

ГОУ ВПО «Шуйский государственный педагогический университет»  
Центр кризисологических исследований  
Федеральная целевая программа  
«Научные и научно-педагогические кадры инновационной России  
(2009–2013 годы)»  
Научно-исследовательский проект  
«Герменевтические исследования макрокультурного кризиса  
и антикризисного потенциала русской словесной культуры»  
при участии Академии философии хозяйства  
Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова  
и Центра социальных исследований и просвещения имени С. Н. Булгакова

# РОЖДЕНИЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ В РОССИИ

*(сборник научных трудов)*

ББК 71.00  
О-50

*Печатается по решению  
редакционно-издательского совета ГОУ ВПО  
«Шуйский государственный педагогический университет»*

Научный редактор —  
доктор филологических наук, профессор **В. П. Океанский**

О-50

**Рождение культурологии в России (сборник научных трудов). Научный редактор — проф. В. П. Океанский.** — Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований ГОУ ВПО «ШГПУ», 2011 — 592 с.

В сборник вошли материалы одноимённой конференции, проведённой при участии Академии философии хозяйства Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова и Центра социальных исследований и просвещения имени С. Н. Булгакова. Означенные здесь проблемы многократно обсуждались и отражают реальное состояние дел на путях формирования культурологии как интегративной сферы знания. Заключительный раздел сборника включает материалы Международного научного форума «Смыслы начала третьего тысячелетия. Исправление имен», проводимого нами совместно с вышеозначенными Академией и Центром в рамках продолжения настоящей конференции. В общей сложности в издании приняли участие пятьдесят девять авторов. Материалы публикуются в авторской редакции.

ISBN 978-5-86229-227-5

© В. П. Океанский, руководитель проекта, 2011  
© ГОУ ВПО «ШГПУ», 2011  
© Коллектив авторов, 2011

## СОДЕРЖАНИЕ

### Раздел I. ОСНОВАНИЯ НОВОЙ НАУКИ

<i>Океанский В. П., Океанская Ж. Л.</i> Герменевтика новой науки (к наброску культурно-исторического переоткрытия реальности в проективной возможности Кирилло-Мефодиевской цивилизации) .....	11
<i>Едошина И. А.</i> Культурология как специфическая область гуманитарного знания (к проблеме категориального аппарата) .....	29
<i>Осипов Ю. М.</i> Смысл и имена .....	39
<i>Раков В. П.</i> Поэтика неразрешимостей (подступы к теме) .....	47
<i>Маслов В. Г.</i> Слово и его деяние .....	59
<i>Закуренко А. Ю.</i> Язык как самоосуществление смысла .....	65

### Раздел II. ЗОЛОТОЙ ФОНД ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

<i>Пахров А. А.</i> Н. М. Карамзин как первый русский культуролог .....	77
<i>Океанский В. П.</i> Пушкин как культуролог (герменевтика гл. 7, ст. XXXIII–XXXIV романа «Евгений Онегин») .....	84
<i>Смирнов В. А.</i> Мотивы «небесного ограждения» в романе М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» .....	87
<i>Артамонова Л. А.</i> Кризис идей и кризисологический потенциал идей: «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского и «Психология национальности» Д. Н. Овсяннико-Куликовского .....	96

*Наумов Ю. В.*  
Соотношение нравственности и права  
в философии В. С. Соловьёва .....102

*Репников А. В.*  
Лев Тихомиров: экстремист, ренегат, монархист .....110

### Раздел III. СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

*Дзуцева Н. В., Кулыгина В. В.*  
Память как преемственность культурной традиции  
в поэтическом мире Вяч. Иванова  
(«Римский дневник 1944 года») .....129

*Устюжин И. Б.*  
Между символизмом и эзотерикой: пророчества  
М. Волошина о революции в стихотворениях  
«Голова принцессы Ламбаль» и «Ангел мщения» .....144

*Красильникова М. Ю.*  
Ренессансные концепции личности  
в культуре Серебряного века .....169

*Крохина Н. П.*  
Тема Нового Средневековья  
в русской мысли Серебряного века .....178

*Широкова Н. О.*  
Античная тема в культуре Серебряного века  
(на примере живописи В. Серова) .....190

*Задоров И. А.*  
Понятие «Кукла-актёр»  
в трудах отечественных исследователей .....196

*Бандурина Н. С.*  
Имажинизм как магистральное направление  
русского авангарда начала XX века .....202

*Губанов С. А.*  
Антиномическая рецепция диалога  
в философском гнозисе Бытия:  
отец Павел Флоренский и Б. Л. Пастернак .....214

### Раздел IV. СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

*Нагорнов Е. А.*  
Сакральный характер техники в наследии О. Шпенглера  
и резонанс этой темы в современной отечественной  
культурологии М. Эпштейна .....225

*Ермилов Ю. И.*  
Терминологическая контрреволюция.  
Современный русский сленг: от речи —  
к мышлению и религизации .....230

*Янковская О. В.*  
Новый взгляд на феномен российской авторской песни  
50–70-х годов XX века: культурологический аспект .....237

*Стогниенко А. Ю.*  
Кинохроника как отражение личного опыта  
главного героя фильма А. А. Тарковского «Зеркало» .....244

*Шилов Ю. М.*  
Культура сада и формирование ноосферного человека ...247

*Кубанёв Н. А., Набилкина Л. Н.*  
Имагология и межкультурная коммуникация .....265

### Раздел V. КОНЦЕПТУАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

*Коваленко С. В.*  
Мифический образ медведя —  
естественноисторическая основа русской культуры .....271

*Ермолаева Л. К.*  
Архетип кузнеца как сущность ментальности  
русского этноса .....280

*Даренский В. Ю.*  
Русский «образ культуры»:  
культура как преобразование человека .....289

*Уткин И. В.*  
Россия между Востоком и Западом:  
модусы человеческого бытия .....302

*Борзых Б. А., Сербул М. Н.*  
О назначении культурологии .....309

<i>Прохоров М. М.</i> Культурология и истина .....	319
<i>Фатенков А. Н.</i> Концептуальные границы реализма .....	332
<i>Брагина Н. Н.</i> Культурология как «игра в бисер» .....	341
<i>Редков С. К.</i> Правовая культура как объект изучения культурологии .....	349

**Раздел VI.**  
**СМЫСЛЫ НАЧАЛА ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ.**  
**ИСПРАВЛЕНИЕ ИМЁН**

<i>Океанский В. П.</i> Символическая метафизика Рене Генона и русский мир начала третьего тысячелетия (к постановке вопроса и наброску ответа) .....	367
<i>Алиев У. Ж.</i> Третье тысячелетие — тысячелетие метазнания (тематический анализ «круглого стола») .....	381
<i>Гиренок Ф. И.</i> Что такое философия? .....	385
<i>Нилогов А. С.</i> Как назвать вещи их собственными именами? .....	395
<i>Сизов В. С.</i> «Время исправлять имена» (приемлемость конфуцианской концепции «исправления имён» для России) .....	399
<i>Аргунова В. Н.</i> Социальное настроение в российском обществе .....	407
<i>Войнова Е. А.</i> Кризис ценностных ориентаций «трудных» подростков как следствие распространения массовой культуры .....	412
<i>Камишлина О. С.</i> Творческая одарённость (креативность) как потенциал к самоактуализации молодого поколения .....	419
<i>Куликовская И. Э.</i> Становление ценностно-смысловой картины мира личности .....	425

<i>Клюяшкина И. Н.</i> Роль библиотек в формировании гармоничного общества .....	436
<i>Курицын В. М.</i> О некоторых аспектах межкультурного взаимодействия на современном этапе развития общества .....	442
<i>Олейников А. А.</i> Проблема подрыва культурных смыслов: рекультивация как форма информационной войны .....	448
<i>Берендеева А. Б.</i> Социальная экономика: фантом или реальность? .....	467
<i>Гордеев В. А.</i> Теоретическая экономика как составная часть философии хозяйства .....	477
<i>Пацарковский В. В.</i> Моральная экономика: домохозяйства и модернизация ..	486
<i>Новиков А. И.</i> Не опоздает ли Россия на битву за еду? .....	495
<i>Разумов Д. С.</i> Христианские основы предпринимательской этики: русская версия .....	503
<i>Сухинин И. В.</i> Методологические подходы к пониманию справедливости в социально-экономических исследованиях .....	513
<i>Фадейчева Г. В.</i> Общественная потребность развития как социо-хозяйственный феномен .....	520
<i>Родина Г. А.</i> Третье тысячелетие: новые смыслы социального развития или повторение пройденного? .....	527
<i>Тихонов А. И.</i> Естественнонаучный анализ перспектив развития цивилизации .....	535
<i>Шелкопляс Е. В.</i> Индуктивные возможности теории оптимума развития в познании индивидуальных и коллективных смыслов развития бытия начала третьего тысячелетия .....	545
<i>Краткие сведения об авторах</i> .....	583

**Раздел I.**

**ОСНОВАНИЯ  
НОВОЙ НАУКИ**

**ГЕРМЕНЕВТИКА НОВОЙ НАУКИ**  
(к наброску культурно-исторического переоткрытия  
реальности в проективной возможности Кирилло-  
Мефодиевской цивилизации)

I

Мир современной интеллектуальной культуры стоит на пороге вступления в новую холистичность — иными словами в то, что Питирим Сорокин понимал в качестве грядущей «идеациональности», толкуемой в качестве тотальной теофании, либо же «идеалистичности», что, по его трактовке, предполагает своего рода обратную креативную связь, высокую степень человеческой включённости в моделирование и осуществление всего происходящего. Собственно апокалиптический процесс «воцарения Христа в мире» — как это характеризует в своей последней работе (1) отец Сергей Булгаков — и предполагает такое творческое пробуждение человеческого духа навстречу пневматологическому раскрытию Божественного замысла о мире и человеке, в известном смысле — преодоление чувственного сна, отнюдь не лишённое черт глубокого драматизма, однако же, принципиально сближающее эти две модели, описанные в сорокинской «Социокультурной динамике» (1939 г.) и противопоставленные автором сугубо «сенсорному» состоянию современного общества, когда господствующими началами человеческой жизни оказываются ползучий эмпиризм, всеразрушительный анализ, антиметафизический сциентизм, не имеющие никакого отношения к подлинной учёности в древнейшем смысле этого слова и никогда не позволяющие мышлению подняться выше эмотивного скольжения — к примеру, состряпанного французскими послевоенными журналистами «дела Хайдеггера»...

Деструктивный характер вышеозначенной сенсорно-аналитической парадигмы был прочувствован и осмыслен уже в самых недрах времени, именуемого в истории культуры «Новым» — и уже тогда были заложены фундаментальные основания для будущего интегрально-холистического синтеза, именуемого в «барочных» XVII–XVIII столетиях «новыми

опытами» и «новой наукой». Речь идёт, прежде всего, о «Новых опытах о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии» (1666 г.) Г.-В. Лейбница и «Основах новой науки об общей природе наций» (1725 г.) Дж. Вико, а также об «Идеях к философии истории человечества» (1791 г.) И.-Г. Гердера. В XIX–XX веках сквозная холистическая интуиция этих замечательных опытов проходит сквозь диалогическую «со-философию» романтизма (прежде всего — Ф.-В.-Й. Шеллинга, Новалиса и Ф. Шлегеля), укоренённую в стихии последнего гегелевскую «философию истории» (хранящую черты эзотерического гнозиса о смене мировых эпох и их качественной морфологии), но обретает она истинный геокультурный размах в отечественном любознательном историческом опыте А. С. Хомякова и Ф. И. Тютчева, Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева, В. В. Розанова и Н. А. Бердяева, В. Ф. Эрнста и В. А. Шмакова; восходящая к романтическим поискам «закатной» Европы и «метафизике Всеединства» В. С. Соловьёва софиология отцов Павла Флоренского и Сергея Булгакова, «поющая мудрость» И. А. Ильина, «соборная персонология» Н. О. Лосского и Л. П. Карсавина, «диалогика культуры» М. М. Бахтина и его школы, «историческая поэтика» А. Н. Веселовского во всём её учёном продолжении, «диалектика мифа» А. Ф. Лосева и особенно историческое дополнение к ней — всё это составило мощнейший в своей продуктивности теоретический базис для начала формирования принципиально новой парадигмы научного знания, которую мы можем однозначно охарактеризовать как холистическую.

Важнейшими чертами последней оказываются следующие: а) в сфере стратегической — исходная и неснимаемая прерогативность познавательного движения от целого к частному, связанная с пониманием полнейшей онтологической фикционалистичности обратного движения; б) в сфере онтолого-гносеологической — всемерная реконструкция символического миропонимания древности и языковая регенерация его смыслоформ; в) в сфере языковой — аксиоматическое приятие фактической энергичности имён; г) в области рецептивной — внимательное признание исходной активности объектной сферы. При таком парадигмальном сдвиге, связанном в почти буквальном смысле с переоткрытием реальности, мир вновь будет восприниматься в качестве ожившей и неотчуждаемой в нейтральные области активной среды,

порождающей и синергично-доступной творческому порыву. Мир откроется теоцентрированным метахолизмом и с этой не соизмеримой ни с чем фактичностью придётся соизмеряться во всяком деле. Не о том ли великолепная поэтико-метафизическая и вполне концептуально-выстроенная максима Ф. И. Тютчева:

*Не то, что мните вы, природа,  
Не слепок, не бездушный лик —  
В ней есть душа, в ней есть свобода,  
В ней есть любовь, в ней есть язык! (2)*

В опорный круг нового и ещё не раскрытого в полной мере миропонимания войдёт в качестве своеобразных вводных и свободно варьируемых «баз данных» несколько существенных моментов, выработанных «новой наукой» в Новое время и уже на его исходе, если признать вместе с Р. Гвардини фактичность того, что оно прошло: поэтическая метафизика архаики, символическая стадильность макроистории, неснимаемая дуальность адаптивного и креативного культурно-цивилизационных типов (аналоги в отечественной традиции: «закон» и «благодать» у митрополита Иллариона Киевского, «кушитство» и «иранство» у А. С. Хомякова), энергичность имени (иконического смыслообраза) и, в более широком отношении, уже отмеченная выше активность объектной сферы.

Переходность (в том числе и, может быть, прежде всего — эпистемологическая переходность!) нашего времени вполне очевидна, однако чётко провести границы бывает не только трудно, но и такое точно-фактографическое расчерчивание противоречит самой реальности живых трансформаций: ведь то, что недавно ещё в истории культуры казалось навсегда уходящим вместе с ней самой, вспыхивает с новой силой, и в свете этой вспышки открывается совсем иной смысл произошедшего, нежели это казалось прежде.

Здесь хуже всего, хитря с пластичными фактами, окануться в гносеологических топях вместе с методологическими ретроградами агонизирующего аналитизма и не подняться выше — за пределы того, что О. Шпенглер именовал «лягушачьей перспективой» взгляда: «Рассматривать мир не с высоты, как Эсхил, Платон, Данте, Гёте, а с точки зрения житейских нужд и припирающей действительности — это я

называю *заменой перспективы с птичьего полёта лягушачьей перспективой*. И именно таково нисхождение от культуры к цивилизации» (3).

Однако было бы преждевременно именно сегодня говорить о радикальном конце культурно-цивилизационного потока человечества — напротив же, с любым шансом новых возможностей открываются и новые *дальние* горизонты... Залог таких возможностей хранит в себе недореализованный в большой культурной истории потенциал вполне альтернативной «фаустовской» культурно-цивилизационной модели Кирилло-Мефодиевской цивилизации (4).

”Проповедь Евангелия, — отмечает современный московский мыслитель, говоря о близких креативных возможностях, — была обращена ко всем языкам и всем народам земли, и каждый народ воспринял её через свою самобытность. Это запечатлено в чуде Пятидесятницы и говорении на языках. В Сионской горнице на апостолов снизошли огненные языки Святого Духа, и «один» из этих языков дал возможность избранным ученикам Христовым проповедовать на славянском наречии. Спустя восемь столетий славянские первоучители Кирилл и Мефодий закрепили это таинство, осуществив богодухновенный перевод Святого Писания на славянский язык. Тем самым было положено начало славянской письменности, славянскому Православию и, что чрезвычайно важно, славянскому философскому мышлению. Не случайно святого Кирилла до принятия монашества называли Константином Философом. Язык славянской Библии стал тем языком, на котором отныне могли бы заговорить и русское богословие, и русская философия“ (5).

Памятуя о том, что библейская аксиология победы «животворящего духа» над «мертвящей буквой» сохраняла свою креативную силу практически во всей отечественной интеллектуальной культуре последних столетий, мы приближаемся и к более глубокому пневматологическому пониманию Кирилло-Мефодиевского ресурса, способного стать фундаментом современных культурологических построений, включающих в свой обширный компендиум не только труды отца Павла Флоренского и А. С. Хомякова, но и древнерусское наследие, например, полемику преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, а также прозвучавшее в Соборе Св. Софии Киевской «Слово о Законе и Благодати» первого отечественного митрополита — Илариона.

## II

Сущность (=логосное семя, смысловая ядерность, содержательная наполненность), как новая интересная книга, всегда открыта тому, кто искренне обращается к сути дела; поэтому искренность является вполне необходимым, хотя и далеко не достаточным условием для вхождения в эту всегда новую реальность, поскольку сущность никогда не лежит во Вселенной мёртвым грузом, а весьма драматично прорастает и рождается сквозь нас самих, столь разных. Это стоит знать каждому, ибо в мире уже воздвигнуты бессмысленные барьеры на путях прорастания его смыслов: «Истинное и подлинное, — подчёркивал в этой связи Шопенгауэр, — легко распространялось бы в мире, если бы те, кто не способен его создавать, не составляли в то же время заговора, что бы помешать ему расти» (6).

«Я не считаю себя сведущим ни в ”метафизической отечественности бытия“, ни в ”философском имяславии“, ни в ”дегенерации смыслоформ“...» (7), — простодушно заявляет один наш высокопоставленный критик, в связи с чем сразу хочется спросить: о чём же тогда Вы торг ведёте, коллега, ведь мы-то как раз и говорим о том, в чём Вы оказываетесь несведущи?

Далее необходимо отметить, что весь представляемый ниже текст был прежде предложен нами под названием «Авторская позиция (объяснение с читателем и возражения критике)» в редколлегия журнала «Интеллигенция и мир», которая вынесла боязливое решение не печатать данный материал — этим продиктовано наше решение о полном воспроизведении его здесь, со следующего абзаца...

Опубликованная в последнем за 2010 год номере журнала «Интеллигенция и мир» статья ивановского историка, профессора Польшванного «О кирилло-мефодиевской традиции и ”дегенерации смыслоформ“» (8) последовательно направлена на то, чтобы всесторонне скомпрометировать сами базовые принципы нашей научной школы. При всём немалом усердии в этом морально пагубном направлении (напоминающем по своей стилистике жанровую форму доносов), автор в итоге обнажает свою полнейшую некомпетентность в ряде принципиальных культурологических основоположений, суть которых была изложена нами выше — в первой части настоящего материала.



Оставляя в стороне тот факт, что само руководство редколлегии журнала «Интеллигенция и мир» любезно пригласило нас поделиться *многолетними* концептуально-теоретическими разработками, представляющими отнюдь не «случайную нарезку», как в приступе раздражения выражается наш (по его собственному признанию) несведущий в метафизике критик, но ценностно-практический и объективно значимый задел герменевтических исследований макрокультурного кризиса и антикризисного потенциала русской интеллектуальной и словесной культуры (9), а также оставляя мукам совести автора все его смехотворные по своим результатам прогулки по сайту В. П. Океанского и Булгаковскому сборнику (10), призванные констатировать учёной общественности и её мнимой жандармерии, что де имеются в охаиваемой статье материалы, появившиеся «три года тому назад» (то есть в 2008 году, тогда как «научно-исследовательская работа начата в 2009 г.» — таким образом, наш критик обнаруживает и явную недооценку масштабов подлинной жизни научных идей, измеряемой не годами, а десятилетиями и столетиями!), нам хотелось бы, оставляя это всё в стороне, указать на исходную и неодолимую порочность методологии нашего критика, по его признанию «нередко участвующего в компетентных дискуссиях о кирилло-мефодиевской традиции со специалистами», принципиальную неприменимость этой методологии к тем макрокультурным и проточивилизационным масштабам дела святых Кирилла и Мефодия, которые нас интересуют.

Оставляя в стороне и явно оскорбительный тон профессора Польшванного, и наше частное отношение к этому факту, равно как и его проректорский псевдодирижизм, обременённый школярскими представлениями о том, какой, якобы, должна быть наука, хотелось бы вполне серьёзно указать на то, что автор-критик совершает ряд грубых ошибок, связанных, прежде всего, с его неосведомлённостью в самой холистической специфике научных исследований культурологического характера, и, к ещё большему сожалению, — в искажении исторической фактологии, причём, в угоду тому, что Шопенгауэр называл «уловками в споре» (11), когда какая-либо аналитически вычленимая часть истины, твердея, перекрывает всё остальное и выдаётся за истину целиком, а более существенные её грани замалчиваются.

Впрочем, для того чтобы понять десакрализирующую аксиологию возмущённого профессора, стоило бы прикоснуться к другому его материалу, направленному на более широкую дискредитацию культурных первооснов: «Конфессиональные истоки многих особенностей политического поведения в различных культурах, — отмечает наш недоброжелатель, — представляются очевидными. Хотя это обстоятельство нашло определённое отражение в трудах о протестантизме, конфуцианстве, исламе, её исследование на православном материале всё ещё находится в зачаточном состоянии. Рассуждения о «соборности» чаще всего лишены конкретности...» (12). Сам развенчивающий дух, пронизывающий эту прерванную нами фразу, не позволяет заподозрить автора в любви к «восточно-православной традиции», являющейся, согласно его мысли, аксиоматически стержневой и «объединяющей» для «разных эпох и стран — Византии и средневековой Болгарии, Московской Руси, имперской и коммунистической России».

При более благоприятном в моральном отношении раскладе мы могли бы высказать искреннее сожаление о том, что аналитическая методология профессора-историка не позволяет адекватно коммуницировать в интегральном пространстве культурологии и поспешно пригласить нашего уважаемого критика к научному диалогу — однако же, как тон всей статьи Дмитрия Игоревича Польшванного, так и «нарезка» (возвращаем этот шар в ворота противника!) из прихотливо интерпретированных фактов в угоду априорно поставленной оскорбительной задаче — не дают нам шанса поддаться этой доброжелательной иллюзии, а потому диалогическое общение, очевидно, несколько задерживается... Разумеется, было бы конгруэнтной нелепостью само намерение его исключить совсем.

Наш материал помещён в рубрике «Дискуссия», но это было решением редколлегии, которое, впрочем, оказалось пророческим: мы не ожидали столь заинтересованного внимания, которое привлекла наша работа со стороны профессора Ивановского университета.

Профессора Польшванного, как историка православной славянской культуры, задело наше, по его мнению, «крайне небрежное» обращение с Кирилло-Мефодиевской традицией. Представленные далее возражения показывают, что его негодование вызвано не пренебрежением (как ему хотелось бы представить научной общественности) нами житейными источниками, а иными причинами.

Но сначала — о непростительных фактических ошибках, якобы имеющих место в нашей работе.

«Будущий просветитель славян Константин родился около 827 г. в Фессалониках и не был, как и его брат, македонцем», — указывает профессор Польшванный. Вопрос о происхождении славянских первоучителей остаётся открытым (13), а место рождения доподлинно известно: Солунь, родина братьев, в то время являлась одним из культурных центров Македонии.

«Приехав учиться в Царьград, Константин не мог сидеть за одной партой с уже возведённым на престол малолетним византийским императором Михаилом III хотя бы потому, что был намного старше царственного отрока (и по отсутствию в то время парт)», — продолжает наш суровый оппонент. О том, что «Святой Кирилл получил блестящее образование, с 14-летнего возраста воспитываясь с сыном императора», ибо учителя малолетнего Михаила посчитали необходимым найти достойного соученика императору, который бы усердным учением и добрым нравом служил ему примером, вследствие чего «родственник Константина логофет Феоктист, опекун малолетнего императора Михаила, узнав о его дарованиях, вызвал его ко двору — учиться вместе с царём» (14), — читаем в указанных в примечаниях агиографических источниках. Для нас очень важно подчеркнуть этот период в жизни святого, осенённого встречей с Фотием и Михаилом — первыми лицами духовной и светской власти Византии.

На возражение о том, что «не мог принять не достигший ещё и двадцати лет Константин сан иерея», приведем ещё одну цитату из жития: «По окончании учения святой Константин принял сан иерея и был назначен хранителем патриаршей библиотеки при храме святой Софии» (15).

Называя авторов статьи «православными культурологами», профессор Польшванный указывает на явную, как он считает, фактическую ошибку, не позволительную ни для православного, ни для культуролога: гора Олимп в Малой Азии, куда удалился Константин в монастырь к старшему брату, не является местом обитания прежних языческих богов. Странно, что профессору истории не известно, что «это же название относилось ещё к шестнадцати горам в Малой Азии, на островах Эгеиды и в южной части Балканского полуострова. Имеются основания думать, что резиденция богов

перемещалась от одного Олимпа к другому по мере того, как Балканская Греция начинала играть большую роль в судьбах эллинов. Помимо того, Олимпы как бы пунктиром обозначают путь эллинского этноса из Малой Азии на Балканы» (16). Кроме того, «...вне связи с представлением о конкретном месте, Олимп в античной поэзии — мифическая резиденция верховных греческих богов, "олимпийцев", там находится дворец царя богов Зевса и жилища прочих богов; название Олимп отчасти синонимично слову "небо"» (17).

Для подлинного историка культуры чрезвычайно важным представляется и тот факт, что Гомер назвал Олимп «многовершинным», и «на современной фотографии Олимп производит впечатление нагромождения скал, и, очевидно, такая картина представала и древним наблюдателям». Но само название Олимп «догреческого происхождения и принадлежит ряду гор Греции и Малой Азии». «Возможно, разгадку эпитета «многовершинный» даёт наличие в разных частях Балканского полуострова, в Малой Азии и на острове Лесбосе шестнадцати гор, имеющих название Олимп. Первоначально Олимп (неизвестно какой) занимали змееподобный титан Офион и его супруга океанида Эвринома» (18). Читатель, который воспримет нашу статью непредвзято, найдёт в тексте и культурологически ориентированный герменевтический поворот в осмыслении нами появления Олимпа в судьбе Первоучителей славян (19).

О том, что «Константин уступал в филологической подготовке своему старшему брату», в нашем материале нет ни слова, мы представили одну из версий, согласно которой «Кирилл удалился к брату Мефодию и несколько лет разделял с ним иноческие подвиги в монастыре на Олимпе, где *впервые* стал заниматься изучением славянского языка» (20), о чём также повествует житие.

Итак, автор нелестного отзыва может снять с себя часть вины, которую он так благородно принял, извиняясь перед читателями журнала за статью, полную несуществующих «ошибок и несуразностей».

Далее профессор Польшванный, оговариваясь, что не ставит перед собой цели рецензирования нашей работы, тем не менее, уверяет читателей в том, что А. С. Хомяков «не проявлял интереса к славянским первоучителям» и лишь единственный раз упомянул одного из них в стихотворении «Беззвёздная полночь дышала прохладой».

Это — неправда, что совершенно очевидно учёным, хорошо знающим наследие «русского Леонардо». В известном письме Гагарину (21), защищая ключевое слово своей эkkлeзиoлoгии — соборность, Хомяков обращается к авторитету Кирилла и Мефодия: «Скажем сперва о переводчиках. С самого приступа к делу славянские первоучители возжелали подарить народу, который они призывали ко Христу, перевод Свящ. Писаний. (...) Они-то для передачи греческого слова *Katholikos* и избрали слово *соборный*, так что по этому последнему слову можно судить и о том, как понимали они подлинное выражение. (...) «Не посмею сказать: глубокое ли познание сущности Церкви, почерпнутое из самых источников истины в школах Востока, или ещё высшее вдохновение, ниспосланное Тем, Кто Один есть «Истина и живот», внушило передать в символе слово *katholikos* словом *соборный*; но утверждаю смело, что одно это слово содержит в себе целое исповедание веры» (22).

Очевидно для историка Церкви и то, что в IX веке Рим был ещё православным, как и его епископы — римские папы, а потом, как справедливо отмечает К. Н. Леонтьев, «западные европейцы... изменили истинной Церкви»; приведём эту великолепную стратегическую мысль полностью: «...Хотя Православие для меня самого есть Вечная Истина, но всё-таки в земном смысле оно и в России может иссякнуть. *Истинная Церковь* будет и там, где останутся *три человека*. Церковь Вечна, но *Россия* не вечна и, лишившись Православия, она погибнет. Не сила России нужна Церкви, сила Церкви необходима России; Церковь истинная, *духовная* — везде. Она может переселиться в Китай; и западные европейцы были до IX и XI века православными, а потом изменили истинной Церкви!..» (23). Видеть же в Кирилло-Мефодиевской причастности Риму что-то большее общеправославного миссионерского дела — значит заниматься не реальной историей, а известной политикой...

Профессор Польшваннский посчитал своим профессиональным долгом указать и на неточность, которую якобы допустил сам Хомяков, несмотря на свою «огромную начитанность». Поэт-де назвал Кирилла епископом, но мало ли что приснится поэту, миролюбиво заключает строгий критик. Позволим себе процитировать строки из стихотворения, чтобы каждому стало ясно, что ошибается не Хомяков, а его младший оппонент.

*И в старой одежде святого Кирилла  
Епископ на Петчин всходил,  
И следом валила народная сила,  
И воздух был полон куреньем кадил.*

*И клир, воспевая небесную славу,  
Звал милость Господню на Западный край,  
На Лаву, Мораву, на дальнюю Саву,  
На шумный и синий Дунай. (24)*

Где здесь указание на епископство Кирилла? Непредвзятый читатель увидит в этих строках не искажение исторического факта и не сновидную фантазию, а метафору, смысл которой — идея кровного и духовного братства, общего дела и судьбы. Территория, охваченная взором поэта — древние земли, на которых Первоучители совершали просветительские подвиги. В стихотворении центральной темой и является идея братства, единения славянских народов, а основой этого братства может стать единство «веры, без которого нет полного единства в народах» (25).

Интересно, что в Иконописном подлиннике, дающем наставления для изображения святых, под 11 мая сказано: «Преподобных отец наших Мефодия и Константина, нареченного Кирилла, *епископов Моравских*, учителей Словенских. Мефодий — подобием стар, власы седы, брада долга аки Власиева, ризы святительские и омофор, в руках Евангелие. Константин — ризы преподобнические и в схиме, в руках книга, а в ней написана русская азбука А, Б, В, Г, Д и прочие слова (буквы) все по ряду...». Конечно, с точки зрения исторических фактов можно констатировать фактическую ошибку составителей наставлений, но разумнее признать их правоту как символическое выражение того, что были братья «парой в одной упряжке и пахали одну борозду» (26).

Отметим и то, что сам факт сновидности в культурологическом отношении отнюдь не является аксиоматическим свидетельством неистинности и несущественности, как это, очевидно, представляется историку, вставшему на беду в артистически облегчённую позу полной осведомлённости в истинном положении дел. Это тем более становится очевидно, когда мы вспомним о том просветляющем значении сна в поэтической вселенной Хомякова:

*Весь мир лежит в торжественном покое  
Увитый сном и дивной тишиной  
И хоры звёзд, как празднество ночное  
Свои пути свершают над землёй (27)*

В качестве аргументов, демонстрирующих равнодушие Хомякова к наследию Кирилла и Мефодия, профессор Польшванский выдвигает и такие: «церковнославянский язык Хомяков считал ‘болгаро-славянским’, ‘полумёртвым’ и пагубным для ‘брахманов Запада’ — славян». Первый тезис вызывает недоумение: в чём же противоречие, где почва для аргумента, как здесь проявлено безразличие Хомякова к делу святых братьев? Разве не известно, что в основу старославянского языка положен южно-македонский диалект древнеболгарского языка? (28) Эпитет «полумёртвый» по отношению к языку, как следует из контекста, воспринимается нашим критиком как «невостребованный», но для Хомякова это слово имеет совершенно иной смысл, что становится ясно, если не вырывать слова из контекста в угоду собственным интерпретациям. Вот полная цитата из «Семирамиды»: «Своевольно придуманные корни, выведенные неверною догадкою из слов, искажившихся в народном наречии, *обращались позднейшими писателями в слова истинные и законные, как и следовало в языке полумёртвом, т. е. живущем только для учёных и духовных, как наш Церковно-славянский язык в княжестве Московском и на Руси вообще*» (29). Неужели возможно искренне думать, что Хомяков с его учением о Церкви мог считать Её язык нежизнеспособным? Кроме того, Алексей Степанович *нигде не говорит о пагубности церковнославянского языка для славян как брахманов Запада* — это лишь интерпретация профессора Польшванского.

Мы говорим о Хомякове как продолжателе Кирилло-Мефодиевской традиции, выдвигая идею о том, что его искания были направлены на осмысление метафизических оснований Запада и его культуры, понятой в качестве сбывшейся грёзы о Единстве. Вот почему часть статьи, посвящённая Хомякову, не является обрывком в «случайной нарезке», как позволяет себе назвать нашу работу Д.И. Польшванский. Сожалеем, что наш оппонент не захотел это увидеть, хотя сам пишет о Кирилле и Мефодии как искренних сторонниках христианского единства Европы.

Обвиняя нас в легкой замене «Хомяковско-Булгаковских начинаний на Кирилло-Мефодиевские», уважаемый профессор демонстрирует предвзятость и избирательность в оценках: мы чётко и ясно пишем о причине нашего проименования. Это присущие тому и другому культурному вектору церковная аксиология, персонологический базис, метафизическая надмирность, искание Небесного Града (30). И именно размышления о судьбе и перспективах возрождения наследия Хомякова помогают связать воедино духовные нити отечественной интеллектуальной культуры — от метафизических оснований русской словесности, заложенных Кириллом и Мефодием — до Хомякова и Булгакова, а это — существенный научный результат, который позволяет поставить проблему осмысления метафизических оснований отечественной интеллигенции в истории и выявить антикризисный потенциал православной традиции. В первой же строчке статьи мы говорим о нашем понимании культурно-исторической завязки Кирилло-Мефодиевской традиции (31), а далее проясняем, какое значение вкладываем в словосочетание «Кирилло-Мефодиевская цивилизация» (32). Поэтому уверенно констатировать отсутствие признаков научной статьи в нашей работе, тем более, называть её несуразной и невнятной, как это делает наш оппонент, мягко говоря, некорректно.

Однако, критикуя наши положения, профессор Польшванский вынужден раскрывать собственные метафизические основания, опираясь на которые, он пишет об изначальной обречённости Кирилло-Мефодиевской традиции и духовном продолжении её как «последнем парадоксе», что однозначно объясняет причины столь резкой критики в наш адрес.

И последнее... Профессор Польшванский признаётся в том, что не считает себя, как мы уже отметили, сведущим ни в «метафизической отечественности бытия», ни в «философском имяславии», «ни в дегенерации смыслоформ», то есть подбирает цитаты в явном желании показать их «ненаучность» и «несуразность», обнажая известный риторический приём. Читатель, пожелавший непредвзято вникнуть в суть разногласий, увидит, что «метафизическая отечественность бытия» — это онтологическая приоритетность прошлого и возможность оправдания самой истории, что является основой жизнеспособности любой традиции, в свете чего возрождение последней не будет казаться парадоксом,

а послужит надёжным ориентиром для будущего; философское имяславие не может быть рядоположено дегенерации смыслоформ, поскольку возвращает вещам их имена и остаётся прочным фундаментом для приобщения к опыту разумного (софийного) мироустройства; а сами рассуждения о софийности в эпоху глобального культурного и антропологического кризиса не могут быть «общими», ибо несут мощнейший сотериологический и домостроительный заряд.

В заключение приведём ещё один отрывок из письма Хомякова Гагарину, ярко свидетельствующий о том значении, которое придавал Алексей Степанович образу Первоучителей славян: «Вот, м. г., каким образом невежество отца Гагарина, так сказать, натолкнуло его на острие Кириллова и Мефодиева свидетельства. Конечно, он не подозревал ни опасности, которой сам себя подвергал, ни того орудия, которое сам же давал в руки против своей партии. Рим осуждается свидетельством тех, которых он выдает за своих миссионеров. Вместо того, чтобы обламывать свои бессильные зубы о каменную твердыню Церкви, лучше бы поступил о. иезуит, если бы принялся за изучение истины, которой он изменил по невежеству. По летам своим он ещё не устарел для учения, а тем более для покаяния» (33).

P. S. В любой критике, даже если она выходит за рамки принятых в научном сообществе приличий, есть положительный момент. Сожалея о том, что уважаемый профессор, занимающий ключевой пост в региональном университете, позволяет себе использовать уловки в споре и оскорбительный тон, и, пользуясь тем, что свой отзыв он завершил словом «неоконченное», мы приглашаем Д. И. Польшянно-го впредь участвовать в дискуссиях на близкие нам темы, и хоть в споре истина и не рождается, зато каждый покажет, ради чего живёт и за что готов умирать.

«...есть вещи, которые *уступать нельзя*» (34).

#### ДОПОЛНЕНИЕ

На сайте Ивановского государственного университета в разделе, отведённом журналу «Интеллигенция и мир», под рубрикой «Письма читателей» оказался помещён наш вышепредставленный материал, а также ответ на него проф. Д. И. Польшянного, демонстрирующий, к сожалению, *невозможность диалога*.

Авторы с самого начала, как это и подобает по всем законам жанра соответствующей инквизиционной драматургии, ставятся в роль «нашкодивших» и «виноватых» перед некоей тенью верховного патронажа, словно никаких больше критериев подлинности уже не осталось, кроме раболепия и несомненной магнитной зависимости вскормленных питомцев от своего гнезда — нет резонов играть по этим правилам тому, кто сохраняет благодарность своим учителям и память о многом добром, не помня зла: окончании с красным дипломом филфака университета, научной стажировке в Свято-Сергиевском Богословском Институте Парижа в качестве персонального стажёра Президента России перед защитой кандидатской, дорогим подарком ректора на представительном собрании — самому молодому доктору наук, последующей губернаторской премии за книгу «Апокалипсис присутствия», выдвинутую в номинации лучшего труда старшими коллегами по университету и позднее рекламированной по каналу центрального телевидения...

Мы, конечно же, не считали — не могли ни на секунду помыслить! — что само представление в авторитетном журнале в 2010 году наших концептуальных разработок 2007-го и 2008-го годов (опубликованных в малотиражных изданиях, сам факт чего был отнюдь не просто согласован с руководством редколлегии, но именно это обстоятельство подчёркивалось как веское в сделанном нам предложении!), поддержанных в качестве госзаказа в 2009-м году, однако опирающихся на идеи, выношенные за предшествующую четверть века, окажет столько огорчительного резонанса, что об этом надо дважды писать (в журнальной статье и письме на сайте) — а потому просим великодушно простить нас за доставленное беспокойство и постараемся впредь не адресоваться в эту инстанцию со своими историсофскими обобщениями и мыслями.

Хомяковские «иранство» и «кушитство», «фаустовский», «магический» и другие культурные миры Шпенглера, ясперовское «осевое время», обобщения гегелевской «философии истории», как многие другие символические фигуры культурологического мышления, включая «Гиперборею», «Атлантиду» и «вечное возвращение», ориентированы на *метафизику мифа* и не находят буквально-исторических аналогий — но они свидетельствуют о существенной причастности Гераклитову Логосу, который «общ всему»...

Необходимо сегодня в очередной раз признать, что за пределами различия научных дисциплин и методологий есть два противоположных пути в отношении к бытийно-исторической реальности: путь её эмпирико-фактографической фиксации, почти, так сказать, газетного репортажа, который, конечно, тоже может быть заказным и предвзятым, даже если и публикуется в той или иной «Правде», ибо факты в философском отношении пластичны уже на уровне их событийного протекания, не говоря уже о том, что происходит с ними по мере дистантного освоения их тающих следов — и путь целостного восприятия истории как глубокой драмы, в которой так часто до неразделимости бывают слиты события и сны, мифы и факты, знания и вера. Это — путь герменевтики, связанный с некоторым уважением к древнейшим предрассудкам. Это, в принципе, наш путь.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Булгаков, отец Сергей. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М.: Православное Братство Трезвости «Отрада и Утешение», 1991. С. 349.
2. Тютчев Ф.И. Не то, что мните вы, природа... // Тютчев Ф.И. Полное собрание стихотворений. Л.: «Советский писатель», 1987, С. 135–136.
3. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М.: «Мысль», 1993. С. 541.
4. См.: Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Антикризисный потенциал православной традиции: к проблеме осмысления метафизических оснований отечественной интеллигенции в истории // Интеллигенция и мир: Российский междисциплинарный журнал социально-гуманитарных наук. 2010. № 3. С. 135–144.
5. Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: «Академический Проект»; «Гаудеамус», 2011. С. 350.
6. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 5 т. М., 1992. Т. 1. С. 52.
7. Польшванный Д.И. О кирилло-мефодиевской традиции и «дегенерации смыслоформ» // Интеллигенция и мир: Российский междисциплинарный журнал социально-гуманитарных наук. 2010. № 4. С. 145.
8. Он же. Там же. С. 144–151.
9. Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Антикризисный потенциал православной традиции: к проблеме осмысления метафизических оснований отечественной интеллигенции в истории // Интеллигенция и мир: Российский междисциплинарный журнал социально-

- гуманитарных наук. 2010. № 3. С. 135–144; см. также другие наши материалы: Океанский В. П. Глобальный культурный кризис: Ключевые слова // Интеллигенция и мир: Российский междисциплинарный журнал социально-гуманитарных наук. 2006. № 3. С. 14–45; Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Антикризисный потенциал русской религиозно-философской мысли XIX–XX веков // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2009. № 6. С. 15–20.
10. Мир и язык в наследии отца Сергея Булгакова: Сборник материалов научно-практической конференции 6–7 октября 2007 года / Сост. В.П. Океанский, Ж.Л. Океанская. Шуя, 2008.
  11. Шопенгауэр А. Эристическая диалектика, или Искусство побеждать в спорах // Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6: Из рукописного наследия. М.: «ТЕРРА — Книжный клуб»; «Республика», 2001.
  12. Польшванный Д.И. Царь и инакомыслящий (архетипы политического поведения и византийско-славянские отношения) // Власть и гражданское общество: Ежегодник. Вып. I. Архангельск; Иваново: «ИНСТИТУТ УПРАВЛЕНИЯ», 2010. С. 6.
  13. Ср.: «При имеющемся состоянии источников вопрос об этническом происхождении Константина и Мефодия определенно решён быть не может», — читаем в комментариях к Житию Константина. См.: Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб.: «Алетейя», 2000.
  14. Жития святых, чтимых православною церковью. Составлены святителем Филаретом, архиепископом Черниговским. Апрель, С. 59. (Первое изд-е — 1885 г.; репр. изд-е Сретенского монастыря — 2000 г.).
  15. Там же.
  16. См.: <http://greekroman.ru/olimpians.htm>
  17. Словарь античности / Пер. с нем. М.: «Прогресс», 1989. С. 393.
  18. См.: <http://greekroman.ru/olimp.htm>
  19. Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Антикризисный потенциал православной традиции: к проблеме осмысления метафизических оснований отечественной интеллигенции в истории // Интеллигенция и мир: Российский междисциплинарный журнал социально-гуманитарных наук. 2010. № 3. С. 136.
  20. См.: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life6671.htm>
  21. Хомяков А.С. Письмо к редактору «L'Union chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный». По поводу речи отца Гагарина, иезуита // Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Т. 2: Работы по богословию. М. 1994. С. 238–243.
  22. Там же. С. 241–242.
  23. Леонтьев К.Н. Моя исповедь (декабрь 1878) — Гос. лит. музей, ф. 196, оп. 1, ед. хр. 3.
  24. Хомяков А.С. Беззвёздная полночь дышала прохладой... // Хомяков А.С. Стихотворения. М.: «Прогресс — Плеяда», 2005. С. 204.

25. Ср.: «Сила в нас будет, только бы не забывалось братство», — написал А. С. Хомяков в альбом Ганке 19 июня 1847 года в Праге. См.: Хомяков А. С. Стихотворения. М.: «Прогресс — Плеяда», 2005. С. 202.
26. Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 97.
27. Хомяков А. С. Видение // Хомяков А. С. Стихотворения. М.: «Прогресс — Плеяда», 2005. С. 188.
28. Русский язык: Энциклопедия. М.: «Советская энциклопедия», 1979. С. 331.
29. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900–1906. Т. 4. С. 419.
30. Океанский В. П., Океанская Ж. Л. Антикризисный потенциал православной традиции: к проблеме осмысления метафизических оснований отечественной интеллигенции в истории // Интеллигенция и мир: Российский междисциплинарный журнал социально-гуманитарных наук. 2010. № 3. С. 143–144.
31. Там же. С. 135.
32. Там же. С. 143.
33. Хомяков А. С. Письмо к редактору «L'Union chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный». По поводу речи отца Гагарина, иезуита // Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Том 2. Работы по богословию. М. 1994. С. 243.
34. Леонтьев К. Н. О Всемирной любви // Леонтьев К. Н. Цветущая сложность: Избранные статьи. М.: «Молодая гвардия», 1992. С. 136.

*И. А. Едошина*

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ОБЛАСТЬ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ (к проблеме категориального аппарата)

Знанию о культуре как специальной гуманитарной области в нашей стране не повезло. В западной науке подобного рода знание именуется антропологией, что в принципе оправданно, ведь культуру творит человек, кроме человека же культура никому больше не нужна. Но в нашей стране антропология уже была, занимала свою нишу, мало соприкасаясь с общекультурной проблематикой. Видимо, эта проблематика и определила именование новой дисциплины — культурология. В начале 1990-х годов культурологию, что называется, «спустили» вузам в приказном порядке сверху. Эту, никому не ведомую, дисциплину начали осваивать бывшие преподаватели (доценты и профессора) истории КПСС, истмата и диамата, научного коммунизма, научного атеизма, социалистической экономики и прочей ушедшей в прошлое идеологии. Собственно, для них культурологию и ввели в учебные программы. Потому повсеместно культурология вызывала усмешку и воспринималась как нечто сомнительное. Однако не везде и не всегда было так. Например, в КГУ им. Н. А. Некрасова кафедра теории и истории культур включала только одного представителя советской идеологии в вузе, правда, в лице заведующего, но вполне безобидного. Все остальные члены кафедры были просто филологи и историки, по разным причинам собравшиеся вместе.

Сегодня уже более двадцати лет в вузах изучают культурологию, правда, объемы часов все уменьшаются (все-таки «темное» прошлое дает о себе знать). Но остаются принципиальные вопросы, среди которых главных два: что такое культура и каков категориальный аппарат этой области знания.

