира и нарастающим объёмом научно-технических и социокультурных изменений. При этом умножаются различия в доступности ресурсов, в уровнях потребления и благосостояния различных сегментов общества, что чревато обострением внутренних и внешних конфронтаций в отношениях между индивидами, группами населения, народами и государствами.

На фоне всего этого перспектива религий утрачивает какое-либо однозначное направление. Но, добывая научным путём знания о прошлом и настоящем, можно попробовать предсказать какие-то наиболее вероятные, с сегодняшней точки зрения, тенденции в эволюции религиозной жизни человечества или его отдельных частей.

«Опиум народа» как «духовная скрепа»

Многократно перевернутая разными произнесениями и интерпретациями фраза К. Маркса, характеризующая религию, в оригинале выглядит так: «*sie ist das Opium des Volks*», что наиболее точно переводится словами: «она есть опиум народа». В широком хождении порусски чаще всего звучит «опиум *для* народа», что полностью искажает смысл марксовского тезиса, превратно показывая религию как якобы средство одурманивания. В действительности ничего уничтожительного для религии и оскорбляющего верующих в этой фразе нет. Она лишь фиксирует анестезирующее значение религии при столкновении людей (по словам Маркса) с «бездушными порядками» и «бессердечным миром». Религия, по сути, снимает у людей болевые ощущения от переживания острых проблемам личного и социального свойства. Она заполняет лакуны и прорехи повседневного бытия, и с её помощью люди устанавливают для себя незыблемые высшие смыслы этого бытия.

И религиоведы (как светские, так и конфессиональные), и служители различных религиозных культов, какими бы ни были расхождения между ними, обычно не оспаривают компенсаторной функции религии. За все времена, последовавшие с появления фразы об «опиуме народа», социальный порядок не стал душевнее и мироустройство не стало сердечнее. Вряд ли стоит ожидать каких-то принципиальных перемен в этом отношении хотя бы на ближайшую столетнюю перспективу. Потребность в религиозном компенсаторе не утрачивается даже при наличии множества «функциональных эквивалентов», вырабатываемых современным обществом. Напротив, так называемая глобализация с её унифицирующим воздействием на любой региональный социокультурный ареал, встречая отторжение, лишь активизирует потенциал различных локальных традиций и верований, в ряду которых религии оказываются наиболее доступными и привычными средствами сохранения идентичности.

Снятие остроты «социальной боли» путём генерирования в общественном сознании религиозного образа устоев человеческого бытия даёт основание рассматривать функцию «опиума народа» как некий вариант «духовной скрепы», консолидирующей индивидов в социальное целое и создающей ощущение стабильности. Так, во всяком случае, видится нынешняя ситуация с религией в мире. Это же можно предположить и в отношении к обозримому будущему.

Ожидания и реальность

Удержание за религиями образа стабилизирующего и упорядочивающего фактора жизни ещё не означает их «автоматического» функционирования в желаемом качестве. В системе общественных отношений любой религиозный комплекс как своего рода подсистема не имеет самодостаточности и функционирует под воздействием и в рамках тех реалий, которые складываются из множества внутренних и внешних процессов любого общества. Поэтому интенсивность и способы религиозных проявлений неравномерны и противоречивы, т. е. вовсе не обязательны всегда и только благотворны для любых сегментов социума.

Но духовная «космизация» своего бытия для людей во все времена оказывается первостепенной потребностью, которую не может вытеснить ситуативный радикализм социальных и прочих трансформаций. Поэтому всегда требуется «маркер» стабильного существования, обладающий авторитетом традиции, преемственности, устойчивости. Религия, повторю, может претендовать на такую роль лучше, чем что бы то ни было ещё.

Иными словами, отсылки к религии как к авторитетной инстанции в вопросах нравственности и социального поведения, по всей видимости, никуда не исчезнут. Может лишь поменяться формальная сторона религии, т. е. на смену нынешнему религиозному спектру придёт другой набор конкретных религиозных систем, востребованных как символические представители «нормы» и «порядка». Вряд ли такое «обновление» будет полным. Скорее всего, крупнейшие религии современности сохранят какие-то позиции, но их удельный вес изменится¹.

Наибольшая стабильность религий сохраняется на уровне исторически сформированных доктрин и культов. Религиозное мировоззрение вообще принципиально ретроспективно, важную тональность в нём задаёт максима: чем древнее – тем подлиннее, чем подлиннее – тем истиннее.

Однако существует ещё и организационная составляющая религиозных систем, т. е. имеется элемент, который с необходимостью социален и не может оставаться без изменений сообразно меняющемуся типу социума. Привлекательность религий уже и сейчас зачастую определяется не их доктринальным содержанием, а организационной эффективностью и удобством использования в качестве инструмента социального конструирования.

¹ Вполне убедительно раскрывают эту перспективу авторы, объединённые Московским религиозноведческим обществом, в относительно недавно вышедшем сборнике статей «Будущее религии в Европе» [2].

Но основополагающие концепты любых религиозных учений относятся, прежде всего, к внутреннему миру индивидов. Религиозный настрой всегда имеет персональную востребованность, формирует интимное пространство духовной жизни верующих, удостоверяет человеку его личную соразмерность высшим состояниям бытия.

Именно поэтому перевод «религиозного фактора» в публичное пространство, стремление использовать его для каких угодно благих целей превращает религии в инструменты манипулирования общественным сознанием. Тем самым, собственно вероисповедное содержание маргинализируется или вообще выхолащивается, и религии девальвируются, становятся идеологизированными конструктами.

Что в России? – «Хотели как лучше...»

Говоря о ситуации в современной России, можно в чём угодно упрекать политико-административное руководство страны, но только не в увлечённости сотериологией, эсхатологией, теологией и т. п. Публичное «стояние со свечой» при храмовом богослужении свидетельствует только о психологическом и ментальном своеобразии властвующих субъектов, но не о пронизанности их политической деятельности религиозным благочестием.

«Сплетение» власти с религией происходит преимущественно в одном смысле. А именно в том, что религия, помимо исповедания веры, мистических учений и обрядов, обладает ещё и «мобилизационным» ресурсом, и этот ресурс очень соблазнителен для светской власти. Когда управленческий потенциал власти ограничен, аккуратно скажем, нешироким кругозором и лишь тактическим мышлением её обладателей, тогда и средства подбираются подстать её (власти) умениям. Религиозные организации – они всегда «под рукой», и в их влиянии на население такая власть видит доступный и эффективный управленческий инструмент¹.

В дискуссиях о религии в современной России нередко вспоминается концепт симфонии «священства» и «царства». Симфония между Церковью и Государством была вполне естественным идеалом для христианского мира, во всяком случае – для восточного христианства. Со времён императора Константина Великого и на многие последующие века Церковь олицетворяла собой не только совокупность

¹ На встрече с участниками Архиерейского собора РПЦ МП в феврале 2013 г. Президент Российской Федерации говорил о доступе этой организации к «полноценному служению в таких важнейших сферах, как поддержка семьи и материнства, воспитание и образование детей, молодежная политика, решение социальных проблем, которых очень и очень много, укрепление патриотического духа Вооруженных сил». URL: <http://vz.ru/news/2013/2/1/618547.html> (дата обращения: 23.02.2013).

поклоняющихся и служащих Богу, но и всё общество, духовным стержнем которого была исключительно религия.

Но в секулярном мире общество сепарировано от церковных организаций, которые уже не могут претендовать на то, чтобы быть выразителем всего спектра общественных настроений и потребностей. Государству приходится «договариваться» с обществом напрямую, используя язык гражданско-правового регулирования. Как оказывается, это очень дискомфортно для персонального состава государственных органов власти, особенно высших её эшелонов, самим своим статусом предполагающих отдалённость и удалённость от общественной «массы». Поэтому «церковная идентичность» настойчиво стимулируется всеми доступными управленческому аппарату средствами.

Надо признать, что идея сопряжённости институтов религии и национальной государственности в России входит в набор стереотипов исторического сознания населения и даже вызывает у множества людей одобрительное отношение. Усиливающим мотивом здесь является приемлемость религии как средства сохранения этнической идентичности. В нашей стране люди сплошь и рядом называют себя православными, подразумевая за этим принадлежность к русскому народу и соответствие каким-то исконным традициям. Так что в определённой степени инструментальное использование властью религиозного фактора имеет свою опору и может быть функционально. Во всяком случае, до той поры, пока форсированная реанимация этого фактора не вступает в явное противоречие с повседневным жизненным миром современного человека.

При заметно выросшем, в сравнении с советскими временами, уровне религиозной самоидентификации населения качественная сторона отношения к религии весьма своеобразна. Даже самые завышенные показатели последователей разных религий в стране не дают больше 15 % регулярно практикующих верующих (т. е. знакомых с вероучением и неукоснительно соблюдающих религиозные предписания). Среди заявляющих о своей принадлежности к православию значительная часть является невоцерковленными в каноническом смысле; примерно четверть из них признаёт, что не верует в Бога. От православной церковности большинство её приверженцев ожидает роли «хранителя» нравственности в социальных отношениях.

Собственно говоря, это и есть свидетельство того, что церковные организации воспринимаются большинством приверженцев именно как влиятельная социальная сила, способная переустроить по-стороннее, земное бытие на началах нравственного оздоровления, справедливости и благоденствия.

За рубежом, прежде всего в странах с демократическим устройством, включение религиозных организаций в светские сферы давно стало обычным делом (пилларизация и пр.). Но религиозные организации там не подменяют собой административные органы, а если и участвуют в управлении, то в строго определённых рамках, не влияя на общий порядок светских отношений. Это обусловлено эффективностью административных и правовых институтов светских государств [4].

В России же активность религиозных объединений выходит за законодательно установленные пределы, поскольку государственные институты неэффективны. От этого и возможность превращения некоторых религиозных организаций в аналоги государственных органов, признание (в противоречие правовым нормам светского государства) их идеологических притязаний.

Обращает на себя внимание ничтожность собственно вероучительных мотивов в реанимированном образе православной церковности. Где бы ни обозначалось присутствие церковных организаций, – при обсуждении некоторых законодательных инициатив, в дискуссиях о реституции, в Вооружённых силах, в пенитенциарной системе, в сфере образования, в конфронтации с учреждениями культуры и пр., – практически нигде не поднимаются догматические вопросы православного вероучения (о Богочеловечестве Иисуса Христа, об исхождении Святого Духа от Бога Отца, о Страшном суде и конце мира, о спасении через обожение, о Царстве Божьем и др.), передающие суть христианского мировоззрения.

Инструментальное отношение к религиозным институтам переводит их в публичное пространство, насыщенное множеством внерелигиозных интересов, где просто уже и невозможно сохранять «вероисповедную чистоту». Более того, в этом пространстве трансформируется и смысл массовых деклараций о религиозной принадлежности. Мистикосотериологические причины этой принадлежности заметно уступают ожиданиям от религиозных организаций и их деятелей, так сказать, заступничества перед властью за народ.

Когда же оказывается, что происходит противоположное – заступничество служителей культа за власть перед народом, – то неизбежно возникает кризис доверия к самим религиозным организациям, их представителям и инициативам. Проще говоря, «сплетение» с властью для религиозных организаций чревато катастрофическими «репутационными потерями».

Вместо консолидации общества, активизация религиозного присутствия вносит дополнительную напряжённость и возрождает, казалось бы, забытые противоречия. Политизировать религию относительно легко, а безболезненно справиться с последствиями этого чрезвычайно трудно, если вообще возможно.

И у новаций срок недолог

Критика в адрес религиозных организаций и снижение их авторитета имеют место не только в России. Это происходит в большинстве демократически устроенных стран, как только обнаруживается явное стремление к религиозному доминированию во всех сферах жизни. Парадоксально, однако, что секуляристские и даже яростно антиклерикальные настроения вовсе не обязательно вызваны пренебрежением к религии или желанием устранить её из человеческой жизни. Утрачивают императивный статус прежние модели конфессионального выбора. Но это вовсе не подрывает религиозности как духовного состояния. Среди той части населения, которая испытывает потребность в религии, начинается искание новой религиозной идентичности.

Больше века тому назад, отвечая на анкету о будущем религии, проведённую в 1907 г. французским журналом «*Mercur de France*» («Вестник Франции», № 236 от 15 апреля), Георгий Валентинович Плеханов высказал, в частности, такой прогноз: «Ещё могут быть и будут, по всей вероятности, пережитки, которые породят ублюдочные, полуматериалистические, полуспиритуалистические концепции мира» [5, с. 104–105]. Можно сказать, что в данном предположении он не ошибся.

Спустя несколько десятилетий после этих слов началось быстрое и расширяющееся до глобального масштаба распространение религиозных новообразований, составивших в последней трети XX столетия заметный сегмент современного религиозного спектра – культовых сообществ религиозной направленности и так называемых новых религиозных движений (НРД), аналога чему в предыдущей истории религиозной жизни человечества (по крайней мере, как мы о ней знаем) не было.

При всём их разнообразии общим свойством НРД выступает доктринальная эклектика, совмещённость элементов, почерпнутых (и реинтерпретированных) из широкого диапазона религиозных и светских учений, политических идеологий и паранаучных теорий. Всё, что может быть так или иначе созвучно повседневным запросам индивидов, пребывающих в состоянии всякого рода депривации, наполняет учения НРД и делает их приемлемыми людьми любого уровня образованности, культурности, социальности. Что, собственно, и позволяет НРД и вообще всяким «неокультам» быть конкурентоспособными на «рынке» религиозных услуг населению.

НРД возникли не по чьему-либо умыслу, а как результат истощенности духовного авторитета исторически сложившихся религиозных традиций, которые оказались неспособны дать убедительные ответы на вызовы глобализирующегося мира.

Кризис того, что подразумевается под «традиционными религиями», вовсе не означал упадка религиозности. Напротив, благодаря секуляризации, понимаемой в широком смысле как перераспределение сфер сакрального в социуме и переориентация религиозных исканий на внутреннее состояние индивидов, религиозная жизнь получила новый импульс. Открылись пути свободного духовного самоопределения, обычными стали религиозный плюрализм и сопутствующая ему религиозная толерантность.

По существу, массовое появление разнообразных НРД стало одним из аспектов переходного состояния при реформатировании религиозной жизни развитых обществ от «принудительного благочестия» под надзором прежних религиозных авторитетов к духовной свободе и многообразию.

Однако ныне, по наблюдению многих исследователей (и моему в том числе), «эпоха НРД» близится к завершению. Они выполнили свою «историческую миссию», ресурсы их воспроизводства сужаются, доктрины (там, где возникло какое-то подобие таковых) оказались ещё менее влиятельны, чем исторические религиозные учения. То есть естественным образом возникнув, НРД (в том виде, как они устоялись за последние десятилетия) так же естественно в обозримой перспективе начнут сходиться с религиозной сцены.

Но религиозные искания на этом, разумеется, не остановятся. И тогда следует ожидать появления каких-то неведомых ещё новообразований. Будут ли они вызревать в русле вновь активизированных религиозных традиций, или же это будет нечто совершенно неожиданное – пока точно сказать невозможно, ибо неясно, по каким признакам их опознавать. Однако мир, пусть и неравномерно, меняется. Значит и его религиозная составляющая неизменной не останется.

Это приводит к разнообразным последствиям. В их ряду, например, ещё не получившее особой массовости, но уже заметное явление так называемого «исповедания без принадлежности», когда верующие не связывают свои религиозные настроения с организационными и ритуально-культовыми структурами конкретных конфессиональных объединений. Распространяется взгляд на религиозность как частное дело человека; происходит то, что именуется «приватизацией веры».

Иными словами, постепенно складывается такое состояние религиозной жизни граждан, которое трудно поддается регламентации и неуклонному контролю.

И у власти в этой ситуации два пути. Либо усилить поддержку тяготеющих к ней религиозных организаций и жестко ограничить деятельность всех остальных. Либо в соответствии с демократическими принципами обеспечить подлинный религиозный плюрализм и свободу совести.

В российском случае политическая власть пока избегает (хотя и по разным причинам) полного следования каким-то одним из этих путей. То есть по очереди, пусть и в разной мере, «сигналы» подаются в обе стороны. В такое междупутье по отношению к религии власть поставила себя сама, пытаясь, как некогда любили писать советские публицисты, «разыграть религиозную карту».

Религиозный фундаментализм и диалог

Ретроспективность религий обуславливает органичность для них таких проявлений, как консерватизм и фундаментализм. И то и другое – постоянные спутники религиозной жизни человечества, а это показывает, что они по-своему функциональны и их нельзя рассматривать исключительно с подозрительностью, полностью отождествляя, соответственно, с обскурантизмом и экстремизмом. Современный религиозный фундаментализм, например, это, прежде всего, попытка обращения к основополагающим истинам религии, чтобы найти защиту от пороков и язв нынешней цивилизации, сохранить устойчивость семьи, личности, общества перед нарастающей энтропией грядущего мироустройства.

То, каким подчас трагическим образом воплощаются в жизнь фундаменталистские установки, свидетельствует об исчерпанности вероучительных ресурсов современных религий – их последователи мотивируют свои действия религиозными убеждениями, но при этом практически не знакомы должным образом с самими учениями (сложными и недоступными поверхностному усвоению). Однако любая религия существует именно так, как она воспринимается своими носителями. И если представления нынешних верующих неадекватны доктринам, то «тем хуже для доктрин».

Из этого обстоятельства следует безрезультатность периодических взываний к умеренным истинным нормам и ценностям религиозных традиций. В религиях востребуется не то, что там формулируется на вероучительном уровне, а то, что соответствует те-

кущему переживаемому состоянию верующих. Отсюда – возможный радикализм лозунгов и поведения последователей даже самых, казалось бы, умиротворяющих учений.

Когда в качестве средства снятия напряжённости вокруг религии предлагается диалог, это требует внимательного выяснения – кому с кем и что именно надлежит обсуждать. Позволю себе утверждение, что межрелигиозный или межконфессиональный диалог – это фикция. Нельзя за таковой принимать дружелюбные отношения между руководством разных религиозных объединений на уровне всяких государственных мероприятий. Фиктивность определяется тем, что каждое вероучение претендует на безусловную истинность и «договариваться» друг с другом религиям (и даже конфессиям внутри одной религии) не о чём, или же это допустимо по непринципиальным, частным вопросам.

Диалог, взаимопонимание, учёт интересов друг друга и договорённости возможны и необходимы вне религиозной сферы, по «мирским» делам – как между гражданами одного государства, людьми с общим образом социально-экономической жизни, с общими повседневными заботами и общими целями – благосостояния, безопасности и т. п.

А «религиозный вопрос» нельзя выпячивать на первый план; он требует деликатного нахождения тех «ниш», где не будет вносить конфронтацию.

Заключительное предположение

По основной своей функции и через 100 лет религия будет мощным компенсатором духовных и социальных сбоев в социокультурной эволюции человечества. Это можно считать постоянным её назначением, отвечающим определяющему признаку – вере в сверхъестественную инстанцию, связь с которой как бы снимает человеческое несовершенство, перекрывает ошибки и вдохновляет на возобновление рискованного процесса под названием жизнь. А вот учения, обрядовые действия, организационные формы – всё это суть переменные величины, подверженные трансформациям, вплоть до исчезновения одних и возникновения новых.

Поэтому будущее религий именно как религий – это поиск и поддержание сложного баланса между неизбежной модернизацией и периодическим «возвращением к истокам».

Список литературы

1. Агаджанян А. С. «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и незыблемость секулярного Модерна // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 1 (30).
2. Аринин Е. И. Религиоведение (Введение в основные концепции и термины). – М.: Академ. проект, 2004.
3. Будущее религии в Европе: сб. ст. / под ред. И. Х. Максимова, О. К. Горевой. – СПб.: Алетейя, 2010.
4. Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений). – 2005 / сост. Г. Робберс; пер. с англ.; под ред. А. А. Красикова (отв. ред.), М. А. Воскресенского, Р. Н. Лункина и др. – М.: ТЦ ЮНЕСКО; Ин-т Европы РАН, 2009.
5. Плеханов Г. В. Ответ на анкету о будущем религии, проведенную журналом «Mercure de France» // Плеханов Г. В. Избр. философ. произв.: в 5 т. Т. 3. – М.: Госполитиздат, 1957.
6. Тульпе И. А. Мифология. Искусство. Религия. – СПб.: Наука, 2012.
7. Eisenstadt Sh. N. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. – V. 129. – № 1.