Культура есть деятельность по организации пространства, соразмерного человеку. Природа, шире — космос явно превышают человеческие возможности. Создавая «вторую» природу, человек в определенной степени руководствуется законами собственно природы, пока не придумывает механические приспособления, чуждые природе, а потому

по своим последствиям губительные для нее и, как результат, самого человека. Потому культура всегда одновременно развернута и в область созидания, и в область разрушения. В качестве примера приведу эпизод из «Кашеевой цепи» М. М. Пришвина. Ефим Несговоров встречается со старым другом в Дрезденском музее около «Сикстинской мадонны» и признается: «Меня тянет затаиться где-нибудь под одним из диванов, на которых сидят созерцатели мадонны, дожидаться звонка и перележать там время, пока уйдут сторожа, а потом вырезать мадонну и уничтожить» [9, с. 309].

Культура в итоге оказывается не только не природной, но отражает иные цели и задачи (по Юнгу, культура пребывает «по ту сторону природной цели» [12, с. 199]). Природа задумана и организована изначально как единая система, где все взаимосвязано и взаимообусловлено. Энтелехия есть неотъемлемое качество природы. Иное человек с его амбициями, с его культом разума и стремлением проникнуть во все тайны природы, заменив их понятными человеку явлениями. Отсюда рождается главная цель культурологии как науки: выявить те механизмы, которые позволяют (по аналогии с природой) увидеть человеческую деятельность как развивающееся, становящееся единое целое. В этом контексте оказывается значимым концепт<sup>1</sup> «**энтелехия культуры**». По Г. С. Кнабе, «имеются основания 1) признать существование такого явления, как энтелехия культуры; 2) убедиться в распространении его на разные сферы духовной жизни, среди которых обращают на себя внимание по крайней мере два — “архетипическая” и... “античная”; 3) констатировать, что явление энтелехии культуры не только выражает установку воспринимающего сознания, но и отражает определенные объективные свойства самой исходной материи — заложенную в ней “возможность перейти в действительность”, по Аристотелю; 4) отметить “музыкальный”, логико-аналитический и объективно-рационально не полностью объяснимый характер разбираемого явления» [4, с. 145]. Последнее замечание представляется важным, поскольку отсылает к относительности всякого человеческого знания. А подчас — наоборот: «Говоря аристократическим языком “энтелехия” русского интеллигента, в конце концов, лакейство» [11, с. 624]. Потому культуре свойственна энтимема.

<sup>1</sup> Под концептом нами понимается определение, которое не обрело еще общепринятых понятийных рамок, но сориентировано на сущностное содержание.

*Энтимема* (греч. τὸ ἐπιμήμημα — мысль, выдумка, совет, внушение) *культуры* — концепт построен на вероятностном силлогизме, который усиливается парадоксально неожиданным объяснением в финале. Любой реальный факт в *Энтимеме* может таковым и не быть вовсе, но внутри обязан иметь достоверную и понятную структуру. По образному определению В. В. Библина, «в энтимеме человек как бы сидит в театре, смотря возможные случаи из жизни, в которых нет обязательности» [1, с. 44]. *Энтимема* есть свидетельство о вероятном. Так, например, положительные идеалы в античности не становятся, как бы нам ни хотелось, таковыми в последующих культурах. В силу изменчивости человеческой природы *энтимема* может быть определена как один из центральных концептов научного аппарата культурологии. Если идея энтелехии заимствуется человеком у природы, то в энтимеме отражается относительность человеческих задумок в области культуры.

Учитывая пространственно-временной характер творимой человеком культуры, необходимо найти имманентные ему концепты. Приведу несколько примеров из области искусства.

*Дух эпохи (времени)* (греч. πνεῦμα — дух; ἐποχή — остановка; нем. Zeitgeist, Geist der Zeit) — концепт, введенный К. Г. Юнгом. *Дух эпохи (времени)* способствует постижению того, как разные явления одной эпохи могут быть объяснены из тех «сил», которые их породили. *Дух эпохи (времени)* дает представление о возникновении источников, питающих все потоки эпохи. В этом контексте решающий фактор искусства эпохи следует искать не в телесно-душевных определенных биологически специфических групп людей, не в формах человеческого сообщества, но в факторах бытия духовного мира. Человеческий дух, как замечает Г. Зедльмайр, «получает свою глубокую и конкретную определенность через свое отношение (в том числе и негативное) к абсолютному духу: через свое отношение к Богу... Свободно витающий в качестве голой идеи автономный человеческий дух может продержаться лишь короткое время. Если он не вступает в связь с Богом, то связывается с более низкими, нежели дух, реальностями» [3, с. 121]. *Дух эпохи (времени)* открывается в стиле искусства, поведения, речи, в котором отражается единство выразительности во всех видах художественного творчества.



Другое понимание *Духа эпохи (времени)* актуализирует мировоззренческие основания, в недрах которых рождается единство всех видов человеческой деятельности. У К. Н. Леонтьева читаем: «Мы разговаривали обо всем, о самых высших вопросах богословия, о католицизме, о Славянофильстве, о русской литературе, о Восточном вопросе, о греко-болгарской распре, о духе времени» [5, с. 304].

**Время культуры** (церк.-слав. веремья из греч. χρόνος — время; cultura — возделывание) — отражает содержательное единство феноменов культуры, ее универсальных характеристик (психологических, образовательных, духовно-душевных). Многообразие культурных практик и форм их осмысления увеличивается во *Времени культуры* вместе с прогрессом научно-технической цивилизации и дифференциацией культур. Отсюда многообразие дискурсов культуры. Это многообразие есть необходимое условие самосознания культуры, ее существования во времени. Кроме того, *Время культуры* — это время определения творчества в терминах культуры, поэтому идеальной парадигмой *Времени культуры* является XX век, который можно охарактеризовать как «бытие в культуре». Время культуры внерелигиозно, замкнуто на человеке и его креативных возможностях. отражает единство феноменов культуры, ее универсальных характеристик (психологических, образовательных, духовно-душевных).

**Дискурс** (от лат. discursus — бестолковая круговерть) **культуры** — это концепт, обозначающий, в первую очередь, способ или специфические правила организации речевой деятельности в определенную эпоху. Отсюда *Дискурс культуры* обладает значением, близким к стилю. Можно говорить о научном *Дискурсе культуры* различных сфер знания: культурологии, философии, естественно-научного мышления, вплоть до идиолекта — индивидуального стиля. *Дискурс культуры* обозначает не только способ организации текста культуры, но и способ его прочтения. Так, в эпоху постмодернизма «антитетическая полисемия становится нормой мышления и вербального выражения». В ткань дискурса непременно включается нечто, что разрушает причинно-следственную наррацию и одновременно расширяет самое пространство текста, который стремится обрести черты различной целостности.

**Текст культуры** — включает все, что сотворено человечеством либо за время его существования, либо в определенный временной отрезок. *Текст культуры* обладает собственными универсалиями, среди которых наиболее существенными являются символ и знак как отражение, с одной стороны, сознания, с другой — феноменов бытия. В *Тексте культуры* запечатлены креативные возможности общества, которые могут быть амбивалентно направленными и в область добра, и в область зла. Потому *Текст культуры* всегда нравственно окрашен.

**Ключевые слова культуры** — сумма универсалий, которая дает представление о содержании, цели и задачах человеческой деятельности. Наиболее значимые в этом контексте *Ключевые слова культуры*: человек, мир, Бог. Любая культура выстраивается либо по вертикали (внизу человек, наверху Бог), либо по горизонтали (человек и Бог располагаются на одной прямой). Отсюда разница в понимании мира, целей человеческой жизни и всей деятельности. Потому глубоко прав отец Павел Флоренский, разделив все типы культуры на два: средневековый и ренессансный.

**Ключевые слова эпохи** — сумма универсалий, которая дает представление о существенном содержании эпохи. Выявить *Ключевые слова эпохи* — значит понять ее. Например, ключевые слова античной эпохи — миф, синкретизм, безличность, жребий, судьба.

**Век** (через церк.-слав. от греч. αἰών «век, жизнь, вечность») — периодизация в истории развития человеческого сообщества на основе достигнутого им уровня материального благополучия. При этом *Век* не совпадает со столетием. Отсюда — каменный *Век*, бронзовый *Век*, железный *Век*, Серебряный *Век* и др. В более широком значении *Век* — отрезок исторического времени, в пределах которого происходят заметные изменения в жизни общества, которые закрепляются в разных явлениях культуры. Иными словами, *Век* есть свидетельство о некоем единстве общества в области культуры. Как заметил В. В. Розанов, «сущность XIX-го века заключается в оставлении Богом человека» [10, с. 431]. А по Х. Ортеги-и-Гассету, «добрый» XX век лишит человечество и науки, и морали, и красоты, что позволит в выжженной пустыне распуститься новой розе [8, с. 112].

С процессами переходности в культуре связаны такие концепты, как *Рубеж веков*, *Конец века*, *Начало века*. Добавлю, собранные вместе, эти признаки дают *summae genus* переходности, что свидетельствует о пограничности бытийствования в целом. Причем пограничность в таком случае становится ключевым понятием, в пределах которого внешне разнородные социокультурные феномены оказываются взаимосвязанными, репрезентируя качество происходящих процессов. Особенно если учесть замечание А. М. Панченко, что конец и начало — слова одного корня.

*Конец века* (франц. fin de siècle) — обозначение эпохи в истории литературы и искусства, приходящейся на 1880–1900-е годы. Название концепта происходит от одноименной пьесы (комедии) Ф. де Жувено и А. Миккара (1888), в которой нашли выражение настроения декаданса уходящего времени. Яркие примеры — «Герман Лаумер» (1907) Г. Гессе, «Наоборот» (1884) Ш. Ж. Гюисманса. Для *Конца века* характерны культ эстетства, ироническая игра, презрение к миру. Главный герой — бдительное, мучительно анатомизирующее себя сознание. Отсюда — *Mal du siècle*, по В. Вейдле, «болезнь XIX века — высокая болезнь» [2, с. 90]. В концепте *Конец века* отражается независимая духовная общность, смешение идей и форм, вторжение научных методов в литературу, смутная тяга к религии, измельчание характеров, свобода самовыражения и одновременно бесконечная усталость. Характеристику отечественного варианта *Конца века* дает С. И. Мицкевич: «Частым явлением стал в этот период отход не только старых революционеров от революции, но и либералов от либерализма. “Поумнел” — вот ходовое выражение для этих отходящих. Литература того времени полна картинами этого разброда и отхода размагниченного интеллигента от революции, от прогрессивного общественного движения. Особенно яркое выражение нашел это процесс в сказках Салтыкова-Щедрина “Либерал”, “Премудрый пескарь” др., в романах Боборыкина “Поумнел”, “На ущербе”, в повестях Чехова “Скучная история”, “Хмурые люди”, “Тоска”, в его пьесе “Иванов”. Надсон написал стихотворение “Нет, я больше не верую в ваш идеал и вперед я гляжу равнодушно”, вскоре он умер от злейшей чахотки. Гаршин написал символические рассказы “Красный цветок” и “Alta lea princes”; в последнем он изобразил растущую в оранжерее пальму, тянущуюся к свету, к солнцу, своим ростом

разбивающую стеклянную крышу оранжереи и гибнущую от мороза; автор вскоре покончил самоубийством. Писатель Николай Успенский зарезался на Смоленском рынке, а Глеб Успенский начинал сходить с ума. Лев Толстой выступил с проповедью опрощения, непротивлением злу насилеи» [7, с. 43–44]. И еще одно свидетельство — из «Прежде и теперь» К. Случевского:

*В глухом безвременье печали  
И в одиночестве немом  
Не мы одни свой век кончали,  
Объяты странным полусном.*

*На сердце — желчь, в уме — забота.  
Почти во всем вразумлены;  
Холодной осени дремота  
Сменила веянье весны.*

*Кто нас любил — ушел в забвенье,  
А люди чуждые растут,  
И два соседних поколенья  
Одно другого не поймут.*

*Мы ждем. Молчим, но не тоскуем,  
Мы знаем: нет для нас мечты...  
Мы у прошедшего ворует  
Его завядшие цветы, —*

*Сплетаем их в венцы, в короны,  
Порой смеемся на пирах...  
Совсем, совсем Анакреоны,  
Но только не в живых цветах.*

*Рубеж веков* — «встреча» двух столетий, когда открывается исчерпанность содержания и форм предыдущей культуры. Уходящий век осмысляется как чуждый вновь пришедшему и подвергается критике, подчас полному отрицанию и осмеянию. *Рубеж веков* рождает рубежное сознание — особый феномен в истории развития культуры, в его основе располагаются две сущностные доминанты: мировоззренческая и временная. Первая апеллирует к мировоззренческим парадигмам, фиксирует происходящие внутри

этих парадигм изменения, расширяя семантическую базу рубежного сознания, сдвигая в область периферии временной аспект. Если же рубежное сознание соотносится с конкретным рубежом веков, то временная характеристика оказывается главной, а ее смысл сужается до схватывания той или иной культурной ситуации. В таком случае рубежное сознание становится актуальным для таких концептов, как *Конец века* и *Начало века*.

Мировоззренческий аспект рубежного сознания актуализирует адекватный тип отношений *мира* видимого (чувственного) и невидимого (сверхчувственного), который закрепляется в целеполагании бытия *человека*. Отсюда рождается определенный тип культуры, в котором доминирует либо образ Бога/богов (Средневековье, древние культуры), либо образ человека (*антропоморфизм* культуры Нового времени). В первом случае выстраивается мировоззренческая вертикаль от человека к Богу/богам, во втором — горизонталь, уравнивающая человека с Богом/богами. Собственно рубежное сознание и рождается в ситуации смены вертикали на горизонталь.

Характерной чертой рубежного сознания является утрата образа, апофатичность (αποφατικός — отрицательный). Рубежное сознание провокативно моделирует ситуацию, специально лишенную образа, чтобы проверить, может ли мир существовать вне даже самой идеи Бога. Утрата образа придает рубежному сознанию черты текучести, зыбкости. Рубежное сознание всего лишь схватывает изменения, фиксируя их в творимых человеком культурных текстах и через них являя (*представляя*) сущность этих изменений.

Во всех других случаях *конец-начало* (не в последнюю очередь в силу их этимологической близости) веков отмечается всего лишь появлением некоторых оттенков в *ментальности* той или иной *эпохи*. Как писал А. В. Михайлов, «...Человек и мир переустраиваются относительно друг друга, заново определяют свои отношения, словно бы для дела, что принадлежит человеку, а что — миру. Только что итог получается не очень ясный, поскольку оказывается, что в конце концов все равно принадлежит человеку, — будь то даже столь отдаленные вещи, как звезды. При таком переделе-переустройстве все время задеваются и так или иначе осмысляются всякого рода крайние позиции — не только тогда, когда речь идет о философском Я и противостоящем ему

мире. Так это происходит и в искусстве, и здесь процесс по своей внутренней сути не менее философичен. Искусство мыслит в своих формах, внутри себя и, быть может, как никогда напряженно, — а при этом осмысляется и переосмыляется и сам характер такой художественной мысли. Философское — в том, что перед мыслью, взором и чувством самого же искусства встает граница видимого и невидимого, явления и сущности, — и вот суть именно этой границы требуется осмыслить, относительно нее определить свои задачи. Искусство должно так или иначе понять и, будучи искусством, наглядно представить, изобразить эту границу» [7, с. 559–560].

**Начало века** (ст.-слав. .... из греч. ἄρσεται — начинать; церк.-слав. въкъ из греч. αἰών — век, жизнь, вечность) — концепт, содержание которого в культурологии выходит за чисто хронологические рамки и обретает сущностный смысл. *Начало века* всегда связано с обозначением новых оттенков ментальности, смещением традиционных представлений, рождением новых форм в искусстве. Так, авангард XX века утверждал предметный материальный мир в его собственной значимости, что определило специфику художественно-го сознания, модернизма в целом.

**Горизонт культуры** — концепт, в котором временность дается в потоке прошлого, настоящего и будущего. Термин «горизонт» введен Э. Гуссерлем и обозначает внутреннее ощущение человеком временности. При соприкосновении внутреннего содержания *Горизонта культуры* с содержанием внешним человеку открывается только одна сторона, другая всегда скрыта. М. Хайдеггер актуализирует в *Горизонте культуры* ускользание времени в пространство «здесь-бытия», что оказывается возможным благодаря открытости временных «экстазов», то есть реальной интерпретации «прошлого», «будущего» и «настоящего». Временность становится горизонтом того, что скрыто в понимании бытия. В этой ситуации *Горизонт культуры* обретает черты темпоральной интерпретации артефактов, сотворенных человеческим сообществом.

Представленные здесь некоторые описания концептов, имеющих сугубо культурологическое содержание, конечно, не исчерпывают всей проблематики дисциплины. Но, думается, открывают тот вектор, следуя которому можно было сформировать понятийные границы культурологии как специальной области гуманитарного знания.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
2. *Вейдле В.* Умирание искусства. СПб.: Аxioma, 1996.
3. *Зедльмайр Г.* Искусство и истина: Теория и метод искусства. Пер. с нем. Ю.Н. Попова. СПб.: Аxioma, 2000.
4. *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М.: Индрик, 1993.
5. *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 6 (1). СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2003.
6. *Михайлов А.В.* Идеал античности и изменчивость культуры. Рубеж XVIII–XIX веков / Михайлов А.В. Языки культуры. Учебное пособие по культурологии. М.: Языки культуры, 1997.
7. *Мицкевич С.И.* На грани двух эпох: от народничества к марксизму. М.: Государственное общественно-экономическое изд-во, 1937.
8. *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991.
9. *Пришвин М.М.* Собрание сочинений: в 8 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1982.
10. *Розанов В.В.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990.
11. *Ухтомский А.А.* Лицо другого человека. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2008.
12. *Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени. М.: Изд. группа «Прогресс»; «Универс», 1994.

Ю. М. Осипов

## СМЫСЛ и ИМЕНА

Человек активно пользуется именами, среди которых не просто слова-печати, но и печати-лики, ловящие и удерживающие смыслы, их вполне успешно представляющие. Это самые важные имена — смысловые, от которых вся основа языка, речи, текста, с которыми напрямую связано сознание, дающее имена и улавливающее смыслы, как и строящее самого себя — уже обесмысленным и обыменованным.

Смысл и мысль, строго говоря — одно и то же, точнее, из одного и того же, а вот чего? — кто ж знает, ежели уже слово — Бог, а без слова ни смысла, ни выразить, ни мысль не обозначить? Тут ведь тайна, и тайну эту надо признавать. Смысл и мысль — сами себе сущности и причины, сами себе и субстанции. Знает человек, что есть смыслы и мысли, а вот что это такое, кроме тайны, кто знает.

Вот отсюда и имена, чтобы смыслы и мысли припечатывать, обналичивать, удерживать. Сказано «деньги», и все знают, что это такое, хотя никто вполне и не знает, что ж есть на самом деле деньги: главное, что всем известно необходимое о деньгах, успешно словленное и функционально применительное. И так повсюду слово — имя — смысл, правда, ежели смысл при этом имеет место, ибо слово и имя могут и без смысла обойтись, обозначая лишь самих себя, как, например, все имена людей, названия тех же кораблей, вся вообще топонимика и многое другое, где знак главнее смысла, а смысла просто нет.

Имя со смыслом, или смысловое имя, — вещь исключительно важная, она вещает не о себе, а о смысле, что и заставляет человека с почтением относиться к такого рода именам: есть имена и оперирование с ними, есть и доступный для понимания мир, включая человека и самого Господа Бога, пусть и понимания неполного, относительного, суженного, даже и не правильного, но все-таки понимания, дающего возможность жить, общаться, творить, в общем — быть человеком, причем не только осознаненным, но и сознательным, не просто животным.

Человек поименовал данный ему мир, открывая либо придавая смыслы, и, обогащая себя имясмыслами, обучился оперировать с миром, включая самого себя, да так, что стал пре-

вращать данный ему мир в мир, им самим (человеком) взятый, а потом и вовсе в созидаемый. Пользуясь имясмыслами, умножая их, человек, устремляясь от природы к неприроде, создавал свой собственный, уже совершенно человеческий, мир, соответствующим образом его и именуя.

В итоге искусственный мир обошел в идеальном плане мир естественный, и мир человека стал более миром имясмыслов, чем собственно вещей. Понятия захватили в свой плен понимаемое, это последнее все более зависело от понятий, а сами понятия от... понятий. Имясмысловой мир совершенно одолел не только естественный мир, но и вообще всякий реальный мир, включая и внешний искусственный. Имя стало во многом служить самому себе, имена утрачивали связь не только с реальностью, но и с самими собою. Все больше появлялось имен-пустоток, имен-симулякров, имен-мотыльков, а смыслы, если где-то и выскакивали, то по большей части обратные (смыслы-оборотни), да и на какое-нибудь мгновение. Представленный самому себе номинализм, утратив связь с реальностью, заменил ее мириадами слов-значков, взгромоздив в результате перед человеком (в его сознании) огромную кучу имяславского мусора, что и понуждает несчастного человека бежать стремглав в спасительное бессловесье.

Бессловесье — не отсутствие слов, речей, текстов, а их... ненужность. Говорят и пишут много, вещают охотно и беспрерывно, извергая потоки слов, но вот *что* говорят, пишут, вещают, как и *зачем*? Зачем весь этот словооборот, заменяющий как реальность, так и самого человека? Сегодняшний мир — это вовсе не единение человека, вещи и слова, где номинатор в понимании с именуемым, а имя верно служит номинатору, обогащая его знание и сознание. Нынешний мир далек от такого единения, что совсем не удивительно, ибо номинатор вытворяет все, что угодно, забыв о смыслах, значениях и мере, а оскорбленное имя мстит номинатору, обкрадывая не без злорадства его сознание. Имя и поименованный им смысл вроде бы... правда, хотя бы условная, договорная, а теперь, однако, по большей части дурочка, блямбочка, бучечка... ничто. И человек тоже ничто, и весь мир тоже! Где, собственно, человек, который уже точка, единица, а то и попросту нуль, в лучшем случае, система, а где мир, который уже не более чем пространство, текст, эфир? Все кругом, включая человека, теперь информация, мало того, информация по преимуществу искаженная, ложная,

еще и почему-то лукавая. И никто не знает, кто и зачем лукавит, искажая и обезображивая все вокруг, вызывая к жизни имяблудие и блудомыслие, выбрасывая на гора блудливые антисмыслы, заставляя и каждого имярека блудить и антисмыслить.

Сотворенный человеком мир вдруг как-то взял да и обернулся против человека. Мир-оборотень! Где созидательные думы, где доверительные разговоры, где необходимые взаимопонимания? Вокруг лишь идеословный, он же и имясмысловой, апокалипсис. Никто ничего и никого не понимает, никто никому ничему не учит, никто никому и ничему не верит! Эпоха информации обернулась эпохой вертлявой дезинформации, а эпоха знания — эпохой кругового незнания. Расчеловечивание человека и деконструкция мира! Царство антимира!

Литература, искусства, философия — в утиль, туда же и фундаментальная наука. Только технологии! Все остальное — в расход! Опять же не любые технологии, а лишь круто переделывающие мир и человека, в особенности человека, который теперь объект самой последовательной «перезагрузки». Сверхъестественный интеллект, железный организм, безмерная сила, невозможные способности, счастливое долголетие, укрощенная смерть. Это для господ, а для иных граждан мира уже иное, но тоже запрограммированное. Там и там — *постчеловек*, а ежели наверху сверхчеловек, то внизу — просто нелюдь!

В среде окружающего мира — безумие, много безумия, причем уже безумия субстанциального, но зато в сердцевине — ум, замысел, проект. Возможно ли такое? Почему нет, ежели человек перешел не только природный, но и сакральный рубикон, делает, что хочет, творит миря прямо из себя, когда у человека один критерий — он сам, а ведь это критерий очень ненадежный, — как только человек возвышает себя над миром, так и безумие откуда-то к человеку подступает, обращаясь в субстанцию. Решения вроде бы не безумные, продуманные, выверенные, а выходит все одно — не просто несурaziца, а опаснейшее безобразие, чреватое не одними потрясениями, но и уничтожениями.

В глобальном мировом центре — сплошные умники, и действуют они умно, а цель их — покорение мира, человека, жизни — не ошибка, не просчет, не глупость даже, а именно безумие, от которого самонадеянному человеку ныне никуда не уйти.

Обратись к Христу и к Природе — и никакого тебе безумства! Но нет, безумству умных поем мы песню! А умный ныне, который без Христа и вне Природы — всего лишь безумец!

Очень оригинальное вокруг нас время — *эпоха субстанциального безумия!*

И какие же смыслы, кроме апокалиптических, соответственно, кривых, разломных и ядовитых, можно извлечь из бытия, адекватного такому замечательному времени? Какие на эти смыслы можно поставить имена-клейма?

Наверное, извлечь только какие-то антисмыслы и поставить только антиимена, что означает лишь продолжение Иоаннового апокалиптического текста, когда слова вроде бы понятны, а текст, увы, совершенно загадочен, а в нашем случае — просто безумен, вроде антиалгоритма дурного сна.

Литература, искусство, философия давно уже в этом дурном сне, в пучине безумия, ибо *что* и для *чего* бывает в них сотворено вряд ли знают и сами творцы смертельных калейдоскопических произведений, более того, они этого и не знают, да и знать не хотят, ибо домоводство их давно уже порабощено антимиром, превратившим его в с-ума-сошедшее анти-хозяйство.

И в самом деле литературы нет, искусства нет, философии нет, как, собственно, и научных теорий нет, ибо нет словесной, образной, воззренческой реальности, а есть бес-словесная, без-образная и без-зренческая ирреальность, которой все более и более соответствует приспособляющееся к ней сознание, а потому и человека в человеке все меньше, зато все больше в человеке античеловека (зверя, пугала, погребушки), а в смеси — постчеловека («пост» и «пуст» — побратимы).

Смысл — любой, а лучше — затейливая бессмыслица, ибо смысл — груз, притяжение, ответственность, а бессмыслица — легкота, занимательность, развлекуха, а главное — безответственность; имя — любое, но, по возможности, бессмысленное, пустое, парящее, ни чему не обязывающее, манящее, прельстительное, вводящее в заблуждение; слова тоже любые, которые уже не в начале, а в конце, разумеется, сознания, интеллекта, света.

Призванная осмысливать и протрактовывать окружающий мир, включая человека и Бога, в особенности, в его — мира — метафизической части, философия, распрощавшись с онтологией и гносеологией, кинулась... выражать саму себя, точнее, философию выражающегося по-философски субъекта (умника-безумника), что привело к диссипации философии,

даже не к расчленению философии как интегрального знания, на которое можно человеку размышляющему опереться (вроде как на миф, на религию, на предание, даже и на науку). Философия стала субъективной, заносчивой, высокомерной и даже брезгливой, она никак не для людей, ибо... не для них она вовсе, а для... э-э... выверта, для пустоты, для ничто. И это никакой не внешний приговор, а самый обыкновенный самоговор — вполне, кажется, заслуженный.

Философия то ли уже умерла, то ли еще умирает — как интегральное знание, пусть и не консолидированное, но все-таки... общее знание, способное быть, и быть среди людей, причем не в библиотеках, а в самой жизни. Скажи что-нибудь этакое в философских кругах, так ведь засмеют, ибо вертлява нынче философия, кусача и задириста. Теперь важно даже не удивить, а ошарашить — изысканной абракадаброй раздавить — бессмыслицей убить — пустым словом.

Иметь дело с философией — силу духа иметь и притворство немалое, ибо философия бьет по всем азимутам и площадям и без всякой пощады. Ковровые бомбардировки, правда, более по самой же философии и попадают, ибо контекст уже изрядно растерялся и рассредоточился, ни в какой философии не нуждаясь. *Философия изжила философию*, того ли она хотела, самовольничая, утончаясь и ерничая?

Самоговор — не приговор вовсе. Мир действительно ныне безумствует, хотя и весь мир этому безумству служит. Есть вампиры безумства, для которых безумство — живительная кровь, а есть враги безумства, для которых безумство — смертельный яд. Не все однозначно в мире, который хоть и запутался в самом себе, но который не утратил ни способности самооценки, ни желания самого себя преодолеть. А преодоление это — актуальная сверхзадача, в решении которой первое и последнее слово может принадлежать философии, но не той, что только смерть всему призывает, а той, что обращена к жизни, разумеется, страдательной и стойкой, но к жизни, к человеку, к миру.

Какая-такая философия?

В этом-то и вся проблема: возможна ли? Ежели сам мир человеческий уже воочию эсхатологичен, а человек... э-эх... человек ли?.. бытует хорошо, очень даже хорошо, чуть ли не весело, но... уже без ощущения бескрайнего пространства и безмерного будущего, без какой бы то ни было для себя человеческой перспективы, мало того, без чистой воды и свежего воздуха, в общем — без самой бытийственной возможности.

Возможность, воля к возможности, собственность на возможность как и задание возможности — не главные ли теперь экзистенциальные ценности все еще бытующего на земле человека — *все-еще-человека*?!

Западня для элит, западня для народов, западня для мира в целом. Метафизическая потребность катастрофы, войны, смерти. Не метафизический вовсе, а самый феноменальный апокалипсис. Мало того, что реальное хозяйство на пределе, но и перспективы уже на пределе: куда и зачем? Точка конечного напряжения, когда либо взрыв, либо вырыв, но вряд ли спокойная трансгрессия в преднамеренную известность.

Человечество в своей лучшей, передовой, прогрессивной части оказалось (либо оказывается) в точке как невозврата к традиции, так и вынужденного броска в неизвестность, что может случиться в любой момент и через любую катастрофу, очень схожую с Армагеддоном. Что такое разгром Сербии, агрессия в Афганистане, 11 сентября в Америке, захват Ирака, мировой финансовый кризис, австралийское дерби с пожарами и наводнениями, землетрясение и цунами в Японии или то же нападение на Ливию, если не признаки трансгрессивного мирового процесса, то ли предотвращающего всемирный Армагеддон, то ли его упорно готовящего? Без катаклизмов, кризисов и войн ничего не получается, мир созрел для большой разборки и освежающей-де перезагрузки, но ведь это уже мир глобальный, целостный, взаимозависимый, у которого нет резервов для совершения всестороннего над собой насилия, а потому это не мир с перспективой, а всего лишь мир с угрозой своего последнего выдоха.

Возникают вопросы, в том числе из разряда вечных: что есть человек, что он делает на Земле, какова его ведущая цель, чего он уже достиг, в каком положении сейчас находится, что с ним и около него происходит, что у человека впереди, каковы его реальные возможности, что происходит с самим человеком и т. д. и т. п.? И тут-то становится ясно, что это вполне философские, как и совершенно метафизического характера, вопросы, точнее, вопрошания, на которые должна дать какие-то ответы философия, и философия метафизическая, выходящая за пределы науки и не отвергающая никакую сакральную мудрость. И это не все: на эти вопросы способна отвечать прежде всего не вообще философия, а та философия, точнее, метафизическая мысль, которую принято сегодня называть *философией хозяйства* — со всеми улав-

ливаемыми ею смыслами, включая антисмыслы и бессмыслия, именами, включая псевдоимена (симулякры) и разного рода обезлички.

«Философия хозяйства — возможность целостного видения, отражения и отображения трансцендентно обусловленного мира, его динамики и судьбы, на основе и через призму действующего в нем творческого сознания».

Человек и мир, метафизика и творчество, творения. Восхождение (история) и вершина (акме с возможной трансгрессией) — вот опорные точки философии хозяйства, ее познавательной архитектоники, смысловой эзотерики и проективной алгоритмики.

Философия хозяйства — не частность, не видение целого (как та же политическая экономия), а целостность, освещающая все составляющие целое части, да не какого-нибудь целого, а человеческого мироздания, всего его жизнеотправления.

В каком же состоянии находится ныне человеческое мироздание, как идет его жизнеотправление, что представляет сегодня сам главный творец искусственного мира — человек, что ожидает его и его мир в просматриваемой перспективе?

Передовые, они же и постмодерновые, людишки, уже мнящие себя *сверхчеловеками*, эти агенты всей планеты, вольные творцы... э-э... жизни ли, бытия ли, реальности ли?... полные неимоверной гордыни (как же, в их эффективном распоряжении мировые финансы, ресурсы, интеллект, информация, знания, правительства, государства, полиция, армии, а соответственно — реальность, бытие, жизнь!), рассчитывают на окончательную достройку планетарного мира по своим лекалам и в своих интересах, для чего не только скрупулезно строят новую экзистенцию, но и устраивают ради этого реформы, революции, кризисы, катастрофы, войны, в общем — мышиную непрерывную возню сочетают с внезапными кошачьими бросками.

Мир, реальность, включая всех человекообразных насельников планеты — не более чем переделочная среда, ресурс для конструирования, объект отбора выращивания.

Особенность уже нынешнего миробытия, не говоря о грядущем — всеохватывающе подчинение целостной объективности субъективному управляющему самоволию, когда все и вся в миробытии можно передельывать, конструировать, выводить, выращивать, включая и самого человека. Человек творящий, этот вроде бы суперчеловек, хотя вовсе уже не духовно-

интеллектуальный титан, а скорее попросту технически обустроенный пигмей, устремился в мегамир, где у человека нет больших перспектив, ибо в космосе человеку как биоорганизму делать нечего (не та среда!), разве лишь солнечный энергетический ресурс схватить, и в микромир, где пигмей-естествоиспытатель усматривает перспективу вмешательства в началополагающие процессы, дающего шанс переделать, если не пересотворить, все или почти все живое, включая человека. Так что ныне речь идет не столько об объективных синергетических процессах, сколько о сознательно создаваемых, да что процессах — о целом мире.

Таких грандиозных проектов еще не бывало, недаром же введен в оборот эвфемизм по имени «глобализм» — совершенно, знаете ли, ласковый и... непонятный. Глобализм — это прежде всего целостное обустройство планетарного мира (пирамидальное, концентрическое, центростремительное) и всестороннее управление им из единого центра. Интеграция здесь не более, чем условие и средство, даже подкладка. Нивелировка — точнее. Главное — один единый мир в значении доминирующей и управляющей надстройки, верхушки, центра и планетарная среда в качестве необходимого вспоможения для этого доминирующего над ней и ею управляющего одного единого мира.

Возможно ли такое? Философия хозяйства склонна ответить так: если да, то на короткое время, если же нет, то... через всемирный катаклизм, в результате которого либо возникнут и укрепятся антиглобалистические центры (империи), не порвавшие с традицией, либо явится никогда не бывалый мировой солидаризм — на останках мировой цивилизации.

Дело теперь не в новых способах хозяйства, социальных устройствах и цивилизациях, а в принципиально новом миробытии, которое не вырастает из истории, ее продолжая, а от нее отталкивается, с историей кончая. История для нового миробытия ничего не значит. Здесь уже не продолжение истории, а ее преодоление. История тут бессильна, она уходит, а на ее место приходит вольная импровизация. Отсюда предел не одной только истории, но и внеисторической импровизации — над бездной. Мир вышел из бездны и подошел к бездне, и есть уже сверхчеловеки, готовые мир человеческий столкнуть в эту бездну, ибо что, кроме бездны, может последовать за вольной пигмейской импровизацией?

А в бездне ведь ни смыслов, ни имён!

В. П. Раков

## ПОЭТИКА НЕРАЗРЕШИМОСТЕЙ (подступы к теме)

Есть важное историко-культурное наблюдение А. В. Михайлова. Исследователь философского творчества М. Хайдеггера писал об одной из его лекций (1929 г.), где отмечалось: «Корни наук в их бытийном основании отмерли»<sup>1</sup>. Отныне методология познания устранялась от «органицизма», этой своеобразной гарантии «природности» и целостности научных представлений о мире и человеке. Тут же А. В. Михайлов подчёркивает то обстоятельство, что «как раз опыт русской мысли (далеко ещё не усвоенный нами) показывает, что полнота осмысления бытия не была утрачена до конца, — отсюда столь незатруднённый и столь же естественный переход от философии к науке и технике (и обратно), какой мы наблюдаем в творчестве В. И. Вернадского и П. А. Флоренского»<sup>2</sup>. Продолжим это суждение, обратив внимание не только на расширение спектра и «технического» инструментария исследований. Речь идёт о пополнении самого их концептуального языка, языка понятий и теоретических категорий. Новая лингвистика знания позволила увидеть предмет изучения — в его объёмности с включением в последнюю того элемента *тайны*, который является не столько плодом субъективных реакций, сколько выступает в качестве онтологической специфики сущего. Об этом настойчиво думал и много писал П. А. Флоренский, не пренебрегавший *непонятым* на пути ищущего разума, а, напротив, вовлекавший энigmatическое в научную картину мира. Искусство и литература Серебряного века совершают, по видимости, рискованный и даже «безумный» прыжок в открывшиеся сферы. Задача состояла в том, чтобы найти интеллектуальные ресурсы для нового восприятия реальности и понимания изменившейся парадигмы художественного творчества. Вслед за этим возникла необходимость в уяснении миметической стратегии и таких её элементов, которые рационализированными поэтиками не актуализировались и потому не относились к морфологической составности произведения. Наступило время, когда дотолем игнорируемое обрело свою очевидную значимость. Удивительным в этом процессе было то, что



*периферийное* стало ценностью — в одном ряду с доминирующим. Убедительная иллюстрация к частому схождению времён в культуре! Анализируя суть произошедшего и обозначившегося в сознании поворота, прозорливый исследователь охарактеризовал его так: «<...> история заново собирается воедино, а всё неотмыслимое от неё временное преобразуется в своего рода пространственность; отступает на задний план развитие, предполагающее смену временных моментов и отживание одних, отодвигаемых в прошлое, наступление иных, имеющих над ними даже в чём-либо превосходство и большее право на существование, а на передний план выходит складывание всех этих временных моментов в своего рода единовременность»<sup>3</sup>.

Совершившийся поворот принёс с собою и многое из того, что покрылось было патиной забвения. Концепты, исчезнувшие из практики научного контекста, внезапно воскресли и наполнились живым и волнующим содержанием. Поэтологическая машинерия творчества усложнилась и дала сильный толчок развитию стилей и их конфигуративной специфики. Существенно и то, что учёный указал (в качестве креативного приобретения) на пространственность как типологическую черту литературы новой формации. Подчеркнём, что речь идёт не о «пространстве» Лессинга, которое, как и время, служит дифференцирующим признаком видов искусства. Не имеется в виду и «пространство» бахтинской теории хронотопа. А. В. Михайлова следует понимать с учётом идеи, выдвинутой «новой критикой», которая зафиксировала тенденцию литературы к опространствлению времени. У русского филолога эта идея приобретает более широкие — культурологические — горизонты, позволяющие включить все историко-временные явления в координаты глобального масштаба, находя в каждом из них моменты не разъединяющие, а, напротив, объединяющие — в системе некоего субстанционального единства. Последнее же имеет вселенский характер. В топологически осмысляемом бытии тела, вещи и человек даны не в хронологической разорванности, интервальности, а — «враз» (М. Цветаева), то есть в вечностном временном совпадении (у Михайлова сказано: «в своего рода единовременности»).

Для нас это положение является ключевым. Занимаясь теоретической реконструкцией релятивистской поэтики, мы обнаружили, что в основе её учения о стиле

(и шире — творчества) залегает не какой-то из всех привычных, но иной — ярко выраженный принцип космичности. Согласно этому принципу, стилевое тело, подобно звёздному небосводу Левкиппа и Демокрита, состоит из вербальных единиц (или атомов) и их скоплений, разреженных «безднами» между теми и другими. С опорой на эту специфику мы предложили типологическую схему структурного устройства дискретно организованных стилей<sup>4</sup>. Но тут ещё далеко до исчерпания темы. Дискурс требует своего продолжения с позиций развивающегося языка науки. Поясним это замечание.

Изучая новую поэтику, мы обратились к имяславской традиции с её широко разработанной ономотологической теорией, где, наряду с прочим, представлено освещение концептов, без знания которых трудно обойтись. Применительно к нашей теме, это — категория имени (Логоса), меона и укона. Эстетическое высказывание релятивистского типа базировано на основе того, другого и третьего, взятых в содержательной и функциональной связности. Вопрос об их семантике — пожалуй, самый трудный из тех, что образуют проблемно-тематический ряд новой поэтики. Но здесь мы напомним лишь о содержании терминов, практически не встречающихся в литературоведческих штудиях. Один из них — «меон», который, как пишет исследователь, «не есть ни какое-либо качество, ни количество, ни форма, ни отношение, ни бытие, ни устойчивость, ни движение. Он есть только по отношению ко всему этому, и именно иное по отношению ко всему этому»<sup>5</sup>. Что касается родственного этому понятия *укона*, то он представлен в той же модальности. Различие же заключается в том, что меон обладает качеством порождающего начала, тогда как укон, являющийся его низшей ступенью, выступает в виде «тёмной материи», рационально непостижимой. Однако было бы ошибкой полагать, что это — чистая негативность. Дело в том, что без укона невозможно никакое порождение и развитие. Поэтому нельзя думать, что в укониическом небытии абсолютизируются лишь стихии отрицательности, безмыслия и мглы. Ж. Делёз советовал в данной форме небытия узреть «бытие проблематичного, бытие задач и вопросов»<sup>6</sup>.

Прежде чем продвигаться далее, напомним, что а) меон и укон находятся не где-то в стороне и за границами стиля, а — в его составности и поэтому должны восприниматься в качестве морфологических элементов его структурного

устройства. Не следует забывать и того, что б) стиль есть понятие космологическое: ведь в нём художник усматривает проекцию небесного свода, шире и точнее — вселенной в её безначальности и бесконечности. Это — пространственный, а не временной концепт. Форму своей реализации он находит на *странице*, которая для писателя открывается как «вотчина поэзии» (С. Малларме) и «несказуемый сказ» (А. Белый). Вопрос состоит в том, как «распаковывать» образы и смыслы (В. В. Налимов), таящиеся в глубинах меона. По М. Хайдеггеру, исток творчества располагается здесь, а начало произведения есть разверзание мглы и извлечение из неё художественной эйдетики.

В эпоху Серебряного века пришло понимание всей остроты проблемы. Теперь восприятие литературного творения не ограничивается рефлексией над внутренним миром произведения и его словесно-выразительной системой. Становится теоретической потребностью знать о динамической первопричине того, что создается. Термины *меон* и *укон* достаточно популярны в это время, вплоть до 1920-х годов, особенно в области философии имяславской традиции. Прерванность этого процесса на многие десятилетия не могла не замедлить ритма научного процесса, но всё же мысль о меоне и различных формах его присутствия в художественных стилях не умерла. В современном научном контексте она живёт в терминах *иное* и *инаковость*, причем с удержанием в них семантики космичности. Исследователи пишут о наличии в искусстве элементов *иного* как «вселенских сил творения и разрушения»<sup>7</sup>, что сопряжено «с переживанием своего рода трансцендентности»<sup>8</sup>. Сказано верно! Однако в литературоведении мы не знаем ни одного специального труда, где бы текст рассматривался с указанных позиций. Выскажем свои соображения по затронутой теме.

Начнём с того, что в классике эстетическое речение начинается со слова и им же завершается, что прямо говорит о грамматической гомогенности традиционных стилей. Новая поэтика предлагает иную — гетерогенную стратегию созидания. Освоив слово как опору творчества, она находит и другие его основания, включая их в свою составность. На вопрос о том, с чего начинается речение релятивистского типа, мы вынуждены ответить так: оно, собственно говоря, не имеет начала, равно как и завершения, то есть конца. Полемически настроенный читатель может возразить в том смысле,

что эстетическое высказывание упомянутого традиционного плана также обладает подобным свойством *не кончатся*. Как писал В. В. Набоков, этим отличается интересная книга (как расширенное речение), по прочтении которой читатель живёт в резонансе её интеллектуального и чувственного содержания. Автор настоящей статьи уже имел случай комментировать подобные суждения<sup>9</sup>. И всё-таки здесь не будем лишним сказать следующее.

Как известно, художественное произведение обладает многосмысленностью или, иначе, внутренней формой с её практически не исчерпаемой семантикой. Но специфика такого рода, позволяя говорить о феномене *открытой формы*, реализуется в системе монолитного текста с его речевой сплочённостью или сплошностью. Границы текста здесь принципиально дают знать о себе в силу их резкой очерченности. Новая же поэтика не боится фактора прерывности, напротив, она культивирует его с преследованием эстетических целей, одной из которых можно считать достижение эффекта *зрелищности* стиля, не однообразно и уплотнённо развёрнутого на странице, но — зигзагообразно разбросанного по всей её шире. При этом высказывание не озабочено тем, чтобы *быть в границах*, ведь у него нет ни начала, ни конца. Но позвольте: как это понимать? А так, что если в классике слово демонстрирует свою «незамкнутость, обращённость к другим словам»<sup>10</sup>, то в нашем случае оно развёрсто не только в лексический строй говорения и письма, а — в бездну, в дословесную пустоту, в то доразумное *иное*, что обьмает художественную речь в зачине и финале. Это и есть реализация по-новому понимаемой открытости эстетического высказывания, его содержания и формы. Внутри же стилового тела бездны или лакуны, разрезающие вербальные ряды, пронизывают его насквозь. Прибавьте сюда почти необъяснимые, точнее, вообще не поддающиеся рациональным обоснованиям, сгибы строк, их вихревые, выпуклые и вогнутые конфигурации, и вы поймёте, что никакая из существующих теоретических поэтик ничего внятного о таких моделях выразительности сказать ещё не успела.

Имея столь оригинальный тип письма, исследователь оказывается в ситуации, требующей специального комментария. В книге «Меон и стиль» мы предложили своё видение проблемы, прибегнув к осмыслению художественной речи с позиций современной физики, но, конечно же, не для того,

чтобы методологически упразднить эстетическую специфику стилей, а лишь затем, чтобы вопрос о конструктивной основе высказываний ввести в поле интеллектуальной, выражаясь так, вмняемости и возможных научных идентификаций. Мы сказали, что основой эстетических речений и стиля в целом является языковой квант. Это — минимальная единица речевой формы, обладающей способностью к разрастанию, охватывая при этом всё большие пространства *иного* — вплоть до областей уконического характера. Тут не следует забывать, что морфология кванта слагается из бесплотного *иного* и некой морфности, из слова и его отсутствия, то есть из лексического бытия и небытия. Подобным же образом можно рассуждать и в тех случаях, когда речению предшествует отточие, состоящее из любого количества «теловидностей», как говаривал Прокл. Точка — вестник Логоса, представленного не вербальным, а всего лишь синтаксическим ресурсом, восходящим к языку геометрии. Множество точек есть чередование атомарностей и их небытия. Восприятие таких множеств и их топографии в модусе числовой эквивалентности содействует переключению даже хаосогенно данных «тел» в план их рационального постижения.

В текстах новой формации много загадочного и того, что поддаётся некоторому пониманию при условии активного обращения к помощи точных наук. Так, уяснение, что же есть языковой квант, невозможно без учёта проблемы каузальности при его образовании. Здесь надо, хотя бы в первом приближении, знать, что интересующее нас понятие корреспондирует с его физическим аналогом, в частности, в срезе того, что современная наука называет квантовым индетерминизмом и ведёт речь о непредсказуемости или непредрещённости поведения кванта в пространстве. В нашем случае имеется в виду поведение кванта в лингво-поэтологической среде стиля<sup>11</sup>. Скажем и о том, что в символическом обозначении речевого кванта принимает участие не только точка, но и линия — в её синтаксических разновидностях, таких, как тире и дефис.

Квант — частица (речи) и её волновая форма. Она программирует фигурность, изломы, сгибы и вообще криволинейную специфику стилей. Релятивистская поэтика предполагает их изучение не в раздельности элементов, а, напротив, в единстве, образуемом словом, его небытием, синтаксисом (правда, нередко используемым в а-грамматических целях)

и уровнем собственно эстетическим<sup>12</sup>. Какую-то часть анализа проблемы мы проделали в упомянутой книге, но в данной статье полезно его расширить.

Новая поэтика явилась прорывом в области методологии творчества, неся с собой прогностику не только оригинальных форм в художественной литературе, но и того, что получит своё воплощение в современных научных и философских дискурсах. Последнее хорошо заметно в сочинениях Ж. Делёза и его соавтора Ф. Гваттари. Первым, что здесь бросается в глаза, следует назвать «органицизм» мировоззренческих принципов мыслителей, для которых изучаемая проблематика, какой бы она ни была по своим масштабам, залегает в космо-онтологическом контексте, точнее, в его пространственных координатах, тесня при этом значимость категории времени. Логизированный аппарат науки тут занимает далеко не главное место — при том предпочтении, которое отдаётся подлинно «органическому» восприятию понятий, дотоле относимых к числу абстрактных. Так, например, полагается, что концепты — это «что-то вроде кристаллов или самородков смысла — абсолютно пространственные формы»<sup>13</sup>. И эти кристаллы существуют не в однородной, а в гетерогенной среде, где в качестве функционального элемента выступает и *пустота*, не остающаяся не восчувствованной субъектом, понимающим, что «всё взаимосвязано на земле и в воздухе, и, сохраняясь само в себе <...>, сохраняет и пустоту, сохраняется в пустоте»<sup>14</sup>. Это — одно из ключевых теоретических положений авторов. В нём затрагивается проблема архетипных концептов мировой культуры — *пустота*. Делёза интересовало это понятие, пересекающееся с терминами одной из первых его работ (1969 г.), именно, с «меоном» и «уконом». У нас нет возможности для подробного анализа инструментального языка философа. Скажем лишь о том, что необходимо знать из сферы, хотя бы частичных, сближений релятивистской поэтики и интенциональности дискурсивной практики.

Выше шла речь об открытой форме, получившей в новой поэтике смелое решение. Учитывая данное обстоятельство, не мешает заметить, что оптика дискурса Делёза в этом пункте совпадает с устройственным принципом релятивистских стилей, чья структура организована в ключе *развёртости вовне*, отчего эстетическое высказывание напоминает некую *сеть* или «ткань из лоскутов»<sup>15</sup>, находящихся в режиме

динамического взаимодействия. Мы подошли к ещё одному — немаловажному — понятию. Делёз так говорит об этом: «То, что Гваттари и я назовём ризомой, представляет собой всё тот же случай открытой системы»<sup>16</sup>.

Ризома — феномен сложный, его природа уклоняется от древовидной генеалогии, дихотомической логики и последовательной сплошности. Мало того, что она гетерогенна, но она не подчиняется и чему-то одному — идее, принципу, намеренно реализуемому заданию и т. п. Её структура — разрывна, морфологически множественна и потому обладает повышенной жизнеспособностью. «Ризома может быть разбита, разрушена в каком-либо месте, но она возобновляется, следуя той или иной своей линии, а также следуя другим линиям»<sup>17</sup>. В ранее опубликованных трудах мы показали, что стиль, например, прозы А. Белого манифестирован в виде космической атомарной множественности рассыпанных на странице лексем — как бы вне всякой их телеологической предуказанности. Этому же положению соответствует широко развиваемый в «Тысяче плато...» тезис о том, что «в противоположность центрированным (даже полицентрированным) системам с иерархической коммуникацией и предустановленными связями, ризома является а-центрированной, неиерархической <...> системой» (с. 38); она обладает кратковременной памятью или анти-памятью (см.: там же)<sup>18</sup>. *Беспамятность* ризомы (а память, как известно, — мать Муз) следует понимать в том смысле, что любой ризоматический пункт обладает качеством свободы или независимости от предыдущего, начального, от своего «Генерала» (опять метафорический язык мыслителя!). Не имея места для обширных рассуждений, обратим внимание на определённую логику и топологию ризомы. Авторы цитированного труда пишут по этому поводу следующее: «Любая ризома включает в себя линии сегментарности, согласно которым она ориентирована, територизована, организована, означена, атрибутирована и т. д.; но также и линии детерриторизации, по которым она непрерывно ускользает» (с. 16). Тут же сказано и о том, что, «в ризоме каждый раз образуется разрыв, когда линии сегментарности взрываются на линии ускользания, но и линия ускользания является частью ризомы. Такие линии без конца отсылают одни к другим» (там же).

На примерах художественных произведений А. Белого, В. Розанова и других писателей начала XX века нами

показана достоверность и разрывов в структуре стилей, и сегментарность (= синтагматика) их текстов, и, наконец, наращивание линейности с её внезапным исчезновением — затем, чтобы вновь и вновь из укониического марева перейти в зону меона с его импульсом порождений. Реалистичной и плодотворной представляется мысль о том, что линия ускользания входит в составность ризомы. Эти и подобные явления нами были рассмотрены в связи с проблемой различий между меоном и уконом в топологических горизонтах нарративности. Таким образом, о *типах инаковостей* правомерно размышлять в системе ризоматической специфики стиля. И всё же литературовед, сталкиваясь с идеей «беспамятности» и бесцельности ризомы, не должен забывать о никогда не отменяемом свойстве телеологичности эстетической формы<sup>19</sup>.

В заключение кратко скажем о проблеме, выражаемой в термине «между». Наука знает об опыте размышлений на эту тему М. Бахтина, М. Бубера, Г. Шпета и современных учёных, развивающих интеллектуально питательную традицию. В области поэтики и стилистики она нуждается в специальной разработке. Что же касается Делёза и его соавтора, то в их учении о ризоме данная проблема также нашла свою тематизацию. Здесь мы уклонимся от подробного изложения точки зрения мыслителей, обратив внимание лишь на первичный слой их суждений. Поскольку пространственный критерий в философии французских авторов выступает в качестве определяющего, то вполне естественно задаться вопросом, в каком топологическом пункте воплощается «вбрирующий регион интенсивностей» (с. 38). Делёз и Гваттари пишут, что «ризома состоит из плато», и оно располагается «всегда посреди — ни в начале, ни в конце» (там же). Тут всё охвачено ритмами становления, этого бесконечного процесса. В «Тысяче плато...» говорится о том, что «у линии становления нет ни начала, ни конца; ни отправления, ни прибытия <...> У линии становления есть только середина <...> Становление всегда в середине. Становление — не один и не два, и не отношение между двумя; оно — промежуток, граница, линия ускользания или падения, перпендикулярная к двум» (с. 487).

Поэтолог, изучающий релятивистские стили, видит в этих цитатах такое содержание, которое продумывалось им ранее, когда ему довелось установить а) волнообразную,

вибрирующую природу эстетического высказывания, б) его квантовую специфику, как и в) развёрстость вовне, г) достигнутую за счёт неизбежной разрывности речения, начиная с его малых форм и кончая стилем как эстетическим целым. Но где располагается *срединность* того и другого? Она находится в междуцарствии слова и не-слова, то есть ничтожности (меональности или инаковости), никак не обозначенной символически, знаковым образом; в других же случаях — слова и всё той же ничтожности, но маркированной линией<sup>20</sup>. Глубинное содержание такого высказывания гнездится в пространстве *между* составляющими его частями. Оно, следовательно, не сводится ни к вербальной массе, ни к собственно бездне, её обймающей. Речь идёт о чём-то третьем, далёком от логизированных идентификаций. Будет верным, если это «третье» мы отнесём к разряду «невыразимого», на чём базируется пафос релятивистской поэтики, которая ожидает читателя, «открывающего для себя в пространстве *между* существование аффективно-смысловой сферы»<sup>21</sup>. К сожалению, наши знания о ней находятся в зачаточном состоянии, несмотря на то, что мировая эстетика со времён романтизма зафиксировала этот феномен, определив его как характерную черту «трудной литературы» (Ф. Шлегель). Она и в самом деле такова. В эпоху Серебряного века одним из её признаков выступает принцип неопределённости, фундированный в самой структуре текста как единстве его (вербального) бытия и не-бытия, филологической реальности и её мнимости, словесной сплошности и дискретности, логосной ясности и семантической смутности или «ноологической туманности» (В. Н. Топоров), достоверности формы и её ускользания. Релятивистские стили — это «странный союз письма и не-письма»<sup>22</sup>, что позволяет отнести их к так называемым неразрешимым структурам, обладающим скрытыми семантическими возможностями<sup>23</sup>. Само собой разумеется, что эстетические новообразования требуют дотолде не встречавшихся типов герменевтической практики, могущей справиться с задачами, стоящими перед наукой, которую отныне целесообразно именовать поэтикой неразрешимостей.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Михайлов А. В. Вместо введения // Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. Михайлова А. В. М., 2008. С. 36.
- <sup>2</sup> Там же. Далее учёный считает необходимым прямо сказать о переосмыслении проблемы, получившей у Хайдеггера значимость одной из самых существенных в историко-культурном бытии. Немецкий философ понимал, что в жизни «устанавливается всеобщая взаимосвязь самых отдалённых (в традиционном понимании) вещей: всё к одному! Именно Хайдеггер выявил то, что можно назвать упорядоченностью всего существующего в культурном горизонте человечества» (с. 36–37).
- <sup>3</sup> Михайлов А. В. Литературоведение и проблемы истории науки. Статья первая // Филол. науки. 1994. № 3. С. 4.
- <sup>4</sup> См.: Раков В. П. Меон и стиль. Монография. Иваново–Шуя, 2010. С. 328–336.
- <sup>5</sup> Лосев А. Ф. Философия имени. М., 1990. С. 54.
- <sup>6</sup> Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. с франц. СПб., 1998. С. 324.
- <sup>7</sup> Якимович А. К. Полёты над бездной. Искусство, культура, картина мира. 1930–1990. М., 2009. С. 225.
- <sup>8</sup> Там же. С. 227.
- <sup>9</sup> См.: Раков В. П. Филология и культура. Иваново, 2003. С. 212.
- <sup>10</sup> Кожевникова Н. А. Язык Андрея Белого. М., 1992. С. 98.
- <sup>11</sup> См.: Гриб А. А. Квантовый индетерминизм и свобода воли // Наука и вера в диалоге. П. Тейяр де Шарден и П. Флоренский. СПб., 2007. С. 78.
- <sup>12</sup> Это — трудная задача. Наш очерк — всего лишь подступ к ней. Об актуальности рассмотрения знаков препинания в функциональном взаимодействии с ноуменально-феноменологическим миром творчества см.: Соболевская Е. К. Искусство — художник — жизнь: неизбежность противоречий и пути примирений. Одесса, 2010.
- <sup>13</sup> Зенкин С. Послесловие переводчика // Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. с франц. М., 2009. С. 255.
- <sup>14</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 191.
- <sup>15</sup> Подробнее см.: Свирский Я. На пути к «сложностному» мышлению // Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. Екатеринбург, 2010. С. 881. Замечание, которое здесь не будем лишним, мы сформулировали бы следующим образом: сетевая организация художественного текста — не только признак релятивистской поэтики, исходящей из допущения принципа дискретности эстетического высказывания, но и свойство монолитных стилей, где речение строится на основе его лексической сплошности. Такая речевая формация обходится без лакун и намеренно инспирируемых пустот. Один из знатоков литературы Серебряного века пишет, что «целостность мира и всеобщая взаимосвязь

сущего находит выражение у Хлебникова в образе космической *сети*, ячейками которой становятся части мироздания: звёзды, люди, камни, растения <...> По воспоминаниям Д. Козлова, Хлебников отводил поэту роль «медиума эпохи», который, подобно радио-приёмнику, принимает и отображает идеи, чувства, волевые волны человечества» (см.: *Козлов Д.* Новое о Велемире Хлебникове // Красная Новь. 1927. № 8. С. 179. — В.Р.) (*Гарбуз А.В.* Молния, бабочка и волна в сети мифопоэтической логики // Творчество В. Хлебникова и русская литература. Астрахань, 2005. С. 214).

<sup>16</sup> *Делёз Ж.* Переговоры (1872–1990). СПб., 2004. С. 49.

<sup>17</sup> *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато... С. 16. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страниц в скобках.

<sup>18</sup> Здесь необходимо отметить и то обстоятельство, что современная физико-химическая картина мира непредставима вне принципа неопределённости, теории бифуркаций и траектории эволюционного развития. Неоднозначность последнего, а также динамическая ветвистость систем заставляет, по словам академика Н.Н. Моисеева, говорить, что «в такой ситуации происходит потеря системной памяти. В пределе можно представить себе процессы развития системы, состояние которой в каждый момент времени является бифуркационным» (*Моисеев Н.Н.* Проблема возникновения системных свойств // *Вопр. филос.* 1992. № 11. С. 30–31).

<sup>19</sup> В науке о литературе проблема телеологичности релятивистских стилей с их ризомной организацией и открытостью формы даже не поставлена. Своеобразной теоретической интродукцией к этой теме могут служить суждения мыслителя, внёсшего, как и С.Л. Франк, заметный вклад в исследование феномена трансфинитности. У Б.П. Вышеславцева читаем: «Только бесконечность есть полнота, законченность, совершенство. И всякое совершенное целое, *integrum* (напр[имер], художественное произведение, в котором, по слову Аристотеля, нельзя ничего прибавить и убавить) есть всеединство, или актуальная бесконечность» (*Вышеславцев Б.П.* Этика преображённого Эроса: Проблемы Закона и Благодати // *Вышеславцев Б.П.* Кризис индустриальной культуры. Избр. соч. М., 2006. С. 183).

<sup>20</sup> ...или отточием, которое, по выражению М. Бланшо, является следом незримо прочерченной черты (см.: *Бланшо М.* Ницше и фрагментарное письмо // *Новое литер. обозр.* 2003. № 61. С. 29).

<sup>21</sup> *Зинченко В.П.* Психология на качелях между душой и телом // Психология телесности между душой и телом / Ред.-сост. В.П. Зинченко, Т.С. Леви. М., 2007. С. 25.

<sup>22</sup> *Керимов Т.Х.* Неразрешимости. М., 2007. С. 216.

<sup>23</sup> См.: там же. С. 3.

*В. Г. Маслов*

## СЛОВО и ЕГО ДЕЯНИЕ

«*Мы — рабы слов*», — сказал Маркс, а потом это буквально повторил Ницше. В культурный багаж современного человека вошло представление, будто подчинение начинается с познания, служащее основой убеждения. Функция слова на заре человечества — суггесторное воздействие (гипнотическое воздействие, внушение через чувство). Слова оказывают большое целительное воздействие. Именно слова, не смысл. Во многих человеческих коллективах они сохранили свою силу до наших дней (это слова знахарей, колдунов, шаманов). Гитлер в «*Mein Kampf*» писал: «*Силой, которая привела в движение большие исторические потоки в политической или религиозной области, было с незапамятных времён только волшебное могущество произнесённого слова*»<sup>1</sup>.

Лавуазье, предлагая новый язык химии, сказал: «*Аналитический метод — это язык; язык — это аналитический метод; аналитический метод и язык — синонимы*».

Язык стал аналитическим, в то время как раньше он соединял, так как слова имели многослойный, множественный смысл, которые во многом действовали через коннотацию, порождая образы и чувства через ассоциации. И вот отбор слов в том или ином языке отражает становление национального характера и отношение человека к миру. Русский говорит: «*У меня есть книга*». На европейские языки буквально перевести это невозможно. В русском языке категория собственности заменена категорией совместного бытия. *Принадлежность* мы выражаем глаголом *быть*.

В Новое время, в обществе Запада естественный язык стал заменяться искусственным. Слова стали очищенными от вековых смыслов, так сказать, рациональными, потеряв святость и ценность, но приобретая цену. Раньше язык, по выражению Хейдеггера, «был самой священной из всех ценностей». Превращение языка в орудие господства положило начало и процессу разрушения языка в современном обществе. В «*Письме о гуманизме*»<sup>2</sup> Хейдеггер писал: «*Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек...*

Повсюду и стремительно распространяющееся опустошение языка не только подтачивает эстетическую и нравственную ответственность во всех употреблении языка. Оно коренится в разрушении человеческого существа. Простая отточенность языка ещё вовсе не свидетельство того, что это разрушение нам уже не грозит. Сегодня она, пожалуй, говорит скорее о том, что мы ещё не видим опасность и не в состоянии её увидеть, потому что ещё не стали к ней лицом. Упадок языка, о котором в последнее время так много и порядком уже запоздало говорят, есть, однако, не причина, а уже следствие того, что язык под господством новоевропейской метафизики субъективности почти неудержимо выпадает из своей стихии. Язык, наоборот, поддается нашей голой воле и активности и служит орудием нашего господства над сущим».

Выделим главное в его мысли: *язык под господством метафизики Запада выпадает из своей стихии, становясь орудием господства. Устранение из языка святости и «превращение ценности в товар» сделало возможным свободу слова. Однако заметим, что ни в каком обществе не может быть полной свободы слова — всегда есть нечто «нецензурное». По этому поводу Томас Джефферсон заметил: «ни одно правительство не может существовать без цензуры: там, где печать свободна, никто не свободен». Постыдное убожество мысли наших демократов и тех, кто за ними побрёл, уже в том, что свободу слова они воспринимали не как проблему бытия, а как критерий для дешёвой политической оценки: есть свобода слова — хорошее общество, нет свободы слова — плохое. Но если в наше плохое общество внедрить свободу слова, оно станет чуть лучше.*

На самом деле речь идёт о двух разных типах общества. «Освобождение» слова так же, как и «освобождение», превращение в товар, денег, земли и труда означало прежде всего устранение из него святости, искры божьей — словом, десакрализацию. Это означало и отделение слова от мира, вещи. Слово, имя перестало тайно выражать заключённую в вещи первопричину. Древний философ Анаксимандр говорил о тайной силе слова: «Я открою вам ужасную тайну: язык есть наказание. Все вещи должны войти в язык, а затем вновь появиться из него словами в соответствии со своей отмеренной виной».

Разрыв слова и вещи — культурная мутация, скачок от общества традиционного к гражданскому, западному. Заметим, что и гражданское общество может быть мерзким

и духовно больным и выхолощенным, и традиционное, даже тоталитарное, общество может быть одухотворённым и возвышающим человека.

Что ж мы видим в обществе современном, гражданском? Формула Андре Жида: «Чтобы иметь возможность свободно мыслить, надо иметь гарантию, что написанное не будет иметь последствий». Из этого следует, что вслед за знанием слово становится абсолютно автономным по отношению к морали.

На создание и внедрение в сознание нового языка буржуазное общество истратило несравненно больше средств, чем на полицию, армию, вооружения. Ничего подобного не было в аграрной цивилизации старой Европы: теперь общество стало потреблять язык так же, как минеральное топливо.

С книгопечатанием устный язык личных отношений был потеснён получением информации через книгу. Это был переломный момент. На массовой книге стала строиться и новая школа. Главной задачей новой школы стало искоренение «туземного» языка своих народов. Этот туземный язык, которому ребёнок обучался в семье, на улице стал планомерно заменяться «правильным» языком, которому стали обучать платные профессионалы, — языком газеты, радио, телевидения.

Язык стал товаром и распределяется по законам рынка. Французский философ Иван Иллич<sup>3</sup> писал: «В наше время слова стали на рынке одним из самых главных товаров, определяющих валовой национальный продукт. Именно деньги определяют, что будет сказано. У богатых наций язык превращается в подобие губки, которая впитывает невероятные суммы». В отличие от туземного, язык, превращённый в капитал, стал продуктом производства, со своей технологией и научными разработками.

Во второй половине XX века произошёл следующий перелом. Иван Иллич ссылается на эксперимент лингвистов, который был проведён в Торонто перед второй мировой войной. Суть его в следующем: из всех слов, которые человек слышал в первые 20 лет своей жизни, каждое десятое слово он слышал от какого-то «центрального» источника — в церкви, школе, в армии. А девять слов из десяти слышал от кого-то, кого мог потрогать и понюхать. Сегодня пропорция перевернулась — 9 слов из 10 человек узнаёт из «центрального» источника, и обычно они сказаны через микрофон.

Разница “туземного” и “правильного” языка в том, что туземный язык рождается из личного общения людей, т. е. в гуще повседневной жизни. Поэтому он напрямую связан со здоровым смыслом, а здоровый смысл выражается, как правило, на родном, туземном языке. “Правильный” — это язык диктора, зачитывающего текст, данный ему редактором, который доработал материал публициста в соответствии с замечаниями своего директора. Это односторонний поток слов, направленных на определённую группу людей с целью убедить её в чём-либо. Здесь берёт начало “общество спектакля” — этот язык “предназначен для зрителя, созерцающего сцену”. Язык диктора в новом, буржуазном обществе связи со здоровым смыслом не имел, он нёс смыслы, которые закладывали в него те, кто контролировал средства информации.

Как же создавался “правильный” язык Запада? Из науки в идеологию, а затем и в обыденный язык перешли в огромном количестве слова-“амёбы”, прозрачные, не связанные с контекстом реальной жизни. Они настолько не связаны с конкретной действительностью, что могут быть вставлены в любой контекст, например, слово *прогресс*. Это слова, не имеющие корней, не связанные с вещами, миром. Они делятся и размножаются, не привлекая к себе внимания, и пожирают старые слова. Они кажутся никак не связанными между собой, но это обманчивое впечатление. Важный признак этих слов — их кажущаяся «научность». Так, скажешь *коммуникация* вместо старого слова *общение* или *эмбарго* вместо *блокада*, и твои банальные мысли как будто бы подкрепляются авторитетом науки. И начинаешь думать, что именно эти слова выражают самые фундаментальные понятия нашего мышления: в «приличном обществе» человек обязан их использовать. Это заполнение языка словами-амёбами было одной из форм колонизации — собственных народов буржуазным обществом. Отрыв слова, имени, от вещи и скрытого в вещи смысла был важным шагом в разрушении всего упорядоченного Космоса, в котором жил и прочно стоял на ногах человек Средневековья и древности. Начав говорить «словами без корня», человек стал жить в разделённом мире, и в мире слов ему стало не на что опереться. Недаром наш языковед и собиратель сказок А. Н. Афанасьев подчёркивал значение корня в слове: «Забвение корня в сознании народном отнимает у образовавшихся от него слов их естественную основу, лишает их почвы, а без этого память

уже бессильна удержать всё обилие словозначений; вместе с тем связь отдельных представлений, державшаяся на родстве корней, становится недоступной»

Что же мы видим в ходе нынешней антисоветской революции в России? По каким признакам можем судить о её пафосе? Вызрело и отложилось в общественной мысли явление, целый культурный проект наших демократов, а именно: насильно, через социальную инженерию задушить наш туземный, родной русский язык и заполнить сознание, особенно молодёжи, словами-амёбами, словами без корней, разрушающими смысл речи.

Когда русский человек слышит слова *биржевой делец* или *наёмный убийца*, то они поднимают в его сознании целые пласты смыслов, он опирается на эти слова в своём отношении к обозначаемым ими явлениям. Но если ему сказать *брокер* или *киллер*, он воспримет лишь очень скудный, не пробуждающий ассоциаций смысл, который воспринимается им пассивно. Методичная и тщательная замена слов русского языка чуждыми словами — это никакое не засорение или признак бескультурья. Это — необходимая часть манипуляции сознанием.

В большом количестве внедряются слова, противоречащие очевидности и здравому смыслу. Они подрывают логическое мышление и тем самым ослабляют защиту против манипуляции. Часто слышим «однополярный мир». Это выражение абсурдно, ибо слово *полюс* по смыслу неразрывно связано с числом два, с наличием *второго* полюса. Или: слова *руководитель* и *лидер*. Пресса неслучайно настойчиво стремится вывести из употребления слово *руководитель*. Это слово исторически возникло для обозначения человека, который олицетворял коллективную волю, он создан этой волей. Слово *лидер* возникло из философии конкуренции. Лидер персонифицирует индивидуализм предпринимателя. Телевидение не скажет *руководитель*, а *лидер* Белоруссии Лукашенко, *лидер* КППРФ Зюганов. Точно так же происходит вытеснение слова *избиратель* и замена его на слово *электорат*. Когда депутат говорит *мои избиратели*, то коннотация слова указывает, что депутат — производное от того коллектива, который его избрал. Выражение же *мой электорат* воспринимается как «мой персонал» (моё предприятие). Электорат — общность пассивная и ведомая, она создаётся политиком или под политика. Слово *гуманизм*. Каков



его подспудный смысл? Давайте покопаемся, поищем. Гуманизм — не просто нечто хорошее и доброе, определённый «изм», конкретное философское представление о человеке, которое оправдывает совершенно конкретную политическую практику. Гуманизм тесно связан с идеей свободы, которая понимается как включение всех народов и культур в европейскую культуру. Из этой идеи вырастает презрение и ненависть ко всем культурам, которые этому сопротивляются. Из теории гуманизма выросла теория гражданского общества. Её создатель, философ Локк<sup>4</sup>, развил идею «неотчуждённых прав человека». Его трактаты вдохновляли целые поколения революционеров. Так, наш Багрицкий шёл по жизни «с Пастернаком в душе и наганом в руке», а европейские — с Локком и гильотиной. И всё это из гуманных соображений. Мы «переваривали» язык индустриального общества, наполняли его нашими смыслами, но в какой-то момент начали терпеть поражение.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Гитлер А. Моя борьба. Издательство «Т-ОКО», 1992. С. 87.

<sup>2</sup> Хейдегер М. Письмо о гуманизме. Берн, 1947. С. 121.

<sup>3</sup> Иллич Иван. Освобождение от школ. Пропорциональность и современный. М.: Просвещение, 2006.

<sup>4</sup> Локк Джон. Опыт человеческого разумения. М.: Мысль, 1985. С. 151.

А. Ю. Закуренко

## ЯЗЫК КАК САМООСУЩЕСТВЛЕНИЕ СМЫСЛА

*«Мое основное стремление, да и стремление всех, кто когда-либо пытался писать и говорить об этике или религии, — вырваться за пределы языка. Этот прорыв сквозь решетку нашей клетки абсолютно безнадежен»<sup>1</sup>*

### 1. Слово в его историческом осуществлении:

В разные культурно-исторические эпохи отношение к слову и само слово внутри человеческой деятельности оценивалось и функционировало различным образом, поэтому вывести некое среднее арифметическое слова как завершённой единицы речевого или мыслительного, этического или эстетического акта, невозможно.

Но следует сказать, что куда бы мы не опускались на ту историческую и культурную глубину бытия человека (через линзу корпуса документов, бытовых, культурных, религиозных артефактов), которой может достигать точность нашего понимания, везде мы увидим опыт присутствия слова не только как коммуникативного и сигнального инструмента освоения бытия, но и опыт сакрального. Слово молитвы, священного заклинания, слово жреца и поэта — принципиально иное по силе воздействия на мир, чем обычное слово, слово как способ взаимодействия с окружающими людьми и миром людей.

Присутствие в слове магической силы — это уже опыт дописьменного существования человека, опыт ритуала и заклинания.<sup>2</sup> [1]

Но и первые цивилизации, и античность, и средневековье утверждают, что есть такие слова, которые не должны произноситься в профанных целях, потому что эти слова способны владеть миром, изменять мир, управлять человеком.

Другое дело, что этот феномен магическим сознанием принимался как данность, слово приходило и владело человеком в экстатическом акте — поэтому поэт и жрец и были

допущены к ретрансляции такого слова, были посвящены в слово. Но сама проблема наличия обыденного слова и его отличия от сакрального не ставилась.

Почему слово может восприниматься как сакральное — не подвергаясь редукции или сомнению?

Библейский взгляд на мир дал слову историю, сделал его предметом исторического и гносеологического интереса. Слово обрело онтологический статус именно в Библии. Оно, с одной стороны, стало актом Божественной воли творения, с другой, именно поэтому перестало восприниматься как магическое действие, доступное лишь посвященным.

Новозаветное понимание слова, продолжив ветхозаветное свидетельство о Божественном статусе слова, о Логосе, как Божественной ипостаси, сделало слово доступным каждому, кто готов устремиться к Богу, и в то же время сделало слово недостижимым, как недостижим в своей полноте Творец мира.

Это двуединое осуществление слова: как божественного творческого акта и как ответного (или автономного) человеческого в их взаимодействии, скорее описано языком искусства, но предметом научного и богословского анализа стало сравнительно недавно.<sup>3</sup> [2]

Это не значит, что феномен слова не осмысливался ранее, но, скорее он принимался как реальность, и выводил в реальность из сферы спекулятивного мышления (скажем, русский раскол, спор вокруг филиокве, омиусия и омоусия)

«Для эллинов эстетика была онтологией». Я. Голосковер, «Имагинативная эстетика» Символ 29 сентябрь 1993, стр. 118, Историческая поэтика Веселовского, История слова как риторической единицы (Михайлов, Аверинцев), Слово как символ (Лосев, Кассирер, имяславцы), имманентный диалогизм слова (Бахтин, Бубер) Хайдеггер, внутренний мир слова, его структура (фон Гумбольдт, Лейбниц, Пропп, Потебня).

**2. Слово как инвариант, бытийственная константа** (вещь, имя — Лосев, Флоренский, Булгаков).<sup>4</sup>

Богословие языка? Ставилась ли проблема самого языка как части бытия (надстройки, инструментария для смыслополагания) в идеологических мировоззрениях? В марксизме понятно — язык есть производная практической деятельности.

Ю. С. Степанов говорит о том, что интертекст — это лишь первый, языковой этаж взаимодействия текстов. Следующие «этажи» состоят из нечитаемого — понятий, образов, представлений, идей — «ментальных миров» или их ячеек. Иными словами, являясь на языковом уровне отсылкой к прототекстам, интертекстуальные включения на когнитивном уровне отсылают к ментальным (возможным) мирам создателей текстов»<sup>5</sup>

**3. Слово как продукт психической деятельности**<sup>6</sup>. Но импульсом для психической, порождающей слово, деятельности, может быть как имманентное человеку, так и внеположное. [3]

Тут косвенно говорится, что слово есть опыт человека, актуализируемый из сферы «за пределами «понятийного разума»<sup>7</sup>.

Противопоставление мистического и поэтического опыта возможно лишь в европейской культурной парадигме. Но поэтическое слово и в интуиции поэтов (Тютчев, Ли Бо, Басе), и мистиков не всегда — слово звучащее...

... Слово есть физическое оформление опыта, безмолвие и есть отсутствие слова?? На самом деле безмолвие — тоже слово, иконическое в слове, его онтологическая почва, которая может затем раскрываться и в оформление, переходя в поэтическое слово (текст-сообщение) или в опыт существования (текст-существование). Тут ошибка Хоружего в «диптихе безмолвия», считающего слово инструментом для аскезы и подвига, кирпичиком в аскетическом дискурсе...

**4. Причина представления о слове, как об инструменте**, связана с риторической ситуацией культурной эпохи. «Этому соответствует то обстоятельство, что риторическое слово никогда не «облегает» вещи и события гибко и плотно, оно не стремится к ним, чтобы передать их конкретность, их существование и развитие *от* них самих, с их стороны, их «голосом», но что риторическое слово «вытягивает», абсорбирует их смысл, конденсирует его в себе. Вещи и события осмысляются в слове, в нем «приходят к себе», иногда ярко и конкретно вспыхивают в слове, но никогда не складываются в сплошную и полную действительность...» — у Михайлова типология слова связана с типом мышления и типом культуры.

Риторическое слово — картина, свидетельство взаимосвязи культурной воли эпохи и личной воли говорящего. Иконическое слово всегда «больше» «вещей и событий»<sup>8</sup>.

Иконическое слово — это место встречи смысла и его воплощения в артикулируемом акте. Откровение слова возможно лишь в ситуации наличия места встречи (Паскаль и Державин) — место подготавливается интенциональным актом — напряжением («метафизика напряжения в творчестве Тарковского») и типом мышления<sup>9</sup> (взять из Хомякова).

В отличие от ТБП иконическое всегда явлено, осуществлено, психология творчества может утверждать, что осуществлено неосознанно (Юнг или Маритен), независимо от субъекта восприятия — Хайдеггер, Маритен,

**5. Что такое словесная действительность, осуществима ли она?** Библейский протоязык и язык райского существования? Именование как иконологическое самораскрытие слова.

Икона как что? — изображение, окно в другой мир, образ (Дамаскин). Или же икона и слово — это открытие присутствия трансцендентного. В чем здесь отличие от Хайдеггера?

Визуальное и вербальное в их взаимоотношении к событию реального.

Иерархия?: икона-слово-событие, или разные типы единого?

### 6. Нам не дано предугадать...

Воспринимается, как невозможность предсказать, каким образом будет осуществляться восприятие слова.

Но можно и так: слово — это не только само высказывание слова (акт слова), но путь от акта слова к восприятию (акту смысла).

Икона включает в себя пространство интерпретаций, иконическое в слове есть выход за акт слова, это отрезок от акта слова до акта смысла.

То есть, иконическое в слове расширяет рамки слова (можно связать с интертекстом).

Слово=свобода (в иконе нет доказывающей и являющей себя телесности, ее язык свободен от субъектности, в нем отсутствует местоимение Я). Язык Адама и Евы до грехопадения — икона языка, акт творческого именованья мира.<sup>10</sup>

Слово как образ мира (образ мира, в слове явленный) — отсюда слово как икона

«Оппозиция реальность/миф может иметь точку пересечения в воспринимающем сознании. Можно говорить о соотношенности понятий реальность-миф-икона. Для анализа реальности необходим анализ фактов, что может завести в тупик в случае отсутствия таковых или наличие различных интерпретаций уже имеющихся фактов. Для анализа мифа необходима некоторая точка, из которой производится анализ: или внутри мифа, или, если анализ производится из иной мифологической системы, способ корректного перехода (например, выделение в мифе определенной проблемы: структура, генезис, архетипическое и символическое в мифе).

Миф востребован общественным сознанием или заполняет его лакуны.

Он принимается, как органичная картина мира. Икона, в отличие от мифа, не подвержена изменением времени. Явленная как реальность и одновременно как сверхреальность, она есть точка пересечения двух времен (исторического, поскольку к иконическому событию подводит то, что принято называть «ходом» истории, фабула, развитие действия) и ретроспективного, обратного хода истории, того, что происходит как в сознании личности, так и в соборном сознании народа. Эта «вторая» («мифологическая») история может принципиально отличаться от «первой», но именно она цементирует иконичность события, спасая его от коррозии смены эпох, поскольку в точке пересечения этих двух историй событие, как икона во времени и пространстве, выходит за рамки простой фабульности или простого идеологического заказа, превращаясь в метаисторическую явленность.

Реальность уравнивается сверхреальностью: метаистория не дает забыть о самой истории, история не дает метаистории превратиться в идеологические спекуляции». [«Косово и Куликовская битва»].

Иконическое — встреча двух векторов: от «первичного имени» (по А. Лосеву) к— экзистенции, и от персоналистического — к эссенции. То есть — место пересечения эссенции и экзистенции.<sup>11</sup>

Иконическое не должно называться и выделяться, оно само как качество проявляет в слове его сущность, онто-

оставаясь как иконическое, в неявленности. Оно — не средство, но и не сама сущность.

Иконическое — имманентное качество слова, оно не присутствует в выделенном виде/субстанции в бытии, оно и не трансцендентно, и не акцидентально, и не субстанционально. Это качество в свернутом виде пребывает и ждет своей актуализации. Иконическое возникает в момент встречи двух векторов: от ТБП к воплощению в конкретном тексте/высказывании и встречном движении от слова к его сущности (по Лосеву первичному слову).

Не Имя в лосевском (и о. П. Флоренского) понимании, разграничивающим имя и слово в иерархии соответствия сущности.<sup>12</sup>

Не София, которая сама становится действующим лицом встречи нетварного и тварного.

Не символ, который связан с контекстом интерпретаций (по Кассиреру мифом искусством) и полисемантичен по существу, то есть неконкретен ни в одну (трансцендентного, первообраза), ни в другую сторону формального вещественного воплощения, ни результат мифотворчества.<sup>13</sup>

Символическое — полисемантично, расплывчато. Символ слишком субъективен, чтобы обладать центростремительным онтологическим движением (спор номиналистов и реалистов). Тут Кассирер... Язык и миф.

Не всякое слово или сочетание слов или текст становятся иконическими, необходим некий механизм определения, описания, вычленения иконического из высказывания.

Актуализация иконического всякий раз открывает сущность слова заново. Слово не статично, поскольку наложено всякий раз на «ответное» движение экзистенциальных координат субъекта в его воле к актуализации слова.

Типология иконического<sup>14</sup>:

1. Слово/высказывание прямого действия (акт означивания)
2. Художественное, направленное на возникновение художественного текста
3. Мистагогическое, направленное на возникновение определенного опыта проживания смысла (сущности) слова.

А. Иконическое в иконе — святость, схваченная формой. Икона как форма, святое как сущность. Их пересечение

в явленности иконы, ее возможное воплощении незримого в зримом.

Б. Иконическое в историческом событии: «Предлагается новый в отношении к историческому событию термин „иконический“, связывающий воедино реальное событие с его последующими интерпретациями и восприятием в соборном сознании народа. С помощью понятие „иконический“ в изучаемых исторических событиях вычленяется духовный пласт, который и становится главным объектом исследования» («Косово и Куликовская битва. К проблеме иконического в историческом событии»).

В. Иконическое в слове: актуализируемые в слове смыслы [извод инвариантов]

Г. Иконическое в жизненном опыте: встреча с Другим, требующая позиционирования как своего слова/смысла, так и инаковость Другого/иного слова.

Итак, иконическое присутствует в слове, но отзывается и раскрывается в ответ на поэтическое (творческое) усилие человека принять слово как бытие, как абсолютную ценность.

Я не могу восстанавливать иконическое из того места, в котором пребываю, я должен стать в то место, из которого возможно восстановление.

В точке пересечения напряжения человеческой воли и при(о)тяжения Божественной Энергии и проявляется иконическое, раскрывая слово как мир и бытие.<sup>15</sup>

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> (Витгенштейн, Лекция по этике..., «Дневники 1914–1916»)

<sup>2</sup> «Рассказывают, что для эскимосов человек состоит из трех частей: тела, души и имени» стр. 357. «В современном языковедении, пытаясь уяснить «происхождение» языка, часто приводили указание Гамана, согласно которому поэзия является «родным языком человеческого рода»; в нем также подчеркивалось, что язык коренится не в прозаическом, а в поэтическом аспекте жизни, что тем самым его последнее основание надо искать не в объективном созерцании вещей и их делении по определенным признакам, а в исконной власти субъективного ощущения». Эрнст Кассирер, Язык и миф 15

<sup>3</sup> «Слово рождается наверху лестницы существ, входящих в живое бытие... Выше слова нет на земле вещи более осмысленной», А. Ф. Лосев, Философия имени, М., 1993, стр. 742.

Г. Г. Гадамер: «это излучающее силу деятельное слово (Ев. От Иоанна) есть для Гете не отдельное слово-заклинание,

а указывает — без всякого намека на таинство воплощения — на неотделимую от человеческого разума «жажду бытия», «Язык и понимание», «Актуальность прекрасного», М., 1991, стр. 53

<sup>4</sup> См.: «Слово необъяснимо, оно существует в чудесной первоизначности своей», ср. 23 или «В сущности, язык всегда был и есть один — язык самих вещей...самооткровение самих вещей», стр. 25; «Язык есть; язык, и ничего кроме него. Язык есть язык». М. Хайдеггер, Язык, С.П., 1994, стр. 4

<sup>5</sup> Степанов Ю. С. «Интертекст», «интернет», «интерсубъект» (к основам сравнительной концептологии) // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. 2001. Т. 61. № 1. С. 3–11.

<sup>6</sup> «За пределами души нет никакой Музы; есть поэтический опыт и поэтическая интуиция в *самой душе*, они приходят к поэту из сферы, лежащей *выше понятийного разума*». (Маритен, «Творческая интуиция в искусстве и поэзии», М., 2004)

<sup>7</sup> Поэтический опыт изначально устремлен к выражению, он увенчивается изреченным словом или созданным произведением; мистический опыт устремлен к безмолвию и увенчивается имманентным наслаждением Абсолютом» *ibid*, стр.222

<sup>8</sup> Слово ускользает, будучи, в сущности, над человеком и над сознанием: они в его распоряжении, оно их направляет, пока человек думает и предполагает. В слова вложено куда больше, чем знает человек, чем знает культура о себе... [Михайлов А.В. «Историческая поэтика и герменевтика», С.-П., 2006, стр. 467],

<sup>9</sup> «Мы можем выделить и описать основные 4-е типа мышления, базирующиеся на фундаментальных категориях. Эти основополагающие объекты-инварианты создают и осуществляют принципы целеполагания, способны приводить к результатам, фиксируемым и описываемым на понятийном системном языке.

1. Единичный (монадный) — иудаизм (законы) — наука (Лейбниц) — марксизм. Это путь поиска внешней гармонии, не способной преодолеть антиномичность мира.

2. Двоичный — манихейство — дуализм — Фрейд. Это путь признания в мире равноправно творящих сил противодействия (Бог-Дьявол, сознание — бессознательное и т. п.)

3. Трилогийный — Троица во Едѣнице и Едѣница в Троице (логоцентричный) — ипостасно-синтетический. Это путь соединения в единое волевое целое антиномий для выполнения божественных целей творчества. [Система мышления, предложенная А. С. Хомяковым, может быть названа логосоцентричной и вкратце описана как вложенные друг в друга по принципу «матрешки» четыре способа мышления: Личностный↔Догматичный↔Динамичный↔Логосоцентричный, «Киев, Кремль, Саровская пустынь» — представленный и становящийся образ Руси у А.С. Хомякова].

4. Четверичный — от Анаксагора до Хайдеггера — язычески-модернистский — мир создается через сопряжение и противоречие

стихий и субстанций» [«Метафизика напряжения в творчестве Андрея Тарковского»]

<sup>10</sup> «Во имя облачается человек, подобно тому, как он облачается в плоть» о. С. Булгаков, «Философия имени», т.2, М. 1999, «Слово вообще уже есть акт поэтический, оторвание от случайностей целого мира, явления его в новом образе» (Аксаков К.С.) в кн. Ж. и В. Океанских «От Хомякова до Булгакова», Шуя 2007, стр.129.

<sup>11</sup> «Собственной верой в откровение ... не подразумевается то, чтобы относящиеся к Богу высказывания когда бы то ни было в готовом виде устремлялись с Неба на Землю, но то, что человеческая субстанция сплавлена с посещающим ее духовным огнем, и вот — из ее глубин раздается слово, высказывание», Мартин Бубер, «Ответ на возражение К.Г.Юнгу», «Два образа веры», М., 1995, стр.419 — Слово само себя вводит. .. Как будто слова лежат у нас в кармане... мы их оттуда извлекаем.. Гадамер Г, Язык и понимание, стр. 58;

<sup>12</sup> «в вечной и чудесной смысловой игре абсолютного с самим собою и со всем инобытием и заключается последняя тайна именованя. Наши повседневные судьбы именованя суть только подобия». Лосев А.Ф. Вещь и имя, Бытие — имя — космос. Стр. 880; «Имя — новый высший род слова и никаким конечным числом слов и отдельных признаков не может быть развернуто сполна. Флоренский П. А. Имена. Б. м., 1993 — С. 15.

<sup>13</sup> См. : «Эрнст Кассирер, Индивид и космос, Язык и миф, М.; СПб.,2000»: Если дискурсивное мышление стремится к расширению, к связи и систематическому сочетанию, то языковое и мифическое восприятие наоборот — к уплотнению, концентрации, к изолирующему вычленению...

... слово в сущности <...> представляется существенно идеальным «знаком» или символом, содержание которого выявляется не столько в собственном субстанциальном существовании, сколько в содержащихся в нем мыслительных отношениях. 360

...слово должно быть понято в мифическом смысле как субстанциальное бытие и субстанциальная сила, прежде чем оно может быть понято в идеальном смысле как органон духа, как основная функция для построения и членения духовной действительности. 363  
Ибо язык не принадлежит исключительно сфере мифа, в нем с самого начала действует другая сила, сила логоса.

<sup>14</sup> «Из этого следует, что иконология это, скорее, синтетический, чем аналитический метод интерпретации»...«Как же соблюсти «корректность», действуя сразу же на трех уровнях: доиконографического описания, иконографического анализа и иконологической интерпретации?»[Эрвин Панофский, смысл и толкование изобразительного искусства, , СПб., 1999

<sup>15</sup> «В языке, как таковом, заложено объяснение бытия», Флоренский П.А. Мысль и язык // Флоренский П. А. Соч. Т. II. С. 131; Н. Безлепкин, Философия языка в России, СПб., 2002, стр. 206–226.

## Раздел II.

# ЗОЛОТОЙ ФОНД ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

## Н. М. КАРАМЗИН КАК ПЕРВЫЙ РУССКИЙ КУЛЬТУРОЛОГ

Отнесение того или иного исследователя к культурологической науке является во многом достаточно сложным. Большой определённости в их культурологической ориентации можно достичь, если обратить внимание на конкретно-научный характер концепций. По данному основанию культурологические концепции можно дифференцировать по их принадлежности к классическим гуманитарным наукам на культурфилософские, культуристорические, культурсоциологические, культурантропологические, культурфилологические, культурэтнологические, собственно культурологические и психоаналитические концепции культуры.

Начала культурологии на Западе, как известно, были положены в эпоху Просвещения. Именно тогда формируется классическая модель культуры как результат исторического развития человечества идущего по пути разумных и гуманных общественных отношений. Это означает, что культурология как наука в Европе рождалась в период окончательного слома и разрушения средневековых «предрассудков» (феодализм, абсолютизм, клерикализм) и формирования новых культурных образцов (капитализм, демократия, наука). При этом следует заметить, что генезис культурологической мысли Запада происходил в рамках культурфилософского (Ж. Ж. Руссо, Д. Вико, И. Гердер, И. Кант, Ф. Шиллер, Г. Гегель) направления. На этой позиции стоит большинство российских культурологов и с ними трудно не согласиться<sup>1</sup>.

В отличие от Запада истоки отечественной культурологии следует искать в рамках исторической науки, так как философская мысль в России формируется не ранее середины XIX века в виде идей западничества и славянофильства. Хотя, безусловно, следует признать правоту мыслей современных российских культурологов о том, что российская культурфилософия в лице её ведущих представителей К. С. Аксакова, И. В. Киреевского, А. С. Хомякова и Н. Я. Данилевского внесла новые аспекты в интерпретации русской православной и народной духовной традиции<sup>2</sup>.