А. М. Прилуцкий

**Семиозис ритуала:
проблема совмещения литургических ролей и точек зрения**

В статье дан анализ особенностей литургических ролей и «точек зрения» в пространстве семиозиса обрядов. Автор приходит к выводу, что отношения между литургическими ролями и «точками зрения» существенно влияют на восприятие ритуальных текстов.

The article is devoted to the analysis of features of liturgical roles and «point of view» in the field of semiosis of rites. The author comes to the conclusion that relationship between liturgical roles and «points of view» greatly influences the perception of ritual texts.

Ключевые слова: семиотика ритуала, метафора, символ, семантика, аллегория.

Key words: semiotics of ritual, metaphor, symbol, semantics, allegory.

Если религия – особый язык, при помощи которого человек вступает в отношения с Богом, то ритуал – важнейший элемент этого языка, соответственно изучение знаковой природы ритуала представляет интерес не только для теологии, но и для философии религии. Т. Вердон, каноник и профессор Стэнфорда, с полным основанием считает, что именно в литургии проявляется специфика отношений к Богу, свойственная той или иной культуре [13, p. 359]. Полагаем, что именно семиотические особенности ритуала способствуют тому, что последний выступает в качестве способа знаковой (в широком смысле) коммуникации человека и Бога и выражения специфики религиозного мировосприятия, отмеченной досточтимым Т. Вердоном. Поскольку знак может развивать свои семиотические свойства, только подвергаясь интерпретации, истолкование значения знака порождает новые уровни смыслообразования: концептуализация отношений «знак» и «интерпретация» неизбежно содержит апелляцию к другим, внешним знакам и действиям. В пространстве семиозиса это позволяет ритуалу выступать инструментом символического осмысления различных онтологических реалий и их религиозной интерпретации [6, p. 509].

Ритуал, совершаемый в качестве акта сакральной коммуникации, не только порождает семиотическую реальность, но и формируется ею. Воспроизведение ритуалов предполагает одновременное развитие процессов, обеспечивающих преемственность ритуальной традиции и возможности модификаций воспроизводимых ритуальных текстов. Постоянно наблюдаемая трансформация ритуалов является следствием «культурных инноваций», – т. е. результатом развития социальных институтов, культуры, нового осмысления устных традиций [11, р. 224].

Благодаря сложной семиотической структуре участники такой коммуникации могут совмещать различные точки зрения и на уровне символического восприятия соответствующие им модусы сакрального: праведный/грешный, живой/мертвый, сакральный/профанный и т.п. Поэтому совершаемое в ритуалах различных религий символическое рождение и умирание, оправдание и осуждение, уподобление прославленному святому и осужденному грешнику не следует рассматривать исключительно в качестве педагогических аллегорий – перед нами сложные процессы порождения символической реальности. Подобно тому, как для схоластического мировосприятия дискурсное существование (когда нечто существует исключительно в дискурсе, напр., дракон, Баба-Яга и т. д.) имеет онтологическую ценность: о нем уже нельзя утверждать, что оно не существует как такое, для религиозного сознания символическая реальность, формируемая ритуалом, вполне онтологична. Полагаем, что именно эта особенность религиозного мировосприятия на семиотическом уровне объясняет, например, притягательность для носителей позднеантичной культуры Элевсинских мистерий, действительность и ответственность которых ни у кого из участников не вызвала ни малейшего сомнения. Более того: символическая реальность оказывается способной «энергично» проявляться в человеческой жизни, например, именно в ней верующие зачастую обращаются для защиты от вредоносного воздействия демонических сил [10, р. 108].

Спецификой ритуального семиозиса является то, что в нем актуализируются сложные, многоуровневые модели означения, которые благодаря своей многоплановости затрудняют классификацию семиотических единиц. В большинстве случаев, когда речь идет о ритуальных комплексах, соотнесение тех или иных ритуалогем с символами или метафорами/аллегориями часто носит субъективный характер: ритуальное действие подобно метафоре, но раскрытие его содержания предполагает использование символического языка [7, р. 60]. Исходная метафоричность ритуала, вероятно, коренится в той специ-

фической метафоричности, которая формируется как результат интерпретации отношений между человеком и Богом по аналогии с этическими отношениями между людьми, что неизбежно привносит некий антропоморфизм в пространство религии [8, р. 5]. Религиозный ритуал обычно интенционно обращен к божеству, так как именно оно является реципиентом переданного в форме ритуально-символического языка обращения, но прагматика ритуала раскрывается в мире человеческом. Поскольку религиозный ритуал следует рассматривать как коммуникативную ситуацию, распознавание семиотических предикатов той или иной ритуалогемы будет зависеть от совпадения/расхождения точек зрения участников соответствующей коммуникации, т. е. позиций, с которых интерпретируется и оценивается текст¹.

Религиозному семиозису теологической религии присущ своеобразный «синкретизм», так как в его рамках образуются семиотические системы различных типов: теологические, ориентированные на символизм, и мифологические, ориентированные на метафорический и аллегорический тип интерпретации религиозных (теологических и литургических) концептов. Семиотические системы, формирующие дискурсы народной религиозности, обычно ориентированы на метафорические и аллегорические способы интерпретации религиозного знака и в меньшей степени – на символические. Поэтому народная религиозность зачастую способствует трансформации теологических символов в структурные и онтологические метафоры, при этом происходят процессы приращения и убавления смысла, которые существенно трансформируют объем и содержание религиозных понятий.

Совпадение точек зрения участников ритуала возможно, если значительное большинство участников интерпретируют его с близких теологических или мифологических позиций. В первом случае не возникает каких-либо сложностей при семиотическом анализе совершаемого действия: его семиотическая структура задана каноническими установками религии и может изучаться на основании соответствующей теологической литературы. Совпадение мифологических точек зрения позволяет предположить, что ритуал совершается в аутентичном контексте, а метафоры и аллегории ритуального языка понимаются участниками если даже и не тождественно, то, по крайней мере, в рамках единой мифологической парадигмы.

¹ Здесь и далее под «точкой зрения», в соответствии с предложением Б.А. Успенского, мы будем понимать общую систему идейного мировосприятия, используемую для интерпретации и оценки реальности. См. Успенский Б.А. Поэтика композиции. СПб.: Азбука, 2000. – С. 22.

Несовпадение точек зрения предполагает большую вариативность. Поскольку при совершении ритуала возможно присутствие людей, воспринимающих ритуал как с этических, так и с эмических позиций, при первом приближении точки зрения всех присутствующих категориально можно соотнести с позицией участника или позицией наблюдателя, чему в большинстве случаев соответствует дихотомия «свой–чужой», рассмотренная проф. А. Ю. Григоренко [1, с. 41–47]. Очевидно, что упомянутые точки зрения не тождественны литургическим ролям, которые играют участники ритуальной коммуникации, уже только потому, что сторонние наблюдатели никакой литургической роли не выполняют. Данное отличие лежит на поверхности; более сложные для анализа отличия проявляются на глубинных уровнях семиогерменевтической парадигмы ритуала.

В ряде случаев специфика литургических текстов позволяет считать, что в рамках одного высказывания противопоставляются различные точки зрения: подразумеваемая точка зрения Бога и реальная точка зрения человека. Молитвы покаянных канонов часто предполагают чередование точек зрения: кающийся оценивает свое духовное состояние с точки зрения Бога, осознавая свое ничтожество, и духовно обращается к Богу со своих человеческих позиций, преклоняясь перед Его могуществом и милосердием. При этом переход от точки зрения человека на точку зрения Бога не меняет литургической роли: она остается неизменной на протяжении всего канона.

Наиболее сложные случаи чередования и совмещения точек зрения представлены в евхаристических канонах: сакраментальные действия, совершаемые священником, предполагают, что в ряде случаев их совершитель выступает как образ Христа, что подразумевает обращение к участникам ритуальной коммуникации с позиций, соответствующих точке зрения Бога. При этом снова отметим, что литургическая роль остается неизменной.

Строго говоря, все многообразие литургических ролей при допущении известного абстрагирования от казуальной канвы совершаемого действия может быть сведено к нескольким.

1) основные совершители ритуала, которые, собственно, и исполняют главные обрядовые действия;

2) факультативные участники, которые участвуют в совершении ритуала в качестве ассистентов, чье участие, в принципе, необязательно;

3) тот (те), для кого ритуал совершается непосредственно;

4) присутствующие при совершении ритуала верующие, от которых ожидается то или иное участие в нем, например, в молитве, совместном исповедании веры и т. д.

Литургические роли могут совмещаться, налагаясь друг на друга, некоторые из них, например, обозначенные номерами 2 или 4, могут и вовсе отсутствовать, но обозначенные номерами 1, присутствует обязательно, а обозначенные номером 3, должны как минимум предполагаться. Так, например, месса, совершаемая священником о себе самом, предполагает совмещение этих ролей, в иных случаях ритуал может совершаться ради «всего человечества», «всех христиан», «всех, страдающих от тех или иных бедствий», нашествия саранчи или прожорливых жуков, т. е. достаточно абстрактной группы людей. В некоторых древних религиях, в системе верований которых божества сохраняли антропоморфные черты, обряды могли совершаться ради удовлетворения каких-либо потребностей божеств, чему соответствовало их «кормление», «одевание» и т. п.

Изучение особенностей варьирования литургических ролей позволяет раскрыть сущностные особенности ритуального поведения, коренящиеся именно в специфике ритуального семиозиса, который до настоящего времени практически не исследован. Изучая специфику религиозного ритуала, мы убеждаемся в правоте Г. Крейдлина, утверждающего, что «в такой ситуации особенно остро ощущается потребность в едином семиотическом подходе к исследованию невербальных и вербальных средств поведения людей в коммуникативном акте, поскольку только в рамках такого подхода невербальное поведение человека получит максимально многостороннее и адекватное объяснение» [2, с. 20].

Для изучения специфики семиозиса ритуальных действий представляется продуктивным рассматривать и значение ритуала, и его составных частей, равно как и особенности точек зрения участников ритуалов на категориальном, гиперкатегориальном и субкатегориальном уровнях смысла. Особенности реализации и формирования компонентов различных уровней семантики ритуалов и отдельных ритуалогем нами рассмотрены ранее [3, с. 135–139].

Применительно же к точке зрения участников ритуальной коммуникации предпочтительнее говорить не об уровнях значения, а скорее, об уровнях смысла, так как сама точка зрения выступает в данном случае как некие предельные границы, в которых происходит развертывание герменевтической ситуации. Именно здесь воспроизводимый ритуал, отрефлексируемый сознанием участника ритуаль-

ного действия, порождает вербальные и невербальные герменевтические дискурсы.

Применительно к упомянутым точкам зрения категориальными (родовыми) компонентами смысла [4, с. 81] будут заданные на религиозном – наиболее абстрактном – уровне семиогерменевтические предпосылки интерпретации ритуала: соотнесение анализируемого объекта с категорией объектов, имеющих ритуальное значение. Данный уровень значения достаточно широк: применительно к нему не ставится вопрос о конкретном религиозном значении анализируемого объекта, исследователю предстоит лишь решить принципиальный вопрос о наличии или отсутствии у анализируемого объекта религиозного значения в самом широком смысле, независимо от содержания той или иной религиозной традиции. Несмотря на кажущуюся простоту, данная проблема зачастую не имеет однозначного решения, поскольку при отсутствии сколько-нибудь достоверных свидетельств о содержании религиозных представлений древних бесписьменных народов практически невозможно надежно идентифицировать те или иные артефакты в качестве имеющих религиозное значение. Несовпадение точек зрения на уровне родовых компонентов значений приводит к сложностям интерпретации объектов, имеющих ритуальное значение, причем указанное несовпадение обычно происходит в формате или практически полного незнания интерпретатором точки зрения совершителей ритуала, или же ее неверной реконструкции. Причем второе часто является результатом первого. При невозможности обращения к оригинальной точке зрения отсутствуют необходимые условия для интерпретации ритуального объекта, что открывает простор для предположений, часто необоснованных. В качестве примера можно рассматривать метод интерпретации подобных артефактов, использованный акад. Б.А. Рыбаковым в трактате «Язычество древних славян». Он сводился к наделению религиозным содержанием всех артефактов, утилитарная интерпретация которых была затруднительна. Очевидно, что подобные реконструкции, зачастую не подкрепленные фактами, не могут считаться убедительными, на что справедливо указывают современные ученые.

Неверная интерпретация в основе своей обычно имеет посыл, позволяющий интерпретировать неизвестную или малоизвестную религиозную традицию по аналогии с другой, хорошо известной и якобы ей тождественной. Подобным образом античные авторы интерпретировали пантеоны религий варварских народов по аналогии со своими собственными религиозными представлениями.

Интерпретация семантических компонентов гиперкатегориального уровня значения предполагает соотнесение анализируемого объекта с конкретной религиозной или этнорелигиозной традицией при учете конфессиональных факторов. Собственная точка зрения участников ритуала в данном случае не имеет первостепенного значения для анализа указанных семантических компонентов, достаточно идентифицировать их как представителей соответствующей религии и конфессии. Такое значение ритуала, совершаемого согласно установлениям соответствующей религиозной общности, следует считать независимым от идеологического контекста его непосредственного совершения, т. е. от тех религиозных установок, которыми руководствуются в действительности (а не должны руководствоваться в теории) участники соответствующего ритуального действия: иными словами, на данном уровне ритуал рассматривается в плане парадигматики.

Наконец, субкатегориальный уровень значения совершаемого ритуала является тем пространством, в котором совершается актуализация прагматики ритуала в условиях его непосредственного воспроизведения. Ритуал невозможно рассматривать как только лишь «синтаксическую структуру» именно потому, что его содержание зависит от контекста, включающего как «мифологию и космологию», так и условия непосредственного воспроизведения данного ритуального действия [12, p. 13]. Понятно, что уровень значения обуславливается соотношением точек зрения участников ритуальной коммуникации, т. е. является контекстуально заданным.

Таким образом, ритуал рассматривается одновременно как текст – на субкатегориальном и как контекст – на видовых уровнях, что, в принципе, согласуется с современными положениями литургической теологии [9, p. 142ff].

Если анализировать точки зрения участников ритуального действия в свете условий соответствующей ритуальной коммуникации, то целесообразно говорить о соблюдении или несоблюдении участниками ритуала установленных литургических ролей. При этом необходимо учитывать, что само понятие «литургическая роль» предполагает определенную вариативность, поэтому и формы такого участия могут реализовываться в различных модальностях. Так, верующий может во время богослужения поставить одну, две три или четыре свечи, а может не поставить ни одной, он может принять Причастие или воздержаться от этого и т. д. Все эти действия, несмотря на их различную модальность, в принципе соответствуют литургиче-

ской роли. Равным образом, например, хор может петь хорошо или плохо, но даже и плохое пение хора, если только исполнение не приводит к явным смысловым искажениям службы и не препятствует узнаванию исполняемого гимнографического текста, остается в границах соответствующей литургической роли, которую и должен исполнять церковный хор.

Несоблюдение литургических ролей имеет место как в случае узурпации мирянином функций рукоположенного священника, так и при вопиющем нарушении правил поведения в храме, примером чего является «панк-молебен», недавно совершенный группой хулиганок в храме Христа Спасителя в Москве. Анализ контекста¹ совершенного действия однозначно доказывает его квазилитургическую сущность. Посему осмелюсь предположить, что попытки рассматривать упомянутое действие в качестве богослужения (а не символического глумления над ним), предпринятые некоторыми теологами, представляют собой продукт их «умственной усталости».

Более вариативной и поэтому сложной для анализа является проблема несовпадения точек зрения участников ритуала, причем и в этом случае необходимо разграничивать различные формы несовпадения.

Наиболее распространенной формой несовпадения можно считать ситуацию, когда совершитель ритуала находится в пространстве теологической религии, а большинство участников ритуальной коммуникации воспринимают язык ритуального действия с позиций мифологической религии, соответствующей народной вере. В этом случае зачастую происходят сложные семиотические трансформации символов, содержащихся в тексте соответствующего ритуала, в метафоры, составляющие метатекст мифологической религии. Интерпретация сложного, богатого теологическим содержанием и соответствующим символизмом ритуального текста сквозь призму народной мифологической религиозности, запускающая соответствующие механизмы семиотического дрейфа, способна породить различные дискурсы, интерпретирующие ритуал и его компоненты самым неожиданным образом.

¹ Вопрос о том, что же все-таки следует включать в контекст ритуала, до сих пор не имеет однозначного решения. Очевидно, что в контекст литургии следует включать не только особенности хронотопа (т. е. специфику пространственно-временных характеристик – «требуемое пространство, в котором совершается действие, произносятся слова и разворачиваются символические иллюстрации» – Verdon T. Ibid.), но и внешние по отношению к самому ритуалу факторы, влияющие на его интерпретацию.

Другую форму несовпадения точек зрения можно наблюдать в условиях конфессиональной разобщенности участников ритуальной коммуникации, например, это реализуется тогда, когда ритуал интерпретируется в соответствии с установками близкой, но не тождественной конфессии.

Ситуацию, когда совершитель ритуала находится в пространстве мифологической религии, а его участники – теологической, трудно считать распространенной, поскольку в огромном большинстве случаев уровень теологической компетентности священнослужителя на порядок выше, нежели его прихожан, хотя, разумеется, в церковной истории можно найти примеры обратного.

Список литературы

1. Григоренко А.Ю. «Свой – чужой» в истории религии // Известия Российского гос. педагогического ун-та им. А.И. Герцена. – 2012. – № 146. – С. 41–46.
2. Крейдлин Г. Язык тела и кинесика как разделы невербальной семиотики // Тело в русской культуре: сб. ст. / сост. Г. Кабакова, Ф. Конт. – М.: Новое лит. обозрение, 2005. – С. 19–37.
3. Прилуцкий А.М. Влияние контекстных изменений на структуру религиозных ритуалов и значение их простейших элементов // Вестн. Нижегородского ун-та им. Н.И. Лобачевского. Сер. Социальные науки. – 2012. – № 2. – С. 135–139.
4. Савицкий В. Основы общей теории идиоматики. – М.: Гнозис, 2006. – 208 с.
5. Успенский Б.А. Поэтика композиции. – СПб.: Азбука, 2000. – 352 с.
6. Clarahan M.A. Mystagogy and Mystery // *Worship*. – 2009. – V. 83 (6). – P. 502–524.
7. Collins E.F. A Ceremonial Animal // *Journal of Ritual Studies*. – 1996. – V. 10 (2). – P. 59–84.
8. Collins E.F. Reflections on Ritual and on Theorizing about Ritual // *Journal of Ritual Studies*. – 1998. – V. 12 (1). – P. 1–7.
9. Irwin K.W. Context and Text: Method in Liturgical Theology. – Collegeville: The Liturgical Press, A Pueblo Book, 1994. – 388 p.
10. Finucane R.C. Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England. – N.Y.: St. Martins Press, 1995. – 248 p.
11. Naguib Saphinaz-Amal. The Martyr As Witness Coptic And Copto-Arabic Hagiographies As Mediators of Religious Memory // *Numen*. – 1994. – V. 41. – P. 223–254.
12. Penner H.H. Language, Ritual and Meaning // *Numen*. – 1985. – V. 31 (1). – P. 1–16.
13. Verdon T. Art and the Liturgy // *Interpretation*. – 2007. – V. 61 (4). – P. 359–376.

О. А. Бокова

Библейская экзегетика и герменевтика современных российских евангельских христиан-баптистов: традиции и новации

В статье на примере ряда богословских работ российских баптистских авторов проанализированы традиционные и новые принципы и методы библейской экзегетики и герменевтики в богословии отечественных евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) на современном этапе, показано отношение к ним в сообществе отечественных евангельских христиан-баптистов.

The article based on a number of Baptist theological papers analyses traditional and new principles and methods of the Biblical exegetics and hermeneutics in contemporary Russian Evangelical Christian-Baptists theology, making explicit the attitude towards these principles and methods in Russian Evangelical Christian-Baptists community.

Ключевые слова: евангельские христиане-баптисты, богословие, библейская экзегетика и герменевтика, принципы и методы толкования, традиция, новация.

Key words: the Evangelical Christian-Baptists, theology, the Biblical exegetics and hermeneutics, principles and methods of interpretation, tradition, innovation.

Цель настоящей статьи – на примере ряда богословских работ (книг, статей, диссертаций) российских баптистских авторов показать особенности и сопричастие традиционных и новых форм библейской экзегетики и герменевтики в богословии отечественных евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) на современном этапе.

Правильно прочитанный и истолкованный библейский текст в соответствии с протестантским принципом *Sola Scriptura* должен быть основой богословия и проповеди. Экзегетика и герменевтика, древнееврейский язык Ветхого Завета и греческий язык Нового Завета входят в набор обязательных дисциплин многих программ богословского образования российских ЕХБ. Экзегетическая работа с библейским текстом – важная составляющая бакалаврских и магистерских диссертаций, например, в Санкт-Петербургском христианском университете (СПбХУ). Однако фундаментальных работ современных отечественных ЕХБ в этой области немного, как правило, это изданные диссертации и статьи.

С точки зрения многих баптистских авторов, экзегетика – это поиск первоначального смысла библейского текста, а библейская герменевтика – это выявление его современного значения. В широком смысле герменевтика может пониматься как наука и искусство толкования текста, в частности библейского. По мнению выпускника СПбХУ, магистра богословия А. Тарасенко, экзегетика – «наука о правильном прочтении текста», являющаяся начальным этапом герменевтики, «герменевтика – наука толкования текстов» [12, с. 39]. В прошлом в литературе ЕХБ чаще употреблялось понятие «экзегетика», чем «герменевтика».

Для определенной части современных российских ЕХБ характерно заинтересованное отношение к своему историческому прошлому, к своей традиции, как исторической, так и богословской. Имеют место попытки ЕХБ обнаружить, издать и изучить опыт экзегетики и герменевтики своих предшественников. Отношение к прошлому варьируется от воспроизведения и апологии до объективного анализа и критики.

Фрагментом традиции, воспроизведенным на современном этапе истории российских ЕХБ, являются переизданные учебники для заочных библейских курсов (ЗБК). С 1965 по 1968 г. для слушателей ЗБК были написаны и изданы пособия, в том числе «Экзегетика» (авторы: А. В. Карев, А. И. Мицкевич, В. А. Попов) и «Библиология» (автор В. А. Мицкевич). ЗБК долгое время были единственной возможностью получить духовное образование внутри страны, многие пасторы современных российских общин ЕХБ – выпускники ЗБК. Часть материалов этих учебников еще до открытия заочных библейских курсов была опубликована на страницах «Братского вестника», другая часть увидела свет после начала деятельности ЗБК. Таким образом, через «Братский вестник» эти материалы стали достоянием верующих ВСЕХБ [9].

Пособия «Экзегетика» и «Библиология» были переизданы репринтным образом в 1997 г. издательством «Библия для всех». Историю создания этих учебников в своей диссертации излагает преподаватель Московской богословской семинарии ЕХБ (МБС) А. В. Попов. Большая часть лекций «Экзегетики» – проповеди А. В. Карева, написанные задолго до открытия ЗБК. Предполагалось, что студенты будут обучаться, имитируя стиль этих проповедей. Два словаря и вводный урок принадлежат А. Мицкевичу, который использовал «Популярный библейско-богословский словарь» И. Моторина (1927). Методологическая часть «Экзегетики» написана пастором тамбовской церкви ЕХБ В. А. Поповым [13, р. 182].

В «Экзегетике» методология толкования библейского текста основывается на выяснении двух типов смысла: прямого (буквального, исторического) и духовного, который, в свою очередь, подразделяется на переносный (метафорический) и прообразный (события Ветхого Завета являются прообразами событий Нового Завета) [4, с. 8, 9]. Кроме того, указывается, что следует видеть в некоторых событиях модели, или миниатюры, предсказанных будущих фактов (например, «египетские казни – миниатюры казней великой скорби Откровения» [4, с. 9]). Толкование Писания с их помощью названо методом миниатюр [4, с. 11]. По мнению авторов этого пособия, самое важное условие успешного толкования для экзегета – «быть чадом Божиим» [4, с. 10]. Ключевым принципом толкования, согласно «Экзегетике», является следующий: «Главный руководящий материал для истолкователя содержится в самом Писании» [4, с. 12]. Христоцентричность и типологический подход выражаются в другом руководящем принципе: «Священное Писание при всей своей необъятности составлено по единому плану – свидетельствовать о Христе Иисусе. Следовательно, экзегету везде и всегда надо искать и видеть Иисуса Христа, придерживаясь Его направления (Ин. 16:14)» [4, с. 4].

Средства толкования в «Экзегетике» делятся на аналитические и вспомогательные. К аналитическим средствам истолкования Библии относятся определение цели книги или отрывка, определение значений слов и выражений, установление контекста, исследование библейского параллелизма [4, с. 10, 12–17]. Из вспомогательных средств толкования Писания в этой работе называются сведения об авторе книги, о действующих лицах и о тех, кому она адресована, о времени и месте написания книги, времени излагаемых событий и др. Предполагается, что большую часть этих сведений можно почерпнуть из самого Священного Писания, хотя допускаются и другие источники, как, например, работы по истории Церкви, раннехристианская литература [4, с. 17–21]. К дополнительным вспомогательным средствам, используемым для исследования Библии, отнесены знания риторики, логики, естествознания, истории, географии, хронологии, генеалогии [4, с. 21–23].

В «Экзегетике» представлены классификация притч и их истолкование. В учебнике предлагаются три классификации притч по наиболее явным признакам: по форме выражения (притчи – поговорки или присловия, простые притчи, повествовательные притчи); по времени и месту произнесения, а также притчи, связанные с учением Христа о законах Царства Божия [4, с. 28–29]. Противоречиво выглядят попытки выяснить связь между притчей и аллегорией. С одной

стороны, по мнению авторов «Экзегетики», «притчи являются аллегориями (иносказаниями)» [4, с. 8]. С другой стороны, они предостерегают от аллегоризации мельчайших деталей притч (кроме притчи о сеятеле), предлагают искать не скрытое аллегорическое значение, а ключевую мысль [4, с. 30].

В пособие наряду с толкованием притч включены экзегетические разборы Евангелия от Иоанна и послания апостола Иакова. В данном случае рассматриваются целые книги Священного Писания, а не отдельные стихи. Авторы широко опираются на принцип «Писание толкуется самим Писанием», приводят параллельные места из других книг Ветхого и Нового Заветов. Толкования в «Экзегетике» весьма похожи на проповедь: для изложения характерен пафос; они изобилуют призывами, обращениями к аудитории, наставлениями, образными выражениями, риторическими вопросами, восклицаниями; содержат своеобразное художественное дорисовывание, комментирование, пересказ библейского текста; отсутствует принятый в современной экзегетической литературе анализ грамматики, синтаксиса, структуры предложений (последовательность такого анализа изложена, например, в методологической работе Г. Фи «Экзегетика Нового Завета», изданной обществом «Библия для всех» в 1995 г.). Авторы «Экзегетики» уделяют некоторое внимание этимологии имен собственных Священного Писания и историческому фону. За буквальным смыслом авторы стремятся увидеть смысл духовный.

Из написанных российскими авторами-баптистами в последние два десятилетия работ по библейской экзегетике наиболее близким к учебникам для ЗБК является труд В. А. Попова (одного из авторов рассмотренной выше «Экзегетики») «Исследуйте Писание» (издан в 1999 г. в качестве пособия для воскресных школ, которое заявлено как методическое [10, с. 3]). Эта работа позволяет увидеть некоторые новшества, пришедшие в библейскую экзегетику отечественных ЕХБ в последние десятилетия. Часть содержания работы «Исследуйте Писание» повторяет сказанное в «Экзегетике». Это касается методологических вопросов в первую очередь. Дословно воспроизведена лекция об основных и вспомогательных средствах истолкования Библии. В начале книги повторяются рассуждения о двух подходах – буквальном и духовном – к истолкованию библейского текста. В отличие от «Экзегетики» в этой работе дается краткое описание литературных приемов, присутствующих в Библии и раскрывающих, по мнению авторов, ее духовное значение. Полностью повторена третья лекция пособия «Экзегетика» под названием «Евангельские притчи. Классификация и истолкование». Подробное комментирование всех

глав Евангелия от Иоанна заменено кратким изложением ключевых богословских идей этого Евангелия. В работе «Исследуйте Писание» появляется относительно большая глава, посвященная псалмам: «Библейские псалмы в свете Нового Завета». Предлагается типология псалмов, состоящая из девяти видов. В пособии также представлены статьи-размышления над центральными стихами из двенадцати глав Евангелия от Луки, которые первоначально были радиобеседами для христианских программ радиостанции «Альфа и Омега». Автор полагает, что эти статьи содержат элементы популярной экзегетики и могут быть использованы для занятий в воскресных школах и кружках по изучению Библии [10, с. 118].

В пособии просматривается движение от практически целиком заимствованных из «Экзегетики» статей к новым наработкам автора, которые характеризует более обобщенный, структурированный и аналитический характер. Отличные от традиционных подходы присутствуют в приложениях пособия «Исследуйте Писание». В приложении под названием «Учение об оправдании в посланиях апостола Павла и апостола Иакова» содержится попытка показать единство библейского учения по вопросам оправдания верой и делами. Автор отвергает идеи библейской критики о противоборстве апостолов Павла и Иакова, указывает на разные смысловые оттенки слов «вера» и «дела», употребляемые апостолами, предпринимает попытку проанализировать значение слова «оправдание» в греческом языке, критикует неполноту трактовок понятия «оправданный» православными исследователями и У. Баркли, приводит разночтения в фразе «вера без дел мертва» в различных рукописях Послания Иакова [10, с. 186–190]. В приложении имеется перечень ссылок, которые вообще отсутствуют в учебниках для ЗБК, да и в духовной литературе, например, в статьях «Братского вестника», несмотря на частые цитаты из работ тех или иных авторов. Правда, ссылки в работе «Исследуйте Писание» не обозначены цифрами в самом тексте. В последнем приложении под названием «Экзегетическое исследование послания апостола Павла к Филиппийцам (4: 21–23)» В. А. Попов не рассматривает целую книгу, а пытается провести грамматическое и семантическое исследование ключевых слов заключительных стихов Послания с транслитерацией греческих слов на русском языке, сравнивает греческий оригинал и Синодальный перевод, пытается дать свой экзегетический перевод отрывка. Тексты, данные в приложениях, более структурированы, чем все остальные: в них есть введение, основной текст, разбитый на части, и заключение.

Вероятно, те новшества, которые просматриваются в текстах приложений, вызваны к жизни сложившимися у отечественных ЕХБ под влиянием западной литературы по этой тематике современными представлениями о том, как должен выглядеть экзегетический анализ библейского текста. Впрочем, популярный характер книги и, вероятно, степень подготовки автора не позволяют ему подняться до уровня академической работы по экзегетике, соответствующей тем критериям, которые демонстрируют западные работы по экзегетике или отечественные академические богословские тексты (диссертации, статьи и т. д.).

Таким образом, современный российский баптизм в области богословия воспроизводит фрагменты предшествовавших изысканий (в частности, в виде учебников для ЗБК). Эта литература, в свою очередь, может стать основой для работ, написанных с учетом современных подходов в экзегетике и герменевтике (такая попытка предпринята в пособии В. А. Попова «Исследуйте Писание»). В то же время некоторые современные российские ЕХБ, имеющие богословское образование, подвергают критике характерные для ЕХБ приемы толкования библейского текста.

Примером анализа и критики традиционного толкования притч и сложившейся в среде отечественных ЕХБ традиции толкования Священного Писания в целом является статья выпускницы Краснодарского христианского университета и СПбХУ Виктории Антоненко. В статье под названием «Принципы толкования притч Иисуса Христа и их понимание евангельскими христианами России» критика ведется с позиции верующего, получившего современное богословское образование. В. Антоненко обращается к толкованиям притч таких отечественных авторов, относящихся к старшему поколению ЕХБ, как В. Я. Канатуш, В. Куликов, Н. А. Колесников, П. К. Шатров, О. А. Тярк, В. А. Попов. Она критикует трактовки притч первых четырех из перечисленных авторов. Надо заметить, что их толкования печатались в «Братском вестнике», а в настоящее время издаются отдельными книгами, т. е. они востребованы в баптистском сообществе России. В. Антоненко приводит в качестве одного из возможных вариантов классификации притч их разделение на простые и повествовательные. Такая классификация представлена и в работе В. А. Попова, и в учебнике по экзегетике для ЗБК. Некоторые суждения О. Тярка о притчах она считает правильными. Ведя речь о классификации притч, В. Антоненко приводит в качестве одного из возможных вариантов разделение притч на простые и повествовательные, опираясь на рассмотренную выше работу В. А. Попова (как уже было сказано, эта часть книги Попова целиком повторяет третью

лекцию из учебника для ЗБК по экзегетике). Взгляды О. Тярка на притчи ею частично одобряются. То есть, анализируя традицию, одни ее фрагменты она подвергает критике, а другие считает достойными внимания.

Антоненко анализирует основные проблемы в понимании текстов Священного Писания верующими евангельских церквей. Состояние толкования Писания в современных церквях она не считает удовлетворительным. По ее мнению, фактически отсутствует сам процесс толкования. «Научный подход» подменяется «духовным пониманием», т. е. «личным исследованием Библии по откровению свыше» авторитетных служителей [1, с. 67]. «Церковный консерватизм» сопротивляется новым толкованиям, которые могут восприниматься как лжеучение, новым подходам и знаниям [1, с. 68, 71–73]. В. Антоненко считает необходимым и важным при толковании библейских текстов учитывать нюансы значений слов в оригинале и особенности литературных приемов, а также контекст [1, с. 70, 71]. В отношении притч важно, по ее мнению, понимать, что они не являются аллегориями [1, с. 60]. Она проводит экзегетический анализ некоторых новозаветных стихов и толкует их в несколько ином ключе, чем это принято.

Н. В. Ружина анализирует традиционное для отечественных ЕХБ толкование 22 Псалма в своей магистерской диссертации под названием «Богословие 22 Псалма и опыт его осмысления русскими евангельскими христианами и баптистами в XX веке». Четких развернутых оценок традиционному пониманию псалма она не дает, ее целью является изложение этого понимания. По ее мнению, псалом воспринимался с позиции христоцентризма [11, с. 348], при затруднении применялся принцип толкования Писания самим Писанием [11, с. 355]. Она полагает, что традиционное его понимание ЕХБ характеризуется единством, в отличие от разнообразных современных толкований, которые она также излагает. Из ее слов следует, что трактовался псалом в аллегорическом ключе, в словах обнаруживали духовный смысл («злачные пажити» – Библия, Голгофа, Гефсимания, «Божественная грудь Христа», «воды» – действие Святого Духа, «елей» – елей радости, или Дух Святой [11, с. 353, 354, 365] и т. д.).

Весьма значима для современных российских баптистов, интересующихся прошлым богословской мысли ЕХБ в России, фигура И. В. Каргеля (1849–1937). Принципы, которыми он руководствовался при изучении Библии, стали темой нескольких диссертаций. Проректор СПбХУ И. И. Макаренко в статье «Анализ библейской герменевтики И. В. Каргеля» выявляет принципы, применявшиеся им

при истолковании библейских текстов, довольно критично оценивает эти принципы, а также экзегетическую практику Каргеля, отмечает их отрицательные стороны и положительные моменты [6, с. 99–110]. Делает он это с позиции теории и практики современного богословского и экзегетического исследования. Выявленные им принципы герменевтики И. В. Каргеля во многом повторяют те, которые изложены в учебнике для ЗБК по экзегетике, на них также указывали В. Антоненко и Н. В. Ружина. Среди этих принципов следующие: безусловный авторитет Библии; роль Святого Духа в процессе толкования, необходимость личных взаимоотношений толкователя с Христом; представление о том, что во всем Священном Писании необходимо видеть прежде всего Христа; толкование Писания посредством самого Писания; признание двух типов смысла, буквального и духовного, акцент на поиске второго; применение аллегорического и типологического методов толкования. Среди отрицательных сторон герменевтики и экзегетики Каргеля И. И. Макаренко называет отсутствие систематичности, четкой, обоснованной и последовательной методологии, специализации в каких-либо частях Писания, противоречивость. Положительными сторонами истолкования библейского текста Каргелем, на взгляд Макаренко, являются практическая направленность, ориентация на нужды церквей, исследование Библии во всей ее полноте. Макаренко приходит к выводу, что у Каргеля отсутствует разработанная герменевтическая система, есть лишь отдельные аспекты герменевтики [6, с. 109, 110]. Эта проблематика также рассматривается в докторской диссертации (PhD) М. Р. Кузнецовой «Русские евангельские христиане (1874–1929): историко-герменевтические аспекты на примере произведений И. В. Каргеля» [5, с. 116–189].

Для современного этапа в истории богословия, и экзегетики в частности, российских ЕХБ характерно применение новых методов, что связано с рецепцией достижений западной библеистики и гуманитарных наук в целом. К таким новым методам экзегезы следует отнести лингвистический анализ, основанный на знании библейских языков; структурный анализ текста, предполагающий выявление и схематизацию присутствующих в нем элементов и их связей. В работах некоторых баптистских авторов находят применение современные методологии, разработанные в гуманитарных науках (нарратология, семиотический анализ). Преподаватель, а в прошлом ректор СПбХУ А. И. Негров отмечает, что в работах учащихся учебных заведений ЕХБ «наблюдается серьезный интерес к грамматике, синтаксису и

структуре языка, что порождает беспрецедентный интерес к "структурной экзегетике", повествовательному и риторическому анализу» [8, с. 30]. На его взгляд, «следующая фаза развития евангелической герменевтики в России будет характеризоваться сильным акцентом на литературную теорию» [там же]. Он приводит одно из объяснений такого положения вещей: «В сфере герменевтики определенная тревога евангелических богословов, связанная с исторической неопределенностью в вопросах происхождения и авторства текста, привела к смещению от истории к структуре, т. е. от истоков и происхождения текста к самому тексту» [8, с. 21]. Новые подходы к экзегетике демонстрируют магистерские диссертации выпускников СПбХУ, изданные в сборнике «Труды СПбХУ», а также другие работы современных баптистских авторов.

Н. В. Ружина в своей диссертации «Богословие 22 Псалма и опыт его осмысления русскими евангельскими христианами и баптистами в XX веке» выражает недовольство звучанием последней части 22 псалма в Синодальном переводе и предлагает собственный, более близкий, по ее мнению, к масоретской редакции перевод [11, с. 367]. Кроме того, в ее диссертации часто приводится объяснение значений тех или иных древнееврейских слов в контексте Ветхого Завета, даны все строки псалма в масоретской редакции. Большое внимание Н. В. Ружина уделяет выявлению и анализу структуры 22 псалма. При этом она опирается на работы зарубежных авторов, особенно Э. Мартинса и Р. Дж. В. Гиберта. Она обнаруживает сложную, многоступенчатую структуру псалма [11, с. 321], что позволяет проследить развитие мысли в тексте, увидеть в нем две метафорические пары (пастырь – овца, гость – хозяин) и «логический хиазм» [11, с. 323–324]. В диссертации также рассматриваются литературные особенности псалма, в частности, используемые в нем поэтические приемы.