Большинство современных исследователей культуры относят начальную стадию культурологического осмысления в России к постпетровской эпохе середины и 2-й половины XVIII века. В состав первой культурологической «дружины» относят историков В. Н. Татищева с его теорией «всемирного умопросвящения», М. В. Ломоносова с его апологией самобытности славян, С. Е. Десницкого с его четырьмя «состояниями» человеческого рода, М. М. Щербатова — критически оценивавшего повреждение нравов России<sup>3</sup>. Другие исследователи приписывают начало культурологической мысли непосредственным сподвижникам Петра I — Ф. Прокоповичу, А. Кантемиру, А. Трубецкому, И. Посошкову предложившим ряд новых идей и направлений развития отечественной культуры<sup>4</sup>. Однако, такое «удревнение» по сравнению с Западом отечественной культурологической мысли вызывает сомнение. Стройной и последовательной концепции культуры в этот период не было создано, как не употреблялся ещё и сам термин «культура». Отдельные воззрения и идеи первых русских историков и публицистов требовали глубокого переосмысления и систематизации.

Идеи эпохи Просвещения в западноевропейском понимании не получили распространения в России, хотя некоторые элементы (очень ограниченные) нашли своё выражение в трудах А. Сумарокова, Н. Новикова, Д. Фонвизина, А. Радищева, М. Сперанского, критически настроенных по отношению к самобытной русской культуре<sup>5</sup>.

Следовательно, рождение культурологии в России приходится на её «золотой век» или период правлений Александра I и Николая I, период когда Российская империя находилась в зените своего могущества. В отличие от разрушительных идей европейского Просвещения, российская культурология создавалась на путях творчества, созидания, укрепления роли и влияния России в мире. Наиболее заметным представителем и родоначальником отечественного культурологического направления является, на мой взгляд, Н. М. Карамзин. Именно ему принадлежит первенство в глубоком теоретическом осмыслении российской культуры и её практического развития.

Начало такого осмысления было положено в «Письмах русского путешественника», в одном из которых Н. М. Карамзин признаёт величие Петра I, который задумал «свернуть голову закоренелому русскому упрямству, чтобы сделать нас

гибкими, способными учиться и перенимать»<sup>6</sup>. Именно здесь мы наблюдаем начало становления концепции о единстве и взаимовлиянии культур всех народов.

Другим шагом в культурологическом осмыслении России являлась «Записка о древней и новой России в её политическом и гражданском отношении» составленная Н. М. Карамзиным по просьбе великой княгини Екатерины Павловны, младшей сестры Александра I и представленная императору в 1811 году. В этом произведении Н. М. Карамзин признаёт величие Петра I, но осуждает резкость и принудительность реформ, их жёсткий и насильственный характер. Он скептически оценивает ликвидацию патриаршества, считает ошибкой основание Петербурга и подражание Голландии: «Он (Пётр I) мог бы возвеличиться гораздо более, когда бы нашёл способ просветить ум россиян без вреда для их гражданских добродетелей»<sup>7</sup>.

В противовес реформам Петра I, Н. М. Карамзин одобрительно отзываясь о деятельности Ивана III, познакомившего Русь с западноевропейской культурой и Екатерины II, которая «не требовала от россиян ничего противного их совести и гражданским навыкам, стараясь единственно возвеличить данное ей Небом Отечество или славу свою — победами, законодательством, просвещением»<sup>8</sup>. Однако и при Екатерине II в российской культуре открывались некоторые «пятна»: «не было хорошего воспитания, твёрдых правил и нравственности в гражданской жизни»<sup>9</sup>. Таким образом, Н. М. Карамзин считал, что реформы в России необходимы, однако проводить их следует осторожно и взвешенно «стараясь всего более утвердить существующие и думая более о людях, нежели о формах...»<sup>10</sup>.

Таким образом, уже в первых своих исторических сочинениях Н. М. Карамзин определяет ведущую роль политической культуры России как основы российского государственного порядка, опирающегося на самобытные русские корни с небольшими и осторожно внедряемыми европейскими новациями.

Главным трудом Н. М. Карамзина, часть которого условно носит культурологический характер является его фундаментальная «История государства Российского». Речь идёт, прежде всего, о главах посвящённых «состояниям» России или россиян, а именно: главе X тома I, главе VII тома III, главе IV тома V, главе IV тома VII и главе IV тома X. В этих



пяти главах Н. М. Карамзин не описывает события политической истории и «деяния» государей, а выстраивает целостную концепцию эволюции различных сфер русской культуры (промышленности, торговли, науки, искусства) за период с древних времён до XVI века. Вольно или невольно историк использует культурологические методы исследования России (эволюционный, типологический, сравнительно-исторический, структурно-функциональный).

Уже младшим его современникам Н. М. Карамзин казался историком не их «времени», так как он развивал интерес не только к государственно-политическим деяниям, но и к истории народа, к тому, что мы ныне называем социальной историей, а затем и к истории культуры (как важной составляющей культурологии), а значит именно с труда Н. М. Карамзина начинается процесс утверждения в сознании социологических схем и культурологических моделей общественного развития. И хотя «История» Н. М. Карамзина — это прошлый день для современной исторической науки, его культурологические обобщения о характере и духовных основах русского народа не потеряли актуальности в наши дни. В связи с этим трудно не согласиться с мнением о труде Н. М. Карамзина: «Ознакомление с «Историей государства российского» — даже с её фрагментами — помогает увидеть первоисточки существенных явлений в истории отечественной науки, русской литературы и искусства, русского языка, облегчает понимание исторической психологии, истории общественного сознания. «История» Н. М. Карамзина — первостепенного значения памятник истории русской культуры и той эпохи, когда набирал силу великий талант А. С. Пушкина, и последующего времени<sup>11</sup>.

Первый в истории опыт комплексного анализа русского общества содержится в десятой главе первого тома, которая содержит в себе характеристику состояния древней России IX—начала XI вв. По справедливому замечанию С. М. Соловьёва здесь впервые в отличие от других исторических произведений «указано на все важнейшие общественные отношения»<sup>12</sup>. Логика культурологического анализа приводит Н. М. Карамзина к тому, что он начинает характеризовать особенности политической культуры древней Руси в следующих её сферах: княжеская власть, отношение дружины к князьям, правосудие, социальная структура, военное искусство. При этом особое значение автор придаёт

норманнским элементам политической культуры, которые начали господствовать, вытеснив прежние славянские обычаи. Далее подробно рассматриваются компоненты хозяйственной культуры (торговля и ремесло), причём объясняется происхождение наименований кожаных денег. Завершается глава краткой характеристикой состояния духовной культуры, в которой решающая роль отводилась христианской вере. Таким образом, следует заметить, что вся эта глава являет собой первый опыт многостороннего обзора новорождённого русского общества.

В главе VII третьего тома «Состояние России с XI до XIII века» Н. М. Карамзин анализирует социально-политическую сферу культуры периода раздробленности. Этой проблеме он посвящает первые семь пунктов данной главы. Затем он приходит к характеристике хозяйственной культуры («Торговля», «Ганза», «Договор с немцами», «Деньги»), отмечая её успехи «благодетельные для гражданского образования народов»<sup>13</sup>. В сфере духовной культуры Н. М. Карамзин описывает состояние искусства (архитектура, иконописание), поэзии («Слово о полку Игореве»), отмечая их тесные связи с Европой и Византией. Таким образом, структура и логика культуристорического анализа не изменилась по сравнению с предыдущей главой.

После описания княжения Василия Тёмного, в конце V тома помещена интересная с культурологической точки зрения глава, содержащая в себе обзор состояния России от нашествия монголо-татар до Ивана III. Она начинается сравнительно-историческим анализом России с другими державами: «В сие же время Россия, терзаемая моголами, напрягала силы свои единственно для того, чтобы не исчезнуть: нам было не до просвещения!»<sup>14</sup>. Далее Н. М. Карамзин анализирует эволюцию политического строя России в сторону единовластия и усиления роли Москвы: «Москва же обязана своим величием ханам»<sup>15</sup>. По мнению автора «одним из достопамятных следствий татарского господства над Россией было ещё возвышение нашего духовенства»<sup>16</sup>. Показав степень ордынского влияния на политическую культуру, автор обращается к вопросу — в каких сферах этого влияния быть не могло: он отрицает влияние монголо-татар на народные обычаи, бытовую жизнь, правовую систему, русский язык и искусство. Таким образом, Н. М. Карамзин выявляет типологические особенности формирования русской

(московской) субкультуры за период с середины XIII по середину XV века.

Нельзя не остановиться на четвёртой главе VII тома, в которой излагается состояние России при Иване III и Василии III (1462–1533 гг.). «В сие время, — говорит автор, — отечество наше было как бы новым светом, открытым царевною Софиею для знатнейших европейских держав»<sup>17</sup>. Говоря о политической культуре Н. М. Карамзин отличает «самовластие государя российского и лёгкость употребляемых им средств для управления землею»<sup>18</sup>. Продолжая характеризовать хозяйственную культуру в сферах торговли и финансов, российский историк добавляет к ним состояние российской инфраструктуры того времени (дороги и почта). Говоря о нравах и обычаях, автор приводит свидетельства о том, что русские «искони набожные, любят чтение душеспасительных книг... не любят католиков, а евреями гнушаются и не дозволяют им въезжать в Россию»<sup>19</sup>. Наконец, Н. М. Карамзин сообщает о влиянии иноземных мастеров и художников на сферу искусства, следуя правилу: «хорошее от всякого хорошо и никогда, Россия не была вторым Китаем в отношении к иноземцам»<sup>20</sup>. Значит, Россия, по мнению автора уже с XVI века начинает открывать себя для европейского влияния задолго до эпохи Петра I.

Царствование Ивана IV и Фёдора Ивановича заканчивается у Н. М. Карамзина кратким обзором состояния различных сфер внутренней жизни России (глава IV десятого тома). Здесь следует остановиться только на одном важном изменении — традиционно уделяя внимание политической, социальной и экономической области России автор увеличивает содержание главы данными об обыденной жизни россиян (жилища, одежда, игры, пища, бани). Заметно усиливается влияние в этот период наук и других сфер духовной культуры (язык, искусство, образование, нравственность, религия и суеверия).

Исходя из вышесказанного, следует признать в творчестве Н. М. Карамзина не только историка, но и русского культуролога. Он первым определил тип русской культуры непохожий на западный и восточный, проследил эволюцию её структурно-функциональных составляющих — экономики, социально-политических отношений, а также основных элементов входящих в духовную сферу культуры (религия, литература, образование, мораль, наука, нравы и обычаи).

Таким образом, предложенная Н. М. Карамзиным схема культурологического анализа и модель (тип) развития русской культуры вполне соответствуют культуристорическому направлению современных культурологических концепций.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: Культурология: Учебное пособие / Под ред. проф. Г. В. Драча. М., 2003. С. 26–32;

Перов Ю. В. Становление теории культуры в европейской философии Нового времени // Философия культуры. Становление и развитие. СПб., 1998. С. 46–68;

Каверин Б. И. Культурология: Учебное пособие / Под ред. проф. В. В. Дибизева. М., 2001. С. 80–81.

<sup>2</sup> Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А. Становление философии культуры в России // Философия культуры. Становление и развитие. СПб., 1998. С. 148–155;

Каверин Б. И. Указ. соч., С. 104–108;

Океанский В. П. Мир Хомякова: Церковь и культура: Монография. Иваново, 2009. 280 с.

<sup>3</sup> Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А. Указ. соч., С. 142–147.

<sup>4</sup> Каверин Б. И. Указ. соч., С. 104.

<sup>5</sup> Там же. С. 105.

<sup>6</sup> Карамзин Н. М. Письма русского путешественника // Письмо из Парижа от... мая 1790 г. (Эл. ресурс).

<sup>7</sup> Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в её политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С. 36–37 (Эл. ресурс).

<sup>8</sup> Там же. С. 42.

<sup>9</sup> Там же. С. 45.

<sup>10</sup> Там же. С. 110.

<sup>11</sup> Шмидт С. О. Н. М. Карамзин и его «История государства российского». М., 1990. С. 362.

<sup>12</sup> Соловьёв С. М. Н. М. Карамзин и его литературная деятельность: «История государства российского // Соловьёв С. М. Сочинения. В 18 кн. Кн. 16. Работы разных лет. М.: Мысль, 1995. С. 73.

<sup>13</sup> Карамзин Н. М. История государства Российского: в 3-х кн. Кн. 1. СПб.: Кристалл, 1998. С. 470.

<sup>14</sup> Там же. Кн. 2. С. 209.

<sup>15</sup> Там же. С. 215.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же. С. 551.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 562.

<sup>20</sup> Там же. С. 565.

В. П. Океанский

**ПУШКИН КАК КУЛЬТУРОЛОГ**  
(герменевтика гл. 7, ст. XXXIII–XXXIV  
романа «Евгений Онегин»)

XXXIII

*Когда благу просвещенью  
Отдвинем более границ  
Со временем (по расчисленью  
Философических таблиц,  
Лет чрез пятьсот) дороги, верно,  
У нас изменятся безмерно:  
Шоссе Россию здесь и тут,  
Соединив, пересекут,  
Мосты чугунные чрез воды  
Шагнут широкою дугой,  
Раздвинем горы, под водой  
Пророем дерзостные своды,  
И заведёт крещёный мир  
На каждой станции трактир.*

XXXIV

*Теперь у нас дороги плохи,  
Мосты забытые гниют,  
На станциях клопы да блохи  
Заснуть минуты не дают;  
Трактиров нет. В избе холодной  
Высокопарный, но голодный  
Для виду прейскурант висит  
И тщетный дразнит аппетит,  
Меж тем как сельские циклопы  
Перед медлительным огнём  
Российским печат молотком  
Изделье лёгкое Европы,  
Благословляя колеи  
И рвы отеческой земли.*

Прочитаем эти строки с опорой на морфологические идеи крупнейшего культуролога XX века — Освальда Шпенглера. Обычно полагают, что поэт здесь не выходит слишком далеко за пределы привычной нам бытовой иронии — тем не менее, мы берёмся утверждать, что автор поднимается над бытом — к постижению культурно-исторического бытия и в силу его масштабов прикасается к необычному. В приведённых строках Пушкин затрагивает фундаментальные культурологические вопросы, возникающие в русле проблематики 'Россия и Европа' и далеко выходящие за её пределы.

Согласно шпенглеровской диагностике «русско-сибирского» будущего, должного свершиться в мгlistых недрах третьего тысячелетия от Рождества Христова, мир этой культуры пребывает пока в совсем младенческом состоянии и его космоустроительному цветению ещё не пришло время. «Колеи и рвы отеческой земли» в этом аспекте напоминают то, что современный шуйский поэт Наталья Налимова открыла в весеннем образе «оживающего грядки трупа»; а один из наиболее ярких отечественных учёных и мыслителей рубежа тысячелетий В. В. Биbihин раскрывает всю первородную мистическую мощь этого восходящего тоталитета: «...не верьте мёртвой тишине брошенной деревни, бессилию, грязи: именно на этом онемелом, омертвелом просторе готовится новый неостановимый размах. <...> Европа и мир захвачены будут, может быть не та Европа что к Западу и не тот мир что на Земле»<sup>1</sup>.

Шпенглер же говорит о последовательно сменяющихся одна другую трёх великих культурных возможностях, содержащихся в историческом христианстве и не имеющих прямого отношения к его конфессиональным разделениям: христианство магическое (арабо-византийское) — христианство фаустовское (западноевропейское) — христианство будущее (русско-сибирское). Восходящий в руинах ещё более древней, чем умирающая «фаустовская», и почти уже исчезнувшей с поверхности земли «магической» цивилизации русский «крещёный мир» призван озарить человеческое существование новыми вечными смыслами. Европейская же цивилизация приживается в этом мире с известным «циклопическим» трудом, ибо «нам не пристало просвещенье» чуждого и состарившегося культурного мира, поющего над нашей колыбелью свои предсмертные песни — этому специфическому

«просвещенью», сущностно принадлежащему «великолепному мраку чужого сада» и его «школе», поэт, разумеется — не столько по разумению, а, скорее всего, в данном случае чисто интуитивно, противопоставляет некое софийное «благое просвещенье», приводящее к нам отнюдь не из Европы, а — с горних небесных сфер, символически просвечивающих и в том храме, где послы князя Владимира не ведали: на земле они находятся или на небе.

В рассматриваемой образной композиции особое место занимает станционный трактир, оказывающийся своеобразной метонимией отсутствующей еды — *насущенного хлеба*. Голодные российские дороги не лишены, однако, последнего упования — метафизической надежды на торжествующее культурное воплощение граничащей с евхаристическим прошением «философии урожая», когда в будущем всё обязательно будет. А потому можно во многих отношениях согласиться с Бердяевым, писавшим о чисто отечественных «источках и смысле русского коммунизма», как, впрочем, можно видеть в этом и более универсальную ситуацию: изгнанному из рая голодному и страждущему человечеству *снятся сны*, которые воплощаются великими культурно-цивилизационными возможностями как *сбывшиеся грёзы*.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Бибихин В. В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 525.

В. А. Смирнов

## МОТИВЫ «НЕБЕСНОГО ОГРАЖДЕНИЯ» В РОМАНЕ М. Ю. ЛЕРМОНТОВА «ГЕРОЙ НАШЕГО ВРЕМЕНИ»

Философский смысл романа привлекал многих исследователей и, казалось бы, проблема его фольклоризма является «побочной», не имеющей отношения к философскому контексту времени, журнальной полемике тех лет, дальнейших споров о романе<sup>1</sup>.

Однако исследовательская мысль уже давно наметила иные гори зонты, и в этом отношении чрезвычайно показательна работа А. М. Евлахова<sup>2</sup>. Так, в 1914 г. он писал о печоринском «эгоизме»: «эгоизм Печорина — это какой-то особый, я бы сказал, высший эгоизм, который питается не мелким тщеславием или удовлетворением пустого самолюбия, но именно сознанием своей роковой необходимости во Вселенной»<sup>3</sup>.

В наши дни, не зависимо от А. М. Евлахова, эта концепция получила развитие в работах И. Виноградова, В. Б. Смирнова, Н. М. Владимирской<sup>4</sup>. Говоря об органичности романного сюжета, В. Б. Смирнов, в частности отмечает: «Житейская мудрость, ставящая точку в философствованиях о предопределенности героев лермонтовского романа и сводящая воедино композиционную структуру «Героя нашего времени», в котором и начало, и финал мотивируются логикой развития философского сюжета»<sup>5</sup>.

Печоринская рефлексия, по мнению исследователя, определяется тем, что герой ищет ответа на вопросы мировоззренческие «о тех первоначальных основаниях, на которых строятся и от которых зависят уже все остальные человеческие убеждения, любая нравственная программа жизненного поведения»<sup>6</sup>.

В «Фаталисте» Печорин иронически размышляет: «Я возвращался домой пустыми переулками станицы; месяц полный и красный, как зарево пожара, начинал показываться из-за зубчатого горизонта домов; звезды спокойно сияли на темно-голубом своде, и мне стало смешно, когда

я вспомнил, что были некогда люди премудрые, думавшие, что светила небесные принимают участие в наших ничтожных спорах за клочок земли или за какие-нибудь вымышленные права! <...> И что ж? эти лампы, зажженные, по их мнению, только для того, чтобы освещать их битвы и торжества, горят с прежним блеском, а их страсти и надежды давно угасли вместе с ними, как огонек, зажженный на краю леса беспечным странником!»<sup>7</sup> (IV, 129).

Однако при всей своей иронии и скепсисе Печорин явно «проговаривается»: «лунный пейзаж», звездное небо над головой для него и для вдумчивого читателя имеют слишком знаковый характер, они предполагают иное измерение, «неевклидовую геометрию» мелкого и суетного быта. Печорин слишком хорошо осознает свое высшее предназначение и мелкость встреч и событий, в результате которых эта высшая предназначенность так и не реализуется.

Потенциально он явно ощущает высоту своей судьбы, свою керостасию, и, испытывая себя на прочность, каждый раз оказывается в пограничной ситуации. Движет им, разумеется, не авантюризм, не жажда приключений, а нечто совсем другое. Ключ к разгадке нам видится в очень тонком и пронизательном наблюдении А.М. Евлахова: «Его детская душа, полная таинственных соприкосновений с космическим, в такие минуты как бы обретает самое себя, вновь становится такою, какою была некогда и, верно, будет когда-нибудь опять»<sup>8</sup>.

В свое время В.Г. Белинский определил роман как социально-психологический, и исследовательская мысль пошла по этому направлению. Другие уровни оказались на долгое время попросту «невостребованными», а ритуально-мифологический контекст романа (вплоть до работ В.В. Розанова) «пропущенным». Лишь в последние годы разговор о лермонтовском космизме приобрел точность и определенность.

В стой связи мне представляется чрезвычайно важным следующее с дение С.В. Савинкова и А.А. Фаустова: «Лермонтовское «Я» пребывает внизу под сенью и защитой «Ты» (или, в более частой минус-ситуации – лишнее их), причем полюс «Я» регулярно притягивает к себе «водные» «женские» образы, а полюс «Ты» ассоциируется с высотой и небесами — традиционными символами «мужского и священного»<sup>9</sup>.

Последнее утверждение явно нуждается в корректировке: оппозиция верха и низа, мужского и женского в истории культур стадиально явно позднее образование.

Первоначально верховное Божество Неба мыслилось как существо женское (Артемиды, Дианы, Истар, Инан, Анаит, Кибела), перемещение «вниз» было обусловлено острейшей борьбой, в результате которой «перенимание власти мыслилось как священный брак между «царем» и Богиней.

Исследователи, между тем, давно заметили, что одним из приемов воплощения идей в романе является своего рода «пунктирность» (что, несомненно, дает возможность проверить и уточнить наблюдения воронежских ученых). «Большинство идейных мотивов, — отмечает В.И. Левин, — проходит через весь роман, возникая и варьируясь на многих, подчас даже отдаленных друг от друга значительными интервалами страниц»<sup>10</sup>.

Далеко не случайно Печорин в решительный момент объяснения с Бэлой, когда никакие уговоры, подарки не действуют, одевается **по-черкесски** и говорит девушке, что станет абреком, хаджиретом, человеком «длинной воли». Примечательно, что в «Княжне Мери» он сознательно подчеркивает свой «хаджиретизм», совершая, по сути, ритуальный жест, когда перекушает ковер и покрывает им свою лошадь: «Около обеда я велел нарочно повести мимо её окон мою **черкесскую** лошадь, покрытую этим ковром» (IV, 70).

Как известно, в былинах весьма распространен прием ретардации, замедления действия, и когда описывается седлание коня. Семантически значимым здесь является настойчивое упоминание «седельшка **черкасского**», войлочков, потничков, узды шелковой, тесьмяной. Дружинный характер этого мотива так же, как стрельбы из лука, выезда богатыря из города, давно выяснен.

В этой связи можно с полной уверенностью говорить о том, что «наездничество» Печорина носит подчеркнуто рыцарский характер, дружинный, поэтому он так и презирает «водяное общество» («кавалеры в костюмах, составляющих смесь черкесского с нижегородским»). Для него же это, безусловно, боевая одежда, причем сам он подчеркивает «благородная»: «Я думаю, казаки, зевающие на своих вышках, видя меня скачущего без нужды и цели, долго мучились этою загадкой, ибо, верно, по одежде приняли меня за черкеса <...> И точно, что касается этой благородной боевой одежды, я совершенный денди: ни одного галуна лишнего, оружие **ценное** в простой отделке, мех на шапке не слишком длинный, не слишком короткий; ноговицы и черевки пригнаны со всевозможной точностью, бешмет белый, черкеска темно-бурая» (IV, 75).

Как мы видим, цветовая гамма предельно символична, Лермонтов, как живописец, тонкий колорист, ее прекрасно чувствовал. Особенно значима, с нашей точки зрения, деталь, связанная с гурдой: ценное оружие в простой отделке. О высокой семиотичности одежды лемков, бойков, гуцулов (по этнографическим материалам Карпат) уже в 20-ые годы писал П. Г. Богатырев<sup>11</sup>.

И если с казаками (кстати, носителями былинной традиции) ситуация ясна (по свидетельству Л. Н. Толстого между ними и горцами особо ценилось побратимство, кучачество, и между собой они щеголяли знанием «татарской речи», особой посадкой, добытым в бою ценным оружием), то почему же Печорин идентифицирует себя в столь архаичной знаковой системе, почему его так раздражает отсутствие подлинности (семиотичности) в одежде «кавалеров»?!

Героический эпос всех народов мира особое внимание уделяет убранству коня, оружию и одежде, так как это косвенная характеристика героя. В свое время А. А. Потемня объяснял близость мотивов украинских колядок и русского героического эпоса особенностями мировоззрения: «Возведение лица, к которому обращена песня, его дома и всей обстановки к идеальным положениям <...>, к блеску богатства, мудрости, благочестия и красоте»<sup>12</sup>.

В колядках, как известно, такое «идеальное положение» непосредственно связано с космической символикой («на небе — солнце, в тереме — солнце, на небе месяц, в тереме месяц, на небе звезды, в тереме звездь»), в эпосе такая косвенная характеристика персонажей несколько завуалирована: так в «вальговитых пуговках» одежды Дюка Степановича, Ильи Муромца нередко изображены львы, змеи, а свое оружие и коней они находят «под камнем». Метафора «камня» как отражение «звездного неба» детально исследована уже в прошлом веке Ф. И. Буслаевым, А. А. Котляревским<sup>13</sup>.

По сути перед нами сквозной мотив, которой А. А. Потемня назвал «космическим ограждением» берет он свое начало в обрядовой поэзии, заговорах: «Встану я <...> между небом и землею; отынуся частыми звездами, подпояшуся белым светом, замкнуся я <...> молодым светлым месяцем»<sup>14</sup>. На Украине, когда мать выводит жениха из хаты с тем, чтобы он ехал к невесте, дружки поют: Мати Юрася родила, місяцем обгородила, сонечком підперегла, до милої виряджала»<sup>15</sup>.

У сербов же поют: «Анѣ сунцем главу повезала, місяцем се опасала, а звездами накитила»<sup>16</sup>. С такой же идеализацией величемых мы встречаемся и в украинских колядках, и в русских вьюнцах<sup>17</sup>. Связано это с добыванием особой невесты, космической идентификацией персонажей<sup>18</sup>. Именно так, напомним, изображается Царевна-Лебедь в «Сказке о царе Салтане» А. С. Пушкина.

Конечно, было бы упрощением проводить прямую параллель между Печориным и «гречним парубком» карпатских «вішувань». Да и сам он ощущает свою «окаменелость», внутренний вампиризм: «А ведь есть необъятное наслаждение в обладании молодой, едва распустившейся душой. Она как цветок, которого лучший аромат испаряется навстречу лучу солнца, его надо сорвать в эту минуту и, подышав им досыта, бросить на дороге авось кто-нибудь поднимет!» (IV, 86).

И закономерен вопрос, который он задает сам себе: топор он или камень («судьба как-то всегда приводила меня к развязке чужих драм, как будто без меня никто не мог бы ни умереть, ни прийти в отчаяние. Я был необходимое лицо пятого акта, невольню я разыгрывал **жалкую роль** палача или предателя») (IV, 93).

Как же совмещаются в нем эти антиномии: внутреннее благородство, несомненно соотносящееся с «архетипичностью» знаковой «боевой одежды»; глубокая порядочность и желание причинять страдания другим, «жалкая роль палача или предателя»?!

В давнем споре о личности в Средневековье и Новом Времени А. Я. Гуревича с А. М. Баткиным отчетливо проявляется «дихотомия», связанная со снятием, преодолением противоречий путем интеллектуального напряжения. По мнению А. Я. Гуревича: «Гуманизм был порожден новыми ментальными установками, и среди них ощущение самоценности индивида было ведущим»<sup>19</sup>.

Внутренние «сцепления» в романе, его «пунктирные» сюжетные ситуации говорят о споре Печорина с самим собой, а постоянные размышления о «фатальности», «судьбе», её «кормовом весле», керостасии, трансцендентных началах в жизни, несомненно, имеют глубинный смысл. По сути, это намечаемый выход из Лабиринта, из тупиков индивидуалистического сознания. В виде парадокса его сформулирует М. Элиаде: «Человек является действительным и осознает себя воистину самим собой в той мере, в какой он перестает быть самим собой, отказывается от своей внутренней самости»<sup>20</sup>.

«Метонимичность» Печорина, его «окаменелость», вампиризм прекрасно ощущают и Бэла, и княжна Мери, и Вера. Их роль целительна, интуитивно, по-матерински, как то не парадоксально звучит, они чувствуют его внутреннюю боль, разрыв **с целым**. В своей песне Бэла поет о тополе, которому не расти, не цвести в её саду. На символическом языке лирической песни сад — это сама девушка, обладательница «звездного», «небесного сада»<sup>21</sup>.

«При всей разнице мифологических традиций, — отмечает Т.В. Цивьян, — мифологема сада восстанавливается достаточно определено. По структуре сад соотносим с мировым деревом (он может воплощаться в мировом дереве, оно может быть его центром, пространственным и семантическим) и, следовательно, имеет трехчленную вертикальную организацию»<sup>21</sup>. Но вместе с тем, во многих мифологических традициях девушка является и «дарительницей коней», не случайно у горских народов существовал обычай вводить коней в дом к невесте, чтобы «все родилось»<sup>23</sup>.

Гибель Бэлы и становится для Печорина своеобразным катарсисом, очищением от наносного. «Демонизм» его обусловлен в немалой степени внутренним, «детским» знанием высшего, причастностью к трансцендентному. В том отношении весьма характерно его признание: «Не кстати было бы мне говорить о них (женщинах — В. С.) с такой злостью, — мне, который, кроме их, на свете ничего не любил, — мне, который всегда готов был им жертвовать спокойствием, честолюбием, жизнью!» (IV, 99).

Поэтому он так и благодарен Вере за интуитивное понимание, за целительность ее любви. Ее прощальное письмо — это знак «Утолительницы Всех Печалей», «Всех Скорбящей Божьей Матери»: «Несколько лет тому назад, расставаясь с тобой, я думала то же самое, но Небу было угодно испытать меня вторично... ты несчастлив, и я пожертвовала собою, надеясь, что когда-нибудь ты оценишь мою жертву, что когда-нибудь ты поймешь мою глубокую нежность, не зависящую ни от каких условий» (IV, 119).

Конечно, легче всего было бы обратиться к моральным сентенциям по поводу «испорченности», «цинизма» Печорина (как это в свое время делал Николай Палкин), но, несомненно, самосознание Печорина и людей его поколения определялось «внутренним знанием» своей высоты, высшей предназначенности и той «казенной надобностью», на которую их обрекала «фасадная империя».

В моменты кризисные, пограничные, «экзистенциальные» (отъезд Веры, гибель коня, безусловно, имеющая символическое значение) в контексте всего романа говорят о трансцендентных началах, о «небе» к которому он постоянно обращен. Предельная внутренняя сосредоточенность, концентрация сил в момент испытания говорят об особом мужественном характере героя, пожалуй, самого решительного и дерзкого во всей русской литературе.

Так, Н. Бердяев вслед за В. Ключевским писал о том, что «пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность в бесконечное, широта»<sup>24</sup>. Он настаивал на том, что Россия, благодаря многовековому почитанию культа Материсырой земли — страна «женственная», да и само понятие «русский» является «прилагательным» по отношению к ней: «Очень сильна в русском народе религия земли, это заложено в очень глубоком слое русской души. Земля — последняя заступница. Основная категория — материнство... Народ более чувствовал близость Богородицы-заступницы, чем Христа. Христос — царь небесный, земной образ его мало выражен. Личное воплощение получает только мать-земля»<sup>25</sup>.

И выход, предлагаемый Бердяевым из «цикличности», «ритуалем» во многом определялся всех ходом развития русской литературы, наиболее мужественным героем которой, безусловно, является Печорин: «Из этого безвыходного круга есть только один выход: раскрытие внутри самой России в ее духовной глубине мужественного, **личного**, оформляющего начала, овладение собственной национальной стихией»<sup>26</sup>.

Таким образом, при всей своей трагичности образ Печорина обладает особым пафосом: личное начало, преобладающее в нем, становится вектором пути, и испытания, выпавшие на его долю, определяются мистериальностью, познанием пути, «сверхсмыслов». Суть этой атниномии очень точно выразил в свое время А. А. Потебня: «Между тем в этом проявлении личности не только не исчезают общечеловеческие основы, но, напротив, именно в ней и достигают они настоящего окончательного развития. Так точно тип человеческого лица своего высшего и полнейшего развития достигает именно в тех людях, которые имеют характерную, определившуюся физиогномику, а не в тех, в которых незаметно ничего, кроме общих составных частей человеческого лица»<sup>27</sup>.

Наделяя своего героя знанием эпических традиций (напомню, что именно на Онеге и на Печоре они были зафиксированы с наибольшей полнотой), достаточно вспомнить переписку Лермонтова с сосланным в Петрозаводск С. Ф. Раевским, он и придавал «черты лица необщего выражения». Космизация личности, приобщение ее к Универсуму, целому, как мы видим, шла от глубинных традиций, причем не только славянских. Конечно же, они были преобразованы, трансформированы в иной художественной системе, здесь, безусловно, сказался пушкинский опыт. Внутренние сцепления в романе, его «пунктирность» и свидетельствуют о напряженности поисков, о споре с предшествующей традицией, о важности имплицитно появляющегося «азиатского» мирозерцания. Осваивая «иное», Лермонтов глубже и полнее познавал «свое», собственную античность, и метонимичность героя преодолевалась благодаря именно этому знанию.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Мендельсон К. Народные мотивы в поэзии Лермонтова // Венюк М. Ю. Лермонтову. М.; Пг., 1914; Фишер В. М. Поэтика Лермонтова // Там же. С. 187–234; Вацро В. С. М. Ю. Лермонтов // Русская литература и фольклор (пер. пол. XIX в.). Л., 1976. С. 227–237.
- <sup>2</sup> Евлахов А. М. Надорванная душа (к апологии Печорина). Бийск, 1914. С. 23.
- <sup>3</sup> Евлахов А. М. Указ. соч. С. 54.
- <sup>4</sup> Виноградов И. Философский роман М. Ю. Лермонтова // Русская классическая литература: Разборы и анализы. М., 1969; Смирнов В. В. Логика композиции романа М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» // М. Ю. Лермонтов. Проблемы изучения и преподавания. Ставрополь, 1997; Владимирская Н. Повесть «Тамань» в структуре романа М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» // Проблемы творческого метода и художественной структуры произведений русской к зарубежной литературы. Владимир, 1990.

<sup>5</sup> Смирнов В. Б. Указ. соч. С. 121.

<sup>6</sup> Смирнов В. Б. Указ. соч. С. 122.

<sup>7</sup> Лермонтов М. Ю. Собр. соч. В 4-т. М., 1964–1965. Т. IV. С. 313–314. (Здесь и далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома (римской цифрой) и страницы (арабской)).

<sup>8</sup> Евлахов А. М. Указ. соч. С. 53.

<sup>9</sup> Савинков С. В., Фаустов А. А. О лермонтовском «архесюжете» // М. Ю. Лермонтов. Проблемы изучения и преподавания. Ставрополь, 1997. С. 93.

<sup>10</sup> Левин В. И. «Фаталист»: Эпилог или приложение? // Искусство слова. М., 1973. С. 162.

<sup>11</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 87–89.

<sup>12</sup> Потебня А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Ч. II. Колядки и щедровки. Варшава, 1887. С. 58.

<sup>13</sup> Буслаев Ф. И. Мои досуги. М., 1884. С. 163–166; Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 178.

<sup>14</sup> Потебня А. А. Объяснение малорусских к сродным народным песен. Ч. I. Варшава, 1887. С. 173.

<sup>15</sup> Милорадович В. Народные песни в Лубенском у. Полтавской губ. // Киевская старина. 1900. Вып. 1. С. 111.

<sup>16</sup> Потебня А. А. Указ. соч. С. 174.

<sup>17</sup> Смирнов В. А. Украинские колядки и русские вьюнцы (к вопросу о генезисе восточнославянского эпоса) // Атриум. Сер. Филология. Тольяти, 1998. № 2. С. 23–24.

<sup>18</sup> Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха // Зап. Академии наук. Спб., 1884. № 4. Т. LX. Приложение. С. 17–19.

<sup>19</sup> Гуревич А. Я. Индивид. Статья для возможного в будущем «Толкового словаря средневековой культуры» // От мифа к литературе. М., 1993. С. 308.

<sup>20</sup> Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 63.

<sup>21</sup> Цивьян Т. VERC. SEORC. IV. 116–145. К мифологеме сада // Текст: Семантика и структура. М., 1983. С. 147.

<sup>22</sup> Цивьян Т. Указ. соч. С. 148.

<sup>23</sup> Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958. С. 140.

<sup>24</sup> Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 71.

<sup>25</sup> Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 48; Федотов Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991.

<sup>26</sup> Бердяев Н. А. Русская идея. С. 73.

<sup>27</sup> Потебня А. А. Слово и его свойства // Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 287.



Л. А. Артамонова

## **КРИЗИС ИДЕЙ и КРИЗИСОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ИДЕЙ: «ДНЕВНИК ПИСАТЕЛЯ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО и «ПСИХОЛОГИЯ НАЦИОНАЛЬНОСТИ» Д. Н. ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСКОГО**

Функционирование художественных объектов в современных условиях господства массовой культуры обнаруживает свое кризисное состояние. Очевидно резкое снижение понимания современным массовым сознанием глубины многих идей, заложенных классиками отечественной мысли XIX века и нашедших свое воплощение в художественных произведениях. В этой связи представляет интерес сеть Интернет как одна из наиболее существенных форм функционирования культуры в настоящее время. Являясь наиболее свободной формой самовыражения, виртуальное пространство сосредоточивает в себе широкие пласты актуализации различных идей. Важно заметить, что некоторые идеи отличаются особой спецификой функционирования на сайтах. Довольно часто они получают трактовку, далекую от оригинала.

В этом смысле обращает на себя внимание актуализация «Дневника писателя» Ф. М. Достоевского в Интернете. Широкая распространенность «Дневника» на сайтах позволяет обратиться к особенностям использования и применения цитат из произведения. Очевидно наличие некоторых закономерностей, а также тенденций, касающихся понимания определенных идей и высказываний писателя. Одной из таких тенденций является трактовка «русской идеи» Достоевского в националистическом ключе. Мысли писателя о России, ее предназначении и роли в мировой истории преподносятся в виде националистических идей. Примечательно, что такая интерпретация мыслей писателя характерна в первую очередь для сайтов с националистической направленностью. Можно отметить, что зачастую идеология подобных

сайтов строится с опорой на высказывания различных писателей, художников, общественных деятелей. Высказывания Достоевского о России служат аргументом при выражении общественно-политической позиции сайтов. Другими словами, происходит утверждение идеологами сайтов собственной позиции через цитирование Достоевского. Однако перенесение мыслей писателя на современную социокультурную почву в отрыве от контекста приводит к искажению всей системы взглядов Достоевского. Идеи писателя начинают звучать односторонне и тенденциозно.

Таким образом, происходит «сползание харизмы» [2], обмельчание идей: культурно-историческая концепция писателя, основанная на принципах мессианства, всечеловечности, единства, размывается и предстает как националистическая. «Русская идея», которую Достоевский рассматривает в качестве построительной, софиологической, на сайтах теряет свой «вселенский» потенциал, приобретает узкий националистический оттенок. Обнаруживается кризис идей. Материалы Интернета демонстрируют особенности данного кризиса.

На форуме сайта «Движения против нелегальной иммиграции» зарегистрирована тема «Достоевский о национализме». Автор темы приводит цитату из статьи «Продолжение предыдущего» («Дневник писателя», 1876 год): «Русская земля принадлежит русским, одним русским, и есть земля русская, и ни клочка в ней нет татарской земли. Татары, бывшие мучители земли русской, на этой земле пришельцы. <...> Веру татарина никогда тоже не унижал русский, никогда не притеснял и не гнал, и — поверьте, что нигде на Западе и даже в целом мире не найдете вы такой широкой, такой гуманной веротерпимости, как в душе настоящего русского человека» [5]. Далее следуют комментарии участников обсуждения, в одном из которых четко звучит прямой призыв к действиям: «Опять вековое нытье. Бесконечные жалобы на притеснения и т.д. Не ныть надо, а действовать. Круг вопросов и задач очерчен [5]». Мысли писателя фигурируют здесь в качестве аргумента для выражения позиции автора статьи. Цитирование Достоевского является ссылкой на авторитет, что еще более подкрепляет выдвинутую автором идею. Дискретное понимание мысли писателя приводит к националистической интерпретации высказывания. Однако глубина понимания мысли отсутствует. Процесс

размышления, постижения неких исторических закономерностей писателем совершенно не учитывается помещающими цитаты из «Дневника» сайтами.

Дело в том, что мысли Достоевского направлены на становление национального самосознания. Важно учитывать исторический контекст, на фоне которого были сказаны писателем данные слова. Ситуация 19 века обуславливала размышления Достоевского об особенностях русского человека, а также о пути России в мировой истории. Русского человека писатель определяет как «всечеловека». Такие особенности русского характера как «гуманная веротерпимость», «вселенская отзывчивость» обуславливают, по мнению Достоевского, исторический путь России, основанный на принятии других народов на своей земле.

Как видим, мессианская концепция Достоевского подменяется идеей национального превосходства России перед другими государствами. Как справедливо писал Н. А. Бердяев, «необходимо строго различать национализм и мессианизм» [1, с. 314]. По мысли философа, мессианизм обладает вселенскостью, всечеловечностью. Национализм, напротив, не вмещает в себе универсального смысла. Бердяев утверждает страдальческую природу мессианского сознания: мессианизм не отрицает другие национальности, а спасает их «силой жертвенного духа» [1, с. 316]. Именно такой жертвенный мессианизм присущ, по мнению мыслителя, русскому народу. Бердяев подчеркивает: «<...> христианское мессианское сознание может быть исключительно сознанием призванности народа послужить миру <...>» [1, с. 315], спасти человечество своей вселенской идеей. Таким образом, философ определяет русский народ как народ-Мессию, обладающий идеей всечеловечности.

Данные размышления Бердяева важны для понимания «русской идеи» Достоевского. Писатель утверждает особую роль России в мировой истории. Однако важно понимать, что эта роль держится не на утверждении превосходства русского народа и подавлении других национальностей, а на идее всепримирения и согласия всех народов.

Тенденциозность в подаче материалов касается не только одного Достоевского. Так, на сайте журнала с говорящим названием «Колохост» источником обсуждения национального вопроса послужили слова многих общественных деятелей, русских полководцев, художников. Например,

приводятся слова М. В. Ломоносова: «Величие, могущество и богатство всего государства состоит в сохранении и размножении русского народа» [4], высказывание И. А. Ильина: «Мы призваны творить свое и по-своему, русское по-русски» [4], мысль Ф. М. Достоевского: «Хозяин земли русской — есть один лишь русский. Так было и всегда будет» [4]. Примечательно, что эти высказывания авторы пытаются противопоставить словам В. В. Путина, которые они также приводят на сайте: «<...> тот, кто говорит «Россия для русских» <...> Это либо непорядочные люди, которые не понимают, что говорят, и тогда они просто придурки, либо провокаторы» [4]. Очевидно, что авторы сайта хотят выразить свою оппозиционную настроенность государству с помощью ссылки на авторитетные имена Ломоносова, Ильина, Достоевского. Они как бы создают свою историю отечественной мысли. Авторы выстраивают свою программу с помощью высказываний деятелей культуры XIX и XX веков. Таким образом, активисты сайтов показывают, что их оппозиционная точка зрения может быть аргументирована словами великих писателей, философов, деятелей.

Однако очевидна односторонняя интерпретация приведенных цитат. Мыслители говорят о сохранении национальной целостности, единства русского народа. Слова Достоевского как размышление о русской земле, которая есть для русского народа единственная духовная почва, которой он должен держаться, в данном случае приобретают националистический оттенок.

Особенности представленного порождения националистического понимания мыслей Достоевского может раскрыть обращение к работе Д. Н. Овсяннико-Куликовского «Психология национальности». Данное исследование ученого раскрывает кризисологический потенциал национальной идеи Достоевского. Интересно наличие в работе Овсяннико-Куликовского некоторых механизмов, объясняющих процесс возникновения националистического чувства из национального.

Исследуя национальную психику и ее состав, ученый рассматривает такие явления, как национальное самосознание и национальное чувство. Важным утверждением Овсяннико-Куликовского является следующее: национальная психика состоит из элементов только интеллектуального порядка. Чувства в состав национальной психики не

входят. На этом основании ученый определяет национальное чувство как «чувство своей национальности, а вовсе не какое-то особое, из национальных элементов души слагающееся чувство <...>» [3, с. 12]. Специфически национальных чувств не существует. Национальное самосознание, таким образом, представляет собой некоторый склад интеллектуальных особенностей.

Ученый также поднимает проблему патологии национальности. Под ней он понимает процесс, когда национальность становится объектом какого-либо чувства. По мнению Овсяннико-Куликовского, «националистическая идеология с всегда сопутствующими ей повышенными настроениями и страстями шовинистического характера» [3, с. 34] развивается, когда национальность подвергается каким-либо притеснениям или угрозам. Национальное чувство в такой момент оказывается ущемленным. Важно заметить, что патология национальной психики может проявлять себя либо в атрофии, либо в гипертрофии. Атрофированная форма функционирования национальной психики характеризуется нивелированием национальных признаков, слабостью национального самосознания, безразличием в отношении к своей национальности. Гипертрофированной форме присущи повышенное национальное самочувствие, слишком яркое проявление национального «я». Вследствие этого возникает чувство «национальной исключительности», «национального самолюбования, осложняющееся презрением к другим национальностям» [3, с. 37–38]. Тогда происходит переход от национального чувства к националистическому.

Таким образом, Овсяннико-Куликовский высказал мысль о том, что националистическое чувство функционирует в рамках гипертрофированной формы национальной психики и свои истоки имеет в наличии таких общественных факторов, как внешняя угроза, притеснения, гонения, оскорбления. В отличие от «чувства своей национальности» националистическое чувство характеризуется такими чертами, как узость видения, односторонность взглядов, тенденциозность позиции. Описанный Овсяннико-Куликовским процесс возникновения националистического чувства можно увидеть и в современной общественно-политической ситуации.

Итак, функционирование «Дневника писателя» в сети Интернет являет собой некоторый уровень кризиса идей, существующий в массовом сознании. Концепция

национального вопроса, нашедшая отражение в «Дневнике писателя», интерпретируется в современном культурном сознании упрощенно и тенденциозно — как националистическая. Это приводит к искаженному восприятию облика Достоевского как писателя, отстаивающего националистические взгляды.

Однако обращает на себя внимание кризисологический потенциал, который дает работа Овсяннико-Куликовского. Ученый демонстрирует процессы порождения националистического чувства под воздействием внешних факторов (угрозы, притеснения, гонения). В современных социально-политических условиях мысли Овсяннико-Куликовского приобретают особую актуальность. Процессы, происходящие на сайтах, являют собой результат описанных ученым механизмов возникновения националистической идеологии.