Дадочкин А. В. в своей диссертации «Богословская концепция предложной фразы ἐν Χριστῷ в аутентичных посланиях апостола Павла и сравнительный анализ ее передачи в современных русских переводах Нового Завета» проводит тщательный грамматико-синтаксический анализ употребления греческой фразы «во Христе». Обращает на себя внимание, что он исследует именно аутентичные и несколько раз упоминает неаутентичные послания апостола Павла. Он не вдается в проблематику авторства, но сама подобная постановка вопроса в предыдущий период истории отечественного баптизма (а некоторыми его представителями, возможно, и в настоящее время) могла бы быть воспринята негативно как пример «отрицательной библейской критики» [7, с. 14]. От лингвистического анализа как

фундамента автор переходит к богословскому анализу значений этой фразы. Дадочкин подчеркивает многозначность греческой фразы «во Христе». Значительную часть литературы к диссертации составляют работы современных зарубежных авторов. Автор не соглашается с рядом их идей, т. е. старается не заимствовать их взгляды некритично. Дадочкин в своей работе также упоминает нескольких православных библеистов, в частности Н. Н. Глубоковского, А. Меня, М. Г. Селезнева. Далее он анализирует качество передачи фразы «во Христе» в четырех современных переводах Нового Завета на русский язык: «Благая Весть» (1990), «Слово Жизни» (1991), Восстановительный перевод с комментариями У. Ли (1998) и «Радостная Весть» (перевод В. Н. Кузнецовой, 2001). По его мнению, эти переводы наиболее распространены и известны среди верующих после Синодального перевода. В итоге перевод Кузнецовой признается им наиболее качественным в передаче значения фразы «во Христе», хотя и не идеальным. Он предлагает таблицу возможных переводов этой фразы во всех отрывках аутентичных посланий апостола Павла, где она встречается [2, с. 66–68]. В этом он видит свой вклад в будущие переводы Нового Завета.

Выпускник СПбХУ, защитивший впоследствии докторскую диссертацию в Университете Манчестера, А. Ю. Ермаков в магистерской диссертации «Древние притчи Иисуса и современная теория нарратива» стремится выяснить, насколько эффективно применение достижений нарратологии в исследовании библейских текстов, в частности притч. Он выделяет семь повествовательных притч в Евангелии от Луки и истолковывает их с помощью методологического инструментария нарратологии. В своей работе Ермаков опирается на труды западных авторов, а также современных отечественных нарратологов. Он считает необходимым дополнить нарратологическое исследование притч антропосоциологическим анализом Евангелий, в чем видит новизну своего исследования [3, с. 83]. Для традиционалистского сознания, вполне возможно, такой подход (выявление имплицитных автора и читателя, нарратора и наррататора и т. д.) означал бы неуважение к сакральности и богодухновенности текста. Автор в своей диссертации демонстрирует знание греческого языка, упоминает проблему разночтений и необходимость реконструировать «первоначальный» текст. Ермаков дает негативную характеристику экзегезе, имевшей место в протестантских церквях в советский период, назвав ее «довольно примитивным применением историко-грамматического метода с фундаменталистским основанием», которая зачастую зависела от способностей конкретного церковнослужителя [3, с. 81].

Таким образом, в экзегетике и герменевтике современных российских евангельских христиан-баптистов присутствуют как традиционные принципы и методы, так и новые (новые для российского сообщества ЕХБ с его специфической историей). Первые более характерны для популярных работ, вторые – для академического богословия. Традиционная экзегетика и герменевтика подвергается анализу и порой критике со стороны баптистов, получивших современное богословское образование, а применение новых методов при изучении библейского текста в свою очередь не всегда находит понимание у приверженцев традиционных методов и толкований.

Список литературы

1. Антоненко В. Принципы толкования притч Иисуса Христа и их понимание евангельскими христианами России // Богословские размышления. – 2004. – № 4.
2. Дадочкин А. В. Богословская концепция предложной фразы ἐν Χριστῷ в аутентичных посланиях апостола Павла и сравнительный анализ ее передачи в современных русских переводах Нового Завета // Тр. СПбХУ. – 2008. – № 1.
3. Ермаков А. Ю. Древние притчи Иисуса и современная теория нарратива // Тр. СПбХУ. – 2008. – № 1.
4. Карев А. В., Мицкевич А. И., Попов В. А. Экзегетика / Репринтное изд. – СПб.: Библия для всех, 1997.
5. Кузнецова М. Р. Герменевтические принципы И. В. Каргеля // Альманах по истории русского баптизма. – 2009. Вып. 4.
6. Макаренко И. И. Анализ библейской герменевтики И. В. Каргеля // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 3.
7. Мицкевич В. А. Библиология. Т. 1 и 2. 3-е изд., репринтное. – СПб: Библия для всех, 1997.
8. Негров А. И. Герменевтика в процессе преобразования: три герменевтических горизонта славянского евангелического сообщества в постсоветский период // Богословские размышления. – 2004. – № 4.
9. Попов А. В. Традиции издательства ВСЕХБ в журнале «Братский Вестник» (Электронный ресурс). – URL: http://rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=132&Itemid=221 (дата обращения: 01.06.13).
10. Попов В. А. Исследуйте Писание. – СПб.: Библия для всех, 1999.
11. Ружина Н. В. Богословие 22 Псалма и опыт его осмысления русскими евангельскими христианами и баптистами в XX веке // Тр. СПбХУ. – 2008. – № 1.
12. Тарасенко А. А. Герменевтика и методология // Хронограф. – 1999. – № 1 (4).
13. Popov A. The Evangelical Christians-Baptists in the Soviet Union as a hermeneutical community: examining the identity of the All-Union Council of the ECB (AUCECB) through the way the Bible was used in its publications (Ph.D.diss., University of Wales; IBTS, Prague, 2010).

Появление и развитие протестантского фундаментализма в США

В статье рассматривается феномен протестантского фундаментализма в США. Дана краткая история возникновения и становления протестантского фундаментализма вплоть до 90-х годов XX в. Определены основные его характеристики. Выявлены взаимосвязи религии и политики в деятельности многих протестантских религиозно-консервативных организаций.

The author analyses the phenomenon of Protestant Fundamentalism in the USA, giving the historic outline of its origin and formation through the 1990s and defining its basic characteristics and concentrating her attention on relationships between religion and politics in the activity of numerous Protestant religious and conservative organizations.

Ключевые слова: религия, протестантский консерватизм, фундаментализм, религиозный консерватизм, телеевангелизм, религиозные организации.

Key words: religion, protestant conservatism, fundamentalism, religious conservatism, tele-evangelism, religious organizations.

США представляют собой, по словам С. Хантингтона, «блестящее исключение из правила» обратной корреляции между уровнем экономического развития страны и религиозностью ее населения (чем ниже первое, тем выше вторая). В стране с развитой многофункциональной экономикой более 90 % населения верят в Бога (данные американского исследовательского центра «The Pew Forum») [18], что делает США одной из самых религиозных стран мира. Несмотря на то, что религиозные организации уже в Конституции (1787) были отделены от государства, религия играет очень большую роль в социально-политической жизни Америки. Наглядным примером этой роли может быть то, что наличие твердых религиозных убеждений у человека, претендующего на пост президента страны, до сих пор считается необходимым [22].

Несмотря на широчайшее религиозное многообразие, лидирующие позиции в общественно-политической жизни страны удерживает протестантизм, в свою очередь разделяющийся на ряд течений. Одним из них является протестантский консерватизм, или фундаментализм (в рамках настоящей работы мы будем использовать эти понятия

как равнозначные), противопоставляющий себя либеральному протестантскому рационализму (в терминологии консерваторов – «модернизму»).

Термин «фундаментализм» происходит от латинского слова *fundamentum*, которое в переводе на русский язык означает базис, основу или основание. В самом широком смысле фундаментализм означает приверженность «основам» – фундаментальным принципам, характерным для какой-либо социально-политической группы. Фундаменталистский тип религиозности, который выражается, прежде всего, в стремлении очистить веру от культурных и политических наслоений и тем самым «вернуться к основам», тесно связан с базовыми особенностями протестантского движения в целом. Несмотря на то, что термин «фундаментализм» в протестантизме возник только в начале XX в., само фундаменталистское движение возникло значительно раньше. С явлением фундаментализма тесно связан такой феномен, как «ривайвелизм» (англ. *revivalism*) или религиозное возрождение, корни которого восходят к середине XVIII столетия (1730–1770). Приверженцы этого учения верят в то, что под влиянием проповеди люди должны раскаяться в своих грехах, остро пережить чувство возврата веры, решиться изменить свою жизнь и стать «настоящими христианами». Как пишет исследователь истории протестантизма Н. В. Ревуненкова, «“Великое пробуждение” стремительно ослабило официальную церковь, господствующее положение церковных конгрегационалистских институтов и влияние догматической теологии. Оно указало на потребность возвратиться к христианству, еще более чистому, чем пуританизм, и не предписанному сверху» [2, с. 150].

Начало протестантскому фундаментализму положили в конце XIX в. так называемые «Ниагарские конференции» или «Встречи верующих для изучения Библии» [1, с. 743], вскоре превратившиеся в представительные форумы евангельских христиан Северной Америки. На одной из них в 1885 г. группа протестантских пасторов выдвинула пять основных («фундаментальных») принципов.

1. Непогрешимость Священного Писания.
2. Божественное происхождение Христа и его непорочное зачатие.
3. Гибель Христа на кресте за грешников («искупление замещением»).
4. Физическое воскресение Христа.
5. Будущее возвращение Христа во плоти (второе пришествие Христа) [19, р. 117].

Эти принципы одобрили Пресвитерианская генеральная ассамблея и ряд других консервативных религиозных организаций [4, с. 110], а на заре XX в. их приверженцы объединились в Фундаменталистскую коалицию. Важнейшие принципы фундаментализма разъяснялись в 12-томном труде под названием «Основы. Свидетельства Истины» («The Fundamentals») [25], изданном в 1910–1915 гг. под редакцией Э.К. Диксона (1854–1925). В написании 83 статей приняли участие 64 автора – «самые лучшие учителя богословия, которые воспринимали Библию как воплощение истины и абсолютную интерпретацию божественного разума» [14, р. 187]. В этих сборниках были отражены основные положения и практический опыт протестантизма, а также содержалась критика как многочисленных модернистских движений, так и либеральной ортодоксии. В 1919 г. 12 томов свели в четыре тома, которые стали широко распространяться по США и всему миру.

На Библейской конференции в Филадельфии в 1919 г. были четко определены противники фундаменталистов: 1) модернизм; 2) дарвинизм; 3) теологический либерализм; 4) библейский критицизм; 5) моральная деградация; 6) рационализм; 7) римский католицизм [21, р. 115]. Тогда же была основана первая фундаменталистская организация – Всемирная христианская фундаменталистская ассоциация (ВХФА), которая объединяла североамериканские протестантские фундаменталистские церкви и общества.

После 1923 г. фундаменталистов интересовали уже не столько проявления модернизма в северо-американском протестантизме, сколько преподавание теории эволюции в средних школах, содержащихся за счет средств налогоплательщиков. Это выразилось в так называемых «обезьяньих процессах», самым известным из которых стал процесс по делу Скоупса (1925 г., Дейтон, штат Теннесси), признанного виновным в нарушении закона, запрещающего преподавать в любом финансируемом штатом Теннесси образовательном учреждении «любую теорию, которая отвергает историю Божественного Сотворения человека, которой нас учит Библия» [8]. Этот процесс получил широкую огласку и имел большое значение для религиозной жизни Америки. Фундаменталисты приобрели репутацию интеллектуально отсталых людей, сохраняющуюся и до сего дня.

Следующий этап истории фундаментализма, который охватывает конец 1920-х – начало 1970-х гг., ознаменовался сменой ориентиров, которая закончилась расколом между фундаменталистами и евангелистами. Первые продолжали называть себя «фундаменталистами» и отождествлять свои убеждения с подлинным библейским христианст-

вом, которое, по их мнению, опирается на буквальное прочтение Библии и отвергает либерализм и модернизм. Вторые отказались причислять себя к «фундаментализму» [16, р. 58], поскольку это понятие ассоциировалось с оторванностью от социальной проблематики, сепаратизмом, антиинтеллектуализмом, нетерпимостью, невежеством, и стали называть себя «евангельскими христианами» («евангеликами»), а часть из них с 1948 г. называет себя «неоевангеликами».

Организационный раскол среди северных фундаменталистов был закреплён созданием, с одной стороны, Американского совета христианских церквей (АСХЦ), который в принципе носил сепаратистский характер, а с другой – Национальной ассоциации евангеликов (НАЕ), объединявшей ортодоксальных протестантов из разных деноминаций. Гарольд Окенга, руководивший НАЕ в первые годы её существования, чётко определил её позиции и курс. По его словам, «современная стратегия в деле Евангелия должна быть основана на принципе проникновения в тыл... Мы, евангелисты, должны осознать, что либералы и модернисты прибегали к этой стратегии в течение многих лет: они проникли в тыл наших евангельских деноминаций, организаций и союзов, а потом захватили власть. Теперь настало время для нас, евангельских христиан, проникать в модернистские группы и оказывать на них влияние» [20, р. 14].

Однако в 1950-х – 1960-х гг., да и впоследствии, у фундаменталистов и евангеликов было много общего: и те и другие были привержены традиционным вероучительным положениям о Священном Писании как содержащем всё необходимое для спасения и Христе как личном спасителе, поощряли евангелизм, ривайвелизм, миссионерскую деятельность, ратовали за высокую личную нравственность и призывали отказаться от алкоголя, курения, театра, кино, азартных игр. Американские ценности они отождествляли с христианскими ценностями. В отличие от других фундаменталистских организаций евангелисты не отвергали сотрудничества с непротестантскими консерваторами. Это привело к тому, что в конце 1960-х годов количество евангелистов значительно выросло.

В 1960-е – 1970-е гг. в американских церквях нарастает религиозный и политический либерализм, который проявился в отрицании или, точнее сказать, модернизации множества религиозных и моральных норм, еще недавно казавшихся незыблемыми. Деятели либеральных церквей стали выступать в поддержку легализации абортот и отказались от безусловного осуждения внебрачных и добрачных половых связей, стали поддерживать «движение гомосексуалистов за равные права», допускать женщин в ряды духовенства.

В то время консерваторы упрекали либералов главным образом за то, что они занимаются политической пропагандой, а не спасением души человека. Интересно, что в начале 1980-х при возрастании политической активности консерваторов аналогичные обвинения выдвигают уже либералы. А лидер правых Дж. Фолуэлл шутя говорил, что скупает за большие деньги копии текста произнесенной им в 1965 г. проповеди против вмешательства церкви в политику [15, р. 160]. В научной литературе отмечается, что в конце 1970-х гг. религиозные консерваторы, значительно усилившие свой удельный вес в американском обществе, превратились в активных сторонников Республиканской партии, тогда как ранее они поддерживали демократов. Особенно серьезную поддержку религиозные консерваторы оказывали республиканцам в сферах морального и религиозного законодательства [3].

Для третьего этапа (конец 1970-х – начало 1980-х гг.) характерна высокая вовлеченность фундаменталистов и евангелистов в политику, что привело к созданию огромного количества религиозно-политических организаций. Они активно поддерживали Дж. Картера и Р. Рейгана в ходе их предвыборных кампаний.

В 1970-е гг. консервативные религиозные лидеры прибегли к самым современным способам пропаганды. Они создали чрезвычайно популярные телепередачи, посвященные не только религии, но и острым проблемам современности, таким как наркотики, проституция, падение нравов, аборты и т. д., имевшие колоссальный успех, поскольку телевидение было самым легким и неутомительным средством получения какой-либо информации. Популярность религиозным телепередачам приносило также использование элементов шоу (их можно назвать предтечами современных реалити-шоу). Помимо расширения аудитории, телепроповедникам удалось увеличить доходы от пожертвований, продажи религиозных книг и т. д. и главное – собрать драгоценный «социальный капитал»: они получали ежедневно тысячи писем с указанием точных адресов, которые кропотливо собирались, обрабатывались и заносились в общие базы, ставшие в 1980-е гг. важнейшим политическим ресурсом.

Созданные совместными усилиями представителей нового, молодого поколения правореспубликанских политиков и телеевангелистов организации религиозной правой («Моральное большинство», «Религиозный круглый стол», «Христианский голос», Национальная коалиция христианского действия) умело соединяют в своей программе лозунги религиозного консерватизма (отмена поправкой к Конституции решения Верховного суда, запрещающего общую молитву в го-

сударственных школах, торможение принятия поправки к Конституции о равных правах женщин, запрещение аборт, призывы к борьбе с движением «за гражданские права гомосексуалистов», с порнографией и наркотиками, возражения против полового воспитания и совместных спортивных занятий мальчиков и девочек в школах и т. д.) со специфически политическими и экономическими правореспубликанскими лозунгами, получающими таким образом религиозное освящение (борьба за сбалансированный бюджет и за сокращение налогов и государственных расходов, против государственного регулирования экономики и вообще централизованного государственного регулирования различных сфер жизни, за установление более тесных отношений с Тайванем, безоговорочная поддержка Израиля).

На выборах 1980 г. религиозные правые поддержали кандидатуру Рейгана, победу которого они восприняли как свою личную победу. В их выступлениях этого периода делается постоянный упор на политическое могущество движения, на их намерения коренным образом изменить политический климат США. Эти выступления насторожили население, и в особенности либеральные круги, тем более что борьба фундаменталистов с абортами доходила до погромов клиник, а борьба с гомосексуализмом – до призыва рассматривать его в качестве преступления, заслуживающего смертной казни. Чем больше консерваторы трубили о своей силе, тем сильнее отпугивали широкие слои населения. Даже консервативные протестантские церкви стали опасаться, что телеевангелизм, «электронная церковь» создают конкуренцию «нормальным» церквям. Политическая активность новых религиозных правых была осуждена руководством Национальной ассоциации евангеликов, влиятельным консервативным протестантским журналом «Christianity Today» и Южной баптистской конвенцией.

Отсюда можно сделать вывод о том, что, как и успехи либералов в 1960-е годы, так и успехи на рубеже 1970-х – 1980-х гг. консерваторов натолкнулись на волну сопротивления общественности. Как либеральные религиозные силы в своё время переступили «дозволенную» черту, так теперь это сделали и консервативные силы. Новая религиозная правая стала, таким образом, не просто меньшинством, но и меньшинством, к которому в 1981 г. большинство относилось активно враждебно. Либеральные силы, конечно, почувствовали ситуацию и, выделив одно из слабых в моральном отношении звеньев в программе консерваторов, а именно требование роста вооружений, выдвинули борьбу за мир и разоружение как свой основной политический лозунг.

Религиозно-политическая борьба в США в 1970-е – начале 1980-х гг. характеризовалась цикличностью развития: наступление религиозных либералов, требующих все более и более радикальных перемен, закончилось полным неприятием их установок обществом; затем то же самое произошло с консервативно-религиозным блоком. Этот вывод вполне согласуется с концепцией «колебания маятника», предлагаемой Д.Е. Фурманом: «В американскую религиозно-политическую жизнь как будто бы встроен механизм, предотвращающий слишком большие отходы – “вправо” или “влево” от некоторой “нормы”. Как только какая-то одна религиозно-политическая сила заходит слишком далеко, возникает реакция, откат общественного мнения, и маятник начинает движение в противоположном направлении. Никто не может победить “до конца”, любая слишком большая победа неизбежно влечет за собой “реванш”, казалось бы, уже поверженного и бессильного противника. От антагониста избавиться нельзя – он всегда рядом, наличие религиозных либералов “подразумевает” наличие консерваторов» [5, с. 68].

В 1990-е гг. присутствие религии в общественной жизни стало ощущаться ещё сильнее [6, с. 530]. В последние десятилетия XX в. существенно возросло количество протестантов и «вновь рожденных христиан», а также число евангелистских организаций. Снова наблюдается рост числа приверженцев консервативных и фундаменталистских направлений [26, р. 234].

Основными отличительными характеристиками консервативных протестантских организаций на данный момент являются, во-первых, отвержение современного морального релятивизма, приверженность строгим общественным и семейным моральным принципам, основанным на христианской этике, а во-вторых, высокая социально-политическая активность. Большую часть своей деятельности они уделяют борьбе против разрешения аборт, за возобновление общей молитвы в государственных школах, считая последнее одним из основных условий поднятия уровня нравственности подрастающего поколения американцев, против запретов на использование религиозной символики в работе государственных учреждений, за традиционную роль женщины – «хранительницы очага», против роста потока иммиграции, против введения испанского языка как второго государственного языка страны.

Следует сказать, что все фундаменталистские религиозные организации в американской исследовательской и публицистической литературе называются «религиозными правыми» или чаще всего –

«новыми религиозными правами» (в СМИ чаще всего используют понятия «неоконконы» или «неоконсерваторы»).

Джеймс Гут (James Guth) выделяет два этапа создания консервативных организаций в США [17, р. 316]. Первой волной подобных организаций можно считать создание в 1978 г. Робертом Грандом организации «Христианский голос», которая занималась подготовкой евангельских христиан для участия в выборах, а также появлением в 1979 г. «Морального большинства», основанного Дж. Фолуэллом. На определенное время названия этих организаций стали синонимом всего движения консервативно настроенных христиан. В 1987 г. Пэтом Робертсоном была основана организация «Христианская Коалиция», которая впоследствии заменила собой «Моральное большинство».

Первой попыткой по преобразованию христианских правых в политически активное социальное движение стало создание организации «Христианский голос» в 1978 г. [10]. Роберт Грант, один из первых лидеров движения, обеспокоенный тем, что подавляющее большинство христиан проголосовало за Дж. Картера, основал «Христианский голос», чтобы мобилизовать христианских избирателей в поддержку кандидатов, которые разделяют социально консервативные ценности. Организация «Христианский голос», созданная как национальное политическое лобби, защищающее традиционные американские ценности в конгрессе и по всей стране, была первой из «христианских правых» групп, за которой последовали «Христианская коалиция» [9], «Коалиция за традиционные ценности», «Взволнованные женщины Америки» [23], «Моральное большинство» и др.

Организация «Христианский голос» о собственной миссии говорит так: «стандарты библейской морали, неприкосновенность наших семей, невинности нашей молодежи и моральные устои нашего народа рушатся под натиском либеральной этики. Необходимо противостоять им для того, чтобы защитить наш народ от дальнейшего морального упадка» [10].

Главную причину морального разложения нации они видят в пренебрежительном отношении к браку, семье и роли материнства и отцовства – половой распущенности, порнографии, – «все это процветает в наших школах, нашей культуре, правительстве и даже во многих церквях» [10].

Организация «Моральное большинство», созданная в 1979 г. Дж. Фолуэллом и ориентированная на жителей южных штатов, быстро росла за счет распространения информации не только в церквях, но и путем почтовой рассылки и телевизионной пропаганды; особенно способствовали ее росту списки рассылок, полученные с помощью

программы «Евангельский час...» [15, р. 162]. Членами «Морального большинства» были главным образом консервативные христиане, занимавшиеся поддержкой политических кандидатур. Они считали, что их понимание моральных проблем общества выражает мнение большинства (отсюда название организации), а отражение их мнения в политике имеет большое значение для поддержания христианской концепции нравственного закона. Они стремились побудить консервативных американцев занять активную позицию в вопросах, которые организация считала важными: введение цензуры в СМИ для прекращения распространения антисемейных ценностей, борьба против поправки о равных правах женщин, против ограничения стратегических вооружений, против признания гомосексуализма. «Моральное большинство» выступало за запрещение аборт в всех случаях, даже когда существует риск для жизни матери [15, р. 57]. Впоследствии организация сосредоточилась на политической деятельности, в частности, на поддержке кандидатов на президентских выборах: «Моральное большинство» во многом обеспечило победу Р. Рейгана в 1980 г., а также его переизбрание в 1984-м.

На смену «Моральному большинству» пришла «Христианская коалиция Америки», состоящая из христианских фундаменталистов и пятидесятников. Она была создана в 1989 г. Пэтом Робертсоном на основании многомиллионного списка консервативно настроенных христиан, интересующихся политикой, который был накоплен с помощью телепередач. Как указано на веб-сайте «Христианской Коалиции» [9], в ее главные задачи входит: 1) подготовка и лоббирование на государственные должности консервативно настроенных кандидатов, защищающих семейные ценности, 2) распространение информации и агитация с помощью «руководств» для избирателей» (*voter guides*) во время предвыборных кампаний. На это тратятся значительные средства: как сообщается в статье «Christian Coalition Shrinks as Debt Grows» («Washington Post», 10.04.2006) в консервативных христианских церквях 40 миллионов буклетов было роздано во время президентских выборов в 1992 и 1996 г. Нужно сказать, что «Христианская коалиция» имеет большие связи и представляет собой серьезную политическую силу. К примеру, в 2000 г. «Христианская коалиция» помогла заручиться серьезной поддержкой «христианской правдой» Дж. Бушу-младшему. Однако жалобы на то, что «Христианская коалиция» в «руководствах» выступает как организация, призывающая голосовать за определенную партию, привели к тому, что в 1999 г. организация лишилась некоммерческого статуса, который имела в момент основания [11].

Южная баптистская конвенция (Southern Baptist Convention) является самой крупной протестантской организацией в США. Конвенция объединяет 16 266 920 баптистов и 44 696 поместных церквей во всех штатах США [12, р. 11]. Она является самой крупной в мире национальной баптистской организацией. Б. Ханкинс пишет в книге «Южные баптистские консерваторы и американская культура» [7, р. 163] о том, что Южных баптистов можно смело отнести к «христианским правым», основываясь на их консервативных взглядах и вовлеченности в политику, хоть и в меньшей степени по сравнению с вышеперечисленными организациями.

Таким образом, можно констатировать, что рост консервативных религиозных протестантских организаций в США – одна из наиболее примечательных особенностей их религиозного развития за последние 20 лет. Практически все фундаменталистские организации ведут активную политическую деятельность. Это объясняется тем, что фундаменталисты хотят, чтобы изменения в социальной жизни отражали их религиозные установки, а добиться этого они полагают возможным только через лоббирование своих интересов в политике. Нет никакого сомнения в том, что и в обозримом будущем влияние протестантского фундаментализма на религиозно-политическую жизнь США останется значительным.

Список литературы

1. Ниагарские конференции // Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла. – М.: Духовное возрождение, 2003.
2. Ревуненкова Н. В. Протестантизм. – СПб.: Питер, 2007.
3. Стецкевич М.С. Религиозный фактор в современной политической жизни США // Управленческое консультирование. – 2010. – № 3.
4. Филатов С.Б. Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // Фундаментализм. – М.: Ин-т Востоковедения РАН; Крафт+, 2003.
5. Фурман Д.Е. Религия в политической жизни США (70-е–нач. 80-х гг.). – М., 1985.
6. Хангтингтон, С. Кто мы? : Вызовы американской национальной идентичности. – М.: АСТ, Транзиткнига, 2004.
7. Barry Hankins. Southern Baptist Conservatives and American Culture. – The University of Alabama Press. 2002.
8. Butler Act. [Электронный ресурс] // University of Missouri-Kansas City. – URL: <http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/scopes/tennstat.htm> (дата обращения: 14.09.2010).
9. Christian Coalition of America. [Электронный ресурс] // Christian Coalition of America. URL:<http://www.cc.org/> (дата обращения: 23.03.2011).
10. Christian voice. [Электронный ресурс] // Christian voice. URL: <http://www.christianvoiceonline.com> (дата обращения: 23.03.2011).

11. Cooperman A., Thomas E. «Christian Coalition Shrinks as Debt Grows» // The Washington Post. April 10, 2006 [Электронный ресурс] // The Washington Post. URL: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/04/09/AR2006040901063.html> (дата обращения: 23.03.2011).
12. Eileen Lindner, (ed.) Yearbook of American and Canadian Churches. – National Council of Ch of Christ in USA, 2010.
13. Encyclopedia of Fundamentalism / B.E.Brasher (ed.). New York; London: Routledge, 2001.
14. Flory R.W. Fundamentals, The // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.) New York, London: Routledge, 2001.
15. Hadden, J., Swann Ch. Prime Time Preachers: The Rising Power of Televangelism. Adison-Wesley, 1981.
16. Harris, H.A. Fundamentalism and Evangelicals / Harriet A. Harris. – New York: Oxford University Press, 1998.
17. James L. Guth. The New Christian Right // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.) New York, London: Routledge, 2001.
18. Lift Every Voice: A Report on Religion in American Public Life // The Pew Forum on Religion and Public Life. [Электронный ресурс]. – URL: <http://pewforum.org/publications/?TypeID=1/> (дата обращения: 16.04. 2010).
19. Marsden G. M. Fundamentalism and American Culture. – Oxford: University Press, 2006.
20. Ockenga, H. J. Resurgent Evangelical Leadership // Christianity Today (October 10, 1960).
21. Peterson K.W. World's Christian Fundamentals Association // Encyclopedia of Fundamentalism / B.E. Brasher (ed.). New York, London: Routledge, 2001.
22. Religion and Public Life. A Faith – Based partisan Divide, January 2005 // The Pew Forum on Religion and Public Life. [Электронный ресурс]. – URL: http://pewforum.org/uploadedfiles/Topics/Issues/Politics_and_Elections/religion-and-politics-report.pdf (дата обращения: 16.04. 2010).
23. The Concerned Women for America [Электронный ресурс] // The Concerned Women for America. – URL: <http://www.cwfa.org/main.asp> (дата обращения: 23.03.2011).
24. The Fundamentalism Project / M.E. Marty, R.S. Appleby (eds.). Chicago: Chicago University Press, 1991–1995. V. I–V.
25. The Fundamentals: A Testimony to the Truth / A.C. Dixon (ed.) 12 V. Chicago: Testimony Publishing Company, 1910–1925.
26. Wald K. D. Religion and politics in the United States. – Washington, D.C.: CQ Press, 3rd Ed., 1997.
27. Washington Post, 1981, June 28.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Т. Х. Ильина, А. С. Пономаренко

VII Кагановские чтения. Художественный хронотоп: новые подходы (обзор всероссийской конференции)



С 2006 г. по инициативе кафедры эстетики и философии культуры на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета ежегодно проходит всероссийская научная конференция «Кагановские чтения», посвященная памяти Моисея Самойловича Кагана (18.05.1921 – 10.02.2006), крупнейшего отечественного культуролога, специалиста по эстетике и философии культуры. Цель «Чтений» – стимулировать активность и обмен опытом исследователей в разработке актуальных проблем эстетики и философии культуры. В работе конференции принимают участие ведущие российские и зарубежные

ученые, в том числе многочисленные ученики М.С. Кагана.

18 мая 2013 г. в День рождения М. С. Кагана на философском факультете СПбГУ прошли седьмые «Кагановские чтения». Для обсуждения была предложена одна из фундаментальных для эстетики тем – художественный хронотоп. Участниками конференции в ходе докладов и дискуссий были рассмотрены как теоретические вопросы о значимости хронотопа в современной художественной действительности, так и частные вопросы, касающиеся структурного воздействия пространственно-временного континуума на конкретные виды и произведения искусства.

М. С. Каган говорил о драматическом отношении человека с пространством и временем: в искусстве мышление обретает способность

разрывать объективный пространственно-временной континуум и прорываться в духовный. Рассматривая пространство и время, прежде всего, как структурные составляющие художественной ткани произведения, он подчеркивал относительную самостоятельность художественного пространства и времени от реальных пространственно-временных характеристик произведения искусства:

«Художественное пространство и время характеризуют созданный в произведении искусства мир образов и поэтому сами имеют образный характер. <...> трактовка пространства и времени имеет и изобразительный, и выразительный смысл»¹.

Чтения открыли заведующий кафедрой эстетики и философии культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета **Б. Г. Соколов** и профессор этой кафедры **Е. Н. Устюгова**. Они предложили задать такую же высокую планку рефлексии, какая была свойственна Кагану, и пояснили, почему избранная в этом году тема может быть интересной и актуальной. Вопрос художественного хронотопа был новым для эстетики 1970-х гг., когда он активно и впервые без идеологических ограничений начал обсуждаться философским сообществом. С тех пор многое в культуре и искусстве изменилось, и, возможно, сегодня есть необходимость переосмыслить эти категории заново. Именно такую задачу поставили организаторы конференции: представить и обсудить новые подходы к проблеме художественного хронотопа.

Первым выступил **Б. Г. Соколов** с докладом «*Трансформация хронотопа*». Докладчик начал с попытки найти обоснование связи пространства и времени как одного сущего с другим сущим. Соединение понятий заинтересовало его не столько с точки зрения применимости к реальности, сколько как характеристика той или иной мыслительной установки. По его мнению, каждая культура уже на уровне чувственного восприятия выстраивает свой хронотоп как вариант пространственно-временного конституирования реальности (по И. Канту).

Терминологический кентавр «хронотоп» – концептуальный изыск, прежде всего, российской ментальности, введенный в обиход А. А. Ухтомским и М. М. Бахтиным и распространившийся на гуманитарное знание в целом; однако, по мнению Б. Г. Соколова, понятие хронотопа как матрицы весьма ограничено и в гуманитарном знании онтологически неприменимо. Возможность сцепки пространства и

¹ Каган М. С. Пространство и время в искусстве как проблема эстетической науки // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л.: Наука, 1974. – С. 31.

времени была задана западноевропейской традицией для области естественнонаучного знания, а понятие хронотопа теоретически закреплено И. Кантом как структурообразующий принцип работы с чувственностью. Бахтин, в свою очередь, окончательно утвердил хронотоп как гносеологическую систему координат, применив ее к чувственности и искусству.

В современном мире в результате тотального вторжения медиальной среды в реальность понятия пространства и времени претерпели принципиальное изменение. Модели существования, или выстраивания жизни в хайдеггеровском смысле, стали совсем иными – теперь они вынуждены согласовываться с медиальной средой компьютерного или интернет-пространства. Время становится универсальным, что делает его практически отсутствующим. На уровне повседневности (а этот уровень более показателен, поскольку именно повседневность определяет наше сознание) мы оказываемся в ситуации вечной весны и вечного лета, меняя пространство по своему желанию; нет ни дня, ни ночи; мы находимся на границе реального и бесконечного времени. Повседневность более не ориентируется на уровни чувственности, на то, как выстраивается мир во временном горизонте.

Изменения коснулись и пространства: кластерное, шизоидное пространство выстраивается уже в другом времени, а глобализация не является более расширением, превратившись в нечто принципиально иное. В целом в системе координат, которая формирует наш взгляд на мир, происходят глубинные изменения. Любые конструкты, символические образования в современном мире собираются по иным сценариям, по иным параметрам, чем прежде.

Следующий выступавший, *Н. Н. Суворов (Санкт-Петербург)*, в докладе *«Пикассо: герменевтика образа»* предложил рассмотреть тему хронотопа, обратившись к работам П. Пикассо. Он напомнил слушателям о том, что М. С. Каган всегда размышлял очень конкретно и предметно и понятия пространства и времени понимал в единстве, как устойчивую систему, на которую он опирался, анализируя искусство. Следуя за Каганом, Н. Н. Суворов раскрыл единство пространства и времени в идеях, воплощенных в живописи и скульптуре Пикассо, который тщательно выбирал темы и символику своих произведений. Так, например, «Девочка на шаре» стала результатом новаторских штудий по средневековой эмблематике. Сохранившиеся наброски свидетельствуют о том, что образ балансирующей на мяче девочки является репликой на античную иконографию Судьбы/Фортуны – женщины, стоящей на колесе или шаре с весами в ру-

ке, иногда с завязанными глазами. Как показал Суворов, неустойчивость композиции символизирует переменчивость судьбы, а юноша, сидящий на кубе, отсылает нас к образу Доблести, символизирующему в противовес изменчивости устойчивость и постоянство. Образ Минотавра (как метанарратива) также становится предметом размышлений о пространственно-временных вопросах: истории, жизни и судьбы, – своей и других.

В.А. Салеев (Минск) начал свой доклад *«Художественный хронотоп в свете неоаксиологии»* с утверждения, что его исследования проводятся в традициях Ленинградской школы и являются продолжением дела М.С. Кагана. По мнению В.А. Салеева, неоаксиология не ограничивается классическим пониманием ценности. Ценность заключается в объекте, а субъект, по мнению докладчика, выступает носителем оценки: мотиваций, художественных предпочтений и пр. Неоаксиологический подход предполагает соотношение ценностных структур с оценочным осмыслением. Важную роль играет «аксиологическое притяжение» между объектом и субъектом, которое в каждом конкретном случае определяет доминанту объектно-ценностного или субъектно-оценивающего начала.

Особое место в неоаксиологии занимает проблематика художественного времени и пространства. По мнению докладчика, ее разработка открывает новые горизонты для развития бахтинской проблемы хронотопа (в произведениях Достоевского) как вместительности кризисного пространства-времени, поскольку в неоаксиологии органично сочетаются художественная ценность, заданная парадигмой творчества художника, и возможность ее адекватной оценки, обусловленной полным объемом художественного потенциала субъекта. Целостность неоаксиологического метода делает возможным оценивание артефактов современного искусства.

Е.В. Баркова (Москва) выступила с докладом *«К проблеме субстанциальной основы пространственно-временного континуума художественной культуры XXI в.: человек или нано-биоинформацио-...пост-человек?»* Она начала свое выступление с определения пространственно-временного континуума М.С. Каганом, который, с одной стороны, обращался к этому понятию как к значимой системе координат для понимания человека, с другой – связывал его с понятием культуры: время культуры есть реальность, а пространство культуры – метафора. Таким образом, субъект в этой теоретической системе являлся субстанцией пространственно-временного континуума культуры. Однако, по мнению Барковой, современная философия культуры и эстетика не совсем готовы к созданию подоб-

ных целостных моделей. Основания бытия стремительно изменяются, и вместе с ними переосмыслению подвергаются понятия времени и пространства. Теоретические системы XX в. оказываются слишком узкими для осмысления современных феноменов. Если раньше континуум являл собой всеобщую форму культуры, обеспечивающую внутрикультурные переходы, фиксировал границы и задавал константы, то в современном мире нанотехнологий и пост-структур ключевые понятия гуманитарной сферы и, в частности, эстетики подменяются понятиями, разработанными в других областях культуры. Так, например, вместо понятия «мимезис» употребляется понятие «миметика», в сфере рекламы и менеджмента обозначающее простое копирование.

По мнению докладчика, наносфера-ноосфера встраивают техносферу в биосферу, что знаменует новый этап развития человека и культуры. Сможет ли человек жить в будущем так же, как прежде, и каких гуманитарных последствий нам следует ожидать? – задает риторический вопрос Е.В. Баркова. Именно поиск возможности снятия существующих рисков уже привел к появлению таких новых дисциплин, как экофилософия, экоэтика, экоэстетика и пр.

Доклад «Фотография: от “мумификации времени” к “опыту желеемого”» *А.В. Бабаевой (Воронеж)* стал результатом исследования обыденных семейных фотографий разных лет. Фотографии начала XX в., как и снимки советского периода, свидетельствуют об особом отношении человека к процессу фиксации моментов жизни, их ценности, уникальности. Об этом говорит альбом (как пространственное измерение), который прежде отражал небольшое количество значимых и наполненных смыслом событий. Современная цифровая фотография способствовала значительному расширению границ фотографии как эстетического явления. Автором фотографий может быть кто угодно, снимков можно сделать также неограниченное количество, автор фотографий перестает размышлять над мгновением. В результате фотография теряет содержание, исчезает онтологическая значимость, которая была ей свойственна в прежние эпохи. В заключение докладчица пришла к выводу, что вследствие изменения форм, в том числе пространственно-временного существования фотографии, данный вид искусства подвергся десакрализации и превратился в ремесло.