Необходимо также отметить кризисологический потенциал национальной идеи Достоевского. Если рассматривать взгляды писателя на проблему исторического пути России, а также ее роли в мировой истории в контексте всего «Дневника писателя», то становится очевидной мессианская концепция Достоевского. Примечательно, что национальная идея писателя актуализирует сильные концепции русских религиозных мыслителей (В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова).

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бердяев Н. А. Судьба России // Бердяев Н. А. Русская идея. Судьба России: кн.ст. М.: «Сварог и К», 1997. С. 222–428.
2. Загидуллина М. В. «Сползание харизмы»: интернет-форумы XXI века о Достоевском // Ф. М. Достоевский в диалоге культур. Материалы международной научной конференции 25–29 августа 2009 г. / Сост. В. А. Викторovich. — Коломна: Коломенский государственный педагогический институт, 2009. — 255 с.
3. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Психология национальности. Пг: Время, 1922. — 39 с.
4. Сайт «Колохост»: <http://kolohost.ru/?p=4467>
5. Форум «Движения против нелегальной иммиграции»: <http://forum.dpni.org/showthread.php?t=3529>

Ю. В. Наумов

## СООТНОШЕНИЕ ПРАВСТВЕННОСТИ и ПРАВА в ФИЛОСОФИИ В. С. СОЛОВЬЁВА\*

В философии Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900) интересной представляется тема соотношения права и нравственности, своеобразная нравственно-правовая философия мыслителя. «Политические отношения, — пишет о Соловьеве Л. А. Попов, — стимулировали нравственность, и многие ранние государства возникали на базе авторитета какого-либо лица. ... Именно таким образом создал мусульманское государство Мухаммед. Отцы-основатели были у Рима, Карфагена и у многих других государств. И в этом процессе политика была в тесном переплетении с моралью» [6, с. 157]. Соловьев убежден в наличии некоего «полусознательного стремления» многих народов насильственным путем насадить мир и нравственное здоровье на земле. Ассирийские и персидские цари «считали своим настоящим призванием покорять все народы для установления мирного порядка на земле, хотя представления их об этой задаче и о средствах ее исполнения бывали обыкновенно слишком просты» [8, с. 468].

Мыслитель считал, что институт государства способствовал овладению стихийными силами природы. К тому же, полагает Л. А. Попов, «государственные порядки приводили к определенному облагораживанию отношений между личностью и обществом, между отдельными индивидами» [6, с. 159]. Государство создает и обеспечивает условия функционирования элементарных моральных норм, своеобразного всеобщего поведенческого минимума, насильственно ограничивая некоторые проявления зла. В этом Соловьев кардинально расходится с Л. Н. Толстым и его непротивлением злу силой: «Когда, видя занесенную над жертвою руку убийцы, я ее схватываю,

то будет ли это безнравственным насилием? Насилием, несомненно, будет, но безнравственного не только ничего не будет в том насилии, а, напротив, оно будет *по совести обязательным*, прямо вытекающим из требований нравственного принципа» [8, с. 396]. Вслед за Соловьевым эту проблему в русской философии затрагивали, в частности, Л. И. Шестов и И. А. Ильин. Нельзя не признать, что во многом благодаря созданным государством условиям развивается экономика, культура, религия, наука, искусство и многое другое.

Как одну из первостепенных идей нравственно-правовой философии Соловьева А. Л. Алиева называет «мысль о том, что общественная организация и правовые учреждения, безусловно, важны для нравственного прогресса» [1, с. 78]. Понимание права и нравственности у Соловьева близко двум врагам славянофилов и Ф. М. Достоевского (с которыми его часто сближают, пусть даже в генезисе его идей [1, с. 77]) — католичеству и либерализму. В ранний период творчества Соловьев трактовал право как негативный феномен, ограждающий человека от нарушения нравственных норм, и в этом он близок А. Шопенгауэру. В «Критике отвлеченных начал» прямо используется его принцип: «*neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva*» (никому не вреди, и даже всем, насколько можешь, помогай (пер. с лат.)).

Далее следует принцип принуждения, который должно осуществлять государство: «Так как требование справедливости является только отрицательным, то к исполнению его можно принудить, поскольку это правило может быть в равной мере и взаимно применяться. Государство и есть принудительное учреждение, единственная цель которого состоит в том, чтобы защищать отдельных лиц друг от друга, а целый народ — от внешних врагов. Правда, по мнению Соловьева, нравственную цену имеет не эта законная, а только свободная справедливость, вытекающая из внутреннего источника — сострадания» [1, с. 79].

Однако этика как, в частности, субъективное определение нравственной воли человека должна дополняться учением о способах осуществления нравственных истин. Таким образом, одна часть — право, образ негативно понятой справедливости, справедливости как принуждения, а вторая — нравственность, область положительных и добровольно исполняемых обязанностей, регулируемых христианской заповедью любви. «Понятие личности, свободы и равенства, — считает

\* Работа выполнена в рамках Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы по теме НИР «Макрокультурный кризис в наследии Ф. Ницше и В. Соловьева».

А. Л. Алиева, — составляют, по Соловьеву, сущность так называемого естественного права. Под естественным, или рациональным, правом он понимал общий разум или смысл всякого права как такового. ... С точки зрения Соловьева, государство представляет собой отрицательное единство ..., то есть отрицательное определение свобод» [1, с. 80].

В работах 90-х годов Соловьев, ввиду охлаждения к своей теократической утопии, стал признавать за правом позитивное нравственное и общекультурное значение. Интерес к этой проблематике относится ко времени написания «Оправдания добра» и ряду тематически близких статей. «Последняя декада жизни Соловьева, — думает Е. Б. Рашковский, — наиболее зрелый период его философской мысли и творчества. И само содержание его теоретического мышления той поры было связано со множеством новых реальностей и проблем, с которыми пришлось столкнуться философу на исходе его относительно недолгой жизни» [7, с. 96]. Теперь мыслитель стремится к реальному воплощению Добра на земле. «Это противоречие, — считает А. Л. Алиева, — привело его к существенному пересмотру взглядов на нравственность и право, а именно к определению права как “принудительного требования определенного минимального добра”, “определенного минимума нравственности”» [1, с. 82].

Есть мнение о том, что положение о принудительной реализации некоего нравственного минимума было выдвинуто Соловьевым в противовес нравственному субъективизму Л. Н. Толстого. «Чтобы всякий человек, — писал Соловьев, — имел не только обеспеченные средства к существованию (то есть одежду и жилище с теплом и воздухом) и достаточный физический *отдых*, но чтобы он мог также пользоваться *досугом* для своего духовного совершенствования» [1, с. 82]. Об этом по-своему писал и Ю. Эвола: «... работа должна не связывать человека, но, наоборот, освобождать его: чтобы человек мог посвятить себя более достойным занятиям, уладив необходимые жизненные потребности» [11, с. 88]. Основателем метафизики всеединства выдвигался, например, и ряд ограничений личной свободы, в их числе вполне здравый запрет на бесконтрольное завоевание природы.

Данную позицию Соловьева критиковал известный русский мыслитель Б. Н. Чичерин, который, являясь убежденным либералом, далеко не во всем был согласен с Соловьевым. «В. С. Соловьев, — пишет игумен Вениамин Новик, — был

мистическим либералом, и в этом он был очень одинок. Религия и свобода давно разошлись в России» [5, с. 104].

«Если право — это свобода, — размышляет А. Л. Алиева, — определенная законом, ... то нравственность налагает на человека одни только обязанности, не определяя никаких прав. Подчинение права нравственности было бы равносильно введению ее принудительными мерами, что привело бы к уничтожению и нравственности и права. Требования закона всегда конкретны, четко сформулированы и ограничены, тогда как нравственность стремится к абсолюту и требует беспрестанной внутренней мобилизации. Именно поэтому юридическое определение нравственных обязательств, по мнению Чичерина, было бы полным уничтожением свободы совести и лучшим обоснованием всевластия государства во всех сферах человеческой жизни. Государственность на службе нравственности, то есть на службе неограниченных и абсолютных целей, была бы полной, ничем не ограниченной тиранией, деспотизмом в духе Торквемады» [1, с. 83].

Чичерин критикует Соловьева за его прокатолическую настроенность. В Средние века в католицизме было сильно стремление к насильственной организации Добра (инквизиция, крестовые походы), что роднит католицизм с социализмом, коммунизмом и большевизмом. Точку зрения Чичерина в данном вопросе можно сблизить с точкой зрения Канта, для которого учение о морали делилось на “этику справедливости” и “этику добродетели”. И ранний Соловьев, и Б. Н. Чичерин, по сути, солидарны с этой концепцией. «Соловьев, — пишет об этом А. Л. Алиева, — обвинялся Чичериным не только в увлечении католическим теократизмом, но и в прокладывании дороги социализму и даже коммунизму» [1, с. 84]. Говоря о «всеобщей организации нравственности» [8, с. 340], Соловьев подходит к центральной идее своего этического опуса, которая оказала подспудное влияние на моральную идеологию в советской России [4, с. 77].

Так пишет об этом Н. А. Бердяев: «Большевики осуществили народный идеал черного передела. И они вполне отвечают русскому нигилизму. Это очень непопулярная и нелюбимая власть. Но непопулярная и нелюбимая власть может оказаться единственной возможной властью, ее может заслужить народ. Русский народ во время падшей войны и разложившейся революции только и заслужил такой власти. И это не значит вместе с тем, что русский народ большевик.

Катастрофа произошла в самых первоосновах русского общества и русской культуры, она произошла в глубине духа народного» [3, с. 447].

Историософский опыт XX столетия показал, насколько дальновидными были мысли Соловьева и ряда других русских философов о секуляризованной, атеистической хилиастической мечте о земном рае, где место Бога окончательно занял человек — вождь, управляющий аппарат — церковь; нравственный закон стал правовой нормой, а свобода совести — конвенциональным понятием. Коммунистическая идеология актуализировала нравственную гегемонию и брала на себя функцию искоренения “зла” там, где его обнаруживала. Критерием “хорошего” и “правильного” становился успех как таковой: успех “мировой революции”, атеизации общества, прогресс в экономической жизни и т.п. Теперь жертвы коммунистического чудовища известны всему мировому сообществу, масштаб репрессий, по признанию многих, ужасающий.

Соловьев, по Б. Н. Чичерину, считает, что «человек не может существовать, а, следовательно, и развивать свою свободу и нравственность иначе, как в обществе; общество же не может существовать, если всякому предоставляется беспрепятственно убивать и грабить своих ближних; следовательно, принудительный закон, охраняющий безопасность и не допускающий злой воли до таких крайних проявлений, разрушающих общество, есть необходимое условие нравственного совершенствования, и как таковое, требуется самим нравственным началом, хотя и не есть прямое выражение. Не все нравственные требования становятся через это принудительными, а лишь некоторые крайние проявления безнравственной воли. Право определяется как низший предел или определенный минимум нравственности» [10, с. 101].

С характерным для Соловьева тактом и не без иронии он дает ответ Б. Н. Чичерину в статье «Мнимая критика (ответ Б. Н. Чичерину)». «Личное нравственное чувство, — изъясняет свою позицию Соловьев, — должно становиться общим делом, требующим организации служащих ему сил. Понятно, что такая организация собирательного добра в процессе своего исторического роста сопряжена с большими или меньшими ограничениями и стеснениями индивидуальной свободы в тех ее проявлениях, которые нарушают условия человеческого общежития, а следовательно, упраздняют

и нравственную задачу. Вопрос о пределах такой принудительной организации добра, деятельным органом которой признано у меня нормальное государство, разрешается в непосредственно следующей главе в том смысле, что эта организация, как служащая добру, не может иметь никаких других интересов выше нравственного, и следовательно, ее принудительное действие должно всегда и во всем подчиняться требованию нравственного начала — признавать за каждым человеком безусловное внутреннее значение и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил» [9, с. 90–91].

Нас не убеждает идеализация государства Соловьевым. Оно призвано по определению к благим намерениям и деятельному добру, так как это государство *нормально*, считает Соловьев. Однако история не знает таких государств и, думается, вряд ли узнает. «Эту веру в благость государственной власти, — писал Н. А. Бердяев, — спасающей от зла мира, фанатики государственности принимали иррационально, в явном противоречии с светом разума и совести. Мы слишком знаем, что государство тоже подвержено гниению и разложению, что власть часто фатально делается злой и безбожной» [2, с. 204]. Любой чиновничий аппарат состоит из людей, а людям свойственны страсти, пороки, да и просто ошибки. Идея признания за государством упреждающих прав не нова. Одной из непосредственных его функций является защита граждан, как в физическом смысле, так и в смысле метафизическом (свободы, чести, достоинства и т.п.). Весь историософский трагический пафос идеализации государства в том, что государством он никогда не оправдывался и не осуществлялся! Суть спора между Чичериным и Соловьевым усматривается в антагонизме *должного* и *сущего* в гипотетической исторической перспективе теории Соловьева. Объявив на практике исключительно положительными и благими упреждающие функции государственного аппарата, мы тем самым развязываем руки индивидуальным страстям и диктаторским потенциям отдельных высоко стоящих управленцев, главам этих государств. Предлагаемая Соловьевым “диктатура добра” по определению настроена на подавление и насильственное направление граждан в диктуемом нравственном векторе. Ни один нравственный идеал, будь это христианская монархия с императором во главе или республика, социализм или демократия, не способен угодить всем и быть одинаково моральным в глазах абсолютно всех граждан.

Феномен коммунистической революции 1917 года и последовавшая за ней гражданская война есть прямое подтверждение фундаментальной несводимости моральных норм к единому стандарту. Так и не получилось, даже в течение многих десятилетий, подтвердить советскому государству свою нравственную гегемонию и заставить всех жить по стандартному диктату добра партии. Сколько миллионов несогласных в борьбе за себя, за свою личность, семью, убеждения и совесть потеряли все, включая собственные жизни.

Б. Н. Чичериним, видимо, мыслилось практическое осуществление идеалистической этико-правовой утопии Соловьева. И, разумеется, подставив на место лидеров идеального государства далеко не идеальных, а известных людей, мы получаем болезненное, но неизбежное несоответствие идеи и ее воплощения. Соловьев как раз наоборот был заинтересован в построении логически безупречной и нравственно направленной этико-правовой системы, где идейная последовательность и упорядоченность является единственной целью. С этих позиций каждый из мыслителей прав по-своему. Развитие правовой сферы человеческого социума немислимо без нравственного критерия. И в этом смысле теория Соловьева — беспорный положительный шаг на пути к осуществлению идеала государства.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алиева А. Л. Вопросы нравственности и права в религиозной философии Вл. Соловьева / А. Л. Алиева // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1999. № 5. С. 70–86.
2. Бердяев Н. А. Нигилизм на религиозной почве / Н. А. Бердяев // Духовный кризис интеллигенции // составление и комментарии В. В. Сапова. М.: Канон+, 1998. 400 с.
3. Бердяев Н. А. Новое средневековье / Н. А. Бердяев // Философия творчества, культуры и искусства // Сочинения : в 2-х т. М.: Искусство, 1994. Т. 2. 510 с.
4. Назаров В. Н. Богочеловеческие начала нравственной философии В. С. Соловьева / В. Н. Назаров // Россия и Вселенская Церковь. В. С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / под. ред. В. Поруса. М.: Библиейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2004. С. 72–79.
5. Новик Вениамин, игумен. Некоторые трудности восприятия философии В. С. Соловьева в России / Вениамин Новик игумен // Россия и Вселенская Церковь. В. С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества / под. ред. В. Поруса. М.:

- Библиейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2004. С. 100–108.
6. Попов, Л. А. В. С. Соловьев о нравственном потенциале государства / Л. А. Попов // Социально-политический журнал. — 1997. № 6. С. 156–163.
7. Рашковский Е. Б. Три оправдания: стержневые темы философии Вл. Соловьева 1890-х годов / Е. Б. Рашковский // Вопросы философии. 2001. № 6. С. 94–104.
8. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия / В. С. Соловьев // Сочинения в 2-х т. общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; примеч. С. Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 47–548.
9. Соловьев В. С. Мнимая критика (ответ Б. Н. Чичерину) / В. С. Соловьев // Философские науки. 1990. № 2. С. 88–103.
10. Чичерин Б. Н. О началах этики. Оправдание добра, нравственная философия Владимира Соловьева / Б. Н. Чичерин // Философские науки. 1990. № 1. С. 100–108.
11. Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Ю. Эвола; пер. с исп. В. В. Ванюшкиной. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 445 с.

А. В. Репников

## ЛЕВ ТИХОМИРОВ: ЭКСТРЕМИСТ, РЕНЕГАТ, МОНАРХИСТ

Ренегатов никто не любит, даже, те, кто пользуется их услугами. При этом мало кто пытается всерьез разобраться в том, что именно толкнуло человека на радикальную смену взглядов и переход из одного лагеря в другой. Проще заподозрить его в корысти, или же, как это сделала в отношении героя моей статьи Вера Фигнер, в «психической болезни»<sup>1</sup>. Действительно, было от чего прийти в недоумение. Л.А. Тихомиров принадлежал к людям, которые имели колоссальный авторитет в «Народной Воле» и являлся не только свидетелем, но и участником многих исторических событий (самое яркое и трагическое — «террористическая охота» за Александром II, завершившаяся убийством императора). И вот — разрыв с прошлым, покаяние и... весьма неплохая карьера уже в роли идеолога «монархической государственности». Историк С.М. Сергеев пишет по этому поводу: «Это все равно, как если бы под псевдонимом Жозеф де Местр скрывался Робеспьер или В.И. Ульянов-Ленин в 1905 г. вместе с Доктором Дубровиным сделался автором программы Союза русского народа»<sup>2</sup>. Не без доли сарказма бывшая соратница Тихомирова А.П. Прибылева-Корба обратившись к его судьбе после перехода в монархический лагерь замечала: «Разумеется, ему разрешили вернуться в Россию, но держали его в черном теле. Мечта Тихомирова о том, что ему предстоит большая роль в исторической судьбе России была плодом его большого ума. Далее сотрудничества, а позднее редактора бессмысленных «Московских Ведомостей» ему не было хода. Он писал бездарнейшие статьи, их печатали, и этот полнейший упадок литературного таланта Тихомирова является верным доказательством его психического недуга»<sup>3</sup>. Тихомиров вызывал бурную полемику еще при жизни. Бывшие соратники-революционеры заклеили его как «ренегата», но и среди черносотенцев ему не доверяли, считая хитро замаскированным «опаснейшим тайным врагом самодержавия». В публикации от 23 октября 1911 года в «Голосе Москвы» намекали на закулисные связи Тихомирова с революционерами:

«И поныне наши революционеры с каким-то особым почтением относятся к этому старому “льву” подполья <...> Чувствуется здесь как бы какая-то клятвенная связь между ними, как будто там, в подполье, все еще ждут чего-то от этого испытанного “соглашателя”»<sup>4</sup>.

Вызвав массу статей при жизни, Лев Тихомиров оказался после смерти, последовавшей в 1923 году, не самым востребованным персонажем. Поначалу, в первые годы советской власти, жизнь и деяния террористов-народовольцев пропагандировались в литературе (научной и мемуарной), но в начале 1930-х годов ситуация резко изменилась. После убийства С.М. Кирова возобладала сталинская точка зрения, что «если мы на народовольцах будем воспитывать наших людей, то воспитаем террористов». Это было воспринято как сигнал к запрету не только народовольческой, но и вообще народнической проблематики. Впоследствии советские историки (М.Г. Седов, Н.А. Троицкий, Ю.Б. Соловьев и др.) упоминали о Тихомирове в книгах, посвященных народовольческому движению и кризису самодержавия, но первым исследователем, специально обратившимся к анализу жизни и взглядов Тихомирова, был В.Н. Костылев, выбравший эту тему еще в середине 70-х годов. В 1980 г. увидела свет его статья, являвшаяся фрагментом кандидатской диссертации<sup>5</sup>, которая была защищена в 1987 г.<sup>6</sup> К сожалению, Костылев рано ушел из жизни. Посмертно в журнале «Вопросы истории» вышел его очерк о Тихомирове, подготовленный В.И. Харламовым по рукописям покойного<sup>7</sup>. Нарботки Костылева, высказанные им предположения и сегодня заслуживают внимания. В этой связи не корректным выглядит замечание М.Б. Смолина по адресу Костылева, который, по его мнению, не мог «спокойно и объективно, без партийных штампов, изучить, изложить и оценить идеи Л.А. Тихомирова, что отрицательно сказалось на содержании его диссертации»<sup>8</sup>. Упрекая Костылева в пристрастности, сам Смолин бросается в другую крайность, называя статью о Тихомирове «От Бога все его труды» и утверждая, что Тихомиров «гениален в своем упорном и последовательном протесте против сумасшествия антигосударственных сил XIX и XX века... он был политическим теологом, метафизиком монархической государственности»<sup>9</sup>. На идеализацию образа Тихомирова-монархиста обратил внимание нижегородский историк С.В. Чесноков: «В 1990-е... появилось новое



искушение — «канонизировать» Тихомирова. Наиболее ярко подобные попытки видны в традиции издания трудов Л.А. Тихомирова М.Б. Смолиным<sup>10</sup>. Переизданы сочинения Тихомирова, например, «Монархическая государственность» с 1992 года была переиздана не менее 5 раз<sup>11</sup>.

Разнообразие мнений делает дискуссию о жизни и взглядах Тихомирова злободневной. Пытаясь очистить портрет нашего героя от временных «наслоений» мы обращаемся к его дневниковым записям, которые хранятся в Государственном архиве Российской Федерации<sup>12</sup>. Внимательное и критическое изучение этих записей, а также переписки и воспоминаний Тихомирова, а также людей, общавшихся с ним, позволяет наиболее полно реконструировать его внутренний мир и биографию.

Лев Тихомиров происходил из семьи военного врача Александра Александровича Тихомирова и Христины Николаевны (урожденной Каратаевой) и был третьим сыном в семье. Родословная отца уходила своими корнями в Тульскую губернию. Практически все предки Александра Александровича принадлежали к лицам духовного звания. Получив воспитание в духовной семинарии, Александр Александрович прервал сложившуюся традицию и поступил в Московскую медико-хирургическую академию которую закончил с золотой медалью, затем служил в военных госпиталях, и после перевода в Геленджик женился на вдове своего товарища С.И. Соколова.

Лев Александрович родился 19 (31) января 1852 г. в Геленджике и унаследовал имя второго сына Тихомировых, родившегося до него и скончавшегося в младенчестве. Не обошлось и без мистики. По семейным преданиям что перед его рождением мать увидела во сне святителя Митрофана, благословлявшего ее и хотела назвать сына в его честь. Однако, первый сын — Владимир (1848 г.р.) обрадовался появившемуся на свет брату и настоял на имени Лев. В дальнейшем Лев Александрович носил на своей груди образок Святого Митрофана и был убежден, что этот знак играет особую роль в его жизни. В октябре 1853 родилась сестра Мария, последний ребенок в семье. Семья была дружной и доброй. «И отец, и мать, — подчеркивал Тихомиров, — относились к книгам с преувеличенным доверием и полагали, что никакая книга не повредит, что хорошее останется, а дурное само отскочит»<sup>13</sup>. Лев Александрович отмечал: «Вообще,

отец был большим идеалистом в отношении своих обязанностей и смотрел так, что он должен оказывать помощь каждому больному. В результате его все любили и уважали, а денег не давали»<sup>14</sup>.

В 1864 г. Лев поступил в Александровскую гимназию в Керчи, оторвавшись от семьи. Поначалу он робел: «Обстановка чужая меня пугала и подавляла. Когда мама первый раз привела меня в гимназию, шумная толпа учеников... меня ошеломила»<sup>15</sup>. Но потом освоился и даже увлекся революционными идеями: «Что мир развивается революциями — это было в эпоху моего воспитания *аксиомой* (здесь и далее курсив Л.А. Тихомирова — *А.Р.*), это был *закон*. Нравится он кому-нибудь или нет, *она* придет в Россию, уже хотя бы по одному тому, что ее еще не было; очевидно, что она должна прийти скоро... революция считалась неизбежной даже теми, кто вовсе ее не хотел»<sup>16</sup>. Гимназист Тихомиров с увлечением читает «Русское слово», а его любимым писателем становится Д.И. Писарев.

Окончив гимназию с золотой медалью, Тихомиров едет в Москву и в августе 1870 г. поступает на юридический факультет Московского университета, откуда перевелся на медицинский. Такой перевод он объяснял просто: «ходили слухи, что поступающих на медицинский факультет экзаменуют строго по-латыни. Поэтому я подал прошение о поступлении на юридический факультет, с тем, чтобы немедленно по поступлении перейти на медицинский»<sup>17</sup>. В годы учебы он стал одним из активных участников народнического движения и осенью 1871 вошел в кружок «чайковцев».

В 1873 Тихомиров в связи с необходимостью активизации революционной деятельности побывал в Петербурге и уже в начале сентября переехал в столицу Империи, где был радостно встречен «чайковцами». В ноябре того же года он был арестован. При обыске, первоначально не предвещавшем ничего опасного, нашли «по разным закоулкам» некоторые компрометирующие материалы<sup>18</sup>. Более 4-х лет Тихомиров провел в Петропавловской крепости и Доме предварительного заключения (ДПЗ). Одинокое заключение доводило Тихомирова почти до сумасшествия. Он вспоминал, что «вздумал смастерить себе карты — не для игры, конечно, а чтобы раскладывать пасьянс... Долго собирал я гильзы от папирос. Потом наготовил нечто вроде туши, из хлеба, смешанного с копотью от керосинки. Наконец, я разрисовал

свои двойки и тузь»<sup>19</sup>. Но, когда Тихомиров был на прогулке, его колоду нашли и изъяли. Он «начал собирать разноцветные клочки, красные, зеленые, желтые, которыми заклеены резинки в книжках папиросной бумаги, и раскладывать их так, чтобы они все освещались лучом солнца. Я наслаждался видом этих ярких разноцветных точек. Но присяжному мое занятие показалось странным... и он унес мои бумажки с видимым убеждением, что я затевал нечто весьма подозрительное. Но у меня оставалось мыло. Я делал мыльные пузыри и подставлял под свой луч солнца, любуясь их перламутровыми переливами»<sup>20</sup>.

В октябре 1877 г. Тихомиров проходил по «процессу 193-х» народников-пропагандистов. В знак протеста против фактически закрытого характера суда о своем отказе участвовать в этом фарсе заявили 120 человек, получивших название «протестанты». Среди них оказался и Лев Александрович. В итоге, 90 обвиняемых были оправданы, «28 человек были приговорены к каторге на срок от 3,5 до 10 лет и 39 — к ссылке... 24 “протестанта”, рискуя еще больше ухудшить свою участь 25 мая 1878 г. перед отправкой на каторгу и в ссылку обратились к “товарищам по убеждениям”, оставшимся на воле, с революционным завещанием...»<sup>21</sup>. Годы тюрьмы компенсировали Тихомирову срок наказания, и он был освобожден в начале 1878 г. Однако, такое наказание казалось ему чрезмерным — он, «мальчик, полный жизни», пострадал «за вздор, за дурацкую брошюру».

Вышедший на свободу Тихомиров был отдан под административный надзор полиции с определением обязательного места проживания: «При моей молодости и жажде широк[ого] наблюдения — вспоминал он впоследствии — эта мера поразила меня, как громовый удар. Мне казалось, что я снова попадаю в нечто вроде недавно оставленной тюрьмы, и я немедленно бежал, без денег, без планов, даже не зная, кого из революционных друзей сумею разыскать. С этого момента начинается моя нелегальная жизнь»<sup>22</sup>. После разгрома партии, в 1882 г. Тихомиров уехал за границу, направив перед этим Александру III открытое письмо Исполнительного комитета «Народной воли». За границу выехала и Екатерина Дмитриевна. Обосновавшись в Париже, Тихомиров продолжал заниматься революционной деятельностью и вместе с П.Л. Лавровым редактировал «Вестник Народной воли» (1883–1886 гг.). В эмиграции во взглядах Тихомирова

начинает происходить серьезный перелом, уже подготовленный предшествующими размышлениями и сомнениями. Тяжкие думы усугублялись постоянным безденежьем, порождающим ссоры между супругами. Немало нервов испортил Тихомирову заведующий русской полицейской агентурой в Париже П.И. Рачковский. Наступивший 1886 год не принес облегчения. 8 марта, после очередных провалов в России, он запишет в своем дневнике: «Я окончательно убедился, что революционная Россия в смысле серьезной сознательной силы *не существует*... Народ страшно измельчал, они способны только рабски повторять примеры былых героев, но совершенно не способны понять измельчившихся (так в тексте — *А.Р.*) условий и выдумать что-нибудь свое»<sup>23</sup>.

Ко всем несчастьям прибавилась болезнь сына и 29 апреля Тихомиров записывает: Вот уже две недели, как возимся с Сашей. Болен, по-видимому, менингит. Мушки, компрессы, бессонные ночи, крики, раздражающие душу. Я дошел до последней степени измученности. Я было совсем отчаялся и был уже уверен, что мой бедняжка помрет... Мочи нет. Всю душу вымотало»<sup>24</sup>. Так происходило его внутреннее перерождение. Предпосылки к этому уже имелись: Строго говоря, я не был вполне безбожником никогда, — вспоминал Тихомиров. — Один раз во всю жизнь я написал: “Мы не верим больше в руку Божью”, и эта фраза меня смущала и вспоминалась мне, как ложь и как нечто нехорошее»<sup>25</sup>. Он анализировал пройденный путь, и предварительные итоги были весьма печальными: «Передо мною все чаще является предчувствие или, правильнее, *ощущение* конца. Вот, вот конец жизни... Я уже почти не имею времени что-нибудь создать: мне уже — страшно сказать — тридцать шесть лет, и я, видимо, дряхлею. Ужасно! Еще немного, — и конец, и ничего не сделано, и перед тобой нирвана. И сгинуть в бессмысленном изгнании, когда чувствуешь себя так глубоко *русским*, когда ценишь Россию даже в ее слабостях, когда видишь, что ее слабости вовсе не унижительны, а сила так величественна. Это ужасно, это возмутительно!»<sup>26</sup>.

В 1888 г. в Париже небольшим тиражом вышла брошюра Тихомирова «Почему я перестал быть революционером», которая окончательно подвела черту под его революционным прошлым. 12 сентября 1888 г. Тихомиров подал Александру III прошение с просьбой о помиловании. Он писал о нелегком пути от революционного радикализма

к монархизму, о том, что своими глазами увидел «как невероятно трудно восстановить или воссоздать государственную власть, однажды потрясенную и попавшую в руки честолюбцев. Развращающее влияние политиканства, разжигающего инстинкты, само бросалось в глаза»<sup>27</sup>. Он писал о своем раскаянии, просил государя «отпустить мои бесчисленные вины и позволить мне возвратиться в отечество»<sup>28</sup>. Экземпляр брошюры был направлен товарищу министра внутренних дел В.К. Плеве, вместе с прошением о возвращении в Россию. Бывшие соратники дали различные оценки произошедшего переворота. Н.А. Морозов писал, что у Тихомирова «никогда не было прочных убеждений в необходимости изменения самодержавного образа правления»<sup>29</sup>. А.П. Прибылева-Корба считала «...что позорное и смешное поведение Тихомирова в период от 1884 года и позднее есть последствие его психического заболевания. И у него и было достаточно причин, чтобы сойти с ума! Нам, видевшим его в качестве основателя страшной ее врагам революционной партии “Народной Воли”, и позднее в качестве популярного и любимого вожака во главе этой партии, вполне ясно, что только физическое изменение его мозга могло превратить выдающегося и талантливого человека в жалкое существо, вселявшее во всех видевших его отвращение и брезгливое чувство презрения... Надо признать, что у Тихомирова не было недостатка в причинах потерять душевное равновесие, и сойти с ума. Со временем психическое расстройство переходит в слабоумие. Тихомиров делается ханжой, монархистом, поклонником Александра III и Победоносцева»<sup>30</sup>. Аналогичной точки зрения придерживалась и В.Н. Фигнер, считавшая, что Тихомиров «заболел психически». Говорили о «дурном» влиянии «мещанки-жены», о денежных затруднениях и провокации охраны. Сам Тихомиров в брошюре «Почему я перестал быть революционером» писал о безнравственности революционного пути, противопоставляя ему путь эволюционный. Брошюра вызвала полемику не только в среде эмигрантов, но и в самой России. В декабре Тихомиров получил положительный ответ в российском посольстве, он амнистирован, и может вернуться на родину, но должен в течение пяти лет состоять под гласным надзором.

От старой жизни он отошел, но какова будет новая, еще не знал. В этот период у него появляется надежный и влиятельный советчик в лице Ольги Алексеевны Новиковой

Родившаяся в семье известных славянофилов Киреевых, она была незаурядной женщиной, сотрудничала в «Московских ведомостях» и «Русском обозрении», жила в Англии и, выражаясь современным языком, способствовала формированию позитивного образа России в английской печати. Помимо дружеского интереса, Тихомиров стремился, пользуясь ее связями в высших кругах, убедить власти в искренности своего раскаяния и заинтересовать их возможностью сотрудничества. Немаловажно и то, что она помогала Тихомирову деньгами. Можно только гадать, было ли общение Новиковой с Тихомировым только дружеским, или же умная Ольга Алексеевна еще и выполняла чье-то задание по «прощупыванию» настроения раскаявшегося революционера. Так, или иначе, но Тихомиров был с ней откровенен. Его письма к Новиковой за 1888–1889 гг. показывают нам человека, который стремился, во что бы то ни стало отвергнуть любые подозрения в неискренности его выбора «Это преувеличенное недоверие меня огорчает вдвойне... Ведь в сущности это недоверие ко мне включает огромную долю недоверия к себе. И вот это меня просто оскорбляет. Как! Неужели люди русской Истории, русского Царя, — не могут себе представить, что их дело, их идеи могут кого-нибудь искренне привлечь? Неужели они так уверены, что искренне, по совести, и без расчетов можно делаться только революционером?»<sup>31</sup>. 24 октября 1888 г. он жаловался Новиковой: «Вокруг меня так много злости, так много даже простой мерзости относительно меня, но сочувствием меня не балуют. Очень желал бы познакомиться с Вами»<sup>32</sup>. И далее продолжал: «Видеть Вас очень бы желал. В конце-концов людям русским, людям *устроения* следовало бы также сплачиваться, как сплачиваются люди *расстройства*. Говорю конечно о сплочении в нравственном смысле». Здесь же он говорит о своих бывших соратниках: «Я ведь и сам не буду молчать, и сделаю все в пределах, так сказать, материальной возможности, для противодействия нашим революционным идеям. “Прежние друзья” знают это очень хорошо. Потому-то они и не спорят со мной, а избрали тактику — образовать вокруг меня пустое пространство, в котором пропадает именно материальная возможность действия. Никто, не сочувствует, Ольга Алексеевна, повторю, что меня и без этого съедят настолько, насколько хватит зубов. Но знаете ли Вы то, что пишут обо мне эти господа? Это не безынтересно. Я уже вызвал целую литературу,

и — знаете ли — честное слово — никогда в жизни я не вообразил, что бы мои прежние товарищи были так глубоко нечестны. Уверяю Вас — я никогда не был таким, когда был с ними»<sup>33</sup>. Странно, но «посеяв ветер», Лев Александрович, вероятно, искренне не ждал, что ему придется «пожать бурю» в виде негодующих откликов на его действия. В письме от 26 октября 1888 года, отвечал на фразу Новиковой по поводу того, что она «аксаковка». Он писал: «У меня давно явилось убеждение в безусловной справедливости некоторых основ славянофильства. Точно также, напр[имер], Катков меня поражал своими глубокими суждениями, еще когда я был революционером... я без сомнения близок к славянофильству, но все-таки не могу себя зачислить совершенно ни в какое отделение, есть вещи, на которые Аксаков не обращал внимания (тем более Хомяков), и которые очень важны...»<sup>34</sup>.

20 января 1889 г. Тихомиров прибыл в Санкт-Петербург и отправился в Петропавловский собор, чтобы поклониться праху Александра II, убитому его товарищами-народовольцами. Пробыв около месяца в Петербурге, Тихомиров был вынужден обосноваться под надзором в Новороссийске, хотя П.Н. Дурново и обнадежил его обещанием освободить в перспективе от гласного надзора полиции. В свой последний день пребывания в столице, отбывая из Петербурга, Тихомиров в письме к Новиковой от 9 февраля 1889 года просто рассыпается в благодарностях МВД: «Надеюсь, что поведение мое, во время этого надзора, докажет Министерству, что я — не только вообще человек благонамеренный, но и в частностях своего отношения к современным задачам и деятельности Правительства составляю элемент безвредный или до известной степени — конечно в пределах своих сил — полезный»<sup>35</sup>. 25 февраля 1889 г., прибыв на место своей ссылки, Тихомиров пишет письмо Новиковой, в котором досадует, что местный жандармский полковник отсоветовал ему читать революционные издания, сказав, что для написания статей можно работать с отрывками из этих книг у самого полковника. При этом эти отрывки уже будут специально готовиться для Тихомирова. 6 марта 1889 г. он пишет о том, что получил книги, которые проверили жандармы на предмет их благонадежности: «Наши жандармск<ие> офицеры, между прочим, народ весьма любезный, насколько об этом можно судить по получасовому разговору»<sup>36</sup>.

В 1890 г. по высочайшему повелению с Тихомирова был снят полицейский надзор и дано разрешение на «повсеместное в империи жительство». Его заботой становятся поиски стабильного заработка: «Мне нужно *служить*... Да не будь я — я, не компрометируй меня служба в полиции — я бы м<ожет> <быть> предпочел полицию многим пунктам наблюдения. Но мне это не годится» — писал он Новиковой в феврале 1890 г.<sup>37</sup>. Претерпев материальные лишения он, наконец, смог осенью 1890 г. обосноваться в Москве. Лев Александрович становится штатным сотрудником «Московских ведомостей». Со временем он становится одним из ведущих публицистов монархического лагеря, а с 1909 по 1913 гг. возглавляет «Московские ведомости», активно публикуется в журнале «Русское обозрение» и других консервативных органах печати.

Наиболее фундаментальной работой написанной Тихомировым-монархистом стало исследование «Монархическая государственность», которое выходило летом-осенью 1905 г. Несколько экземпляров книги были «именными» и один был передан Николаю II. В феврале 1906 г. в знак признания важности этого труда Тихомиров по Высочайшему повелению был удостоен серебряной чернильницы «Empire» с изображением государственного герба выполненной фирмой Фаберже. Получив подарок, Лев Александрович отметил с присущей ему рачительностью в дневнике: «Получена мною чернильница. Ничего себе. Пожалуй, рублей 50 может стоить»<sup>38</sup>. На широкий успех книги Тихомиров особенно не надеялся. «Обидно, что моя «Монархическая государственность» не читается. Время придет, конечно, но тогда пожалуй нужно будет строить монархию заново, а это трудно» — писал он 18 августа 1906 г. А.С. Суворину<sup>39</sup>.

Надежды Тихомирова на перемены были связаны с фигурой и деятельностью П.А. Столыпина. 24 сентября 1906 он писал А.С. Суворину: «Надо бы мне когда-нибудь повидать П. Столыпина. Все, что слышу, рисует у него редкое качество — *волю*, но каковы его *цели*, думаю, никто не знает, а может быть, он и сам не определил вполне»<sup>40</sup>. Граф Д.А. Олсуфьев, лично знавший Тихомирова, представил Столыпину гранки его доклада «О недостатках нашей конституции», зачитанного 4 июня 1907 (случайное совпадение с третьиюньским переворотом) в монархическом клубе умеренных и правых и опубликованного отдельной брошюрой.

Ознакомившись с тихомировским текстом, Столыпин выслал Льву Александровичу письмо, предложив «потолковать... если... случится быть в С.-Петербурге»<sup>41</sup>. Тихомиров выслал в ответ срочную телеграмму и 21 августа 1907 уже был принят Столыпиным, который оказался «очень любезен и дружелюбен... Говорили обо всем на свете»<sup>42</sup>. Тихомиров оставил Столыпину записку «О способах улучшения наших законов» и позже выслал ему из Москвы свою книгу «Монархическая государственность» с сопроводительным письмом. 29 августа 1907 Столыпин в письме пригласил Тихомирова на службу в Петербург, но тот выразил свои сомнения и в ответном письме от 4 сентября Столыпин уверял: «Я не скрываю, что прочность того положения, которое я для вас создаю, находится в зависимости от моей прочности: если я буду убит или заменен другим лицом, то вы окажетесь в зависимости от нового лица, стоящего у руля... Штатное место члена Совета Главного управления по делам печати... сразу наделало бы страшного шума, да и содержание членом Совета 4 тысячи рублей... я придумал предложить вам сначала причисление, с тем, чтобы через несколько времени назначить вас членом Совета, оставив вам получение 6 тысяч... я предполагал воспользоваться вами для разработки отдельных вопросов, так что служба вас не заест и у вас останется время для литературного труда»<sup>43</sup>. Тихомиров немедленно ответил согласием. В октябре 1907 он переехал с семьей в Петербург и 24 октября был принят Столыпиным, показавшим Тихомирову бумаги «по профессиональной организации рабочих»<sup>44</sup>. 10 февраля 1908 Столыпин принял Тихомирова, сказав о намерении назначить его членом главного управления по делам печати: «Я буду, по крайней мере, спокоен, что не испортил вашей жизни»<sup>45</sup>. Продвигая своего протеже, Столыпин посылает верноподданейший доклад о даровании Тихомирову чина статского советника. В январе 1909 г. Тихомиров приходит к служившему в Департаменте общих дел МВД С.Н. Палеологу с просьбой помочь получить чин действительного статского и приносит записку от Столыпина со словами: «Я хотел бы исполнить просьбу Л.А. Тихомирова; подумайте, как это сделать?»<sup>46</sup> Палеолог вспоминал: «Тихомиров, вихрастый интеллигент учительско-статистического типа, небольшого роста, с рыжеватой с проседью общипанной бородачкой, менее всего подходил к тому, чтобы облечься в белые панталоны с золотыми галунами и форменное пальто

на красной подкладке. Но, когда я затронул эту тему, он весь преобразился, лицо его расплылось в детскую улыбку, и он долго сердечно жал мне руку. Видимо я попал в самое сокровенное место его тайных вожделений»<sup>47</sup>. Тихомиров никогда не состоял на государственной службе и, опасаясь осложнений, Столыпин поручил ему побывать у главноуправляющего Собственной Е.И.В. Канцелярией А.С. Танеева, чтобы заручиться согласием на представление императору предложенного доклада. Танеев отнесся к этому «довольно кисло», заявив: «Не люблю я ренегатов, но, если ваш министр считает его достойным, то я не встречаю препятствий к представлению доклада Государю. Передайте все же Петру Аркадьевичу, что, в случае воследования Высочайшего согласия, необходимо представлять Тихомирова в каждый чин отдельно. В действительные статские я его так легко не пропущу»<sup>48</sup>. Далее Палеолог вспоминал, что хотя «всеподданейший доклад удостоился Высочайшего соизволения, но бедному Тихомирову... пришлось ждать много месяцев, пока мы последовательно представляли, а Танеев производил его в восемь чинов, начиная от коллежского регистратора... На Пасху 1912 года состоялось, наконец, его производство, но пока только в статские советники. Взмолванный и все же радостный, он зашел ко мне в парадном мундире с треуголкой и торжественно положил на стол 4 тома «Монархической государственности» в роскошных переплетах»<sup>49</sup>. Попасть в действительные статские советники Тихомирову так и не удалось.

Благодаря Столыпину, Тихомиров смог обрести то, к чему стремился — материальное благополучие, чин, хорошее место и даже относительную публицистическую независимость. Но уже осенью 1911 года, после убийства Столыпина, началась настоящая травля Тихомирова. На него набросились правые издания «Гражданин». «Русское знамя» и др. «Истинно-русские» не могли простить ему тех лит, когда он был в фаворе и теперь, когда Столыпин был в могиле, с наслаждением пинали Льва Александровича. У «Московских ведомостей» возникли и серьезные финансовые проблемы. Тихомиров, оставляет пост редактора и, отойдя от публицистической деятельности, переезжает в Сергиев Посад, где живет с семьей в купленном им доме. В 1913 г. он начинает вести работу над вторым по значению, после «Монархической государственности», трудом своей жизни, получившим в итоге название «Религиозно-философские основы истории».

Первая мировая война и революция окончательно разорили бывшего редактора «Московских ведомостей», поставив семью на грань выживания. Падение самодержавия Тихомиров, пребывавший в Москве, на съемной квартире, воспринял спокойно, поспешив телеграфировать в Посад жене и дочери. Выяснилось, что обе «в полном восторге», а супруга «кричит по телефону» — «Поздравляю с переворотом». Сам Тихомиров комментирует это в Дневнике: «Действительно, — ужасная была власть. Если только Временное Правительство окажется прочным (что, по-видимому, несомненно), — то падение Николая II будет встречено радостью по всей России. Я думаю, что основная причина гибели Царя — его ужасная жена. Но, конечно, не погибать стране из-за нее... А он был под башмаком. И то удивительно, что так долго терпели, Я приходил к полному разочарованию в России, С этой стороны, конечно, снимается со всех гнетущее чувство, и дух народа может подняться»<sup>50</sup>. Надежды на лучшее, которые Тихомиров связывал с фигурой А.Ф. Керенского, сменились разочарованием. 16 октября 1917 г. он делает последнюю запись, связанную с недолгим пребыванием дома сына Николая, прибывшего на побывку из Петрограда. На этом Дневник Тихомирова обрывается. Записи Тихомирова, относящиеся к периоду Октябрьской революции, в ГА РФ отсутствуют и трудно судить, как он оценил свершившиеся события. Анализ работ Тихомирова, посвященных эсхатологии, показывает, что в грядущем он видел только новые испытания: «мир подходит к последнему своему периоду среди страшного революционного переворота, который, очевидно, изменяет самые основы государственной власти»<sup>51</sup>.

В 1922 году Тихомиров, отметивший в январе 70 лет, зарегистрировался в Комиссии по улучшению быта ученых. Интересен заполненный им в мае 1922 года опросный лист, хранящийся в ГА РФ<sup>52</sup>. Работы откровенно монархического содержания в список научных трудов предусмотрительно не попали. Под заполненной анкетой стоит дата — 1 мая 1922 г., а рядом зачеркнута другая дата — 28 апреля. В ответном письме, от 4 июля 1922 г. секретаря московского отделения комиссии Тихомирову сообщалось, что он зарегистрирован по 3-й категории — история литературы, языковедение, библиотекведение (всего было 5 категорий, из которых высшей считалась пятая). Ему выделялась определенная денежная сумма (3 миллиона 250 тысяч рублей),

и паек. По словам общавшегося с Тихомировым С.А. Волкова, тот «заканчивал свое жизненное странствование», в бедности, работая «делопроизводителем школы имени М. Горького (бывшей Сергиево-Посадской мужской гимназии)». Ученики «к его огромному неудовольствию» прозвали бывшего монархиста (вероятно, за его бороду) «Карл Маркс»<sup>53</sup>. Скончался Лев Александрович в Сергиевом Посаде 16 октября 1923 г. Могила не сохранилась, а судьба оставшихся у родственников рукописей неизвестна.

В настоящее время докторами исторических наук О.А. Милевским и А.В. Репниковым полностью подготовлена к печати монография, в которой впервые сделана попытка совокупного анализа всего жизненного пути и взглядов Тихомирова, освещены различные этапы его судьбы.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Фигнер В.Н.* По поводу записок Л. Тихомирова. // Воспоминания Льва Тихомирова. М., -Л., 1927. С. XXIV

<sup>2</sup> *Сергеев С.М.* «Мои идеалы в вечном...» (Творческий традиционализм Льва Тихомирова) // *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. М., 1998. С. 9.

<sup>3</sup> РГАЛИ. Ф.1185. Оп.1. Д. 675. л. 104 об.

<sup>4</sup> Цит. по: *Сергеев С.М.* «Мои идеалы в вечном...». С. 16.

<sup>5</sup> *Костылев В. Н.* Ренегатство Л. А. Тихомирова и русское общество в конце 80-х — начале 90-х годов XIX в. // Проблемы истории СССР. М., 1980. Вып. XI. С. 151–169.

<sup>6</sup> *Костылев В. Н.* Лев Тихомиров на службе царизма (Из истории общественно-идейной борьбы в России в конце XIX — начале XX вв.). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1987.

<sup>7</sup> *Костылев В.Н.* Выбор Льва Тихомирова // Вопросы истории. 1992. № 6/7. С. 30–46.

<sup>8</sup> *Смолин М.Б.* Государственно-правовые идеи Л.А. Тихомирова. Дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2004. С. 19.

<sup>9</sup> *Смолин М.Б.* От Бога все его труды // *Тихомиров Л.А.* Тени прошлого. М., 2000. С. 8.

<sup>10</sup> *Чесноков С.В.* Роль идейно-политического наследия Л.А. Тихомирова в русской общественной мысли и культуре конца XIX–XX вв. Автореф. дис. ... к.и.н. Нижний Новгород, 2005. С.17.

<sup>11</sup> *Тихомиров Л.А.* Религиозно-философские основы истории. М., 1997; *Его же.* Критика демократии. М., 1997; *Его же.* Апология веры и монархии. М., 1999; *Его же.* Церковный собор, единоличная власть и рабочий вопрос. М., 2003; *Его же.* Монархическая государственность. М., 2010 и др.

<sup>12</sup> ГА РФ. Ф. 634. Оп. 1. Д. 24–27. Фрагменты из дневника за 1883–1895 гг. публиковались в 1927 г. («Воспоминания Льва Тихомирова»). В начале 1930-х гг. опубликована часть записей, относящаяся к периоду первой русской революции. См.: 25 лет назад (Из дневников Л. Тихомирова) // Красный архив. М., -Л., 1930. Т. 1, С. 20–69; Т. 2, С. 47–75; Т. 3, С. 59–96; Т. 4/5, С. 103–147; Из дневника Л.А. Тихомирова // Красный архив, М., 1933, Т. 6, С. 82–128; М., 1935. Т. 5, С. 120–159; Т. 6, С. 170–190; М., 1936. Т. 1, С. 162–191; Т. 2, С. 171–184. 25 лет назад (Из дневников Л. Тихомирова) // Красный архив. М., -Л., 1930. Т. 1, С. 20–69; Т. 2, С. 47–75; Т. 3, С. 59–96; Т. 4/5, С. 103–147; Из дневника Л.А. Тихомирова // Красный архив, М., 1933, Т. 6, С. 82–128; М., 1935. Т. 5, С. 120–159; Т. 6, С. 170–190; М., 1936. Т. 1, С. 162–191; Т. 2, С. 171–184. Публикации осуществлялись с неотмеченными купюрами. Фрагменты дневника за 1901, 1905 и 1912–1917 гг. опубликованы в 2002 г. С. Фоминым. Две публикации, включавшие фрагменты за 1899–1904 гг., подготовлены Г. Николаевым. См.: *Фомин С.* Из дневника Л.А. Тихомирова (Москва. 1901, 1905, 1912–1917 гг.) // ...И даны будут Жене два крыла. Сборник к 50-летию Сергея Фомина. М., 2002. С. 556–626 (при публикации допущен ряд ошибок); *Николаев Г.* Эсхатологический триптих // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 358–396. В 2008 г. А.В. Репниковым отдельной книгой опубликован текст дневника за 1915–1917 гг., снабженный вступительной статьей, комментариями и примечаниями См.: *Дневник Л.А. Тихомирова 1915–1917 гг.* М., 2008.

<sup>13</sup> *Тихомиров Л.А.* Тени прошлого. С. 78.

<sup>14</sup> Там же. С. 25.

<sup>15</sup> Там же. С. 152.

<sup>16</sup> *Тихомиров Л.А.* Критика демократии. С. 93.

<sup>17</sup> *Тихомиров Л.А.* Тени прошлого. С. 222.

<sup>18</sup> См.: *Тихомиров Л.А.* Развязка. Очерки и отрывки // Имперский вестник. 2010. № 5. С. 8–15.

<sup>19</sup> *Тихомиров Л.А.* Тюрьма. Очерки и отрывки // Имперский вестник. 2010. № 5. С. 26.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> *Троцкий Н.А.* Безумство храбрых. Русские революционеры и карательная политика царизма 1866–1882 гг. М., 1978. С. 123.

<sup>22</sup> Воспоминания Льва Тихомирова. С. 241.

<sup>23</sup> Там же. С. 188–189.

<sup>24</sup> Там же. С. 191–192.

<sup>25</sup> Там же. С. 287.

<sup>26</sup> Там же. С. 274.

<sup>27</sup> Там же. С. 250.

<sup>28</sup> Там же. С. 251.

<sup>29</sup> *Морозов Н.А.* Повести моей жизни М., 1961. Т.2. С. 684.

<sup>30</sup> РГАЛИ. Ф.1185. Оп. 1. Д. 675. Л. 98, 104.

<sup>31</sup> *Репников А.В.* Два письма Льва Тихомирова к Ольге Новиковой // Эхо: Сборник статей по Новой и Новейшей истории Отечества. М., 2000. Вып. 3. С. 108.

<sup>32</sup> РГАЛИ. Ф. 345. Оп. 1. Д. 746. Л. 1.

<sup>33</sup> Там же. Л. 2–2 об.

<sup>34</sup> Там же. Л. 5–5 об.

<sup>35</sup> РГАЛИ. Ф. 345. Оп. 1. Д. 747. Л. 16 об.

<sup>36</sup> Там же. Л. 25.

<sup>37</sup> РГАЛИ. Ф.345. Оп.1. Д. 748. Л. 9–9 об.

<sup>38</sup> 25 лет назад. Из дневника Л. Тихомирова // Красный архив. 1930. Т. 4/5. С. 134.

<sup>39</sup> *Бухбиндер Н.А.* Из жизни Л. Тихомирова (по неизданным материалам) // Каторга и ссылка. 1928. № 12. С. 67.

<sup>40</sup> Там же. С. 69–70.

<sup>41</sup> Из дневника Л. Тихомирова. 1907 г. // Красный архив. 1933. Т. 6. С. 113

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же. С. 26.

<sup>44</sup> Из дневника Л. Тихомирова. Период столыпинщины // Красный архив. 1935. Т. 5. С. 124.

<sup>45</sup> Там же. С. 138.

<sup>46</sup> *Палеолог С.Н.* Около Власти. Очерки пережитого. М., 2004. С. 69.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> Там же. С. 74.

<sup>49</sup> Там же. С. 74–75.

<sup>50</sup> Дневник Л.А. Тихомирова 1915–1917 / Сост., автор вступит. ст., прим. и комм. А.В. Репников. М., 2008. С. 349.

<sup>51</sup> *Тихомиров Л.А.* Религиозно-философские основы истории. С. 580.

<sup>52</sup> ГА РФ. Ф. 634. Оп.1. Д. 3. Л. 3–3 об; 4–4 об.

<sup>53</sup> *Волков С.А.* Возле монастырских стен. Мемуары. Дневники. Письма. М., 2000. С. 282.

**Раздел III.**

**СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК  
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ  
КУЛЬТУРОЛОГИИ**



**ПАМЯТЬ КАК ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ  
КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ  
В ПОЭТИЧЕСКОМ МИРЕ  
Вяч. ИВАНОВА  
(«Римский дневник 1944 года»)**

*... с точки зрения интересов культуры, которая по существу своему признаку должна быть понимаема прежде всего как предание и преемство.*

*Вяч. Иванов. «Наш язык»*

Если использовать введенное С. Аверинцевым понятие «ивановский канон»<sup>1</sup>, то есть все основания утверждать, что *память* являет собой основание интеллектуального универсума Вяч. Иванова. На раннем этапе, выстраивая эстетическую модель творчества как бытие Мифа, Иванов вписывает *память* в свою концепцию символизма с присущей ему в то время «терминологией» соловьевского извода «И художник тогда только наиболее творец, когда пробуждает в нас живое чувство кровной связи нашей с Матерями Сущего и древнюю восстанавливает память Мировой души»<sup>2</sup>. В дальнейшем Иванов развертывает идею памяти во всей разработанной им смысловой многомерности этой категории, углубляя символично-эстетическую и религиозно-философскую ее наполненность как парадигмы культуры<sup>3</sup>. Если культура для него — «лестница Эроса и иерархия благоговений» (III, 386), то и концептосфера *памяти* в критико-эстетической и поэтической деятельности Иванова являет собой разветвленную систему символично-философского свойства, обретая в ивановском метатексте динамический характер. В уникальной по своей жанровой специфике и культурфилософскому содержанию книге «Переписка из двух углов» (1920), где Иванов выступает во всей мощи и зрелой глубине свой интеллектуальной практики, *память* обретает программно-конечную завершенность, перекликаясь с идеей всеединства, и звучит гимном метафизического оптимизма: «...Культура обратится

в культ Бога и Земли. Но это будет чудом Памяти, — Перво-Памяти человечества» (Ш, 411).

Эта культурфилософская утопия была центом жизненного интеллектуального поведения Иванова на протяжении всего его духовного пути, но, конечно же, она испытала на себе тяжелые уроки исторической реальности: это и драматические коллизии личной судьбы, и масштабные трагические события общемирового человеческого бытия. Для Иванова поздних лет было ясно, что из современности неотвратимо уходит воздух культуры в том ее понимании, которое было ему так близко и дорого.

Особенно это заметно в «закатном» лирическом цикле поэта — «Римском дневнике 1944 года», последнем его поэтическом создании, как бы подводящем итоги всей его сложной и долгой жизни. Предваряя текстовый анализ, следует сказать, что поэтический дискурс Иванова, конечно же, неотделим от его религиозно-философской и эстетической мысли, но и не совпадает с ней буквально, не просто «иллюстрирует» ее<sup>4</sup>. В связи с этим есть смысл в попытке прояснить вопрос о статусе «памяти» в творческом сознании Иванова, поставленный С.В. Федотовой. По мнению исследовательницы, существует соблазн увлечься самим фактом частого обращения Иванова к мотивно-образному комплексу «память». «Но эта частотность, — считает она, — является самым поверхностным уровнем смысла, данным как бы декларативно, для «непосвященных». В скрытом виде «память» выступает смыслообразующим началом в размышлениях поэта по другим, на первый взгляд, далеким от «памяти» поводам»<sup>5</sup>. Исходя из этого факта, С.В. Федотова считает нужным переосмыслить «тему памяти» в «категорию памяти», порождающую тематическое разнообразие ивановского творчества. От себя добавим — глубину и разветвленность лирико-философских трансформаций концепта *память*.

*Память* в «Римском дневнике», действительно, не просто тематическое образование, хотя нельзя не признать, что столь глубоко укорененная в творческом сознании Иванова и символически осмысленная *категория памяти* выступает здесь как воплощение и развитие его религиозно-философской мысли, и от этого никуда не уйти: еще А. Блок писал, что «Вяч. Иванов оправдывает символическую поэзию теорией»<sup>6</sup>. Вместе с тем поэтическая «версия» *памяти* существенно обогащает и углубляет теоретическую и философско-

эстетическую разработку Ивановым этой категории, давая возможность ощутить имплицитные пласты ивановской мысли. И это закономерно: поэтическая рефлексия, сам характер лирического высказывания, его эмоциональное наполнение открывают смыслы, не поддающиеся теоретическому дискурсу — не случайно, по собственному признанию Иванова, он ощущал себя прежде всего и более всего поэтом. Таким образом, главная линия его интеллектуальной стратегии в «Римском дневнике» относительно *памяти* остается неизменной и на поэтических страницах, но под пером Иванова-лирика мотивно-образный комплекс *память/забвение* обретает тончайшие эмоционально-личностные обертоны и глубинную лирическую философичность, образуя единую лирико-философскую концепцию.

«Есть внутреннему опыту словесное означенное, и он ищет его, и без него тоскует, ибо от избытка сердца глаголят уста» (Ш, 386), — так словами самого Иванова можно передать внутреннюю мотивацию его лирических откровений и размышлений, предметом которых является *память*. Лирическая аура *памяти* в последнем ивановском цикле наполнена глубоко личными, индивидуальными оттенками переживаний прошлого, воспоминаний о нем, но это не только не мешает, а помогает понять и почувствовать антропологический, онтологический, экзистенциальный потенциал категории *памяти* прежде всего как культурного феномена. Наша задача — высветить в этом сложном единстве поэтические инфра-фабулы, представляющие *память* как субститут духа, обеспечивающий преемственность культурной традиции, утверждающий ее онтологическую и религиозную природу.

В осмыслении феномена *памяти* Иванов исходит из убеждения, что именно *память* является своего рода оправданием не только культуры, но и человеческого существования вообще, если мыслить его как путь к Высшему бытию<sup>7</sup>. Как всегда у Иванова, в иерархической выстроенности концептосферы *памяти* есть своя логика, согласно которой *память* предстает в конечном итоге как высшая духовная субстанция, восходящая к Божественному Абсолюту: «Память, — говорил он своему бакинскому ученику, — Вам и мешает отрицать Бога и бессмертие... Да, единственный залог, что мы бессмертны — мы имеем в памяти»<sup>8</sup>. Только с этой высшей точки осмысления Ивановым *памяти* можно понять ивановскую философию культуры.

И в то же время лирическая аура *памяти* в «Римском дневнике» придает этой категории новые, специфические коннотации, связанные с самим способом человеческого бытия в культуре. Достаточно напомнить, что сам жанр *дневника* входит в состав более общего понятия «мемуарная литература» (от французского *memoire* — память)<sup>9</sup>. Естественно поэтому, что в «Римском дневнике» *память* — основополагающее начало циклического целого, ведь *дневник* изначально — это *записи для памяти*, дневник прежде всего «запоминает» события, мысли, эмоции проживаемого момента.

«Римский дневник», действительно, фиксирует повседневность настоящего: запечатленная фактография вписана в эмоционально-мыслительный процесс, что и составляет собственно лирическую природу «Римского дневника». Но мы подчеркнем другое: *записи для памяти*, дневниковые заметки в лирическом ключе без всякого специального повода демонстрируют особый строй частного бытия в культуре, соотношение личного, индивидуального переживания времени и общемирового хода истории, а в конечном счете — понимания внеисторического, бытийно-космического и религиозно осознанного порядка жизни.

На этом понимании во многом основана исповедально-покаянная мотивика «Римского дневника». На его страницах *память* не просто возвращает в прошлое, — она придает ему новый ценностный смысл, либо утверждая его как безусловную ценность, либо пересматривая как ложную истину. К числу поэтических текстов такого характера в состав цикла входят развернутые в лирическую исповедь признания лирического героя, которые повествуют о жизненном пути поэта с его потерями и ошибками, свидетельствуя о тех духовно-значимых уроках, которые он из этого извлек. Наиболее репрезентативные в этом отношении тексты — «И я был чадо многих слез...», «К неопитам у порога...», «Так вся на полосе подвижной...» — демонстрируют исповедально-взыскательный посыл памяти.

Но обратим внимание на необходимый сущностный знак дневникового жанра — фиксацию календарных обозначений с актуализацией «памятных дат» и воспоминаний о прошлом, часто связанных с каким-либо определенным календарным числом. В «Римском дневнике» система этих маргиналий выступает как поэтика *времени и даты*, ибо здесь это далеко не формальный ряд. За ним просматривается

духовная работа *памяти*, когда она репрезентируется как воскрешение, воссоздание навсегда, казалось бы, ушедшего, что должно исчезнуть без следа. Здесь мы имеем дело с тем типом воспоминаний, сила которых, по словам Б. Аверина, «способна продлевать бытие за черту смерти, заставляет его продолжать жить, претерпевая течение времени, несмотря на то, что оно уже навсегда прервано»<sup>10</sup>. Неудивительно поэтому, что в стихотворении, написанном в один из дней поминовения усопших, 2 ноября, подчеркивается, что память об ушедших нужна именно живущим, в противовес, по видимому, общепринятому мнению, что все наоборот<sup>11</sup>.

По Иванову, умершие близкие пребывают в Божьей памяти, где им уготовано вечное бытие, свободное от притязаний на земную память. Память о них нужна «нам», чтобы быть причастными к этой Божьей памяти, жизни вечной. Чтобы выделить значимость такого понимания, автор курсивом выделяет слово «нам»<sup>12</sup>:

*О мертвых память нам нужна,  
А им — живых под солнцем радость.  
Им в Божьей памяти дана  
Неотцветающая младость...*

(III, 636)

*Память* в «Римском дневнике» — это вечное и живое настоящее, это подлинное бытие, поэтому аксиологическое измерение *памяти* определяет все разнообразие транскрипций связанных с ней лирических коллизий. Здесь оживают не только духовно-определяющие для лирического героя события и «лики», но и душевно значимые встречи/расставания с единомышленниками по символизму и просто родными по духу людьми<sup>13</sup>. Сюда же можно отнести и лирико-эмоциональные прорывы в «память сердца», связанные с непреходящей горестной остротой потери обеих горячо любимых жен поэта — Лидии и Веры. Но дело не в самом факте констатации утраченных связей, — лирическая рефлексия по поводу этих памятных дат позволяет видеть, что Иванов всему, даже самому интимному и личному, придает характер некой духовной акции, и таким образом дневниковая страница передает переживание не просто общечеловеческого свойства, как это характерно для лирики согласно ее природе<sup>14</sup>, а концептуализирует тип личностного бытия, где глубинно-религиозный статус культуры становится неотменимым.

С этим непосредственно связан еще один пласт концептосферы *памяти* — это глубоко-внутренняя, потаенная память, выводящая к Памяти Божественной, в которой «все живы». Памяти об «отшедших» отводится заметное место в цикле. Поэтом поднимается тема *помина*, и целый ряд стихотворений написан непосредственно в дни поминовения усопших как обращение к тем, чей уход из этого мира не отменяет их присутствия в душевной памяти. У Иванова это индивидуально-личное переживание («милые могилы»), всегда связано с осмыслением духовного общения между живущими и умершими. В стихотворении от 3 января преемственность связи живых и усопших, феномен их бытийной общности, нераздельности существования метафорически прочитывается как общее дыхание, жизнь души в Духе:

*...Редеет сон. В церквах звонят:  
День всех усопших...Сердце слышит  
Безмолвный, близкие, привет.  
Пусть ваших лиц пред нами нет, —  
Душа дыханьем вашим дышит.*

(III, 585)

Развивая в «Римском дневнике» мотив *помина*, Иванов привносит в этот метафорический ряд разработанную в «Переписке из двух углов» концепцию памяти/посвящения, выходящую в религиозно-философское осмысление культуры как своего рода «культурно-отеческой» традиции: «...сама культура <...> есть память не только о земном и внешнем лике отцов, но и о достигнутых ими посвящениях. Живая, вечная память, не умирающая в тех, кто приобщаются этим посвящениям!» (III, 395). В этом контексте особое значение в создании циклического единства обретают памятные дни и имена, относящиеся к сфере культуры и искусства, поминание которых несет в себе семантику общения/приобщения, актуализируя мотив культурной преемственности. Так, в день св. Владимира поэт пишет стихотворение памяти Вл. Соловьева, при этом мотив *помина* подчеркивается не только датой создания стиха (она не случайно отмечена по-новому и старому календарю — 15/28 июля, что делает ее смысловым сигнализатором), но и посвящением, в котором акцентируется фактор *памяти*. И несмотря на то, что в тексте активен «личный» момент, — стихотворная страница звучит как

поминальный монолог поэта о человеке, определившем его жизненный путь, — в нем определенно присутствует и мотив общегуманистического культурного преемства. Об этом говорит указание на главное религиозно-философское прозрение Вл. Соловьева, ставшее всечеловеческим достоянием — ознаменование и развитие идеи Софии:

*... Кто мыслью ширококрылой  
Вмещал Софию. Он угас;  
Но все рука его святая,  
И смертью не отнятая,  
Вела, благословляя, нас.*

(III, 621)

Так же лично, от своего лица поминает поэт вместе с Вл. Соловьевым А.А. Фета и Ф.И. Тютчева в стихотворении, отмеченном 24 октября: *... Как их созвездие родное / Мне во святых не помянуть?* В этом поэтическом тексте мотив духовно-культурного преемства заявлен еще отчетливее: *...И нам преудказавших путь.* Форма первого лица единственного числа естественным образом здесь изменена на множественное число третьего лица, что подчеркивает значимость наследия, оставленного этими «великими отошедшими» потомкам в качестве духовного достижения: они «в земном прозрели неземное».

Теми же интенциями проникнуто и поминовение поэтом А.С. Пушкина, — ему Вяч. Иванов посвящает свои поэтические строки в годовщину дня роковой дуэли первого поэта России с Дантесом — 27 января. Но об этом посвящении нужно сказать особо, т.к. это не просто дань памяти великого поэта России. Иванов приобщает Пушкина к исповедуемому им представлению о поэзии как имяславии<sup>15</sup>, и таким образом касается здесь одной из наиболее остро стоявших в контексте духовных исканий начала XX века проблем, широко обсуждавшейся в религиозно-философской среде, суть которой состоит в том, что слово — это имя, и «имена истолковываются как чистые явления, как носители некой сущностной энергии, онтологического смысла»<sup>16</sup>. По сути, посвященное Пушкину стихотворение, начинающееся с детства знакомой пушкинской строкой «У лукоморья дуб зеленый», и является поэтической иллюстрацией этих слов, но обратим внимание на то, как естественно-необходимо в них вплетается мотив памяти/поминовения:

... И небылица былью станет,  
Коли певец ее помянет,  
Коль имя ей умел наречь...

(III, 589)

Само имянаречение — органическая прерогатива поэтического дара — мыслится Вяч. Ивановым как своего рода акция памяти, переводящая небытие в бытие: небылица становится былью, и это гарантирует ей бессмертие, т. е. смерть укорененного в родном языке слова поэта возможна лишь со смертью самого языка: ... *Дуб не вянет, / Пока жива родная речь*. Таким образом, Иванов возводит категорию *памяти* в статус духовного императива всякого поэтического творчества: наделяя небытие — бытием, поэт дает означенному им слову жизнь вечную.

Как говорилось выше, собственно поэтический и религиозно-философский контекст ивановской мысли неразделимы, и в «Римском дневнике» это становится еще более очевидным благодаря актуализации *памяти* как одного из значимых концептов мифомышления Вяч. Иванова. Обусловлено это, в первую очередь, идейно-художественным содержанием цикла, внутренняя смысловая коллизия которого сводится к религиозно-философской концепции жизни и смерти. Эта антиномическая пара напрямую коррелирует в «Римском дневнике» с символично-философским комплексом *память/забвение*. Согласно умозрению Вяч. Иванова, «смерть» как умирание — это рождение в иной реальности, тогда как *забвение* — напротив, умирание истинное, так как оно являет собой переход в небытие. Об этом Иванов-мыслитель пишет в своих «Спорадах»: «Небытие непосредственно открывается нашему сознанию в форме забвения, — его отрицающей» (III, 129). Поэтическая логика, лежащая в основе «Римского дневника», наряду с образной символикой *памяти* диктует появление ее отрицательного коррелята: *беспмятства* как аналога небытия. В традиционную мифопоэтическую диаду «память/забвение» Иванов вводит новые смысловые концепты — *беспмятство* и *забытье*. Это призвано не столько усложнить философию смыслового комплекса, сколько полнее раскрыть ее. В контексте ивановской лирической рефлексии разница между *беспмятством* и *забытьем* заключается в том, что *забытье* как забвение покидаемой земной реальности в летеиских

водах — закономерное условие перехода к жизни истинной, жизни в Свете; *беспмятство* же — намеренный отказ от памяти, и посему — это отход в небытие. На уровне глубокого эмоционального переживания поэтом воспринимаются раскорчеванные могилы московских кладбищ послереволюционных лет, так как отождествляются с *беспмятством* как кощунственным *забвением*: ... *Могил я милых не найду / На перепаханном кладбище* (стихотворение от 16 января). *Беспмятством* как *безвестностью/небытием* современного поколения отмечен новый исторический топос с вырубленными дворянскими аллеями, образ которых возникает в ноябрьском микроцикле:

...Где русских старых лип аллеи,  
Лет романтических затей?  
Их вырубил, на мщенье скор,  
Наш разгулявшийся топор.

Как лик земли без вас печален,  
О просеки чрез царство сна!  
И вот аллеями развалин  
Идут в безвестность племена.

(III, 640)

Так в «Римском дневнике» развертывается символическая оппозиция: духовному бытию, мыслимому как *память/почитание*, противопоставляется злая воля бездуховности — *безвестность/разрушение* как результат революционной катастрофы, названной Ивановым «днями буйственной слепоты, одержимости и беспмятства».

Концептосфера памяти представлена в поэтическом пространстве «Римского дневника», как и в его философско-мировоззренческой системе, градационным рядом, в котором концептуально высвечиваются разные пласты памяти: от памяти частной, личной о собственном бытии и, говоря словами Иванова, памяти «о земном лике отцов» поэтическая мысль Иванова выходит к памяти о «посвящениях отцов», т. е. к памяти как субституту культурного наследия, которая является душой и живительной почвой культуры. В том же ряду, но иерархически акцентированной как высший феномен, оказывается Память Предвечная — память о довременном созерцании Божественных идей, это — основа творчества, но также

и пространство Высшей реальности, сфера истинного бытия. Приведем в подтверждение тому слова самого Вяч. Иванова из его статьи «Древний ужас» (1909): «Вечная Память: вот другое имя той преемственности общения в духе и силе между живущими и отшедшими, которую мы, люди овеществленного и рассеянного века, чтим под именем духовной культуры, не зная сами религиозных корней этого почитания. Культура — культ отшедших, и Вечная Память — душа ее жизни, соборной по преимуществу и основанной на предании. Но есть, говорит Платон, и Память Предвечная (πρὸ μνησις) воспоминание души о довременном созерцании божественных Идей. Она — источник всякого личного творчества, гениального прозрения и пророчественного почина» (III, 92).

Предвечная Память — память Высшего порядка, и она связывается поэтом-мыслителем с пребыванием в пространстве Божественного духа. На страницах «Римского дневника» мы можем прочесть лирически углубленное выражение этих философских прозрений Иванова-мыслителя. Наиболее репрезентативным в этом отношении является триптих «Lethaea», представляющий собой лирико-философское размышление, в котором *память* выступает как феномен метафизического порядка.

В первом стихотворении триптиха *память* традиционно связана с мифологическим образом Леты, реки забвения в царстве мертвых. Не случайна дата начала его написания — 5 апреля: в христианской традиции это день поминовения усопших, что вновь убеждает нас в структурообразующей и смыслопорождающей функции даты в «Римском дневнике». Однако, несмотря на прямое обращение к эллинскому мифу, смысл триптиха ему явно противоположен, что, по видимому, входит в творческое задание автора. По мысли Иванова, «упав за Лету», мы освобождаемся от печати земной юдоли, *забывая* прожитую жизнь и, что наиболее важно, *вспоминая* себя истинного, в ином, высшем бытии. Образная палитра распределяется так, что это новое бытие отнюдь не царство тьмы и ночи, — вопреки мифу и традиции оно наполнено сияющим светом:

*...И поздний блещет день,  
И бродят светлы,  
И сонно плещет лень  
Начальной Леты.*

(III, 602)

«Начальная Лета» — это начало новой жизни, переступившей порог забвения и вступившей в мир, в котором «душа с собой, былой / Соприкоснулась». Таким образом, под пером Иванова Лета из «реки забвения» преобразуется в «реку воспоминания», оживающей памяти об изначальном пребывании души в Высшей реальности и ее пресуществлении в иной, посмертной жизни. При этом само восхождение «к свету» связывается поэтом и с нисхождением «по ступеням / В потемки ниже», «ближе к теням», в абсолютном соответствии с представлением Иванова о том, что «ни один шаг по лестнице духовного восхождения невозможен без шага вниз, по ступеням, ведущим в ее подземные сокровища» (III, 92). Так поэтом связываются понятия Памяти Предвечной и Памяти Вечной.

Именно здесь уместно сказать о назначении поэтического творчества, как его понимал Иванов и как сформулировал это в поэтических строках «Римского дневника»:

*И поэт чему-то учит,  
Но не мудростью своей:  
Ею он всего скорей  
Всех смутит иль всем наскучит.*

*Жизнь сладка ль на вкус, горька ли,  
Сам ты должен распознать,  
И свои у всех печали:  
Учит он — вспоминать.*

(III, 592)

В этом, своего рода, программном для Вяч. Иванова тексте, утверждается концептуальная для его художественной философии мысль о назначении поэта и сущности этого назначения — *учить вспоминать*. Об этой миссии поэта он говорил еще в своей статье «Поэт и чернь» сорок лет назад, отстаивая соборно-мифотворческую концепцию «органической» культуры: «Что познание — воспоминание, как учит Платон, оправдывается на поэте, поскольку он, будучи органом народного самосознания, есть вместе с тем и тем самым — орган народного воспоминания. Через него народ воспоминает свою древнюю душу и восстанавливает спящие в ней веками возможности. Как истинный стих предустановлен стихией языка, так истинный поэтический образ предопределен психеей

народа» (I, 713). Здесь, на страницах «Римского дневника», мысль о творческом познании как *воспоминании* о мире Высшего, Божественного бытия, противопоставлена «мудрости» поэта<sup>17</sup>, понимаемой как результат его жизненного и эмоционального опыта. Концепция поэта как «органа народного воспоминания» здесь обретает свой высший смысл и звучит как своего рода завет: это орган *памяти/воспоминания* о замысле Бога, о Божественной реальности, в которой пребывает душа до того, как ей суждено воплотиться на земле.

Триптих «Lethaea» — философский центр цикла, заслуживающий специального рассмотрения. Нам интересно завершительное стихотворение триптиха, в котором Иванов подчеркивает динамическую природу Памяти, как и инициативную природу культуры. Согласно его взглядам, «Память — начало динамическое; забвение — усталость и перерыв движения, упадок и возврат в состояние относительной косности» (III, 396). В тексте триптиха эта мысль переходит в завершительную мифологему философско-символического звучания, воплощаясь в неразрешимое противостояние *жизни/бытия* и *небытия* как застывшего в беспомощности покоя:

*«Ты жив!» — ручей журчит  
И камень моет,  
Недвижим, тот молчит:  
Его покоит  
Беспомощность.*

(III, 603)

Так в «Римском дневнике 1944 года» *память* в ее аксиологически выверенном статусе и религиозно-философской наполненности выступает как ведущая категория поэтического сознания Иванова. Начиная с повседневного содержания, связанного с поэтикой даты, мотивно-образный комплекс *памяти* выражает себя в разных ипостасях своего лирико-философского воплощения. Представленная как эмоционально-психологический акт артикулирующего субъекта, *память* разворачивается в многослойную концептосферу высших смыслов, в контексте которой лирически проживается иерархически выстроенная концепция культуры, которая, по убеждению Иванова, «должна быть понимаема прежде всего как предание и преемство *должна быть понимаема прежде всего как предание и преемство*.. Важную

роль при этом играет жанр лирического дневника: активизация личной *памяти* в форме дневниковых откровений у Иванова выходит в пространство Высшего бытия, обеспечивая тем самым цельность личности, единство микрокосма и макрокосма:

*...И ныне теснотой укромной,  
Заточник вольный, дорожу;  
В себе простор, как мир огромный,  
Взор обводя, не огляжу;  
И светит памяти бездомной  
Голубизна за Летой темной, —  
И я себе принадлежу.* (III, 626)

«Голубизна бездомной памяти» — пространство вечности — соотнесена здесь с «укромной теснотой» дома — малым приделом бытия, и это отвечает философско-символическому воплощению категории *памяти* в «Римском дневнике», начиная от повседневного-жизненного, общеупотребительного слова *память* до мифотворческих образований и, наконец, спиритуальных обобщений онтологического и религиозно-философского порядка. Важно, однако, подчеркнуть, что для Иванова религиозное сознание не отменяет «земной» самоценности культуры («земного лика отцов»), — оно вводит в культурный универсум систему координат, выступающую залогом бессмертия. Придавая таким образом культуре преемственно-восстановительное и направляющее целеустремление, Вяч. Иванов осмысляет ее как Вечную память, сообщающуюся с Памятью Предвечной, Божественной. Знаменательны его слова: «Памятью воссоединяемся мы с Началом и Словом, которое «в Начале было»» (I, 93).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Аверинцев С.С.* «Скворещиц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб, 2001. С. 22.

<sup>2</sup> *Иванов Вяч.* О границах искусства // *Иванов Вячеслав.* Собрание сочинений Т. I–IV. / Под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт; введ. и прим. О. Дешарт. Брюссель, 1971–1987. Т. I. С. 93. Далее ссылки на поэтические и прозаические тексты Вяч. Иванова приводятся по указанному собранию сочинений в тексте работы в скобках с указанием римской цифрой тома, арабской — страницы.

<sup>3</sup> Об этом подробнее: *Дзуцева Н.В.* Память как парадигма культуры в творческом сознании Вячеслава Иванова // Соловьевские исследования. Вып. 4 (24). Иваново, 2009. С. 40–47.

<sup>4</sup> Об издержках такого подхода, когда «все творчество Иванова сводится к идеологическим конструкциям, предложенным им самим», предупреждает Г. Обатнин: «Такие тексты, как правило, принимаются за основу анализа, а художественное творчество рассматривается как их иллюстрация, что в свою очередь фатально повторяет одну из возможных схем символистской художественной стратегии» // *Обатнин Г.* Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М., 2000. С. 4, 179.

<sup>5</sup> *Федотова С.В.* Категория памяти в мифопоэтическом универсуме Вячеслава Иванова: мелопея «Человек». Автореф. дисс. канд. филолог. наук. Тамбов. 2000. С. 8.

<sup>6</sup> *Блок А.* Творчество Вячеслава Иванова // Собр. соч.: В 8 т. М.-Л., 1960–1963. Т. 5. С. 18.

<sup>7</sup> О связи Памяти и Бытия в философии Вяч. Иванова см. специальную статью:

*Deschartes O.* Êtres et Mémoires selon Vyatcheslav Ivanov: Commentaires au bas de quelques poésies du recueil «Свет вечерний». — Oxford Slavonic papers, 1957, vol. 7, p. 83–98.

<sup>8</sup> *Альтман М.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб., 1995. С. 88.

<sup>9</sup> *Дынный В.* Мемуарная литература // Литературная энциклопедия. Словарь литературных терминов: в 2-х т. / Под ред. Н. Бродского, А. Лаврецкого, Э. Лунина, В. Львова-Рогачевского, М. Розанова, В. Чехихина-Ветринского. М.; Л., 1922. Цитируется по версии интернет-ресурса: <http://feb-web.ru/feb/slt/abc/lt1/lt1-2103.htm>. В типологии Т.М. Колядич, занимающейся проблемами поэтики жанра воспоминаний, дневник и мемуары также признаны равноправными разновидностями более общего — мемуарного жанра, в основе которого заложена категория памяти. // *Колядич Т.М.* Воспоминания писателей. Проблемы поэтики жанра. М. 1998.

<sup>10</sup> *Аверин Б. В.* Дар Мнемозины: Романы Набокова в контексте русской автобиографической традиции. СПб., 2003. С. 230.

<sup>11</sup> Об этом свидетельствует тот факт, что в большинстве культур «дни поминовения усопших» сохранили явные черты языческих верований, в которых поминание, часто жертвоприношение, связывалось с идеей «подкупа» божеств, «получения» милости с их стороны к покойным. Можем наблюдать это, к примеру, в Балтийской мифологии, где богу загробного мира Велсу, Виелону, «приносят жертвы, чтобы он охранял ("пас») души умерших» // *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Велс // Мифология. Энциклопедия / Гл. ред. Е. Мелетинский. М., 2003. С. 120.

<sup>12</sup> По крайней мере, именно такая графика отражена в собрании сочинений Вяч. Иванова, который составлялся под руководством О.Шор-Дешарт, многолетнего друга и секретаря Иванова, посвященной во все тонкости его философской и творческой мысли.

<sup>13</sup> К их числу относятся воспоминания, связанные с Вл. Соловьёвым, переживание вести о смерти А.Белого, сюда же примыкает и трогательное воспоминание-послание поэта к Ю.Верховскому и ряд других.

<sup>14</sup> «Но у лирики есть свой парадокс. Самый субъективный род литературы, она, как никакой другой, устремлена к общему, к изображению душевной жизни как всеобщей». // *Гинзбург Л.Я.* О лирике. Л., 1974. С. 8.

<sup>15</sup> О Пушкине Вяч. Иванов пишет в своей статье «О новейших теоретических исканиях художественного слова»: «... Пушкин — бессознательно платоник в своем взгляде на мир; и Пушкин — «имяславец». Его имена (и косвенно — его переименования, метонимии) суть живые энергии самих идей» (IV, 636). Подробнее на эту тему см: *Федотова С.В.* Вячеслав Иванов о Пушкине // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. Тамбов, 1997. С. 77–87.

<sup>16</sup> *Резниченко А.И., Семенкин Н.С.* Имяславие (имяславие) // Русская философия: Словарь / Под общ ред. М. Маслина. М., 1999. С. 185.

<sup>17</sup> Не исключено, что здесь просматривается имплицитный полемический жест, обращенный к «угловому» («Переписка из двух углов») собеседнику Иванова — М.О. Гершензону, автору популярной среди современников работы «Мудрость Пушкина».



И. Б. Устюжин

**МЕЖДУ СИМВОЛИЗМОМ  
и ЭЗОТЕРИКОЙ:  
ПРОРОЧЕСТВА М. ВОЛОШИНА о РЕВОЛЮЦИИ  
в СТИХОТВОРЕНИЯХ  
«ГОЛОВА ПРИНЦЕССЫ ЛАМБАЛЬ»  
и «АНГЕЛ МЩЕНЬЯ»**

*Н. Грякаловой, В. Купченко и Э. Менделевичу:  
«мы стоим на плечах гигантов».*

*Перед нами попытка литературной фиксации  
глубокого переживания, которое во всей своей пол-  
ноте так и остается сокрытым от непосвященно-  
го читателя, который, может, конечно, ухватить  
канву происходящего, уяснить для себя значение от-  
дельных слов, но ему не дано обрести тот мистиче-  
ский опыт, который породил текст.*

*А. Шинан. «Мир аггадической литературы».*

Максимилиан Волошин — одна из знаковых фигур литературного модернизма, поэт и мыслитель, чье формирующее воздействие на русскую и мировую культуру еще далеко не осознано. Тексты этого автора, богатые литературными аллюзиями так же, как историческими параллелями и религиозными пророчествами, призывают к прочтению в широком контексте интеллектуальных исканий современного человечества, определяя актуальность данного исследования. Особенного внимания заслуживают стихотворения периода русской революции 1905 года: крайне трудные для объективного анализа, они дают представление о новом этапе в осмыслении пророческой миссии художника. Культура XX века нашла в Волошине одного из своих диагностов и проповедников — вот почему подведение итогов эре катастроф требует диалогического усилия по прочтению его наследия. Анализируя «амфитеатровский» мини-цикл из двух эзотерических стихотворений 1906 г., мы ставим целью проследить логику поэта-теурга, исходя из общего контекста исканий русского модернизма, европейской философии и мистики. Разобраться в непростых перипетиях этой мысли — значит приблизиться к пониманию культурной миссии Волошина, выдающейся далеко за пределы литературы.

**Часть I. Пророчество Культуры**

Художник — это тот, для кого мир прозрачен, кто обладает взглядом ребенка, но во взгляде этом светится сознание зрелого человека; тот, кто роковым образом, даже независимо от себя, по самой природе своей, видит не один только *первый* [выделено Блоком — У.И.] план мира, но и то, что скрыто за ним, ту неизвестную даль, которая для обыкновенного взора заслонена действительностью наивной; тот, наконец, кто слушает мировой оркестр и вторит ему, не фальшивя.

А. Блок. «Памяти *Веры* Комиссаржевской» (1910)  
[5, 5, с. 418].

В начале XX века, под прощальные аккорды эпохи *fin de siècle*, в Европе происходило окончательное размежевание цивилизации и культуры. После издания в 1887 г. книги Фердинанда Тённиса «*Gemeinschaft und Gesellschaft*» («Общины и общества») новая дихотомия с особенной четкостью прослеживалась в немецкоговорящем мире, где *Zivilisation* и по сей день призвана владеть материальной стороной жизни человека, *Kultur* же берет на себя заботу о его духовном благополучии — *возделывании* (лат. *cultura*) злых по природе натур [41, с. 617] (ср. Мф. 7:11).

Логичным продуктом развития цивилизаторской «теории прогресса» Жака Тюрго и ЖА Кондорсе в середине 19 века стал позитивизм — рациональное, плоскостное сознание, исключившее себя из жизни мыслящих миров. Отвергая метафизику (учение о сущности явлений) и умозрение как средство получения знаний, позитивисты утверждали, что абсолютно все явления и процессы в мире подчиняются законам, подобным законам механики, что (по Волошину) «мысль — Простой продукт пищеваренья мозга, Что бытие определяет дух, Что гений — вырождение, что культура — Увеличение числа потребностей, Что идеал — благополучие и сытость, Что есть единый мировой желудок, И нет иных богов, кроме него» («Машина», 1922).

Радикальная реакция культуры на торжествующий позитивизм проявилась в заимствовании культурой свойств религиозного культа — отсюда претензии, в частности, русского символизма, на «магизм» (В. Брюсов), «теургизм» (А. Белый), «люциферизм» (Ф. Сологуб), «тайновидение» (Вяч. Иванов) и пр., во многом подсказанные экстрасенсорными способностями художников, поэтов и музыкантов эпохи. Даром ясновидения, яснослышания и синестезии в той или иной степени обладали

Ш. Бодлер, О. Редон, Вл. Соловьёв, М. Врубель, А. Скрябин, Н. Метнер, А. Блок, А. Белый, Р. Штайнер, В. Кандинский, Г. Майринк, Е. Блаватская, Ал. Кондратьев, Е. Гуро, Б. Дикс, Е. Кузмина-Караваева, В. Комиссаржевская и другие выдающиеся деятели модерна. А поскольку в самосознании культуры начала века укоренилось со-общение с религией и даже претензия на роль альтернативной религии, культура рубежа смело пользовалась религиозной терминологией. Так, например, французский теософ, автор «Пророков Возрождения» (1919) Э. Шюре, заявлял, что искусство в своей высшей мощи становится не только эстетическим, но и духовным посвящением [37, с. 94], а сама культура — пророчествует. В наибольшей степени так было во время «великих Ясновидящих» Леонардо, Рафаэля, Микеланджело и Корреджо, сейчас же готовится новое Возрождение [37, с. 94, 9].

Грядущего возрождения чаяли и русские символисты, объявившие теософию философией символизма, а теургию — его практикой (А. Белый, 1912 [цит. по: 33, 1, с. 340], см. его же «Символизм», 1909). Показательно, что в кризисный 1910 год Вяч. Иванов, А. Блок и А. Белый попытались рационально (насколько это возможно в терминологии символизма) объяснить угасание своей школы и пришли к близким выводам. Наиболее четко по этому поводу высказался «трагический тенор эпохи»: «наш грех (и личный, и коллективный) слишком велик»: символисты «были «пророками», пожелали стать «поэтами», изменили «Святыне муз» в обмен на «литературную известность, которой грош цена» [5, 5, с. 434, 433]. Более того, Блок недвусмысленно сравнил искушения, которым были подвергнуты символисты, с искушениями Христа в начале Его служения:

Лк. 4:5-9 (синодальное издание)	Блок [5, 5, с.435]
И возвед Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени, и сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если Ты поклонись мне, то все будет Твое. Иисус сказал ему в ответ: отойди от меня, сатана; написано: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи». И повел Его в Иерусалим, и поставил Его на крыле храма и сказал Ему: если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз; ибо написано: «Ангелам Своим заповедает о Тебе сохранить Тебя».	Все мы как бы возведены были на высокую гору, откуда предстали нам царства мира в небывалом сиянии лилового заката; мы отдавались закату, красивые, как царицы, но не прекрасные, как цари, и бежали от подвига. Оттого так легко было броситься вслед за нами непосвященным; оттого заподозрен символизм. Мы растворили в мире «жемчужину любви».

Действительно, Христос нашел в себе силы отказаться от власти и славы мира, а глава московских символистов Брюсов — нет. Христос призывал учеников пожертвовать всем ради одной «драгоценной жемчужины» (Мф. 13:46), а самый образованный из символистов петербургских — Вяч. Иванов — «растворил ее в мире», разочаровав многих поверивших его словам. Резче всех, пожалуй, высказался в письме Иванову (1917) Белый: «...*мне претит* весь строй Твоей жизни — эгоистический, комфортабельный; мне претит Твоя жизнь, поскольку я извне ее созерцаю; *без Любви, без Жертвы* [выделено Белым. — У. И.] все Твои духовные алкания кажутся мне утонченной деталью к «ананасу в шампанском». Где подвиг Твой? Где жертва Твоя?» [цит. по: 4, с. 250].

Но в 1910 г. и Белый, и Блок полностью поддержали Вяч. Иванова. 18 апреля — в порядке ответа на его доклад «Заветы символизма» — Блок выступил в петербургском Обществе ревнителей художественного слова с тезисами «О современном состоянии русского символизма». Целью Блока было стать «бедкером по Иванову», т. е. объяснить и «конкретизировать» (ср. англ. «concrete» — бетон) то, о чем не нарушающий законов «прикровенной речи» «иерофант» [\*1] не совсем понятно, намеками, говорил там же за две недели до [15, с. 3, 188].