А.Е. Радеев (Санкт-Петербург) в докладе «*От хроноса к эону, от топоса к территории в эстетике*» представил масштабную картину подходов к трактовке понятий времени и пространства в художественной культуре. Он обозначил три основные возможности понимания художественного хронотопа в классической эстетике: через творчество автора, когда время определяется как время жизни или творчества художника, а пространство – как непосредственное окружение, оказывающее воздействие на творчество; через произведение, когда время и пространство вписаны в содержание художественного текста; через реципиента, когда время и пространство определяются опытом эстетического переживания.

Эстетика и философия XX в. предлагают иные трактовки «хроноса» и «топоса»: происходит отказ от «хроноса» в пользу «эона», поскольку он оказывается более применим к явлениям современной действительности. Августинское деление времени на прошлое, настоящее и будущее заменяется соположенностью, соприсутствием, совозможностью времен. А понятие «топоса» заменяется понятием «территории». «Топос», понимавшийся в XIX–XX вв. как категория разграничительная, определяющая и очищающая границы, превратился в «территорию», понимаемую как размыкание монолитности пространств. Поэтому автор в современной эстетике – не тот, кто творит, а тот, кто создает «территорию» и включает в акт своего творчества больше инородных элементов. Произведение – сиюминутный жест, имеющий значение здесь и сейчас, то, что размыкает пространство смыслов. Реципиент – тот, кто никогда не высказывается полностью и не занимает относительно произведения определенно заданную позицию.

Доклад *Т.А. Акиндиновой (Санкт-Петербург)* «*Кольцо хронотопов: история-культура-искусство-история*» представлял собой результат ее совместной работы с *Е.Н. Устюговой (Санкт-Петербург)* и был посвящен тетралогии А.Н. Сокурова как произведению, тесно связанному с темой времени, прежде всего, времени исторического. Представленный в докладе анализ последнего фильма режиссера «*Фауст*» показал, что именно этот фильм является «ключом» к пониманию трех предыдущих фильмов тетралогии: к «*Молоху*», повествующему о Гитлере; к «*Тельцу*», главным героем которого стал Ленин, и к «*Солнцу*», фильму о японском императоре Хирохито. Всем фильмам присуще фаустовское начало: они представляют собой истории дьявольских искушений и соращения разума, где герои предпочитают практику и дело – мысли и слову. Фильмы выстраиваются Сокуровым как движение падшего человека к возрождению, надежду на которое дает «*Фауст*» Гете.

О.А. Кириллова (Санкт-Петербург) в докладе «*Танатохроно-тон: к обоснованию понятия в кинотеории*» проанализировала связь экранного времени и времени человеческой смерти. Осмысление особенностей современного понимания пространственно-временного континуума были раскрыты **Е.А. Ильинской (Санкт-Петербург)** в докладе «*Время и интернет пространство*».

Доклад «*Б. Кроче: время и художественное пространство*», представленный **М.В. Салеевой (Минск)**, был посвящен творчеству Б. Кроче, в философии истории которого раскрываются взгляды мыслителя на сущность времени. Как показала докладчица, исторические факты, по Кроче, должны быть поняты через духовные акты, в этом случае они обретают черты художественного. Таким образом, истинность истории, а следовательно, хронотопа определяется наполненностью Духом.

После перерыва работу конференции продолжила **Н.В. Голик (Санкт-Петербург)**, представив подготовленный совместно с **В.Б. Малышевым (Самара)** доклад на тему «*Феномен остановленного времени в новоевропейской культуре*». Авторы обратились к проблеме «механического» времени, понимая под ним время, изначальная природная семантика которого редуцирована в европейской ментальности до семантики механического указания. Свое утверждение об ориентированности европейской ментальности на отрицание природного фюзиса в пользу парафюзиса Н.В. Голик подкрепила примерами из европейской культуры. Универсальной метафорой механического времени становится циферблат часов. Так, поверхность часов оказывается символической границей, отделяющей мир реальный от мира потустороннего. Циферблат как ширма, заслоняющая трансцендентное, открывает перспективу для превращения его в коммуникативную спираль, управляемую личностными мотивами, в чем авторы видят метафизическую конституцию «европейского опосредования изначальности бытия».

Следующее выступление «*Пустое пространство и историческое время музыкальной композиции*» было посвящено рассмотрению пространства-времени в музыке как инструменте понимания функционирования метафизического, новоевропейского и современного (постмодернистского) мировоззрений. Докладчик **С.Б. Никонова (Санкт-Петербург)**, опираясь на представленную Владимиром Мартыновым концепцию эволюции в музыке, последовательно рассмотрела способы существования пространства и времени на каждом из ее этапов.

В структуре метафизического мировоззрения пространство и время предстают абстракциями. Музыка не развертывается во времени, так как, будучи звучащей полнотой, выражает наполненность бытия, а оно безвременно, ведь время – фактор бренности. Запись не развертывается в пространстве: символы говорят не о том, *как звучит*, а о том, *что* в порядке мира *отражается*. Как противоположный метафизическому предстает новоевропейский подход, который и породил музыку как вид искусства. В новоевропейской парадигме «пространство как система координат задается взглядом субъекта и устраняет вещи, превращая их в совокупность представлений этого взгляда». Так, реальность развертывается как ряд состояний субъекта во времени. Линия времени организует ряд событий в историю, которая в музыке представлена мелодией, где «последовательность выстроена в горизонтальном плане и значимость звуков определена их положением относительно друг друга».

История выстраивается в перспективе завершения и, будучи завершена, становится блужданием. Современная музыка видится С.Б. Никоновой как дезорганизуемое пространство и время блуждания, скитание в поисках бесконечного дления «абсолютно прекрасного звука», того, который представляет звук сам по себе, вне пространства и времени.

Тема историчности была подхвачена в докладе *«Понятие историчности: в пути от времени к пространству» А.В. Аныхтина (Санкт-Петербург)*, обратившегося к хронотопу с целью артикуляции мысли Мартина Хайдеггера о переходе от вопроса о бытии как времени и времени как историчности к проблематизирующему характеру «пространства».

Эта тема нашла свое отражение и в докладе *«Хроно-логика и топография образа»*, построенном *М.Н. Могилевич (Санкт-Петербург)* на рассмотрении пространства-времени в связи с аналитикой образа. М.Н. Могилевич предпринимает попытку наложить хроно-логику классического искусства, под которой понимается линейно заданное время-история, на современные медийные образы. В докладе показывается, что там, где происходит соприкосновение медийного образа с образом классическим, образуется «складка», которая позволяет зрителю проникнуть сквозь гладкую поверхность образа (от чувственно воспринимаемого в нем) к его *иному* – в то измерение, где возможна аналитическая работа.

Выступление *С.В. Лагутина (Санкт-Петербург)* переводит разговор в несколько иную плоскость. В докладе *«Хронотоп свободы: красота, экономика, политика»*, основанном на книге I «Об искус-

стве наживать состояния» «Политики» Аристотеля, анализируется категория досуга. На обеспечение досуга направлены как экономические, так и политические ресурсы, среди которых пространство как территория государства. Досуг, по мнению С.В. Лагутина, является временем прекрасного.

В сообщении *«Время, образность, метафора: некоторые эстетические экспликации феноменологии»* **А.В. Бадьин (Санкт-Петербург)** на материале «Феноменологии внутреннего сознания времени» Эдмунда Гуссерля и работы Поля Рикера с метафорой выявил эстетическое измерение темпоральности.

Еще одну перспективу рассмотрения проблемы хронотопа обозначила **К.А. Капельчук (Санкт-Петербург)** в докладе «Художественный хронотоп как механизм артикуляции опыта», построенном на выявлении специфики и сравнении функционирования, с одной стороны, сакрального и профанного, с другой – художественного и быденного.

В.Д. Данилова (Санкт-Петербург) в докладе *«Монтажный способ организации пространственно-временных отношений в кинематографе»* обратилась к концепту художественного хронотопа для рассмотрения пространства-времени в кинематографе, где хронотоп предстает особой формой структурирования художественной реальности. Опираясь в своих рассуждениях на работы М. Маклюэна и А. Базена, докладчица сделала вывод о том, что монтажный способ художественно структурирует кинематографический хронотоп, раскрывая символическое содержание кинопроизведения и придавая ему нелинейную перспективу. Выводы были подкреплены детальным анализом фильма В. Перельмана «Вся жизнь перед глазами» («Мгновения жизни»).

В последующих докладах конференции фундаментальные вопросы уступили место анализу конкретных художественных произведений. **А.В. Беликова (Москва)** осмыслила роль концепта времени в эпистолярном романе М. Шишкина «Письмовник», а **Г.Д. Дробинин (Санкт-Петербург)** рассмотрел функционирование творческого хронотопа в поэзии А. Хвостенко.

Неожиданным и небезынтересным оказался опыт **Н.В. Серова (Санкт-Петербург)** по созданию хроматического образа хронотопа. Исходя из аксиомы, что «любая система характеризуется информацией как идеальным», автор выбрал цвет как наиболее адекватный инструмент для идеального представления хронотопа (*«Хроматический образ хронотопа»*).

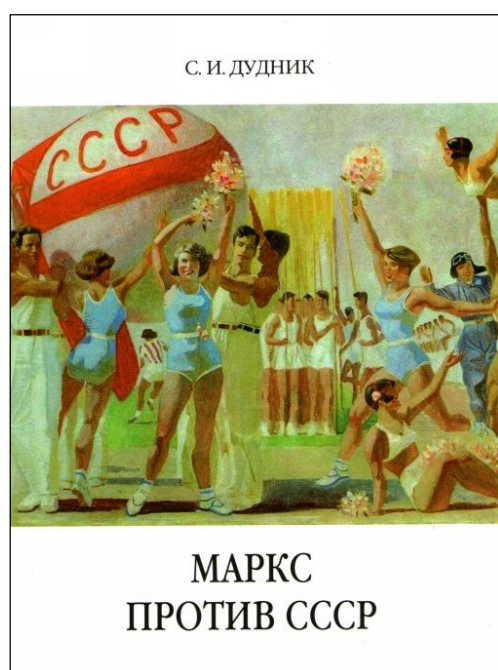
Завершавшее содержательную часть конференции выступление **А.Ю. Гусевой (Санкт-Петербург)** было посвящено особенностям хронотопа фантастики (*«К вопросу о хронотопе фантастики»*), рассмотрение которого, по мнению Гусевой, позволит решить вопрос о фантастике как о литературном феномене. Вслед за О.А. Чигиринской А.Ю. Гусева указала в качестве отличительной черты фантастического жанра «невозможный хронотоп», задаваемый тремя условностями: утопией, т. е. нереальным местом, ухронией – невозможным временем и ускэвией, предполагающей существование нереальной вещи в реальном хронотопе. Таким образом, автор фантастического произведения имеет дело, в первую очередь, с хронотопом, и именно это помогает отмежевать фантастику как литературное явление от мифа, сказки, легенды.

Итоги конференции подвела модератор **Е.Н. Устюгова**, подчеркнув, что сделанные доклады и их заинтересованное обсуждение обозначили круг проблем, который концептуализирует современное понимание хронотопа с точки зрения эстетики, и заложили основы для возможного рассмотрения центральной проблемы конференции в новых продуктивных контекстах.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

И. Д. Осипов

Дудник С.И. Маркс против СССР. Критические интерпретации советского исторического опыта в неомарксизме. – СПб.: Наука, 2013. – 304 с. ISBN: 978-5-02-038357-9



Основным предметом многоплановой, затрагивающей различные теоретические проблемы монографии С.И. Дудника является анализ конфликта философии Маркса и той социальной практики, которая существовала в Советском Союзе. Вопросы о природе социализма, об успехах и неудачах советского опыта воплощения социалистической идеи неоднократно в последние годы становились предметом исследований и научных дискуссий¹. И предпринятый С. И. Дудником всесторонний концептуальный анализ марксистских интерпретаций советского прошлого –

от первых оценок Розы Люксембург до работ Антонио Негри и Майкла Хардта и их последователей – выглядит особенно актуальным в контексте общей проблемы отношения философии классического марксизма к советской реальности. Предложенный С.И. Дудником подход к изучению советского общества строится на преодолении, с одной стороны, вульгарной апологии догматизированного марксизма, а с другой – существующего нигилизма в отношении теоретического наследия Маркса. Взвешенная и основанная на большом теоретиче-

© Осипов И. Д., 2013

¹ См., напр.: Гефтер М.Я. Из тех и этих лет. М., 1991; Тютюкин С.В., Шелохаев В.В. Марксизм и русская революция. М., 1996; Фроянов И.Я. Октябрь семнадцатого. СПб., 1997; Ахиезер А.С. и др. Социокультурные основания и смысл большевизма. Новосибирск, 2002.

ском материале методология позволяет осмыслить особенности противоречивого отражения марксизма в социокультурных реалиях советского государства. В трёх главах монографии последовательно раскрывается эволюция СССР от периода идеологии строительства социализма в отдельно взятой стране до завершающей стадии существования этой сверхдержавы.

В книге затрагивается ряд ключевых проблем, из которых значительный интерес вызывает исследование особенностей реализации марксистской концепции коммунизма в СССР. Как известно, Маркс, допуская возможность существования переходного периода между капитализмом и коммунизмом, тем не менее в переписке с народниками с большим сомнением высказывался относительно начала мировой коммунистической революции в России, оговаривая это рядом важных условий. В этой связи С.И. Дудник анализирует недостаточно исследованный вопрос о политической форме советского государства – вопрос, который приобрел особый смысл после октябрьской революции в России. Он отмечает, что советская власть рассматривалась большевиками как высшая форма народовластия, выступающая альтернативой институтам правового государства и буржуазной демократии.

«Во всяком случае, после революции в правящем классе возможность демократического развития страны, т. е. такого развития, при котором учитывались бы, прежде всего, нужды и чаяния широких масс, вообще не обсуждались. Правящая партия не ставила под сомнение свое право решать, что будет для народа благом, а от чего его следует оградить» (с. 24).

Автор монографии убежден в том, что Советы могли иметь преимущество только там, где общественные формы достигли высшего уровня демократии. И следуя логике Маркса, можно полагать, что наряду с экономическими предпосылками (развитием производительных сил и производственных отношений) существуют также и политические условия перехода к коммунизму, связанные с развитием гражданского общества.

В правовой системе СССР, согласно С. И. Дуднику, также игнорировался принцип верховенства права. Ценной стороной монографии является обоснование наличия принципа верховенства права в марксизме, поскольку в политической науке, как правило, его происхождение связывается с либерализмом. В книге приводятся убедительные аргументы в пользу того, что наряду с пониманием права как способа защиты интересов господствующего класса Марксом была разработана также и концепция права «как действительности идеи свободы каждого», которая и является, по существу, принципом вер-

ховенства права. Из монографии следует, что игнорирование большевиками сути философии политики и права Маркса привело сначала к ситуации военного коммунизма, а в последующем – к тоталитарному государству, «большевики стали переходить от идеи диктатуры пролетариата к диктатуре над пролетариатом». В советском марксизме отсутствовала конкретная *политическая* программа перехода к коммунизму, и во многом преобладало абстрактное представление о социализме как единой фабрике, «работающей под руководством партии и государственного аппарата». В свою очередь эта недооценка политологической и юридической конкретики социальных преобразований, то есть политический нигилизм вызвал заметный рост партийной и государственной бюрократии. Парадоксально, но факт – в советском государстве было больше чиновников на душу населения, чем в царской России!

Другая важная тема книги связана с особенностями и закономерностями формирования идеологии марксизма. С. И. Дудник в её рассмотрении формулирует тезис об имманентном противоречии мировоззрения Маркса: «Цель построения свободного, лишенного признаков авторитаризма общества, у него сочеталась с авторитарными средствами её достижения – с насильственным захватом политической власти и с диктатурой правящего класса» (с. 165). В учении марксизма критика идеологии как ложного сознания занимала одно из центральных мест, но со временем оно само всё больше превращалось в идеологию. Объективно и субъективно (у самого Маркса и его последователей) возникла антиномия «двух миров»: социального идеала и социальной реальности. Дальнейший анализ концепций В.И. Ленина, Г.В. Плеханова, И.В. Сталина, Н.И. Бухарина, Л.Д. Троцкого, Р. Люксембург раскрывает сущностные черты идеологии ортодоксального марксизма, который «неизбежно феномены общественного сознания овеществляет, опредмечивает». В книге отмечено, что создание идеологии марксизма понималось большевиками как решение задач «чисто апологетического характера» и как разработка определённого набора методологических установок, позволяющих «специалистам по марксизму выступать в роли идеологических надсмотрщиков в области естествознания и гуманитарных наук» (с. 70). В рамках «идеологического окостенения марксизма» и философский материализм, также как и диалектика, выступал в качестве неоспоримого принципа естествознания, а материалистическое понимание истории, классовый подход и экономический детерминизм привели к онтологизации диалектики, формированию сложного комплекса идей, основанного на доказательстве преимущества категорий гегелевской и марксистской диалектики.

Ценной стороной монографии является и исследование философии неомарксизма, в частности, негативной диалектики Т. Адорно в контексте исследования классического марксизма. Автор пишет: «Реальный гуманизм Маркса отрицает мир присвоения и отчуждения, он утверждает действительный процесс самовоспроизводства человека, происходящий вопреки всей его противоречивости по восходящей линии» (с. 185). С.И. Дудник подвергает детальному анализу различные формы советского марксизма, включая оригинальные и глубокие концепции Г. Лукача, В.Ф. Асмуса, Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева. И особый интерес в этой связи вызывает анализ проблемы соотношения политики и искусства в эстетике М.А. Лифшица, А. Грамши, Т. Адорно, И.И. Иоффе.

К наиболее важным темам монографии относится и анализ генезиса и природы тоталитаризма в СССР. Этой проблеме посвящены известные труды Б. Гройса, Р. Конквеста, А. И. Солженицына, М. Джиласа, Л. Д. Троцкого¹. Специфика подхода С. И. Дудника к этой проблеме заключается в раскрытии объективных предпосылок генезиса сталинизма, анализе причин «тоталитарной мутации» советского общества как примера «сочетания органичности и искусственности». При этом выявлены как универсальные, так и специфические факторы данной «мутации». Если к первым относится пассивное поведение масс, и в этом случае «причина тоталитарной мутации лежит, скорее, в неготовности демократии её предотвратить» (с. 163), то в числе вторых называются особенности российской политической культуры. К ним, согласно С. И. Дуднику, относится идеократический тип верховной власти, требующий пропаганды – реализации определённого комплекса идей-ценностей (идеологизированного марксизма). Данные предпосылки способствовали осуществленной партийным аппаратом политической и социальной деформации общества, которая в последующем стала трактоваться в СССР как «нормальное состояние социализма».

В работе также присутствует оригинальная типология трактовок сталинизма в современной литературе: «коммунистический антисталинизм, коммунистический сталинизм, антикоммунистический антисталинизм и антикоммунистический сталинизм» (с. 103–104). Данная понятийная дифференциация даёт представление о многообразии теоретических и аксиологических оснований интерпретаций идей Сталина в социально-политической философии. Автор выявляет объективные экономические предпосылки рождения системы сталиниз-

¹ Гройс Б. Утопия и обмен. Стилль Сталин. О новом: ст. – М., 1993; Джилас Милован. Лицо тоталитаризма. М., 1992; Конквест Р. Большой террор. Рига, 1991; Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ. М., 1991; Троцкий Л.Д. Преданная революция. М., 1991.