Так как «нельзя установить точной хронологии там, где говорится о событиях, происходивших и происходящих в действительно реальных мирах» [5, 5, с. 426] (ср. «realiora» — «реальнейшее» Иванова), Иванов и Блок представили историю направления условно, как три этапа: период «тезы», период «антитезы» и текущий, «синтетический» кризисный «момент» преодоления и выхода из последней [15, с. 187]. В ходе выступления Блок не только согласился с Ивановским пониманием символизма как религиозного и теургического действия [15, с.188], но и с присущей ему серьезной честностью подробно рассказал о явственно видимых ими «тонких», «пурпурно-лиловых» мирах и пронизывающем эти миры (целя в сердце) «лучезарном взоре» — «золотом луче» — «мече», источнике вдохновения символиста [5, 5, с. 427, 434]. Именно «золотой меч» — атрибут рыцаря св. Софии — делает поэта теургом, по определению Блока, — «обладателем тайного знания, за которым стоит тайное действие» [5, 5, с. 427]: «золотой меч был дан для того, чтобы разить» [5, 5, с. 435].

Немногим ранее (на похоронах Врубеля 3 апреля) Блок назвал гением того, кто сквозь «глухой ветер из тех миров» способен «расслышать целую фразу, сложить слова и записать их» [5, 5, с. 423]. Как нам представляется, в докладе 18 апреля Блок поставил теурга даже выше гения, ведь, пока не оборвана «золотая нить», пока не перестает чувствоваться в сердце лезвие лучезарного меча, теург может не только слышать голос «Заревой яности» (то есть пророчествовать), но и вести с Ней диалог, подобный описанному Вл. Соловьёвым в «Трех свиданиях» (период «тезь» [5, 5, с. 426]).

Однако, из-за пренебрежения теургом «духовной диеты» «некто» при «раздирающем аккомпанементе скрипок» обрывает Ариаднову нить, сине-лиловый сумрак затмевает золотой луч, и тогда место «Лучезарного Лика» занимает «Незнакомка» — «красавица кукла, синий призрак, *земное* [выделено мной — У.И.] чудо», «дьявольский сплав из многих миров, преимущественно синего и лилового» (венец «антитезь») [5, 5, с. 430]:

Для этого момента характерна необыкновенная острота, яркость и разнообразие переживаний. В лиловом сумраке нахлынувших миров уже все полно соответствий, хотя их законы совершенно иные, чем прежде, потому что нет уже золотого меча. Теперь на фоне оглушительного вопля всего оркестра громче всего раздается восторженное рыдание: «Мир прекрасен, мир волшебен, ты свободен» (цитата из доклада Иванова «Заветы символизма» [15, с. 187]) [5, 5, с. 429].

Поэт продолжает творить, но все созданное в этот период — «заклинательной волей художника и помощью многих мелких демонов, которые у всякого художника в услужении» — находится уже за рамками «сорботничества» со Священным (1 Кор.3:9) — синергии и теургии. Такие произведения Блок считает вторым сортом, «созданием *искусства*» (курсив мой — У.И.), способным лишь «обмануть глупцов» — то есть принести популярность у «публики-дурь».

Наконец, уразумев, что строки стихотворения Вл. Соловьёва «Поэту-отступнику» «Восторг души — расчетливым обманом, / И речью рабскою — живой язык богов, / Святыню Муз шумящим балаганом / Он заменил и обманул глупцов» относятся к нему — отступнику от теургического идеала, — символист выходит из периода «антитезь» на поиски утраченного золотого меча, который вновь пронзит хаос, организует и усмирит бушующие испепеляющие миры — а значит,

убьет и поразившую Россию болезнь. Ведь «как сорвалось что-то в нас, так сорвалось оно и в России»: Блок прямо говорит, что русская революция была результатом «помрачения золота и торжества лилового сумрака <...> в наших собственных душах [курсив мой. — У.И.]» — душах немногих «знающих»: символистов-пророков-теургов [5, 5, с. 431, 426]. О политической и экономической ситуации в стране (а в самом разгаре — столыпинские реформы!) Иванов и Блок даже не упоминают, ведь она — «realia» (Иванов), «только *первый* план мира» [выделено Блоком — У.И.], «наивная», вторичная действительность [5, с. 418]. Послушаем самого Блока:

В данный момент положение событий таково: мятеж лиловых миров стихает. Скрипки, хвалившие призрак, обнаруживают свою истинную природу: они умеют разве громко рыдать, рыдать помимо воли пославшего их; но громкий, торжественный визг их, превращаясь сначала в рыдание (это в полях тоскует мировая душа) почти вовсе стихает. Лишь где-то за горизонтом слышны теперь заглушенные тоскливые ноты. Лиловый сумрак рассеивается; открывается пустая равнина — душа, опустошенная пиром. Пустая, далекая равнина, а над нею — последнее предостережение — хвостатая звезда. И в разреженном воздухе горький запах миндаль [ \*2 ] (несколько иначе об этом — см. *моя* [выделено Блоком — У.И.] пьеса «Песня Судьбы»). Реальность, описанная мною, — единственная, которая для меня дает смысл жизни, миру и искусству [5, 5, с. 431–432].

Знаменательно, что суть вышеизложенного Блок, фактически, повторил и десять лет спустя. На вопрос: «Что значит образ Иисуса?», прозвучавший из зала после чтения Л. Д. Менделеевой «Двенадцати», — «Не знаю, — сказал Блок, высоко поднимая голову, — так мне привиделось. Я разъяснить не умею... Вижу так» [13, с. 98]. Более откровенным поэт был в частной беседе с Н. А. Павлович (осень 1920 г.):

«Стихи о Прекрасной Даме» — это было мне дано; я знаю, что это были откровения, и что это было подлинно: через меня было сказано, но потом все закрылось; я сам не знаю, что это, но это — из верного источника, от которого я сам отошел. *Незнакомка* есть уже совсем *другое*, прямо противоположное, темное; в том — *голубое*, а вокруг этого — пурпурово-серый круг [ \*3 ]; я знаю, что «12» вытекли из линии «Незнакомки» [цит. по: 23, 3, с. 808].

(если это не ложь, — то явная претензия на харизму «различения духов» — см. 1 Кор. 12:10 — и логичное объяснение отказу Блока самому читать «Двенадцать» [13, с. 97]).

Таким образом, то, что для психиатрии представляется слуховыми и зрительными галлюцинациями, сопровождающимися разбалансировкой всего перцептивного аппарата, для символиста *par excellence* — не просто реальность, но *единственная реальность*, о которой имеет смысл говорить. Блок называет «жалкими» любые попытки осмыслить что-либо вне ее, и тем самым фактически, ставит знак равенства между «художниками», «символистами» и «визионерами» (ср. с определением художника, данным Блоком в статье «Памяти В. Комиссаржевской» [5, 5, с. 418]).

Разумеется, в своем выступлении Блок не мог обойти вниманием главный вопрос слушателя, принуждаемого принимать на веру слова новых пророков: «Имели они эти видения или нет, то есть символисты они или нет?» [5, 5, с. 432] Ответ был таким же прямым и кратким:

Для тех, кто ответит «нет», мы остаемся просто «так себе декадентами», сочинителями невиданных ощущений. <...> Если же «да», то есть эти миры существуют, а все описанное могло произойти и произошло (а я не могу этого не знать), то было бы странно видеть нас в ином состоянии, чем мы теперь находимся; нам предлагают: пой, веселись и призывай к жизни, а у нас лица обожжены и обезображены лиловым сумраком. <...> Искусство есть чудовищный и блистательный Ад. <...> Именно в черном воздухе Ада находится художник, зревающий иные миры [5, 5, с. 432, 434].

«Как Данту, подземное пламя / Должно тебе щеки обжечь», — предупреждал поэта еще ранее Брюсов (1907). И знание мифологии подсказывает нам: ни один культурный герой, осмелившийся спуститься в А(и)д, не делал этого без понимания стоявшей перед ним теургической сверхзадачи — «известь родную тень со дна» [12, с. 123].

## Часть II. Пророк и Мститель, Леди Пламень

«Крайности сходятся».

С основными положениями доклада Блока, вероятно, согласился бы и «насквозь пропариженный», «человек культуры, а не цивилизации» Максимилиан Волошин [11, 3, с. 312]. «По долгу службы и подолгу времени» находясь во Франции, и он чувствовал личную ответственность за происходящее с Россией, и он зачастую «из мрака Ада выводил свои

образы» [5, 5, с. 434], и он полагал, что «прямая обязанность художника — показывать, а не доказывать» [5, 5, с. 425] (ср. [8, с. 154]), и он называл символиста «не творцом, а читателем — произведения ли или мира — все равно» [8, с. 158].

Однако в отличие от аристократичного «духовидчества» символистов, визионерство Волошина по-библейски открыто для слушателя и читателя, даже если те (пока) не стали людьми духовно или творчески близкими («Правду оплатят тебе клеветой, ругательством, камнем», — сформулирует он позже). Так, в 1905–1906 годах в Париже Волошин почти ежедневно общался с опальным «восьмидесятником»-позитивистом, сторонником натурализма в искусстве Александром Амфитеатовым (1862–1938). Несмотря на значительную разницу в возрасте и эстетике, вскоре оказалось, что оба они — знатоки исторической и оккультной литературы, «подмастерья» и патриоты, что оба писали из-за рубежа для Руси и для «Руси». Новый импульс развитие отношений Волошина с Амфитеатовым получило в связи с очередным ультрарадикальным (в политическом смысле) издательским замыслом последнего. С апреля 1906 года под редакцией Амфитеатрова в Париже стал выходить журнал «Красное знамя», цель которого в первом же номере — в статье «От издателя» — была сформулирована предельно остро: борьба с царизмом «в самодержавной его наглости».

Видя в истории борьбу классов, а не оккультных сил (как Минцлова, «аргонавты», Волошин или Штайнер), Амфитеатов посмеивался над приверженностью «Чудодея» к «кармической» интерпретации истории. Тем не менее, он высоко ценил «революционные» стихотворения Волошина, видя в них лишь один небольшой недостаток: для Александра Валентиновича они были чересчур «фразисто-вячеславо-иванистые». В первом номере своего журнала он охотно опубликовал цикл из двух стихотворений Волошина [7, с. 72–73], который не назовешь иначе как пророческим (тематически и стилистически этот мини-цикл примыкает к т. н. «суворинскому», включающему в себя «Предвестия», «Казнь» и «Человечество»). Кстати, наиболее «острую» часть диптиха — «провиденциального» «Ангела Мщенья» — поэту вскоре удалось напечатать и в петербургской газете А. Суворина «20-ый Век» (1906, 29 июня), выходявшей в 1906 г. вместо запрещенной «Руси». В марте этого года Волошин писал о потаенном смысле этого стихотворения невесте:

Амфитеатр[ов] вчера уверял меня, что «Русь» не напечатает «Ангела Мщенья», а если напечатает, то меня арестуют. Я что-то совершенно ему не верю. Все ... буквально все принимают это стихотворение за анархический призыв. Какая слепота охватывает людей в такие эпохи! Вот опять эзотеричность искусства — то, что должно остаться неизвестным для «испивших хмельной отравы гнева», остается им неизвестным, хотя оно сказано. Пожалуйста, давай его и читай его — это стихотворение как можно большему числу людей, мне кажется, что будут многие, которые поймут его так, как оно есть [цит. по: 14, с.379], —

то есть *at face value*, как обращенное к «народу русскому» послание Ангела (ср. письмо домой из ссылки Иоанна — Откр. 2–3 — и «Наш Демон» Брюсова (1908). В этом контексте опять вспоминается Блок: «Насколько все это просто для художника, настолько же непонятно для обывателя, а что для обывателя непонятно, то для него и недопустимо» [5, 5, с. 418].

Размышляя над «великой народной трагедией», которая в России еще не началась, хотя «уж занавес дрожит перед началом драмы» («Предвестия»), Волошин (как и в переводе «La Tete» Верхарна [\*4]) напоминает русскоязычному читателю о Великой Французской революции. На этот раз он накрепко связал судьбы России и Франции лирическим мини-циклом, разбросав комментарий к нему в целом ряде статей 1905–06 годов: «Кровавая неделя в Санкт-Петербурге», «Письмо из Парижа», «Дневник Людовика XVI», «Гильотина как филантропическое движение», «Революционный Париж», «Во времена Революции», «Багатель», «Тайная доктрина средневекового искусства» и др. Наиболее обстоятельно и последовательно по проблеме циклической повторяемости революций — возмездия, «неизбежно-го, как биение кармического сердца», — Волошин высказался в лекции с двусмысленным названием «Предчувствия Великой Революции» (июнь 1906) [14, с. 387]. Лекция была прочитана в Русской высшей школе общественных наук (которой тогда заведовал тот же Амфитеатров [2, с. 135]) в противовес «позитивной» (т. е. позитивистской — У. И.) лекции о Французской революции «здорового» историка А. Трачевского (1838–1906). Волошин публично отозвался о ней как о «приноровленной для понимания десятилетних девиц» и был искренне возмущен, ведь это произносилось вольным каменщиком (пусть и «молодым») «в нескольких шагах

от того места, где помещался когда-то клуб якобинцев, среди камней, пропитанных жертвенной кровью <...>, на которых еще горят прикосновения горячих пальцев, хватавшихся за них!» [10, с. 99].

Свое — альтернативное профессору Трачевскому — прочтение событий Французской революции Волошин не только высказал во Франции «сплошь овеванным духом исторического материализма» [2, с. 136] студентам «Русской школы» (лекция «Предчувствия Великой Революции»), но и опубликовал в России в журнале «Перевал» (№ 2 (ноябрь), 1906 г.) под заглавием «Пророки и мстители. Предвестия Великой Революции (1905)». Эта статья (которую кстати завершает «Ангел Мщенья») — один из ключей к анализу «амфитеатровского» мини-цикла [\*5]. Цикл, несомненно, скреплен идеей революции, которая, по Волошину, всегда связана пароксизмом чувства справедливости людей и «биением кармического сердца» народов. «*В жизни человека* [курсив мой — У. И.] есть неизблемые моменты, <...> которые повторяются в каждой жизни. <...> Подобными моментами *в жизни народов* [курсив мой — У. И.] бывают Революции», — писал поэт [9, с. 193]. А так как «лучший пророк для будущего — прошлое» (Байрон), Волошин ищет ответы на вопросы о судьбе революционной России в истории «архетипичной» французской революции 1789 года. Последняя, как утверждал поверивший Э. Леви [21, с. 471] поэт, была инспирирована тамплиерами:

21 января 1793 года находится в неразрывной связи с 18 марта 1314 года — днем, когда был сожжен Великий Магистр ордена Тамплиеров Яков Молэ. <...> В тех местах, где на стенах церквей и зданий тамплиеры вырубили свои тайные знаки и символы, страшные «знаки Рыб» [\*6] во время Революции разразились кровавые безумства с неудержимой силой [9, сс. 205, 207].

Волошин был уверен, что католицизм и королевская семья во Франции восемнадцатого века пожалели то, что посеяли в четырнадцатом. А поскольку и у нас был свой Жак де Молэ — неотмщенный протопоп Петров, — могли ли у «гностика-тамплиера» (как охарактеризовал Волошина С. Маковский) возникнуть сомнения в том, что русская революция «свободной» пойдет по проторенной французами колее?

«Желаешь двигаться вперед? Пожалуйста!»

### Часть III. Голова принцессы Ламбаль

Откуда мне сие?  
М. Волошин, Руанский Собор (1907).

Первое стихотворение цикла отсылает нас к одному из самых трагических событий Великой (Июльской) Революции — «сентябрьской резне» 2–5 сентября 1792 года. Тогда толпами народа (как учил Жан-Жак Руссо, доброго по природе своей) было совершено «стихийное» нападение на парижские тюрьмы и в течение трех дней было убито более тысячи арестованных политических заключенных, преимущественно отказавшихся принести присягу в верности свободе и равенству духовных лиц [26, с. 222, 226]. После краткого допроса признанным виновными аристократам и католическому духовенству «сентябрьские убийцы» тут же перерезали горло — «освобождали» [16, с. 583], — при этом веря (как пишет Волошин), что они совершают «тайнство священного очищения нации» [9, с. 194].

Во время сентябрьских убийств какой-то таинственный старик громадного роста, с длинной бородой, появлялся везде, где убивали священников [\*7]. «Вот вам за альбигойцев! — восклицал он, — вот вам за тамплиеров! Вот за Варфоломеевскую ночь! За севаинских осужденных!» [9, с. 207] (ср. [21, с. 472])

Даже отнюдь не «вегетарианское» (Ахматова) правительство молодой республики призадумалось, узнав, на что способна движимая духом Справедливости (а идея справедливости для Волошина неразрывно связана с понятием местности) «парижская голь». Революционная «месть <...> с чудовищной силой связывает в тугую пружину воли целых поколений, и пружина, *стягиваемая в течение столетий* [курсив мой — У.И.], вдруг разворачивается одним чудовищным взмахом» [9, с. 205].

Стягиваемая во Франции с ноября 1307 года пружина так развернулась в 1792-ом: 3 сентября «ангельской» Мари де Сомбрейль в обмен на жизнь отца, фельдмаршала Франции, возглавляемые тем же бородатым стариком «справедливые судьи» предложили произнести тост и выпить стакан еще теплой — из перерезанного горла — крови «за народ» [21, с. 473] (ср. [16, с. 569] и Быт. 9:4). 4 сентября за отказ поклясться в ненависти к королеве, принцессе Мари-Терез Бурбон-Ламбаль отрезали голову и отнесли ее (голову) в старый дворец тамплиеров госпоже — на пике [16, с. 577].

Изучавший в Сорбонне орфизм и «ереси» (с их акцентом на декапитированных Орфее и Иоанне Крестителе) [20, 1, с. 94], «под крышами мансард» — алхимические трактаты (с их мотивом тела с отрубленной головой, а в Ложе, возможно, и историю рыцарей Кадоша) поэт разглядел в народной вакханалии и танцующей на пике говорящей голове принцессы еще один страшный символ (ср. с легендой Иоаннитов [21, с. 472], Мк. 6:28 и [39, с. 28–49]). И откликнулся на этот эпизод, изображенный в «Истории Французской революции» Ж. Мишле и «Революционном неврозе» О. Кабанеса, рваными ритмами стихотворения «Голова принцессы Ламбаль (4 сент. 1792)». Особенно интересно противопоставить фотографическое (если не сказать «анатомическое») изображение мартиролога принцессы, сделанное «экспертами» — докторами Кабанесом и Нассом [\*8], — с картиной, нарисованной Волошиным. Вот уж, действительно, художнику может изменить жена, а хороший вкус ему изменить — не может:

О. Кабанес, А. Насс [16, с. 578–579]	М. Волошин [12, с. 23]
...убийца, по имени Шарль, замахнулся поленом на принцессу, находившуюся в бессознательном состоянии. Она замертво упала на грудь валявшихся трупов. Другой злодей, резник, по имени Гризон, своим ножом отрезал ей голову. Затем обезглавленный труп несчастной принцессы был предоставлен надругательствам рассвирепевшей черни. По мере того, как кровь, струившаяся из раны, заливала тело, специально приставленные люди обмывали его и грубо шутили при этом, обращая внимание толпы на его белизну. Трудно описать, до чего толпа дошла в проявлении своей похоти. Несчастной жертве отрезали груди, вскрыли живот, вынув внутренности. Один из злодеев обмотал их вокруг себя, вырвал ей сердце и даже, по уверению очевидца, откусил его. «Все жестокое, дикое и зверское было совершено над принцессой Ламбаль», пишет другой современник. «Когда тело ее было уже подвергнуто всевозможным издевательствам, убийцы разделили его между собой на части, и один из них, отрезав половые органы, устроил себе из них усы».	Это гибкое, страстное тело / Растоптала ногами толпа мне, / И над ним надругалась, раздела... / И на тело / Не смела / Взглянуть я... / Но меня отрубили от тела, / Бросив лоскутья / Воспаленного мяса на камне...

Первое «откровение великой революцией» Волошин, вероятно, испытал в 1893 году [18, с. 57], стойкий же интерес к ней у поэта прослеживается как минимум с 1899 года. Впервые приехав в Париж, он два дня провел в Версале, оживляя в своем воображении «страшные симптомы великой революции» (письмо к А. Петровой от 13.11.1899). А через пять лет, став свидетелем Кровавого Воскресенья, уже *печатно* сопоставил французскую и русскую революции в статье «Кровавая неделя в Санкт-Петербурге. Рассказ очевидца» (11.02.1905). Перечисляя знамения, предвещавшие неблагоприятное царствованию Николаю Второму, — «японскую рану» 1891 г., катастрофу на Ходынке в момент коронавания, Кровавое Воскресенье с тремя солницами, убитого жандарма по фамилии Романов и др., — Волошин связывает их с повторением хода истории перед Великой французской революцией — вплоть до совпадения имени замученного в 1789 г. французского «индентанта» и нынешнего петербургского градоначальника — Фулон [10, с. 94], ср. [16, с. 566].

Таким образом, «прочитав» в Петербурге предвестия и написав «Предвестия» (1905), Волошин с тех пор вплоть до окончания Гражданской войны искал ответ на текущие события в основном в двух источниках: у иудейских пророков и в истории Французской революции. «Я буду читать по теософии и по революции. Я хочу написать целый ряд стихотворений о революции», — делился он планами с М. Сабашниковой (письмо от 23.09.05) [18, с. 58]. А через месяц в письме ей же новоиспеченный масон Великого Востока [2, с. 138] высказался еще определеннее:

Мое старое политическое отношение рухнуло окончательно; мне необходимо подойти ко всему с совершенно новой — теперешней стороны знания. Как это связать с оккультизмом, какое отношение Русская революция имеет к духовному перевороту человечества в эти годы? Как подойти к ней с эзотерической точки зрения? <...> Я стараюсь ответ найти в Истор[ии] Франц[узской] Революции [цит по: 14, с. 386].

Еще через месяц (9.12.1905) поэт признался Амфитеатрову в том, что «*все время поглощен был с головой* [курсив мой — У.И.] французской революцией» и «совсем превратился в астральное тело» [14, с. 386]. Наконец, только что законченное стихотворение «Голова принцессы Ламбаль» в годовщину казни Моле было отправлено невесте (ок. 17.03.1906 г. [18, с. 59]) — с просьбой показать его только их конфидантке,

теософу и визионеру Анне Минцловой, «чувствующей испарения старой крови больше всего» [цит. по: 22, с. 103]. От последней скрывать что-либо было просто бессмысленно: как написал Волошин той же Сабашниковой 28.07.1905, «Ан[на] Р[удольфовна] <...> знает об нас гораздо больше, чем мы с Вами о себе знаем» [цит. по: 22, с. 109].

Создается впечатление, что поэт еще сам не знает, как относиться к написанному. Ему кажется, что «Голову принцессы» «не всем можно читать», он признается: «Мне было почти отвратительно писать это стихотворение. Но я не мог не написать его. Это мне не давало покою. И мне оно кажется хорошо в своем ужасе. Как какая-то тяжесть упала с плеч» [18, с. 59] (ср. Иез. 33:9). Отметим, что подобное чувство Волошин испытывал и в случае с Верхарновской «La Tete», пересаживать которую на русскую почву ему было «жутко».

#### Часть IV. АНГЕЛ МЩЕНЬЯ

Где ты, наш демон?  
Или бросил ты вверенный тебе народ  
Как моряка без мачт и весел,  
Как путника в глуши болот?  
В. Брюсов. «Наш демон» (1908).

Как остроумно отметил еще в советское время В. Купченко, «в апреле [1906 г. — У.И.] *возник* [курсив мой. — У.И.] «Ангел мщенья» [18, с. 59]. Вероятно, имея ввиду не пасхальную «десятую казнь» (Исх. 11:5), а то, что помета «1905. Париж» под анализируемым стихотворением в первой книге стихов Волошина — такой же элемент текста, как и помета «1905. Январь. Петербург» под предшествующими «Ангелу Мщенья» «Предвестиями» [12, с. 36]. Как бы то ни было, напомнив «народу русскому», что сделал народ французский в сентябре 1792 года со своими зажавшимися (буквально: даже в тюрьме они себе ни в чем не отказывали) священниками и аристократами, Волошин снова — как и в случае с «Головой» Верхарна — перебросил мостик из Франции восемнадцатого века в Россию двадцатого. Вывод, к которому пришел (и к которому пытается подвести читателя) изучивший историю «Великой Революции с эзотерической точки зрения» поэт, действительно страшен: так как «в настоящую минуту Россия уже *перешагнула круг безумия справедливости*

[курсив мой. — У.И.] и отмщения» [9, с. 207], ее тоже ждет «таинство священного очищения нации» — революция и гражданская война: «... И, где тебя нагайками хлестали, / Я „знаки Рыб“ на стенах начерчу. / Я синим пламенем пройду в душе народа, / Я красным знаменем пройду по городам. / Устами каждого воскликну я „Свобода!“, / Но разный смысл для каждого придам» [7, с. 73].

«Если языками человеческими я говорю и ангельскими, но любви не имею — сделался я медью звучащею или кимвалом звенящим», — написал в Коринф св. Павел (1 Кор. 13:1, ср. Коран 27:16). Не касаясь здесь обсуждаемого Геноном вопроса о соотношении поэзии, «языка ангелов» и «языка птиц», констатируем очевидное: чтобы понимать послания Волошина, нужно понимать — как минимум — «языки человеческие». А на языке «сентябрьских убийц» (вряд ли знавших, что «тело — гроб») «освободить» [16, с. 582] означало то же, что на языке убийц октябрьских — «к Духонину в штаб» («Терминология», 1921). Что же касается призывов к свободе, то в «окаенные дни» русской гражданской войны они во весь голос звучали как из красного, так и из белого станов [6, с. 11]. Волошин (или Ангел Бездны?) опять оказался прав: «Языков разделению / Пришел конец! / Одне и те же речи / Живут в устах врагов» («Аполлион», 1915). «Сколько понадобилось лжи / В эти проклятые годы, / Чтоб разъярить и поднять на ножи / Армии, классы, народы?» («Терминология», 29.04.1921) Как окажется позже, только за 5 месяцев «красного террора» в Крыму (дек. 1920 — апр. 1921) будет казнено около 30 тысяч человек — сколько во всей революционной Франции [20, 2, с.122].

Виктор Шкловский (участвовавший в гражданской войне *на той стороне*) всего через несколько лет после парижских медитаций Волошина столь же искренне попытается понять: где источник того огромного воздействия, которое оказывает большевистская пропаганда на массы? (Конечно, вспоминается «Восстание масс» Ортеги.) В чем причина этого мощного, непреодолимого влияния? Будучи «не социалистом, а фрейдовцем», Шкловский так объяснил феномен большевизма в России:

Человек спит и слышит, как звонит звонок на парадной. Он знает, что нужно встать, но не хочет. И вот он придумывает сон, и в него вставляет этот звонок, мотивируя его другим способом, — например, во сне он может увидеть заутреню. Россия

придумала большевиков, как сон, как мотивировку бегства и расхищения, большевики же не виновны в том, что они приснились. *А кто звонил?* [36, с.8]

Ответ на этот вопрос у Волошина был уже в апреле 1906-го. «Звонил» сын Божий, вызвавшийся «соделаться духом лживым» (3 Цв. 22:19-23), сераф-прокурор (Иов 1:6, Зах. 3:1) Самаэль — князь воздуха (ср. Эф. 2:2) и ангел суда, дух Иоанна Крестителя и магии [28, с.51], «кровавый Ангел тамплиеров, Ангел Справедливости и Отмщения» [9, с.208].

«Русь! На тебя дух мести мечной / Восстал и первенцев сразил; / И скорой казнию конечной / Тебе, дрожащей, угрозил» [15, с.361]. Знал ли Волошин периода «Ангела Мщенья» эти строки из «Cor Ardens» Вяч. Иванова (написанные, по свидетельству последнего, еще в 1904 году после первых поражений России в Японской войне) — недоказуемо. Не вызывает сомнений лишь то, что парижский корреспондент «Весов» и «Руси» — особенно после Руанского посвящения 1905 года — и сам был на многое способен. «И откуда ему сие? <...> Ведь это, местами, прямо Соломонова мудрость», — искренне удивлялся, читая «Скелет живописи» «видавший вид» П. Перцов [24, с.336]. Осмелимся предположить, что между 1905-ым и 1918-ым годом (ко времени гражданской войны) Волошин сделал еще одно открытие. Согласно иудейской ангелологии периода второго Храма, семидесяти двум народам Яхве поставил архонтов — ангелов-водителей (см. Дан. 10:12-21, Деян. 16:9-10). Эпиграфом к циклу «Ангел Мщенья» в своей книге «Демоны глухонемые» (1919)

Выпросил у Бога светлую Россию Сатана,  
Да очервленил ю кровью мученической.  
Протопоп Аввакум,

Волошин, по-видимому, свидетельствовал, что Россия (по крайней мере, на определенный период времени), досталась Самаэлю. Если наше предположение истинно, то становятся понятными и уверенность Волошина в том, что России не страшна никакая *внешняя* угроза («не суйся, товарищ, в русскую круговерть!»), и его многолетнее стремление «выйти на контакт» с Сатаной, ошибочно объясненное Маковским «христианствующим гностицизмом», «скальзывающим в игру с Люцифером» [25, с. 150]. Тогда, вероятно, прав и О. Кандауров, утверждающий, что именно «с подачи» Волошина Булгаков отправил справедливого Воланда — в Москву.



Как бы то ни было, в период «амфитеатровского» цикла поэт был уверен, что антихристианская идея справедливости (Мф. 5:43, 44. Разве «восстановить справедливость» не значит «отомстить»?) — «мотор» большинства Великих Революций и войн. Она — «самая жестокая и самая цепкая из всех идей, овладевавших когда-либо человеческим мозгом, [так как] самые мягкие сердца <...> обращает в стальной клинок и самых чувствительных людей заставляет совершать зверства» [9, с.193]. «Я напишу: „Завет мой Справедливость”, — / И враг прочтет: „пощады больше нет”. / Убийству я придам манящую красоту / И в душу мстителя вопьется страстный бред» — зараза «революционного невроза» [16, с.641], или «смертельные трихинь» из эпилога «Преступления и наказания» — делающие людей «бесноватыми и сумасшедшими духи, одаренные умом и волей» (Волошин и позже использовал этот образ — в стихотворениях «Газеты», 1915 и «Трихинь», 1917).

«Ариаднова нить к душе поэта — душа поэта» (А. Белый) [23, 3, с. 806]. О том, что «действовать справедливо» — значит «истребить» (ср. Откр. 9:11), знал и поэт М. Кузмин. В «антисоветском» стихотворении «Не губернаторша сидела с офицером» он передает поручение Богородицы своему ангелу-хранителю — Михаилу, которому, кстати, в каббале соответствует сефира «Хесед» — а значит, и свойственно — Милосердие [38, 1, с. 155; 34, с. 348]: «Архангелу Владычица сказала: <...> / Я женщина. Жалею и злодея. / Но этих за людей я не считаю. / Ведь сами от себя они отверглись, / И от души бессмертной отказались. / Тебе предаю их. Действуй справедливо» [17, с. 15].

Вдохновленный, в частности, книгами Кабанеса, Лентра, Леви, Л. де Гассикура, Метерлинка, Сен-Виктора и исполнением собственных «прогностиков» Волошин и в дальнейшем неоднократно обращался к теме Справедливости и свидетельствовал от имени ее Ангела:

Ангел злой свободы  
Пролил дождь и гром  
Напив народы  
Яростным вином  
(«Над полями Альзаса», 1914, черновик [11, 1, с. 407]);

И Ангел Бездны  
Ликуя, возгласил:

<...> Каждый мыслит  
Убийством истребить убийство  
И одолеть жестокостью жестокость  
(«Аполлион», 1915);

Не ты ли  
В минуту тоски  
Швырнул на землю  
Весы и меч,  
И дал безумным  
Свободу весить  
Добро и зло?  
(«Над законченной книгой», 1915);

Ты [Россия] взыскана судьбою до конца:  
Безумием заквасил я сердца  
И сделал осязаемым твой бред  
(«Благословенье», 1923);

В дни, когда Справедливость ослепшая меч обнажает,  
<...> В дни, когда пулемет вещает о сущности братства —  
Толпы не уважай и не бойся  
(«Поэту», 19256 ср. [1, с.7]).

«Понятие справедливости так же подвержено моде, как женские украшения» (Паскаль). В 1906-ом Волошин попробовал классифицировать лики Справедливости, как они были явлены в конце XVIII века во Франции: **1.** Самая непоследовательная (т. к. ее критерием служит личная страсть к абстрактной «добродетели») — Справедливость Марата и «сентябрьских убийц»; **2.** «Справедливость во имя родины» Дантона — тоже жестокая, но целесообразная, «смягченная добродушием сильного зверя»; **3.** «Обманчивая Справедливость» Жан-Жака Руссо и жирондистов — во имя человечности; **4.** и, наконец, религиозная «справедливость во имя Справедливости», «Справедливость, висящая среди мира, как огненный меч гневного серафима» — самая страшная справедливость Сен-Жюста, «которая в самом звуке его имени отметила свое появление на земле» [9, с. 195]. В доказательство Волошин приводит цитату из дневника этого самого эффективного инструмента Ангела Справедливости: «очевидно, Господу угодно было кинуть меня в среду этих извращенных, чтобы я, как меч, покарал их» [9, с. 194].

Знал ли Макс (и Just) «Зогар» III, 274 b: «Меч Святого, благословен Он, состоит из Четырех букв»? Как бы то ни было, символично, что и свое поэтическое завещание — цикл «Путями Каина» (1922–1926) — Волошин начал, написав главу «Меч» (1.02.1922), в которой вспомнил и про «меч, пылающий в деснице Серафима» («символ земной любви, карающей и мстящей»), и про неистовых якобинцев: «Не веривший ли в справедливость приходил / К сознанию, что надо уничтожить / Для торжества ее сначала всех людей? [ср. 9, с. 193] / Не справедливость ли была всегда / Таблицей умноженья, на которой / Труп множили на труп, убийство на убийство / И зло на зло?»

Если справедливость — добродетель, а «добродетель без террора бессильна» [цит. по: 32, с. 155], как утверждал ставший «Неподкупным» некогда милосердный, пишущий стихи адвокат Максимилиан [16, с. 640], то нужна ли такая добродетель Христу? Не попросил ли Он Петра, «приклеивая» в саду отрубленное ухо врагу, вложить в ножны меч (Лк. 22:51)? Не этот ли евангельский эпизод заставил Герарда Дорна (Gerardus Dorneus) за 300 лет до Волошина (1602) утверждать: «D[eus] O[ptimus] M[agnus] [или же «Dominus»] внедрил в тайную тайн своих и решил из любви и сострадания, а также и требованиям справедливости повинуюсь, изъять меч гнева из рук ангела» [цит. по: 39, с. 37–38]?

О том, что проблема санкции в свершении космического правосудия прямо связана с проблемой трех мечей (Херувима Эдемского, Архангела Михаила и Ангела Апокалипсиса [\*9]) и облаченной в красно-синие одежды девушкой восьмого аркана Таро, писал и современник поэта В. Томберг [31, с.155, 176] (ср. [1, с.7]). Как Дорн и Томберг, художник [5, 5, с.418] Волошин не мыслил истории человечества вне христианского герметизма [\*10], а потому вряд ли случайно трижды и именно в первом, восьмом и последнем катренах (sic!) стихотворения упоминает меч (или пишет о трех мечах?), а колористика «Ангела Мщенья» — inferнальная, красно-черная — напоминающая «огнем и сумраком повитого» серафа «с мечом пылавшей Синевы» («Пролог», черновик [11, 1, с. 408]).

Кстати, вкрапление синего («Я синим пламенем пройду в душе народа») заставляет вспомнить не только пламя преисподней — «Огонь синь» в «Молодце» М. Цветаевой (ср. [35, 3, с. 301]) и синюю мантию Справедливости [31, с. 155],

но также и сине-лиловый сумрак, возмездием грозящий теургу (Блок) и уже ослепивший и обезумевший к 1906-му году любимого символистами Врубеля [5, 5, с. 428, 434].

Девять десятых стихотворения представляют собой монолог Ангела Мщенья. Но последнее слово поэт все же оставляет за собой, призывая принимающих его «как есть» — «некоторых весьма немногих избранных, чистых, предназначенных начать новый род людей и новую жизнь» (Достоевский, ср. [9, с. 189]), — навсегда отказаться от справедливости в пользу «святой жалости» — милосердия. Оно ведь, в отличие от наказания, «никогда не может быть преступлением» [21, с. 94].

«Убийством ничего нельзя решить» («Калигула» Камю) — слишком сильный тезис? Тогда пусть «науки [курсив мой — У. И.], — как выразился герой последнего романа Белого Кьерко, — пауков поедят» [3, с. 313].

## Часть V. Иудео-христианство для детей

«Отмщенье Мне и Аз воздам за зло».  
М. Волошин. «Меч» (1922).

«Вы слышали, что было сказано: «Возлюби ближнего твоего и возненавидь врага твоего». А Я говорю вам: любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас», — просил Христос (Мф. 5:43, 44). «Не мстите за себя, возлюбленные», — вторил Ему апостол Павел (Рим. 12:19). «Если кто имеет ухо, да услышит. Если кто ведет (οὐνάγει) в плен — он идет в плен; если кто убьет мечом — надлежит тому быть убиту мечом. Здесь терпение и вера святых» (Откр. 13:9-10) [40], — предупредил духовидец с Патмоса. Или же, в поэтическом переложении Волошина, Ангел Мщенья (ср. Мф. 13:39), а «Не сеятель сберет колючий колос сева, / Принявший меч погибнет от меча. / Кто раз испил хмельной отравы гнева / Тот станет палачом иль жертвой палача» (ср. Быт. 9:6). Недаром говорят: «Если ты собрался мстить, выкопай сразу две могилы», и евреи из года в год в первые две ночи праздника Пейсах (а именно в пасхальный период создавался анализируемый цикл) рассказывают детям притчу, содержание которой вкратце таково:

Хозяин купил козочку, но кошка ее съела. За это собака съела кошку, за это палка убила собаку, за это огонь пожрал палку, потом вода залила огонь, бык выпил воду, резник зарезал быка, Ангел смерти *зарезал резника*, а Господь — Ангела смерти, ибо, хотя каждый из них, начиная с собаки, был справедлив в своем суде, но самое право суда принадлежит не им [34, с. 344].

В мире дольнем «меч превратился в Христа, на древо креста взошедшего» (Г. Дорн [цит. по: 39, с. 37–38]), а потому — как сказал смастерившему из двух палочек меч малышу учитель — «Он несравненно сильнее, когда его держишь за лезвие» [35, 3, с. 417].

## Часть VI. Заключение и Выводы

Духа не угашайте.  
Пророчества не унижайте.  
1 Фес. 5:19, 20.

Дар пророчества, как считал Волошин, не угас и после смерти «печати пророков», поэта Мухаммеда. В программной статье «Пророки и мстители» Волошин даже предложил свою классификацию этого ценнейшего, по мнению св. Павла, дара Святого Духа [9, с.192] (ср. 1 Кор. 14:1). В ней поэт показывает, что пророки, предчувствовавшие приближение катастрофы, были во все времена. Св. Киприан (201?–258) и Лактанций (250?–325?) предвосхитили падение Римской империи в 6-ом веке, Мирабо-отец и Казотт предрекли террор «царства Разума» в 18-ом... Пророческие откровения Волошин узнает и в произведениях своих современников — Тютчева, Достоевского, Вл. Соловьева, Верхарна.

Но «для того, чтобы понять и разобрать пророчество раньше его осуществления, нужно не меньшее откровение, чем для того, чтобы написать его». Или, уже без обиняков, открытым текстом: «Нужно самому быть пророком, чтобы понять и принять пророчество до его исполнения» [9, с.192]. В 1905-ом и 1906-ом Волошин уже как минимум «понимал и принимал», войдя — как признал даже скупой на похвалы Брюсов — в тот круг «посвященных» и «избранных», из которого назад пути уже нет [\*11].

Трудно, не будучи (а, возможно, и будучи) погруженным в эзотерику, судить о *степени* «посвященности» масона и антропософа Волошина. Критический анализ практического руководства по «стяжанию Святого Духа» (св. Серафим Саровский) или «точного ясновидения, вытекающего из научных методов» (Р. Штайнер [цит. по: 19, с. 84]), которым, как нам представляется, мог пользоваться Волошин, также приходится оставить более компетентным исследователям. Мы же, читающие в текстах поэта пророчество Культуры, констатируем:

1. Лирические циклы и статьи Максимилиана Волошина (который «писал стихи как статьи и статьи как стихи») составляют единое семантическое поле с абсолютно узнаваемой системой образных средств, мотивов и тем. На первый взгляд, образность Волошина тождественна символистской, однако при детальном рассмотрении обнаруживается стремление поэта к буквальному прочтению символов, возведению их в ряд «знамений». Количество символических образов в этом визионерском пространстве строго ограничено, их характер определен «каноническими», то есть вызывающими доверие автора текстами.

2. В 1905-ом — 1906-ом годах, в основном благодаря интенсивному общению с символистами, теософами, и франкмасонами, полностью сформировалось теургическое мировоззрение поэта, вынуждающее не только *видеть эту действительность* сквозь призму Французской революции и Священной истории, но и активно влиять на нее. В стремлении «заклясть» демонов русской государственности Волошин идет дальше большинства своих современников [11, 7(1), с. 163], однако, он понимает, что прозрение народа зависит не только от персональной, но и от общей, разделяемой всеми духовной ответственности.

3. Вот почему в годы первой русской революции поэт транслирует образы и темы (ангелы, «Недобрый сеятель» и семя, весы и гири, меч и меч перевернутый — крест, искупление, эсхатология и апокалиптика), предвещающие, что пьеса о судьбе культуры обернется подлинной трагедией и будет исполнена до конца. Новые видения поэта-мистика, ошеломляющие, как «Герника» и «Капричос», будут нечеловеческим усилием открыты пылающему миру в «военных» циклах второй поэтической книги Волошина — «Anno Mundi Ardentis 1915» [\*12].

## ПРИМЕЧАНИЯ

- \*1. «Поэтом — иерофантом, ведающим тайны», назвал Иванова Волошин [цит. по: 15, с.3].
- \*2. Как и комета, вероятно, — эсхатологический символ. Ср. Эккл. 12:5.
- \*3. О «неярком пурпурово-сером» нимбе своей Музы периода анти-тезы Блок написал и в стихотворении «К Музе» (1912).
- \*4. В письме Брюсову Волошин признался, что, переводя «La Tete», он сознательно придал этому стихотворению другой смысл [24, с.358].
- \*5. На значимость этой лекции для понимания историософии Волошина уже указывали В. Купченко, Э. Менделевич и Н. Грякалова, статьи которых [18; 27; 14] легли в основание настоящей работы.
- \*6. Средневековый символ тайного отмщения (Амфитеатров [7, с.73]), в древнем Египте означал ненависть (Плутарх [29, с.31]).
- \*7. Леви прямо называет их «наследниками Каиафь» [21, с.474].
- \*8. Выражаю глубокую признательность Елене Тырышкиной, посоветовавшей мне обратить особое внимание на этот источник.
- \*9. Ср.: Откр. 6:4, 9:1-11 и 20:1-3.
- \*10. В. Томберг (1900–1973) определяет герметизм как «синтез мистицизма, гнозиса, магии и науки» [31, с.155].
- \*11. Полная цитата из черновика письма Брюсова Волошину от 9.03.1906 (н. ст): «верьте, что я и после этого письма (как после своих нападок на Ваши переводы из Верхарна) неизменно ценю Вас как одного из «посвященных», из «избранных», уже вошедших в тот круг, из которого назад пути нет» [24, с.361].
- \*12. О них см. статьи в вестниках НТУ ХПИ № 52 (2008), №9 (2009) и вестнике ХНУ № 607 (2004). Чего стоило Волошину «расслышать фразу, сложить слова и записать их» [5, 5, с.423], можно догадаться по свидетельству немногословной Ф. Раневской. Выйдя утром 21.04.1921 из своей комнаты, поэт протянул приоткрывшим его в Симферополе Раневской и П. Вульф стихотворение «Красная пасха». «На [его] исплаканном лице была написана нечеловеческая мука» [30, с.45]. Сказанное Блоком о Врубеле мы переадресуем Волошину: «Тех миров, которые видел он, мы еще не видели в целом, и потому удел наш — одним — смеяться, другим — трепетать» [5, 5, с.422].

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1.А.А.С. Арканы Таро. Гравюры на дереве [Графика] / А. С[идоров]. — Б. м., 1923. — 15 с.
- 2.Амфитеатров, А. Чудодей [Текст] / А. Амфитеатров // Воспоминания о М. Волошине [Текст]. — М. : Сов. Писатель, 1990. — С. 133–139.

- 3.Белый, А. Москва [Текст] / А. Белый. — М. : Сов. Россия, 1990. — 768 с.
- 4.Белый, А. Солнце [Текст] / А. Белый. — М. : Дет. Лит., 1992. — 255 с.
- 5.Блок, А. Собрание сочинений. В 8-ми томах [Текст] / А. Блок. — М.–Л. : Худож. Лит., 1960–1963.
- 6.Валентинов, А. Крымская эпопея [Текст] / А. Валентинов // Архив русской революции. В 22 т. Т. 5–6. — М. : Терра, 1991. С. 5–101.
- 7.Волошин, М. Голова принцессы Ламбаль. Ангел Мщенья [Текст] / М. Волошин // Красное Знамя. Журнал политический и литературный. — 1906. — № 1. — С. 72–73.
- 8.Волошин, М. Записные книжки [Текст] / М. Волошин. — М. : Вагриус, 2000. — 174 с
- 9.Волошин, М. Лики творчества [Текст] / М. Волошин. — Л. : Наука, 1988. — 848 с. 10.Волошин, М. Путник по вселенным [Текст] / М. Волошин. — М. : Сов. Россия, 1990. — 384 с.
- 11.Волошин, М. Собрание сочинений [Текст] / М. Волошин. — М.: Эллис Лак, 2003–2007. — Т. 1–7.
- 12.Волошин, М. Стихотворения. 1900-1910 [Текст] / М. Волошин. — М.: Гриф, 1910. — 130 с. (репринт).
- 13.Гаген-Торн, Н. Вольфила в Ленинграде в 1920–1922 гг. [Текст] / Н. Гаген-Торн // Вопросы философии. —1990. — № 4. — С. 88–104.
- 14.Грякалова, Н. Переписка А. Амфитеатрова и М. Волошина [Текст] / Н. Грякалова // Минувшее. Исторический альманах 22. — СПб. : Atheneum, 1997. — С. 377–387.
- 15.Иванов, В. Родное и вселенское [Текст] / В. Иванов. — М. : Республика, 1994. — 428 с.
- 16.Кабанес, [О.] и Насс, Л. Революционный невроз [Текст] / [О.] Кабанес и Л. Насс ; [пер. с фр. Е. Владимировой]. — СПб. : С. М. Проппер, 1907. — С. 547–744.
- 17.Кузмин, М. Избранные произведения [Текст] / М. Кузмин. — Л.: Худ. литература, 1990. — 576 с.
- 18.Купченко, В. М. Волошин о Великой Французской революции [Текст] / В. Купченко // Русская литература. — 1989. — № 3. С. 57–67.
- 19.Купченко, В. Странствие М. Волошина [Текст] / В. Купченко. — СПб. : Логос, 1997. — 544 с.
- 20.Купченко, В. Труды и дни М. Волошина [Текст] / В. Купченко. — СПб. : Алетейя, 2002 — 2007. Кн. 1, 2.
- 21.Леви, Э. Учение и ритуал [Текст] / Э. Леви ; [пер. с фр.]. : Эксмо, 2004. — 704 с.
- 22.Левичев, И. К истории создания цикла «Руанский Собор» [Текст] / И. Левичев // XIV Волошинские чтения. — Симферополь : Антиква, 2007. — С. 99–111.
- 23.Литературное Наследство. Том 92. А. Блок. Новые материалы и исследования [Текст] / М. : Наука, 1980-1993. — Кн.1-5.