ма, которые повлияли на создание специфического проведения политики модернизации в СССР. В монографии показано, что судьба советского тоталитаризма закономерна, так как сталинизм «был не в состоянии адаптироваться к тому новому социально-экономическому вызову, который он сам и породил. Сталинизм попытался отвечать на новый вызов посредством старых методов» (с. 113). Принципиальное значение имеет вывод автора о том, что главная причина распада СССР заключена не в ошибках или злом умысле отдельных политических деятелей, или во вмешательстве неких агентов влияния или внешних врагов. Неожиданный для многих, в том числе и для западных аналитиков, распад Советского Союза вполне объясним особенностями его идеологии и социальной практики и тем, что «правлящая партия оказалась не готова к решению задач, которые перед ней ставила история». И согласно С. И. Дуднику, дискуссии современных консерваторов и реформаторов о природе сталинизма убеждают в том, что российское общество еще не прошло через процесс подлинной его критики и поэтому не преодолело чувство ностальгии по СССР. Автор в книге выступает последовательным критиком идеологии и практики сталинизма, отмечая при этом, что необходимо понять советское общество как социально-исторический опыт, исключительно важный не только для России, но и для других стран. Опыт, который свидетельствует о безальтернативности институтов демократии, правового государства и гражданского общества в современном мире, при том что они отнюдь не лишены недостатков и требуют совершенствования.

В монографии С. И. Дудника также высказана мысль об актуальности философии марксизма и определены некоторые главные направления его развития; в частности, к ним относится использование диалектики отрицательности для социального анализа. Автор утверждает:

«На фоне методологической беспомощности современного философского и научного мышления даже простое воспроизведение того упрощенного варианта гегелевского и марксова понимания сущности диалектики, который излагался в советских учебниках философии, имеет несомненную пользу» (с. 262).

Современна, по его мнению, и антропология марксизма, где человек понимается как сложное и противоречивое единство различных элементов: индивидуальности, социального и природного начал. Заслуживает пристального внимания в этом контексте и суждение С. И. Дудника о двух тенденциях исторического прогресса: социализации и приватизации. Защита марксизмом принципа социализации — коммунизма — может стать необходимым дополнением принципа

приватизации. По мнению автора, необходимо преодолеть и распространить в настоящее время «культурно-цивилизационный партикуляризм». Здесь отметим, что Маркс писал не только о пяти общественно-экономических формациях, но и об особом азиатском способе производства, а в конце жизни исследовал Россию как формацию, имеющую свою специфику. И специально выучил русский язык, чтобы лучше узнать российское общество.

Подводя итоги, следует признать значимость и неординарность монографии С. И. Дудника. Изложенные в ней главные концептуальные положения обоснованы и перспективны не только для дальнейшего развития философии марксизма, но и в целом для современной философии. Монография С. И. Дудника займет достойное место в ряду классических работ о марксизме, советском обществе и методологических проблемах философии. Учитывая междисциплинарный характер исследования и яркий стиль изложения сложных теоретических проблем, можно утверждать, что книга представляет интерес не только для специалистов, но и для широкого круга читателей.

Беневич Г.И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. – 315 с. (Σμάραγδος Φιλοκαλίας; Византийская философия. Т. 11). ISBN: 978-5-88812-565-6



Время и вечность, свобода и промысел (Промысел), синергия, предведение и предопределение Божие, фатум и неизбежность – вечные категории, принадлежащие к числу наиболее запутанных и интригующих в истории мировой философской, богословской и религиозно-философской мысли; собственно, *свобода* является одним из неизбежных условий самого возникновения этой мысли. Как известно, еще Гегель писал: «В мышлении я *свободен* (курсив авт. – Д. М.), потому что <...> мое движение в понятиях есть движение во мне самом»¹. Более того, знание своей свободы – субстанция, цель и содержание абсолютной сущности, т. е. того же абсолютного духа². Так что, в общем-то, и по Гегелю, и уж, конечно, по Максиму Исповеднику, ясно, что без творческого осуществления свободы воли (а по Максиму – и без Промысла) немислимы ни свобода мышления, ни свобода творчества. Отсюда понятен и тот интерес, который с незапамятных времен питает человеческая мысль к проблеме взаимодействия человеческой воли и высшего начала (Бога, Абсолюта – в случае признания такового³) или же космической закономерности, ананки (нередко, например, в псевдоаристотелевском трактате «О мире» (I в. н. э.) с этим высшим началом отождествляемой). При этом, в русской научно-философской

© Макаров Д. И., 2013

¹ Гегель Г. В. Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / пер. Г. Шпета. СПб., 1994. С. 107. Ср. аналогичное воззрение на свободу неоплатоника Гиерокла (V в.), раскрываемое Г. И. Беневичем: с. 99 и прим. 412.

² Гегель Г. В. Ф. Система наук. С. 322.

³ Интересный пример являет отождествление верховного бога Зевса с необходимостью-ананки в «Законах» Георгия Гемиста Плифона (XV в.) (ср.: *Boiadjev T. On Determinism and Free Will: Remarks on a Discussion from the Last Decades of Byzantium // Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen / Hrsg. A. Speer und Ph. Steinkrüger. Berlin; Boston, 2012. (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Bd. 36). P. 315, 316).*

литературе еще не появлялось столь целостного и всеохватного исследования, посвященного сквозному рассмотрению очерченного выше круга проблем в языческой и христианской философской и философско-богословской литературе IV в. до н. э. – VII в. н. э. Уже по этой причине книга Григория Исааковича Беневича вызывает жгучий и оправданный интерес.

Этот интерес усиливается по мере ознакомления с содержанием книги. Подтверждая в целом тезис целого ряда исследователей (таких как прот. Г. Флоровский, прот. И. Мейендорф и др.) о постепенно совершившейся на протяжении веков *христианизации эллинизма*¹, автор искусно показывает те идеи и положения платонизма, стоицизма и других философских систем, которые были восприняты и нашли свое претворение в универсуме христианской мысли. Так, выделяя три основных аспекта учения о промысле Платона, Г.И. Беневич пишет:

«Все три момента – бытие Божие, Бог-промыслитель и справедливый суд Божий – станут общим полем для языческой и христианской мысли; эти концепты, конечно же, имеются и в Библии» (с. 24)².

При этом, по сравнению со стоиками у Платона³ (да, в принципе, и у средних платоников, различавших *промысл* и *фатум*) фатум не ограничивает человеческую свободу (с. 33, 39, 51 – со всеми необходимыми оговорками). Александр Афродисийский в трактате «О Фатуме» (ок. 200 г.) отрицает промысел об индивидах, вместе с тем утверждая промысел о родах; индивид до конца не определяется ни фатумом, ни собственным даймоном-природой (с. 47–51). При том что мысль о *несводимости* личности к природе, о ее принципиальной *неопределимости* собственной природой и о возможности господства над этой последней играет существенную роль в христианской философии и догматике (назовем в этой связи хотя бы Вл. Лосского), общий «либерально-гуманистический» тон мысли Александра Афродисийского, конечно, делает эту мысль, богатую саму по себе, в своих основных выводах неприемлемой для христиан (ср. с. 52, прим. 164).

¹ См., например: «Чтобы стать по-настоящему христианским, эллинизму надлежало преобразиться или "принять крещение". Этот процесс преобразования мы и должны проследить в дальнейшей истории святоотеческой мысли» (Мейендорф И., прот. Греческая философия и христианское богословие в древней Церкви (1983) / пер. с англ. Ю. С. Терентьева // Мейендорф И., прот. Пасхальная тайна: ст. по богословию. М., 2013. С. 420). Именно это и делает Г.И. Беневич в избранной им предметной сфере.

² Ср.: Беневич Г.И. С. 24–25, прим. 48

³ Вопреки мнению Георгия Трапезундского (XV в.) (см.: *Boiadjiev T. On Determinism...* P. 319).

Учение средних платоников о даймонах, «которые <...> осуществляют промысл о человеческих поступках» (с. 56), в христианстве (уже у св. Иустина Философа) вытесняется учением об ангелах-хранителях (см. Мф. 18, 10)¹. Это первостепенной значимости наблюдение принципиально для понимания раннехристианской и византийской философии в целом, вплоть до эпохи Исихастских споров (ок. 1334–1368), когда у Никифора Григоры и мыслителей его круга произойдет перенесение части функций Божественного Промысла на верховных ангелов; помимо неоплатонических истоков данного воззрения, можно думать и о его типологической близости к представлениям иудаизма эпохи Второго Храма².

Г.И. Беневич подчеркивает принципиальную значимость идей св. Климента Александрийского для раннехристианского учения о Промысле в очень насыщенном разделе, посвященном этому мыслителю (с. 59–65). Это важно уже потому, что для Максима Исповедника, главного героя книги, Климент (которого Максим почитал во святых, следуя давней традиции) ассоциировался, прежде всего, с учением о Промысле (с. 59); Климент «из ранних отцов <...> внес наибольший вклад в усвоение и христианизацию учения о промысле языческих философов и Филона» (с. 59–60). Один из важнейших аспектов совершенной Климентом христианизации – учение о *синергии* святых (христианских гностиков, по Клименту) с Промыслом, соотносящимся с Логосом-Христом (с. 61–62). Тот, что вполне очевидно, важнейший аспект христологического учения Климента подчеркивается и зарубежными учеными. Так, по словам Карен Торьесен, отождествление Климентом Логоса с Промыслителем является определяющим для «педагогической христологии» александрийского дидакакала³.

¹ См.: *Vucur B. G. The Divine Face and the Angels of the Face. Jewish Apocalyptic Themes in Early Christology and Pneumatology // Apocalyptic Thought in Early Christianity / Ed. R. J. Daly, SJ. Grand Rapids, MI, 2009. P. 143–153.*

² См.: *Бирюков Д. С. Комментарий 13. (2) // Факрасис Г. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. Святая гора Афон. М., 2009. С. 86–89. Г. И. Беневич упоминает об этом эпизоде из истории учения о Промысле далее (с. 216 и прим. 864); нам же хотелось бы сразу дополнительно подчеркнуть сквозную значимость ангелологии для понимания христианской философии и богословия в целом.*

³ *Torjesen K. J. Pedagogical Soteriology from Clement to Origen // Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2. – 6. September 1985) / Hrsg. L. Lies. Innsbruck; Wien, 1987. P. 371.*

Опять же, вряд ли кто-то станет оспаривать центральность понятия синергии для православной философии вплоть до наших дней (в этой связи можно вспомнить С. С. Хоружего и труды его школы). Эта синергия верных с Промыслом возможна именно потому, что Христос воплотился (согласно «Извлечениям из Феодота», которые полностью Клименту не принадлежат) для того, чтобы перевести христиан из мира фатума в Свой Промысл (см. с. 62–63). Если этот отрывок (как вслед за другими учеными полагает Г. И. Беневич) принадлежит Феодоту (гностику-валентинианину), то он, вполне возможно, был знаком Клименту, и такого рода критика фатума, несомненно, встретила бы одобрение с его стороны (ср. с. 63). В подлинных же сочинениях Климента уже нет понятия о мире фатума – весь мир рассматривается мыслителем как объятый благим Промыслом Божиим (с. 64–65). Такой отход от понятия фатума может рассматриваться как парадигматичный для христианской культуры в целом, предвосхищающий ее дальнейшее развитие.

Впервые в современной отечественной историко-философской науке дается подробное исследование учения о Промысле Оригена (с. 65–76). Основные интенции Оригена во многом сходны с климентовскими и направлены на опровержение существования фатума и астрологического детерминизма (в его «жестком» варианте) (с. 66)¹. Фактически, как показывает Г.И. Беневич, мысль св. Иоанна Дамаскина о том, что Бог всё знает, но не всё предопределяет, встречается уже у Оригена (с. 69–71). Также важно, что у Оригена встречается различие между природной волей и энергией, тождественными у всех людей как ипостасей вида «человек», и тем или иным уникальным их использованием (отвечающим, как будет подчеркивать Максим Исповедник, *гномической воле* каждой конкретной личности)² (с. 75–76). Заметим, что диалектика взаимодействия и противостояния между мыслью Оригена и Максима Исповедника, со времен С.Л. Епифановича и о. Поликарпа Шервуда находящаяся в центре внимания историков византийской философии и патрологов, постоянно находится и в фокусе внимания Г.И. Беневича. «Ориген как связующее звено раннехристианской и византийской мысли» – так мог бы быть назван соответствующий раздел. Наконец, с опорой на по-смертно изданный труд Майкла Фреде (Frede) Г.И. Беневич рассматривает взаимосвязи оригенистского мифа о предмирном падении

¹ Ср. в то же время концепцию «небесной книги», т. е. представление о расположении светил как о неких знаменьях, выявляющих волю Божию – с. 67–68.

² В качестве введения в тему см.: *Мейендорф И., прот.* Свободная воля (γνώμη) у прп. Максима Исповедника // *Его же.* Пасхальная тайна. С. 236–241.

умов с учением о Промысле и суде: суд Божий за содеянный в предмирном состоянии грех служит одним из основных движущих мотивов в религиозно-философской системе Оригена (с. 74–75 и прим. 279). Этот аспект мысли александрийского учителя в нашей литературе ранее также столь подробно не освещался.

Один из лейтмотивов моральной философии Плотина и последующих неоплатоников – возможность выхода из-под власти фатума (с. 79–81, ср. с. 90 о Ямвлихе), достижение духовной свободы, т.е. жизни, сообразной с нашей высшей и истинной душой (с. 81). Соответствующие трактаты Плотина (например, *Enn.* 2.3), по сути, представляют собой теодицею (с. 82). Разбирая учение Плотина о различных промежуточных ступенях между Единым и материальным миром, Г.И. Беневич останавливается на учении философа о *логосе*; по сути, *логос* у Плотина – антиэнтропийное начало, динамический принцип, во-первых, связи между всеми уровнями бытия, а во-вторых, осмысленности и упорядоченности мира как целого (с. 84–85). При этом *логос* соразмерно распределяется в разных частях мира сообразно с потребностью каждой из частей; Г.И. Беневич подчеркивает влияние этого последнего учения на Прокла, Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника (с. 87).

Важен раздел книги, посвященный практически не изученному у нас неоплатонику V в. Гиероклу (с. 95–102). Подчеркивается близость учения Гиерокла о промысле Плотину (с. 96), средним платоникам (с. 99) и – достаточно неожиданно – Иоанну Златоусту (с. 98–99). Интересно, что Гиерокл пользуется понятиями «справедливый фатум» и «промыслительный фатум» (в этом виден его отход от Плотина; см. с. 99–101), что и отмечается св. Фотием Константинопольским (IX в.), в чьем конспекте (*Bibl.*, cod. 251; 214) труд Гиерокла и дошел до нас. Сотериологическую направленность и связь с мыслью об уподоблении Богу как цели жизни имеет учение о промысле и у Прокла (с. 116). Интересно, что сочинение Гиерокла, скорее всего, сохранилось благодаря той атмосфере открытости и взаимного уважения христиан и язычников, которая в целом сложилась в Александрийской философской школе на протяжении V в. (с. 101). Другим аналогичным примером из той же эпохи, подтверждающим мысль Г.И. Беневича, может служить круг императрицы Евдокии-Афинаиды, из которого вышел прп. Петр Ивир, возможный автор «Ареопагитик»¹. Следует согласиться с автором монографии, что учение о про-

¹ См. прежде всего: *Esbroeck M. van. Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's Thesis Revisited // Orientalia Christiana Periodica. 1993. V. 59. P. 217–227.*

мысле (Промысле) могло быть как раз одной из тех тем, по которым между христианами и язычниками в Александрии (и, видимо, не только) шли жаркие дебаты (с. 101).

В книге дается лучшее в русскоязычной литературе на сегодняшний день изложение (вкуче с анализом) учения о промысле Прокла Диадоха (с. 103–122). Это изложение выглядит выигрышным для структуры книги в целом ввиду общеизвестной значимости учения Прокла для Ареопагита и, положим, Михаила Пселла¹, а тем самым – для византийской и европейской культуры в целом. У Прокла есть мысли и о синергии нашей воли с благим промыслом и, стало быть, о нашей ответственности в деле свободного избрания и осуществления добродетели (с. 119), и о верховном, над-умном характере промысла, связанном непосредственно с Благом, которое, согласно афинскому философу, тождественно с Единым (с. 104). Важен анализ полемики Прокла с Александром Афродисийским (считавшим промысл «частной природой», с. 109–110). Фатум, как и душа, по Проклу – «логос, состоящий из логосов», но подчиняющийся промыслу богов и управляемый ими (с. 112–115). Свобода человека состоит в добровольном исходе из мира фатума и подчинении божественному промыслу (с. 117). Разобрав эти и другие вопросы, относящиеся к учению Прокла, Г.И. Беневич приходит к выводу о том, что для мыслителя характерна «наибольшая ясность, полнота и последовательность среди неоплатонических учений о промысле...» (с. 122), «пафос свободы человеческого духа» (с. 122) и внимание к проблеме теодицеи. По прочтении книги становится ясным, в частности, что учение Прокла в какой-то степени преодолевает те трудности, которые оставались не до конца разрешенными у Плотина. Так, если в случае Плотина невозможно говорить о сколько-нибудь систематически разработанном учении о соотношении промысла и фатума, то Прокл формулирует четкую доктрину такого рода, с опорой на которую ведет речь и о бегстве от мира фатума. Но внимание привлекается и к тем проблемам, которые остались у Прокла неразрешенными, как, скажем, к понижению онтологического статуса справедливого суда по отношению к промыслу – и даже фатуму (с. 122). Этим вопросам предстояло быть разрешенными в иной духовной и культурно-исторической среде, у главного героя книги – Максима Исповедника.

¹ Из новейших трудов на эту тему обращают на себя внимание разработки Фредерика Лауритцена. См. прежде всего: *Lauritzen F. Psellos the Hesyachast. A Neoplatonic Reading of the Transfiguration on Mt. Tabor (Theologica I.11 Gautier) // Byzantinoslavica. 2012. V. 72/1-2. P. 167–179.*

Из поздних неоплатоников краткому анализу подвергнуты учения Боэция (с. 123–124) и Симпликия (с. 124–126). После этого автор переходит к центральной для его монографии II главе «Промысл в христианской мысли IV–VII вв.» (с. 127–197).

Эта глава делится на два параграфа – «О Промысле у христианских авторов до прп. Максима» (с. 127–160) и «Промысл у Максима Исповедника» (с. 161–197).

Немесий Эмесский полемизирует с учением о промысле и фатуме средних платоников (с. 133–136, 139), в онтологии – отрицает мировую душу (подобно св. Григорию Паламе в «Ста пятидесяти главах», направленных против Григоры и его окружения; с. 137). Из сопоставления с Синесием Киренским становится отчетливо видно, что фатум, на взгляд Немесия – это ненужное посредствующее звено между Живым Богом и личностью (а также обществом в целом) (с. 138–139). Слово «фатум» допустимо использовать в единственном смысле – «границ, положенных природам Творцом», – говоря словами Г.И. Беневича (с. 141).

Это не означает, что в христианской картине мира на разных ее уровнях нет представления о чудесном. Как раз напротив. Следует процитировать прекрасные строки Г.И. Беневича, в которых поясняется соответствующее учение Немесия:

«В христианской картине мира <...> потому и есть место чуду, что естественное мыслится существующим по установленным и соблюдаемым Богом "законам природ", что, в свою очередь, может стать основой для их научного исследования и использования» (с. 142).

В сходных выражениях мы однажды охарактеризовали аналогичную черту мирозерцания Михаила Пселла (XI в.), отразившуюся в одной из монодий писателя, посвященной морской буре¹. Несомненно, что авторы, подобные Немесию и Пселлу, способствовали складыванию глубинных предпосылок возникновения феномена науки в европейской культуре Ренессанса и раннего Нового времени.

Немесий дал два определения Промысла, которые стали нормативными для православной традиции и были буквально восприняты Максимом Исповедником: «попечение со стороны Бога о существующем <...>, воля Божия, посредством которой всё существующее получает подобающее устройство (τὴν πρόσφορον διεξαγωγήν)» (*De nat. hom.* 41.169–171; цит. в переводе Г.И. Беневича по: с. 144).

¹ *Gautier P.* Monodies inédites de Michel Psellos // REB. 1978. V. 36. P. 145–151; Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 112–114.

Одним словом, с Промыслом Немесий связывает всю динамику творения, в связи с чем приходит на ум известная триада логосов, выделяемых в Логосе Максимом Исповедником: логосы творения, Промысла и суда (см. об этом: с. 172–173 и прим. 731). Понимание Г.И. Беневичем слова $\delta\iota\epsilon\zeta\alpha\upsilon\omega\upsilon\eta$ как «устроение» контрастирует, как то отмечает и сам автор, с истолкованием этого слова Э. Лауфом как *outcome* («исход») (см. с. 144, прим. 607; с. 268, прим. 1044). Подход Г.И. Беневича с точки зрения традиции, возможно, более оправдан. Так, к примеру, можно вспомнить, что у столь важного философа и богослова, как Никифор Влеммид (XIII в.) слово $\delta\iota\epsilon\zeta\alpha\upsilon\omega\upsilon\eta$ употребляется именно в значении «устроение», «управление», «распоряжение», а соответствующий глагол $\delta\iota\epsilon\zeta\acute{\alpha}\omega$ означает «обустраивать», «распоряжаться»¹. Согласно же Немесию, всё в бытии вселенной и человека, что не зависит от нас, зависит от Промысла (с. 146; так же и по Максиму Исповеднику). Допускает Немесий в качестве третьего элемента триады базовых категорий доктрины о Промысле и *познание* Божие ($\sigma\upsilon\chi\acute{\omega}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$) (см. с. 148 и прим. 626). Известна вся важность этого последнего понятия как для литературы патериков, Иоанна Кассиана, так и для Максима Исповедника (начиная уже с «Вопросов и недоумений»).

Специфика учения Евагрия Понтийского видна в том, что он относит созерцание логосов Промысла и суда к области естественного умозрения, т.е. ко второй ступени своей известной схемы аскетического делания, разработанной в трудах по аскетике (с «Гностическими главами» всё сложнее) (с. 153). Любопытно, что, по Евагрию, богач из притчи о Лазаре (Лк. 16, 19–31) мог покаяться даже в аду, раз уж он проявил сострадание к своим братьям, охваченным грехом (с. 151); несомненно, это связано и с эсхатологическими воззрениями Евагрия относительно конечного слияния очищенных от телесности умов с Богом.

В рассмотрении фундаментального и всеобъемлющего учения о Промысле Псевдо-Дионисия Ареопагита (с. 154–160, см. с. 154) Г.И. Беневич следует, главным образом, пионерской работе иером. Александра (Голицына) (с. 154, прим. 646). Раскрывается энергичный характер Промысла, по Ареопагиту (с. 156), связь его с любовью Божией, которая охватывает собой всё сущее (с. 157). Ана-

¹ *Nicophori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum vitae necnon Epistula universalior* / Ed. J. A. Munitiz. Turnhout – Leuven, 1984. (Corpus Christianorum. Series graeca, 13). P. 81.80.1-2; cf. p. 83.86.1-2: здесь говорится о Боге, «премудро обустраивающем всё наше ($\tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \sigma\omicron\phi\omega\varsigma\ \tau\grave{\alpha}\ \eta\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\alpha\ \delta\iota\epsilon\zeta\acute{\alpha}\gamma\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$)».

лизируется известное влияние Прокла на Дионисия в учении о зле (с. 158–159), истолкование «чаши Премудрости» (Притч. 9, 1–2) как символа Промысла (с. 157). Вкушению из этой чаши соответствует причастие логосам Промысла (с. 158). В этой связи имело бы, пожалуй, смысл несколько подробнее остановиться на весьма вероятной близости Дионисия Евагрию, тем более что об этом с конца 90-х гг. в достаточно «радикальном» духе пишет Иштван Перцель¹. Впрочем, нельзя сказать, что в книге Г.И. Беневича не содержится ответа на концепцию Перцеля: отмечая на с. 160 важность учения Ареопагита о связи Промысла с «изливающим мир Христовым человеколюбием» (DN XI.5), автор дает понять, что придерживается линии о. Александра Голицына, подчеркивающего центральность и магистральность учения Дионисия для мистико-аскетической традиции Церкви; стало быть, согласно автору, то «несмываемое клеймо евагрианского оригенизма»², которое, по Перцелю, несет на себе система Дионисия, – не более чем маленькое пятнышко на светоносном учении о всеблагое «Промысле Иисуса».

Однако подлинным синтезом всех достижений церковной мысли является учение о Промысле преп. Максима Исповедника (с. 161). Глава о Максиме (с. 161–197) является кульминацией книги. Мысль Максима определяется господствовавшей в Византийской империи первой половины VII в. антиоригенистской реакцией (с. 161), учением о Промысле Немесия Эмесского (с. 162), Ареопагита (с. 166–168), истолкованием ап. Павла (1 Кор. 15, 26 – см. с. 163–164) и собственным учением прп. Максима о логосах (с. 162). В духе греческой аскетической традиции (греческий Ефрем Сирий, св. Диадок Фотикийский) звучит выделение Максимом трех типов отношений Промысла к людям: все совершается по благоволению Божию, по домостроительству и по попущению (с. 165–166 и прим. 706). Г.И. Беневич подчеркивает как центральность учения о Промысле для Максима, начиная с ранних (ок. 626 г., по Шервуду) «Вопросов и недоумений» (с. 167–168), так и связь этого учения с общей логологией Исповедника (с. 169). Динамичная этика Максима неразрывно связана с онтологией (с. 171), поэтому тему судов Божиих Максим рассматривает как в плане воздаяния, так и в аспекте космологически-онтологическом (с. 172–185, особ. 182–184). Максим, как и Немесий, всю динамику творения связывает с Промыслом Бога, который выступает не только Началом и

¹ См. из важнейших работ этого замечательного историка философии и патролога: *Perczel I. Une théologie de la lumière: Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique // Revue des Études Augustiniennes. 1999. V. 45. P. 79–120, spec. 104 et suiv.*

² *Ibid.* P. 120.

Целью, но и Серединой творения в его устремленности к эсхатологическому свершению (с. 174). Видна близость этого подхода и к Ареопагиту (*DN VIII. 7–9*) (с. 177). Но если для Ареопагита «Спасение» и «Избавление» – одни из множества имен Божиих, то у Максима пара Суд – Промысл занимает особое место, что объясняется ориентацией мыслителя как на учение Евагрия, так и на библейскую традицию упоминания и призывания судов Божиих (с. 178–179 и прим. 749). Максим ведет речь о том, что Промысл и Суд Божий «описывают принципы тождественности и различия всего тварного...» (с. 179). Таким образом, как уже отметил М. Тёрёнен, Бог у Максима оставался бы Промыслителем и Судией в указанном онтодинамическом смысле и не будь грехопадения (с. 180). Этот же Суд Божий, обладающий многообразными действиями, выступает и как моральный регулятор человеческого поведения (с. 181). «Соответственно, – пишет автор, – Промысл и Суд следует понимать как динамические божественные принципы, осуществление которых соответствует исполнению замысла и воли Божией» (с. 183). Практическое применение Максимом этих принципов к истолкованию собственного життя раскрыто Г.И. Беневичем в параграфе 2.3 «Предведение, предопределение и учение о промысле» (с. 190–197). Важно подчеркивание и раскрытие Г.И. Беневичем связи учения Максима о Промысле с истолкованием Преображения (с. 185–187) ввиду общей значимости темы Преображения для средне- и поздневизантийской мысли: событие на Фаворе издавна рассматривалось как прообраз свершающегося с праведной душой (Моисея, Илии, апостолов и – в принципе – любого христианина, идущего по пути «практической философии»).

Следует признать, что вкупе с серией статей Г.И. Беневича, посвященных различным аспектам философско-богословского учения Максима¹, соответствующий раздел представляет собой серьезнейший опыт целостного анализа одного из наиболее масштабных учений периода патристики, значительно опередившего свое столетие.

Глава III скромно названа автором «О Промысле после Максима (некоторые наблюдения)» (с. 199–218). В первом параграфе (с. 200–

¹ Отметим лишь: *Беневич Г. И.* О применении философии к триадологии и космологии в экзегезе прп. Максима Исповедника // *Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина.* СПб., 2011. № 1. Т. 2. Философия. С. 45–55; *Benevich G.* Maximus the Confessor's Polemics against Anti-Origenism: Epistulae 6 and 7 as a Context for the *Ambigua ad Johannem* // *Revue d'histoire ecclésiastique.* 2009. V. 104 (1). P. 5–15; *idem.* Maximus Confessor's polemics against Tritheism and his Trinitarian teaching // *Byzantinische Zeitschrift.* 2012. Bd. 105/2. P. 595–610.

206) рассматривается учение о Промысле св. Иоанна Дамаскина. Дамаскин отходит от учения Максима о логосах и возвращается к златоустовой концепции «двух волей» Божиих – предшествующей и последующей, или благоволящей и карающей (судящей у Гиерокла); сходное учение было развито и Гиероклом (с. 202–205). «Последующая» воля при этом зависит от нашей вины, т.е. суд Божий рассматривается Дамаскиным в чисто моральном аспекте, с отходом от глубинного онтологизма прп. Максима (с. 205). В этом подходе, а также в определяющей значимости богословского видения Дамаскина для византийской традиции – одна из причин того, что учение Максима Исповедника о логосах и о Промысле Божиим оказалось невостребованным (с. 206) до середины XI столетия, когда на него стал нападать Михаил Пселл¹.

Завершает автор свой детальный разбор учения о Промысле параграфом о времени подъема неоязыческих умонастроений в Византии – об XI–XII вв. (с. 207–218). Анализу подвергаются Михаил Пселл (с. 207–208, с опорой на новейшую историографию), Исаак Севастократор (автор своего рода христианизированной парафразы Прокла – так называемых «Трех трактатов о промысле и зле», с. 209–214), св. Николай Мефонский, написавший опровержение «Первооснов теологии» Прокла (с. 214–216) и, наконец, совсем бегло – Никифор Влеммид (с. 215, прим. 863), Димитрий Кидонис (с. 216–217) и философ-неоязычник Георгий Гемист Плифон (с. 217–218). Исаак Севастократор, как констатирует Г.И. Беневич, не смог усвоить глубинный смысл учения Максима Исповедника, поэтому «в его адаптации Прокла в центре опять оказываются промысл и фатум (под именем природной необходимости), а не Промысл и Суд, как в учении прп. Максима» (с. 213). Однако следы использования Исааком учения Максима о логосах все же видны в его философском творчестве (с. 214, со ссылкой на Карлоса Стейла). Плифон же, как и Пселл, попытался вернуть в философию фатум; о полемике византийцев XV в. (особенно стоит выделить в этой связи Матфея Камариота) с этой фаталистской концепцией в наши дни хорошо известно благодаря цитируемой Г.И. Беневичем книге Н. Синиоссоглу; некоторые аспекты этой полемики разобраны в статье Т. Бояджиева, цитируемой нами в прим. 3. Так что данный сюжет активно становится достоянием истории византийской философской мысли.

¹ См., например: *Щукин Т.* Некоторые замечания о начале «ренессанса Максима» в XI веке // Истина и диалог: тр. междунар. науч. конф. (Санкт-Петербург, 29–31 мая 2008 г.). СПб., 2008. С. 183–189.

Выскажем напоследок краткое, но, как нам представляется, необходимое (и ничуть не умаляющее достоинства книги) замечание о паламитских спорах. Понятно смиренное нежелание Г.И. Беневича мимоходом, без детального погружения в источники, затрагивать эту изумительную по богатству духовных прозрений эпоху, быть может, самую перспективную для изучения в истории мировой философской мысли. Что, на наш взгляд, можно было бы всё же сделать, хотя бы в первом приближении, так это указать, что уже у св. Григория Кипрского (1241–1290) формируется паламитское представление о Промысле как об одной из нетварных энергий Божиих¹. Тем самым подтверждается восходящее как минимум к М. Жюжи (1878–1954) представление о том, что Григорий Кипрский являлся одним из важнейших и непосредственных предтеч Григория Паламы² (здесь не место в деталях развивать эту интересную тему).

В разделе «Выводы» (с. 219–227) подводятся итоги исследования. Г.И. Беневич подчеркивает принципиальный плюрализм и гетерогенность христианской мысли в вопросе о Промысле (с. 220), глубинный онтологический смысл учения Максима Исповедника о Промысле и Суде (не связанных с грехопадением, с. 221, 223), историко-философский, так сказать, статус учений о Промысле Прокла Диадоха и Максима Исповедника – как двух вершин языческой и христианской философской мысли (с. 222). Подчеркивается и определяющая роль христологии для умозрения св. Максима в целом (с. 225). Именно это позволяет Исповеднику связать «логосный» аспект учения о Промысле, унаследованный от Ареопагита, с библейско-историческим, а тем самым – и с самой жизнью христианского философа и христианина вообще (с. 226).

В первом из двух приложений к книге публикуется выполненный автором перевод сочинения Пс.-Плутарха «О судьбе» (первая половина II в.) (с. 234–260) с кратким предисловием (с. 231–233). Оценить перевод – дело отдельное и трудоемкое, но отметим в целом высокое качество как самого перевода, так и сопутствующих комментариев. Зачастую эти комментарии представляют собой самостоятельные исследования (см., например, прим. 915 на с. 241 о Немесии

¹ *Grégoire II de Chypre. Discours antirrhétique contre les opinions blasphématoires de Bekkos / Éd. par le hiérom. Th. Kislas sur la base des travaux préparatoires du métr. Chrysostomos Sabbatos; Trad. par F. Vinel // La vie et l'oeuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre (1241–1290), patriarche de Constantinople / Éd. J.-C. Larchet. Paris, 2012. P. 198.27.4–9. Мы сейчас оставляем в стороне сложную проблему каппадокийских истоков паламитского богословия (в чем ни у Ж.-К. Ларше, ни у нас нет сомнений).*

² *Jugie M. Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium. Parisiis, 1926. T. I. P. 429.*

Эмесском и Платоне). В приложении втором читатель найдет перевод XLI–XLII глав труда Немесия Эмесского «О природе человека», выполненный до революции (около 1912) Ф.С. Владимирским и уточненный Г.И. Беневичем (с. 261–284). Из комментариев Г.И. Беневича здесь особенно впечатляет прим. 1073 на с. 273 о «естественности добродетели» по Максиму Исповеднику.

Завершают книгу список сокращений серий, периодических изданий и названий источников, удобно представленный в виде таблиц (с. 285–289); библиография (с. 290–300), указатели имен (с. 301–313) и английское Summary (с. 314–315).

Завершая наше рассмотрение, необходимо сказать, что книги, подобные данному труду Г.И. Беневича, по понятным причинам появляются в историографии весьма редко. Не только в нашей литературе за последние 90–100 лет не было ничего подобного, но, пожалуй, и в мировом византиноведении последним опытом остается первая монография Ханса-Георга Бекка «Предвидение и предопределение в богословской литературе византийцев» (1937)¹, в наши дни уже, разумеется, устаревшая – особенно в том, что касается эпохи Палеологов.

Поэтому выход в свет труда Г.И. Беневича – событие международного масштаба и международной значимости. Оно показывает, что уже, как минимум, в четвертом современном поколении российских специалистов по Византии и Максиму Исповеднику (если считать пионером С.Л. Епифановича, у которого заочно учился прот. Г. Флоровский, у него – прот. И. Мейендорф, а у Мейендорфа, очно или заочно, – все современные специалисты старшего поколения, работающие в данном направлении) появляются крупные свершения. На кратком объеме Г.И. Беневичу удалось достичь главного – построить историографический синтез античного и греко-византийского учения о Промысле, раскрыть диалектику ведущих идей и отметить характерные, базовые черты этого учения, привести переводы важнейших высказываний десятков авторов и, тем самым, в значительной степени уточнить наши представления о путях развития как светской, так и христианской философской и философско-богословской культуры в период от классической древности до высокого Средневековья. Есть все основания надеяться на то, что не одно поколение российских (и, возможно, зарубежных) читателей и читателей античности и Византии будет благодарно Г.И. Беневичу за написанную им книгу.

¹ Beck H.-G. *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*. Roma, 1937. (*Orientalia Christiana Analecta*, 114).

Сведения об авторах

Ардамацкая Диана Александровна – кандидат философских наук, переводчик, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: dianaard@mail.ru

Арефьев Михаил Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: ant-daga@mail.ru

Бокова Ольга Анатольевна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: bokovaO2008@yandex.ru

Готнога Александр Васильевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-политических дисциплин, Амурский гуманитарно-педагогический государственный университет (г. Комсомольск-на-Амуре); e-mail: gotnoga@list.ru

Грачев Владимир Иннокентьевич – доктор культурологии, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: vig1947@mail.ru

Дмитриева Нина Анатольевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Московский педагогический государственный университет; ninadmitrieva@yandex.ru

Загрядская Алиса Сергеевна – соискатель ученой степени кандидата наук кафедры эстетики и философии культуры, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: zagryadska@mail.ru

Ильина Татьяна Хусеновна – аспирант кафедры эстетики и философии культуры философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: nirondelle@yandex.ru

Капельчук Ксения Александровна – старший лаборант Отдела научных исследований, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: ksenya_ka@list.ru

Конанчук Светлана Витальевна – старший преподаватель кафедры социальной психологии, Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов; e-mail: moskov_sveta.mail.ru

Кошко Мария Владимировна – ассистент декана факультета истории искусств, Европейский университет в Санкт-Петербурге; e-mail: kosmari@yandex.ru

Кравченко Владимир Иннокентьевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: harisma52@mail.ru

Левин Сергей Михайлович – преподаватель кафедры гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; e-mail: serg.m.levin@gmail.com

Лепехова Елена Сергеевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт Востоковедения РАН (Москва); e-mail: lenalepekhova@yandex.ru

Макаров Дмитрий Игоревич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой теологии Социального института, Российский государственный профессионально-педагогический университет (г. Екатеринбург); e-mail: dimitri.makarov@mail.ru

Никонова Светлана Борисовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов; e-mail: laresia.list.ru

Осипов Игорь Дмитриевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: idosipov@mail.ru

Пономаренко Анна Сергеевна – соискатель кафедры эстетики и философии культуры философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: anna.ponomarenko@list.ru

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена (Санкт-Петербург); e-mail: alpril@mail.ru

Романенко Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: yr_romanenko@rambler.ru

Рычков Александр Леонидович – старший научный сотрудник Научно-исследовательского Центра религиозной литературы, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино (Москва); e-mail: vp102243@list.ru

Сатухин Валерий Иванович – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: satukhin@yandex.ru

Сахарова Юлия Валерьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и социальной работы Волгодонского института, Южный федеральный университет (г. Волгодонск); e-mail: textzuk@inbox.ru

Семёнов Михаил Геннадьевич – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: parik515@mail.ru

Смирнов Михаил Юрьевич – доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: mirsnov55@yandex.ru

Чулков Олег Алексеевич – кандидат философских наук, декан гуманитарного факультета, Государственный университет морского и речного флота имени адмирала С.О. Макарова (Санкт-Петербург); e-mail: decanat-gum@mail.ru

Чичин Евгений Сергеевич – аспирант кафедры философии, Московский педагогический государственный университет; e-mail: eugenecreet@gmail.com

Чубаров Игорь Михайлович – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (Москва); e-mail: tchubarov@rambler.ru

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

• Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» (серия философия) принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли.

• Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

• Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

Требования к оформлению материалов

Материал должен быть представлен тремя файлами:

1. Статья

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

2. Автореферат

Автореферат содержит:

• название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
• аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 300–350 знаков с пробелами.

• ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

3. Сведения об авторе

Содержат сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196 605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10. Кафедра философии, каб. 501.

- отправить по электронной почте: *E-mail*: vestnik_lgu@list.ru или mochalova@yandex.ru (только статьи для серии философия)

Статьи принимаются в течение года.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

Редакционная коллегия:

196605, Санкт-Петербург,

г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10

тел. (812) 476-90-36

E-mail: vestnik_lgu@list.ru

Научный журнал

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 2

Том 2. Философия

Редактор *В.Л. Фуриштатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 24.06.2013. Формат 60x84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Times. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 17. Тираж 500 экз. Заказ № 954

Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10

РТП ЛГУ 197136, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 25а