24. *Литературное Наследство*. Том 98. — В. Брюсов и его корреспонденты. Кн. 2 [Текст] / М. : Наука, 1994. — 640 с.
25. *Маковский, С.* Портреты современников [Текст] / С. Маковский. // Серебряный век. Мемуары. — М. : Известия, 1990. — С. 111–176.
26. *Матьез, А.* Французская революция [Текст] / А. Матьез ; [пер. с фр.]. — Ростов-на-Дону : Феникс, 1995. — 576 с.
27. *Менделевич, Э. М.* Волошин и Великая Французская революция [Текст] / Э. Менделевич // «Пойми простой урок моей земли». — Орел : Труд, 2001. — С. 117–124.
28. *Пиобб, П.* Древняя высшая магия [Текст] / П. Пиобб ; [пер. с фр.]. — СПб. : В. Я. Мильштейн, 1910. — 112 с. (репринт).
29. *Плутарх.* Исида и Осирис [Текст] / Плутарх ; [пер. с греч.]. — К. : Уцимм, 1996. — 252 с.
30. *Раневская, Ф.* «Судьба-шлюха» [Текст] / Ф. Раневская. — М. : Аст, 2008. — 224 с.
31. *Томберг, В.* Медитации на Таро [Текст] / В. Томберг ; [пер. с англ.]. — М. : София, 2008. — 608 с.
32. *Фейерабенд, П.* Избранные труды по методологии науки [Текст] / П. Фейерабенд ; [пер. с англ. и нем.]. — М. : Прогресс, 1986. — 542 с.
33. *Фридрих Ницше и русская религиозная философия* [Текст] / В 2 т. — Минск : Алкиона, 1996.
34. *Ходасевич, В.* Из еврейских поэтов [Текст] / В. Ходасевич. — М. : Гешарим, 1998. — 416 с.
35. *Честертон, Г. К.* Избранные произведения. В 3 т. [Текст] / Г. К. Честертон ; [пер. с англ.]. — М. : Худож. Лит., 1990.
36. *Шкловский, В.* Сентиментальное путешествие [Текст] / В. Шкловский. — М. : Новости, 1990. — 368 с.
37. *Шюре, Э.* Пророки Возрождения [Текст] / Э. Шюре ; [пер. с фр.]. — М. : Алетейя, 2001. — 344 с.
38. *Энциклопедия оккультизма* [Текст] / Г. О. М [ебес]. — М. : Аверс, 1992. — Кн. 1, 2.
39. *Юнг, К.Г.* Ответ Иову [Текст] / К. Г. Юнг ; [пер. с нем.]. — М. : Аст, 2001. — 384 с.
40. *Berry, George Ricker.* Interlinear Greek-English New Testament. — Grand Rapids, MI: Baker Books, 2005. — 670 p.
41. *Klaus, Georg und Buhr, Manfred.* Philosophisches Wörterbuch. — Leipzig: Veb Bibliographisches Institut, 1966. — 634 s.

М. Ю. Красильникова

## РЕНЕССАНСНЫЕ КОНЦЕПЦИИ ЛИЧНОСТИ В КУЛЬТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

В большинстве своем, предлагаемые переходными эпохами антропологические построения в аксиологическом преломлении невероятно схожи и строятся по принципам существования самих переходных культур. Именно в этом поле становится возможным сопоставление удаленных в системе пространственно-временных координат концепций творческой личности, созданных культурами Высокого Ренессанса и Серебряного века.

Концепции личности, предлагаемые Серебряным веком, строятся на схожем основании *перехода культуры* из одной картины мира в другую. Безусловно, что масштабность притязаний ренессансной антропологии в культуре России рубежа XIX–XX веков значительно ослабевает. Серебряный век, имея за плечами богатый опыт теоретизирования в сфере антропологии, предлагает более четкие и конкретные модели личности в общекультурном пространстве<sup>1</sup>.

Проблема личности в теории культуры и, прежде всего, литературы Серебряного века — это лишь небольшая часть более крупной универсалии, связанной с философскими исканиями представителей культуры рубежа XIX–XX веков. Вопросы об отдельном субъекте историко-культурного процесса, о личности, постоянно возникали перед литераторами и в своих «бытийных» основаниях возводились в степень философских категорий<sup>2</sup>.

Отказавшись от позитивистского наследия, преодолев, с некоторыми оговорками, наследие натуралистическое, русская мысль этого периода приобретает совершенно новое понимание личности — как активного участника историко-культурного процесса в целом (в смысле как непосредственной деятельности, так и внутренней борьбы). Совершенно разные, даже противоположные направления интеллектуальной элиты ратуют за освобождение «Я» из-под гнёта внешних обстоятельств. В этом вопросе, не в пример другим, возникает некое единодушие даже между общественническими и строго индивидуалистическими направлениями русской мысли.

Говоря об антропологических изысканиях Серебряного века, стоит отметить, что важнейшие моменты представлений о личности с середины 1990-х годов неотделимы от философии Ницше, что позволяет говорить о становлении особой *ницшеанской концепции личности*.

В философской картине Ницше идея личности становится центром, неким ядром. Отправной точкой в возникновении культа новой личности становится предощущение гибели человечества, обусловленное неизбежным разрушением человека как личности. Выход из этой ситуации — рождение и господство «сверхчеловека». Пророчества о сверхчеловеке в эпоху, когда традиционные ценности культуры и сама личность подвергались опасности превращения в некий механизм, или даже в крохотную составляющую мировой машины, когда интеллектуальная элита бездействовала, — упали в весьма благодатную почву. Русская интеллигенция, ещё не читая Ницше, но только слыша о нём, уже отдавалась во власть новых символистских идей о грядущем «сверхчеловеке — молнии», «сверхчеловеке — соли земли».

К автору «Заратустра» восходит не только большая часть категорий, которыми оперировала теория искусства, но и сам метод такого теоретизирования, в основе которого лежит практика мифотворчества и который не связан с необходимостью научного обобщения. Интуитивное постижение мира в творческом акте становится неизмеримо выше научного познания.

Идея сверхчеловека в русской критике, к сожалению, использовалась весьма примитивно: утвердившись на традиционных позициях, критика воспринимала философию Ницше преимущественно как философию имморализма, а самого создателя «сверхчеловека» как пророка жестокости, Антихриста, не принимая во внимание идеи о самопожертвовании и необходимости страдания во имя будущего, идеи о созидании добра и многие другие весьма позитивные идеи. В свете такого понимания Ницше получался каким-то мелким, суетным и банальным. Понятия «ницшеанец», «декадент», «символист» смешивались, отождествлялись и обозначали почти всех представителей нового направления в литературе, независимо от их реальных взглядов на онтологические идеи Ницше. Несмотря на полярность мнений относительно немецкого философа, многие деятели Серебряного века отнесли к нему как к союзнику в борьбе за Личность. В этом

ряду стоит Н. К. Михайловский, который целиком поддерживал Ницше в его духовном бунте: «Человеческая личность есть для него (для *Ницше* — М. К.) мерило всех вещей; но при этом он требует для ней такой полноты жизни и такого противостояния всяким выгодам и условиям, что об эгоизме в вульгарном смысле слова и об каком бы то ни было “имморализме” не может быть и речи»<sup>3</sup>.

Религиозно-философская мысль России рубежа веков в лице Вл. Соловьёва поначалу отнеслась к философии Ницше весьма негативно, оценивая её как «реакционное явление», но впоследствии обратилась к идее «сверхчеловека» как к созвучной собственному стремлению к совершенствованию природы человека. Чем глубже мыслители этой ветви погружались в изыскания немецкого философа о «сверхчеловеке», тем сочувственнее становилось их отношение к ним, что приводило, порой, к апологизации ницшеанской философии, за немалым, однако, исключением. В литературе художественного направления ницшеанские идеи личности завоевали не менее широкий ареал. «Рецепция Ницше — несомненная всеобщность в русском литературном процессе порубежной эпохи. Она помогла оформиться одной из его ключевых идей — утверждение самоценной личности — в её самых разных, часто полярных осмыслениях»<sup>4</sup>. Мысль о «сверхчеловеке» трансформировалась от эгоцентрической индивидуальности, бытующей вне добра или зла, до «<...> непостижимого, но человеческого существа, которое осуществило все заложенные в него возможности и полноправно владеет силою, счастьем и свободой»<sup>5</sup>.

Кроме философии «сверхчеловека» в русскую мысль Серебряного века органично входят мотивы дионисийского — безличного и внеличного и аполлонического — обостренноличностного начал. В русской мысли ницшеанские философские определения этих начал трансформируются в понятия из сферы психологии, становясь, соответственно, — бессознательным (подсознательным) и сознательным (разумным) началами. Так уже в творчестве Куприна появляются, по определению Л. А. Колобаевой, «стихийные души»<sup>6</sup>, стихия здесь отождествляется с бессознательными порывами героев. За этим стоит проблема усложнения социальных отношений личности и среды в порубежной эпохе. Если принимать дионисийство как обезличивание и подверженность личности стихийным проявлениям, то внутри

этой концепции можно разместить и некоторых героев Чехова, Шмелева, Ремизова, хотя ницшеанская составляющая не являлась их сознательной установкой. Представители символизма, упоенные идеями Ницше, за редким исключением, проводили в своих произведениях линию стихийных дионисийских персонажей: вслед за Ницше «хмельное» состояние души реализуют в своём творчестве Вяч. Иванов, Д. С. Мережковский, А. Белый, поэты-символисты обоих поколений.

Ангитеза дионисийского предстает в принципе «аполлонизма» в творчестве И. Анненского, это синтезирующий принцип в культуре, выражением которого становится «светоформленная индивидуальность». Автор «Книг отражений» критически оценивает дионисийские начала ницшевской антропологии: природа радости, по Анненскому, «не была дионисовской, а ближе подходила к типу аполлоновской. Это была радость мысли, которая дает людям идею человечества»<sup>7</sup>.

Таким образом на русской почве возник так называемый «русский Ницше»<sup>8</sup>, своеобразие его заключалось в особом акцентировании гуманистического содержания его философии, в скрытом за пафосом индивидуальности общественном начале. Такое понимание связано, прежде всего, с тем, что взгляды Ницше воспринимались через посредство собственных культурных традиций, в этой связи глубокая гуманизация ницшевской философии представляется вполне закономерным явлением.

Другим колодезем, из которого черпала русская интеллигенция, занятая решением антропологических проблем, было наследие русской классики, и прежде всего — Достоевского. В художественном творчестве деятелей Серебряного века изобилуют постоянные обращения, прямо или опосредованно, к творчеству Достоевского. Начиная с А. Белого, Д. Мережковского, Ремизова и, далее — до Горького, литераторы порубежья обогащают проблематику «я» как в споре, так и в согласии с Достоевским.

Итак, проблема отдельной личности в её бытийном преломлении — вот одна из нитей, связующих Достоевского с представителями Серебряного века, нить постоянно напряжённая, подобная струне, наиболее звонко зазвучавшей в литературе рубежа веков.

Вяч. Иванов называет Достоевского: «<...> поэтом вечной эпопеи о войне Бога и дьявола в человеческих сердцах»<sup>9</sup>,

в словах этих кроется особое «достоевское» понимание бытийного содержания — через личность, в отдельном человеке. Для Достоевского характерно и другое понятие антиномии «Бог — дьявол» — как «богочеловек — человекобог». На понятийном уровне эта оппозиция воспринимается как противостояние двух концепций — теологической и антропологической или «соборной» и индивидуалистической. Это некое двуединство, где самооценность человека не менее важна, чем его вовлечённость в целое. То есть, с понятием «Богочеловека» Достоевский связывает понятие о божественной, надличной природе человека, а с понятием «чело́векобога» — сугубо личное начало. Заметим, что понятие «чело́векобог» Достоевского подготовило, в своё время, почву для восприятия ницшеанского «сверхчеловека».

С подачи Достоевского, противостояние **«Богочеловеческой»**, «соборной» и **«чело́векобожеской» концепций личности** становится предметом споров и детальной проработки внутри течения символизма. Однако, в основе своей, во всех линиях символизма, концепция личности так и не выходит за рамки той самой «достоевской» антиномичной концепции. В драматическом преломлении антиномическая концепция личности явлена в творчестве Ф. Сологуба, у Л. Андреева мы встречаем понятие одинокой личности одновременно как блага и как проклятия (отметим явные параллели с противоречивой ренессансной антропологией), в творчестве супругов Мережковских намечается синтез «богоносцев» и «богоборцев».

Несмотря на некоторое сходство ницшеанской концепции личности и «богочеловеческой» концепции Достоевского, между ними существуют принципиальные различия. Для Достоевского определяющим человеческую сущность принципом становится феномен *совести*, он является залогом божественного в человеке, этот феномен имеет *онтологическую* природу: «Совесть — это непосредственно данный каждому голос «другого» (в пределе — всех других) в его душе»<sup>10</sup>. Достоевский говорит об онтологических корнях человеческой совести, Ницше — лишь об определенной этической схеме. То есть, для Достоевского немислимо нахождение истины «по ту сторону добра и зла».

Сложное восприятие личности было характерно и для поколения «младосимволистов». В творчестве Блока гармоническому началу личности противостоит начало «кризисного»

сознания, сотрясающего его лирического героя. В дисгармоническом художественном мире А. Белого постоянно звучит мотив стремления к гармонии «соборного» начала. В поэме «Человек», Вяч. Иванов пытается в проекции будущего потенциально примирить диалектически противостоящие личностное и надличностное начала в возвышенном синтезе. Но здесь персонология остается недоосуществленной, поскольку *герой-личность* растворяется в *человеке-герое*.

Попыткой утвердить концепцию «всеобщности» личности становится «Симфонический человек» Л. Карсавина, который развивает идею о «единомножественной»<sup>11</sup> природе Личности, персонально укорененной в каждом человеке — такая концепция личности, вслед за Карсавиным, может быть названа *концепцией симфонической личности*. В эту концепцию вписываются некоторые образы И. Анненского, для которого принцип трагического разнозвучия, диссонанса и диалогизма представляется сущностью всех отношений в мире. Внутреннее многообразие «Я» пытается постичь К.Д. Бальмонт, воображающий человеческую душу как множественность голосов, «готовых отозваться на все и всякие зовы земли и неба, ада и рая, бога и дьявола»<sup>12</sup>.

Формирование концепции личности, становящейся в творчестве Н.А. Бердяева, происходит главным образом под влиянием предшествовавшего ему литературного опыта Герцена, Тургенева, Толстого, Достоевского, позднее — Ибсена и Ницше. Однако Бердяев не просто рефлексировал этот опыт, он сложно переосмысливает и доводит до предела исповедальности любые теоретические построения. Личность в философии Бердяева предстает как некая духовная реальность, она не субстанциональна — это некий творческий акт, «она есть сопротивление, бунт, борьба, победа над тяжестью мира, торжество свободы над рабством»<sup>13</sup>, личность — это *свобода*. Именно в постулировании личности как свободы открывается основа персонализма Бердяева: любая «всеобщность», растворение в стихии грозит личности обезличиванием, то есть утратой свободы. «Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия... Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоиться на бытии сверхприродном. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодолевать себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное,

совмещающее в себе полярные противоположности»<sup>14</sup>. Подобное определение человека приближает бердяевский антроп к концепции симфонической личности, но философ идет еще дальше и выстраивает толкование человека, восходящее к возрожденческой концепции «человека — Творца» или соловьевской — *Теурга*, человек рассматривается не только как творец мира, но и как творец себя: «Творчество по религиозно-космическому своему смыслу равносильно искуплению»<sup>15</sup>. Бердяев создает представление о человеке-Творце, родственное западному мифу о Художнике<sup>16</sup>. «Душа человеческая стоит больше, чем государства, обычаи и нравы, чем всякая внешняя польза, чем весь внешний мир»<sup>17</sup>. Философ наделяет творческую человеческую деятельность значением религиозным: «Творческий опыт — особый религиозный опыт. <...> Творческий опыт так же религиозен, как и молитва, как и аскеза»<sup>18</sup>. Такое понимание творчества сродни философии Вл. Соловьева, к которому восходит теургическая традиция Серебряного века. Смысл творчества раскрывается в *со-творчестве* с Богом и видится как устройство нового, лучшего мира. В главе «Творчество и красота. Искусство и теургия» Бердяев напишет: «Всякий художественный творческий акт есть частичное преобразование жизни»<sup>19</sup>, тем самым философ открывает онтологические корни творчества, выводя его из сферы собственно культурной в сферу бытийную. «Теургия не культуру творит, а новое бытие, теургия — сверхкультурна. Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее»<sup>20</sup>. Искусство становится онтологической категорией, с его помощью гений-теург пересоздает мир по закону прекрасного, Белый пишет «... правы законодатели символизма, указывая на то, что последняя цель искусства — пересоздание жизни; недосказанным лозунгом этого утверждения является лозунг: искусство — не только искусство; в искусстве скрыта непроизвольно религиозная сущность. Последняя цель культуры — пересоздание человечества...»<sup>21</sup>. Из этих представлений органично вырисовывается образ Теурга: наделенный свободой (которая, по Бердяеву, есть Ничто, потенция, бесчисленное число возможностей), он создает все глубины смысла, красоты из этого Ничто, он сам возникает из пустоты, никто его не готовит и не ждет. Уже не Бердяев, а современный культуролог А.К. Якимович, рассуждая над ролью гениальной теургической личности, пишет, что она предстает как



«воплощение свободы и мастерства суверенного духа»<sup>22</sup>. Такая личность стремиться заменить Творца, она без каких-либо вспомогательных средств способна повелевать миром. Именно такой человек признается способным преодолевать хаос, выстраивая собой, изнутри себя *новый антропологический тип*, обновляя язык культуры.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Красильникова М. Ю. Леонардо да Винчи в культурфилософской рефлексии Серебряного века: Монография // М. Ю. Красильникова; Центр кризисологических исследований ГОУ ВПО «Шуйский государственный педагогический университет». Шуя: Изд-во ШГПУ, 2010.

<sup>2</sup> Колобаева Л. А. Концепция личности в русской литературе рубежа XIX–XX вв. // Л. А. Колобаева. М.: Изд-во МГУ, 1990.

<sup>3</sup> Михайловский Н. К. Литература и жизнь // Русское богатство. 1894. № 12 (2-я паг.) С. 94.

<sup>4</sup> Келдыш В. А. Русская литература «серебряного века» как сложная целостность // Русская литература рубежа веков (1890-е–начало 1920-х годов). Книга 1. М., 2001. С. 33.

<sup>5</sup> Андреев Л. Рассказ о Сергее Петровиче. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. С. 233.

<sup>6</sup> Колобаева Л. А. Концепция личности в русской литературе рубежа XIX–XX вв. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 98

<sup>7</sup> Анненский И. Книги отражений. М., 1979. С. 589

<sup>8</sup> термин многих зарубежных исследователей. См., например: Б. Г. Розенталь...

<sup>9</sup> Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // Иванов Вяч. Собр. соч. В 4 т. Брюссель, 1987. Т. 4. С. 404.

<sup>10</sup> Давыдов Ю. Два понимания нигилизма (Достоевский и Ницше) // Вопросы литературы. 1981. № 9. С. 153

<sup>11</sup> Исупов К. Г. Философия и литература «серебряного века» (сближения и перекрестки) // Русская литература рубежа веков (1890-е–начало 1920-х годов). Книга 1. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001. С. 93.

<sup>12</sup> Колобаева Л. А. Концепция личности в русской литературе рубежа XIX–XX вв. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 210

<sup>13</sup> Гайденко П. П. Мистический революционаризм Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: ТЕРРА; Республика, 1998. С. 7.

<sup>14</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: ТЕРРА; Республика, 1998. С. 55.

<sup>15</sup> Бердяев Н. А. Метафизическая проблема свободы / Антология русской мысли. Эл. резерв. Версия 2.0. 2007

<sup>16</sup> Эта идея проходит сквозь многие работы философа, см., например: Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994; Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Антология русской мысли. Эл. резерв. Версия 2.0.2007 и др.

<sup>17</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 159.

<sup>18</sup> Там же. С. 122.

<sup>19</sup> Там же. С. 267.

<sup>20</sup> Там же. С. 235

<sup>21</sup> Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 23.

<sup>22</sup> Якимович А. К. Двадцатый век. Искусство. Культура. Картина мира: От импрессионизма до классического авангарда. М.: Изд. дом «Искусство», 2003. С. 24.

Н. П. Крохина

## ТЕМА НОВОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ в РУССКОЙ МЫСЛИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Поиски культурой Серебряного века всеобъемлющего синтеза и высшей полноты порождали неослабевающий интерес к культурам прошлого. Это было «возвращение к вечному в прошлом» [10, с. 9], позволявшее раскрыть нереализованные, синтетические замыслы прошлых эпох. По-новому оживали и становились актуальными Древний Восток, Древняя Греция, средневековье, Возрождение, романтизм. Замыслом этой эпохи русского Возрождения был переход к новому средневековью, актуализация христианской традиции. После двух тысячелетий существования смысловый центр христианства оказался в немалой степени затемнённым и не востребованным. У Вл. Соловьёва были все основания утверждать: «Отвергающие религию в настоящее время правы..., потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть» [32, с. 37]. С критики средневекового мирозерцания в работе Вл. Соловьёва самосознание эпохи начинается. Поиски нового религиозного сознания восходят к идеям Вл. Соловьёва — идеям всеединства, Богочеловечества, нового, свободного возвращения человеческой культуры к религии: «Новый образ понимания, усвоения и осуществления вечного слова истины всегда возможен и ныне становится необходимым» [30, с. 42]. Ярко заявляют себя в религиозном символизме раннего А. Блока («Стихи о Прекрасной Даме») и А. Белого («Золото в лазури») и порождают идею нового средневековья в работах П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, Вяч. Иванова. В русской мысли важнейшей вехой перехода к новому средневековью стал сборник статей «Проблемы идеализма» (1902), в рецензии на который и появляется это выражение [см. 17]. Важнейший концепт эпохи наиболее концентрированно передал Н. А. Бердяев в берлинской работе 1923 г., которая сделала его европейски известным. Работа явилась обобщением всего предшествующего творчества мыслителя. Через всю эпоху Серебряного века проходит ощущение конца Новой истории

(о конце истории заговорил Вл. Соловьёв в конце XIX века) и начала нового средневековья, перехода к ночной эпохе, провозвестником которой явился Ф. Тютчев. О ритмической смене эпох в 1900-е гг. писал Вяч. Иванов: «День истории сменяется ночью... Первые звёзды зажглись над нами» [22, с. 87]. Недаром его сборник эстетических опытов 1909 г. назывался «По звёздам».

Эпоху рубежа веков отличает не просто диалог культур, а стремительно-возвратное движение стрелы времени, уводящее всё дальше в глубь веков. Замыслы синтеза в 1900-е гг. соизмерялись с новым Возрождением в работах Д. С. Мережковского и Вяч. Иванова [см. 28]. В блоковских «Стихах о Прекрасной Даме» оживал романтизм зрелого средневековья и раннеренессансный дантовский союз небесного и земного [см. 24]. Этому союзу искало новое религиозное сознание эпохи, возрождая чаяния романтиков и позднего средневековья. Романтизация средневековья звучит в бердяевской «Философии свободы» (1911): «Средние века — самая загадочная и чарующая эпоха мировой истории, полная антитезисов и противоречий... эпоха великого напряжения духа, великого томления по абсолютному», породившая аскетический подвиг монашества и рыцарский культ прекрасной дамы, обострившая дуализм во всех сферах бытия [13, с. 153], который и должно разрешить новое средневековье. В 1914 г. выходит книга В. М. Жирмунского «Немецкий романтизм и современная мистика» и появляется неопубликованная статья Вяч. Иванова «О Новалисе», в которой Иванов писал: «Мистическая роза на кресте земли — таков был священный замысел средневековья» [21, с. 546]. Союзниками этих поисков синтеза были Данте, Гёте, Новалис, Достоевский. Поиски нового религиозного сознания стремились сделать христианство живым и действенным, раскрыть эсхатологические замыслы восточной церкви, ещё не реализованные в своей полноте. После катастрофы 1914 и 1917 гг., в эпоху кризиса гуманизма осознаётся глубинное единство уже с ранним средневековьем с его варваризацией и падением уровня культуры. Об этом писали многие. «Наше время напоминает первые столетия нашей эры» — не однажды утверждал в своих поздних статьях А. Блок [16, с. 155]. Об этом писал и Бердяев в «Новом средневековье»: «Мы живём в эпоху, аналогичную эпохе гибели античного мира» [10, с. 8]. Таким образом, концепт «нового средневековья» связан

с ощущением невиданного кризиса, заката культуры в начале эпохи масс и массовых движений. О «грядущих гуннах» писал В.Брюсов ещё в 1905 г., о скифах — А.Блок в 1918 г. Коммунизм, по Бердяеву, принадлежит уже новому средневековью как «лжецерковь и лжесоборность» [10,с.28].

Утверждая идеи нового религиозного сознания, русские мыслители отвергали Новое время с его рационализмом и индивидуализмом, светским гуманизмом и демократизмом, могущественной техникой и жаждой жизни, безбожием и бездушием. Отвергали чувственную культуру Нового времени с её неограниченным ростом потребностей и ослаблением духовной жизни. Отрицали индустриально-капиталистический тип хозяйства как «результат секуляризации хозяйственной жизни» [10,с.18]. По логике русской мысли, безрелигиозная эпоха Нового времени завершается. Религиозно-нейтральная, гуманистическая культура исчерпала себя. Бердяев пишет о том, о чём в середине XX века будет размышлять Э.Фромм. Если нет у человека «истинного Бога, то он создаёт себе ложных богов» [10,с.16], впадая в различные формы идолопоклонства, превращаясь в «одномерного человека», по определению Г.Маркузе. Кризис культуры заключается в том, что она «не может остаться религиозно-нейтральной и гуманистической» [10,с.27]. Завершается новоевропейское движение от Бога, эпоха невиданного освобождения человеческих сил и испытания человеческой свободы. Культура переходит или в безбожную цивилизацию, или становится христианским преображением жизни.

Русская мысль по-новому ставит проблему религиозно-го сознания. «Безрелигиозности...не существует» [10,с.11]. Осознание этого и есть конец безрелигиозной эпохи Нового времени. «Познание, мораль, искусства, государство, хозяйство должны стать религиозными, но свободно и изнутри» [Б.С.25]. Пафос автономно-секулярного творчества иссяк. «Религия...по-новому должна стать всем, силой, преобразующей и просветляющей всю жизнь изнутри» [10,с.27]. Современная мысль возвращается к этому пониманию религиозного опыта. Религия — «высшая форма культурно-исторического творчества», приобщение к вечности и как «трансценденция к вечности» — «конец истории» [18,с.111]. По свидетельству Г.С.Киселёва, «религиозные верования в целом обусловлены духовной составляющей самого человека. Поэтому основным в религиозности выступает именно трансцендирование..,

восхождение человека к сознанию и бытию. Религия, таким образом, — это прежде всего усилие самопостроения, имеющее своей целью создание нравственного миропорядка... Религия — это в сущности нелёгкий духовный труд». Большинство же людей, не склонные к такой напряжённой духовной работе, подменяют трансцендентную, или эсхатологическую сердцевину веры поклонением Божеству, обрядоверием [27,с.11]. Это порождает многочисленные подмены старого средневековья, которое, по Соловьёву, было «историческим компромиссом между христианством и язычеством» [31,с.339]. Мы привыкли говорить о теоцентризме средневековья, которое также не отвечает сущности религии откровения с её радикальной трансцендентностью Бога его творению, онтологической запредельностью Бога, проявляющего себя в сакральных текстах, символах, божественных энергиях. «Размещение творца внутри мира, представление Его онтологическим центром мироздания являет собой монотеистическую вариацию языческой теогонии», по мысли Д.К.Бурлаки [18,с.276].

Социологи отмечают в современном мире постмодерна тенденцию десекуляризации, респиритуализации, возвращения религии. «Религия в современную эпоху находится на подъёме, так как современный человек по-прежнему нуждается в религии» [26,с.59–60]. Русские мыслители конца Нового времени почувствовали современное движение человека от Бога — к Богу, назвав этот феномен «новым средневековьем».

Мир проходит через хаос. Христианство вновь должно стать силой преображения жизни, «претворения хаоса в космос» [10,с.24], силой духовного объединения. «Христианство возвращается к состоянию до Константина и должно вновь завоёвывать мир» [10,с.61]. Демократии русская мысль противопоставляет духовный аристократизм, воле к жизни — напряжение человеческого духа. «Жизнь станет более суровой и бедной» [10,с.32], с чем не хотел бы смириться человек цивилизации, которую Бердяев называет «безбожной». Вкусу к временным благам жизни противопоставляется вкус к вечности. Индивидуализму — универсальное сознание. Об этой борьбе за человека писал ещё Ф.М.Достоевский в «Великом Инквизиторе», с анализа которого начиналась книга Н.А.Бердяева 1907 г. «Новое религиозное сознание и общественность». Русские философы мыслили глобально-

историческими категориями и остро ощущали двойственность будущего: «Сила зла будет возрастать, принимать новые формы... Но человеку дана свобода духа, свобода избрания пути... Многие зависят от нашей свободы, от творческих человеческих усилий» [10, с.32]. Техническая цивилизация будет возрастать. Но она же порождает в мире универсальные тенденции. Сближаются Восток и Запад, культура перестаёт быть европейской, она становится всемирной, пробуждается «дух вселенности» [10, с.22]. Таким образом, вражде и атомизации жизни противостоят тенденции к духовному единению. Великое напряжение духа и преображение жизни будет связано с новыми формами церковной жизни, монашеством в миру, новым аскетизмом, новым, свободным возвращением культуры и государства к религиозным основам жизни. Эти предчувствия и предвестия русской мысли Серебряного века становятся более понятными в современную эпоху синергетики. Теория самоорганизации сложных систем тяготеет к синтезу и диалогу науки и мистики, техники и магии. Развитие внутренних возможностей науки и техники движется в сторону сверхрационализма, о котором размышляли русские философы.

Как осознают современные продолжатели русской мысли Серебряного века, христианство динамизировало историю, породило невиданную ранее «культуру развития» [18, с.205], поскольку принесло идею свободы человека и стимулировало творческие силы человека. Разумеется, старое средневековье не могло раскрыть христианскую истину о человеке и мире в полноте. «Истины антропологии и космологии не были ещё достаточно раскрыты христианством вселенских соборов и учителей Церкви» [10, с.27]. Нераскрытие в старом средневековье истины о свободе человека породило «ересь гуманизма» [10, с.11], новоевропейское движение от Бога, создавшее «безбожную цивилизацию». Но и «ересь гуманизма», и «безбожная цивилизация» — плоды христианской культуры развития, давшей человеку невиданную свободу. Причём в своё время гуманисты были более христиане, носители христианского духа, чем церковники. В своём эсхатологизме христианство всегда отвергает отжившие формы, порождая реформы и революции. Вся Новая история с её невиданным освобождением человека и развёртыванием его творческих сил была драмой человеческой свободы. К очередной «революции духа» [10, с.11] призывал и Бердяев.

Проблематика работы Н.А.Бердяева намечена в его статьях периода первой мировой войны, когда он заговорил о «конце Европы» (раньше О.Шпенглера), о вступлении человечества в новый исторический и даже космический период, невиданном взаимодействии Запада и Востока, расширении цивилизации за пределы Европы, углублении сознания, вступающего в единение с мировым целым и мировыми энергиями, о приходе машины, изменившей отношение к миру. Смысл секуляризации для Бердяева — религиозный. Человеческий дух был отпущен на свободу. Культура должна стать секулярной, она не может быть внешне религиозной. «Человечество должно бесстрашно, с полной верой в неистребимость своего духа проходить через материальное развитие, через машину и технику» как через мистерию Голгофы и Воскресения [6, с.461]. Религия, с которой связаны и предельные вопросы русской мысли, и завершающий синтез, становится делом индивидуального выбора. «Вершина человечества вступила уже в ночь нового средневековья, когда солнце должно засветиться внутри нас и привести к новому дню» [7, с.71]. О вступлении человечества в новый духовный возраст Бердяев писал в своих работах о Достоевском. «С Достоевским, — полагал он, — нарождается в мире новая душа, новое мироощущение». С его творчеством связан новый тип сознания, «это сознание уже не только традиционно-христианское, не святоотеческое и не гуманистическое» [8, с.13,42]. Он не только возвращается к вечной христианской истине о человеке после гуманистического отпадения от нее. «Человек вступил в иной, более зрелый духовный возраст», бесконечно усложнилась его душа, и обострилось его сознание. С творчеством Достоевского связан «переход христианства из периода исключительно трансцендентного его понимания в период более имманентного его понимания». Не внешняя кара ожидает человека, а «изнутри, имманентно раскрывающееся Божественное начало поражает человеческую совесть» [8, с.43,53-54]. Его вера — «апокалиптическое христианство», раскрывающее суть христианства «как религии свободы и любви», обращенное «к мистической земле и к новому приятию природы». Так заканчивается путь блужданий человека, человек возвращается к преображенной земле, «воссоединяется с великим космическим целым» [8, с.154-156]. Герой писателя проходит трагический путь раздвоения, своеволия и бунта, обретая радость воскресения. Достоевского можно с равным правом назвать великим выразителем христианского космизма и экзистенциально-пережитого христианства.

Задача нового средневековья, по Бердяеву, — раскрыть христианскую истину о человеке, его свободе и творческом призвании, а также — истину о мире, которая должна преобразить жизнь церкви. Призвание человека — творчество жизни, реальное преображение жизни, достижение нового бытия, самопостроение нравственного миропорядка. К этому высшему творчеству устремлена вся русская литература. Раскрытие в своей полноте тайны творения, тайны жизни космической, породило проблематику софийности, вечной женственности, мировой души, мистического реализма. Центром этой тайны творения является богочеловеческая реальность церкви. «Духовным центром в грядущую эпоху может быть только Церковь, как в средние века» [10, с.26]. Но, подчёркивает Бердяев, границы Церкви и жизнь Церкви таинственны. Церковь должна вступить в новый период своего существования. По мысли Д.К. Бурлаки, «креативная природа Церкви исторически оказалась заслонена ветхозаветными образами закона и общины, ограничивающими грех» [18, с.166]. С церковью связано обретение человеком соборного, вселенского сознания. «Церковь космична по своей природе и в неё входит вся полнота бытия. Церковь есть охристовленный космос... Церковь должна перейти от по преимуществу храмового своего периода к космическому периоду, к преображению полноты жизни» [10, с.27]. Таким образом тайна творения сочетается с тайной человека. «Утверждать свою личность — значит наполнять её бесконечным содержанием, впитывать в себя мировое бытие, приобщаться к бытию бесконечному», универсальному, «мировому всеединству». Приобщение к божественной жизни неотделимо от утверждения «полноты своего единственного бытия в бытии вселенском» [9, с.86-87]. Новое религиозное сознание утверждало имманентность трансцендентного. «Мы ищем церковь, в которую вошла бы вся полнота жизни» [14, с.54], которая сочетала бы сокровенную духовную жизнь с универсальной, космической. В этой новой церкви должна раскрыться во всей полноте идея богоподобия человека, призванного быть активным творцом в космической жизни. В человеке, который осознаёт себя жителем великого космоса, должна раскрыться божественная глубина, мудрая активность.

Интуиции этого нового религиозного сознания пронизывают творчество русских писателей и поэтов конца Нового времени. Как писал К.Бальмонт, «я хочу, чтобы храм,

в который я вхожу, был залит лучами Солнца и весь горел цветами» [2, с.50], мечтая о «религии цветов и звёзд» («Если у нас ещё осталась какая-нибудь надежда, что человечество, износив все свои религии, создаст какую-либо новую, это будет, несомненно, опять и опять звёздозаконие. Религия звёзд и цветов. Она уже многим и снится. Быть может, уже и совсем близка» [3, с.51]), в которой «любоваться красотой — творить Дело Божие» [1, с.261]. Тайна причастия миру, «свет Мировой Евхаристии» особенно ведомы поэту, о детских истоках этого христианского космизма размышлявшего на страницах автобиографического романа «Под новым серпом» [4, с.246]. Бальмонт познал в своих реальных и незримых странствиях красоту и тайну мира: «Я видел безмерность мира... Я чувствовал слитность Неба и Земли, великую радость бытия... Я шёл по зелёному лугу» [5, с.52]. О бесконечном утверждении бытия во всех его проявлениях говорил Вяч.Иванов в речи 1912 г. в честь 25-летия литературной деятельности Бальмонта: «Его безумная, блуждающая муза обрела волшебные слова восторга..., превратив... родную поэзию в весенний сад, в вертоград зелёный» [20, с.41-42]. И для самого Вяч.Иванова назначение поэта — «славить мир», видеть вещи «в славе». Поэту открывается «нежная тайна» мира: «мир от вечности — брак, и творенье — невеста» [23, с.442]. Поэт — тот, кто славословит, прославляет тайну преображения дольного мира, обретения радости, прозрачности, всеединства мира, что вело к ощущению храмовости мира в поэзии Ф.Тютчева, Вяч.Иванова, Б.Пастернака. «Природа, мир, тайник вселенной, / Я службу долгую твою, / Объятый дрожью сокровенной, / В слезах от счастья отстою» [29, с.86]. В этой поэзии, творящей софийный космос [см. 28], с ее блаженным восхвалением творения реализуется учение старца Зосимы о любви к земле, возвращающей человека к единению с преображенным космическим целым (к чему отсылает эпиграф к бальмонтовскому сборнику 1895 г. «В безбрежности»: «Землю целуй..., всё люби...»). Мир обретает светлый облик с прекрасными женственными очертаниями. Восприятие мира как дружественного целого порождает философию любви, которая увенчивает философию всеединства Соловьёва.

Вслед за Вл.Соловьёвым и Вяч.Ивановым Н.А.Бердяев связывает новое средневековье с возвышением роли женщины и кризисом только мужской, рационалистической культуры. Для Соловьёва воскресить вечную христианскую истину

под силу только женской душе, органически совмещающей консерватизм с изменчивостью, жаждущей жизни целостной. Женщина для Иванова — «бессознательная хранительница сверхличной, природной тайны», воплощение «Души Земли-Матери, тёмной и вещей». Наделённая всемирным чувствованием, силами инстинкта и ясновидения, это «вещунья коренных, изначальных тайн бытия». Доисторическое существование человека начинается с возвышения женщины. «В переживаемую нами эпоху мы застаём женщину в начальных стадиях нового возвышения» [19,с.265]. С женщиной Иванов связывает цельность характера, большую смелость, любовь к свободе. Женщина — хранительница «древнейших и священных потенций человеческого духа». Все свои надежды на воскресение вечной христианской истины и Соловьёв, и его продолжатели связывали с возвышением женского начала в современной жизни. «Человечество ждёт её слова. Оно не может не быть религиозным и пророчесственным» [19,с.267,269]. Вечная истина христианства как истина полноты, целостности и всеединства наиболее открыта женской душе с её всемирным чувствованием. По Бердяеву, «не эмансипированная и уподобленная мужчине женщина, а вечная женственность должна играть большую роль в грядущий период истории» [10,с.33] — просветлённая, преображённая женственность, открытая творящим энергиям, красоте и гармонии.

Особое место во всех этих размышлениях занимает русская тема. Исторические тенденции к всемирности, к поиску универсального единства ставят Россию, находящуюся в центре Востока и Запада, в центр мирового внимания. Именно русский народ, «наиболее всечеловеческий, вселенский по своему духу», призван к «образованию единого христианского духовного космоса» [10,с.22], призван служить объединяющим началом Востока и Запада и преодолеть их односторонность, о чём писал ещё Вл.Соловьёв. «Односторонне неподвижному Востоку» и «одностороннему движению Запада» он хотел бы противопоставить мировую силу, которая могла бы «истинным соединением соединить в исторической жизни Божеское начало с человеческим, благочестие с образованностью, религию с гуманизмом, истину Востока с истиною Запада» [30,с.45]. По мысли Бердяева, «только Россия может соединить восточное созерцание Божества...с западной человеческой активностью, с исторической динамикой культуры»

[13,с.175]. По Бердяеву, Россия — «великий Востоко-Запад», призвана «расширить и углубить европейскую культуру» [12,с.77]. Но наряду с этой верой в «вечную Россию», Бердяев, размышляя о русской революции, видит множество негативных процессов в русской исторической жизни: раскол между верхними и нижними слоями, прерывание культурной традиции, страшное понижение уровня культуры, появление в России буржуазного вкуса к жизни. «В России, в русском народе что-то до неузнаваемости изменилось, изменилось выражение русского лица» [11,с.54]. Победил новый антропологический тип, одержимый волей к жизни. Причём все эти бердяевские соображения делаются более актуальными для постсоветской России, о чём немало размышляют современные аналитики. По мысли К.Шахназарова, «качество не только зрителя, а всей нации, на мой взгляд, катастрофически упало...В этом смысле Достоевский писал, увы, о другой нации...Мы воспитали поколение, которое никогда не слышало про понятия греха и стыда» [33,с.9]. Это свидетельствует о верности прогнозов русской мысли, о том, что мир вступил в эпоху борьбы противоположных начал. Современные аналитики подчёркивают, что спасение России — «в отказе от буржуазной псевдорелигии земного успеха», в реализации своего духовно-интеллектуального и технического потенциала на собственной православной почве, возлагают свои надежды на тип человека, возросшего на этой почве. По мысли А.Казина, «способный на противостояние деньгам духовный человек — вот он-то и есть главное ныне богатство», «человек, способный на дар и жертву», а не только на рыночный обмен [25,с.9]. Без этого духовного измерения мир человека, эта «вторая вселенная», так и не обуздает природный хаос. Символический язык христианства требует от человека духовного усилия, движения к Царству Божьему, Новому Иерусалиму, реальному преображению жизни, достижения нового бытия. Как подчёркивает Г.С.Киселёв, «на этом пути мы находимся ещё на очень ранней стадии», пути, который требует неустанного преодоления «безволия и безмыслия» [27,с.13-14]. К этому духовному усилию всегда призывала человека и русская литература, и русская философия.

Все теургические искания Соловьёва и его продолжателей были призваны преодолеть «новое грехопадение» и средневековой культуры, разделившей человеческое и божественное, земное и небесное, и новоевропейской культуры

с её рационализмом и индивидуализмом. Атомизму и разорванности современного сознания русская мысль противопоставила поиск целостного мировоззрения, новый высший синтез. Будущее, по Соловьёву, принадлежит христианской истине всеединства и всецелости. А будущее России зависит от того, останется ли верною этой истине, духу христианства в существенных вопросах своей жизни. Христианская истина — это истина соединения противоположностей «через воплощение Божественного в человеческом, небесного в земном, духовного в материальном». «Все так называемые ереси сводились и сводятся к упразднению богочеловеческого, небесно-земного, духовно-материального всеединства и всецелости» [30,с.33]. Этого всеединства и всецелости искали и русская литература, и русская мысль конца Нового времени, пытаясь раскрыть онтологизм и софийность православной традиции. По мысли В.В.Бибихина, «Россию устроит только мир», мир как «согласие целого» [15,с.392-393], мир, который говорит языком поэзии и философии.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бальмонт К.Д. Где мой дом? Очерки 1920-1923 // Бальмонт К.Д. Собр.соч.: В 7 т. Т.6. М.: Книговек, 2010.
2. Бальмонт К.Д. Змеиные цветы. М.:Скорпион, 1910.
3. Бальмонт К. Малые зёрна: Мысли и ощущения // Весы. 1907. № 3.
4. Бальмонт К.Д. Под новым серпом: Роман // Бальмонт К.Д. Собр.соч.: В 7 т. Т.5. М.: Книговек, 2010.
5. Бальмонт К. Флейты из человеческих костей: Славянская душа текущего мгновения // Золотое руно. 1906. № 6.
6. Бердяев Н.А. Дух и машина // Биржевые ведомости. 1916. №9(15205).
7. Бердяев Н.А. Идеи и жизнь // Русская мысль. 1917. №1.
8. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. М., 2001.
9. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон, 1999.
10. Бердяев Н.А. Новое средневековье: Размышления о судьбе России и Европы. М.: Феникс, 1991.
11. Бердяев Н.А. Размышления о русской революции // Там же.
12. Бердяев Н.А. Россия и Западная Европа // Русская мысль. 1917. №5-6.
13. Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: АСТ, 2007.
14. Бердяев Н.А. Христос и мир // Русская мысль. 1908. №1.
15. Бибихин В.В. Язык философии. М., 2002.

16. Блок А.А. Собр.соч.: В 8 т. Т.6. М.-Л., 1962.
17. Богданов А. Новое средневековье. О «Проблемах идеализма» // Образование. 1903. Кн.3. С.1-28.
18. Бурлака Д.К. Метафизика культуры. СПб.: изд-во Русской христианско-гуманитарной академии, 2009.
19. Иванов Вяч. О достоинстве женщины // Иванов В.И. По звёздам. Борозды и межи. М., 2007.
20. Иванов Вяч. О лиризме Бальмонта // Аполлон. 1912. № 3-4.
21. Иванов Вяч. О Новалисе // Иванов Вяч. По звёздам. М., 2007.
22. Иванов Вяч. Спорады // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.
23. Иванов Вяч. Стихотворения. Поэмы. СПб., 1995. Кн. 1.
24. Иванова Т.Ф. Традиции европейской средневековой поэзии в цикле А.А.Блока «Стихи о Прекрасной Даме» // Вестник МГУ. Сер.9. Филология. 2008. №2.
25. Казин А. Своя колея // Лит.газ. 2011. №2-3.
26. Каргина И.Г. Новые формы сакрализации светского и секуляризации сакрального в христианских обществах // Социс. 2010. №6.
27. Киселёв Г.С. «Вторая вселенная»: драма свободы // Вопр. философии. 2010. №3.
28. Крохина Н.П. Софийность в космическом мироощущении русских мыслителей и поэтов Серебряного века: Монография. Иваново, 2010.
29. Пастернак Б. Когда разгуляется // Пастернак Б. Собр.соч.: В 5 т. М., 1989. Т. 2. Стихотворения. 1931-1959.
30. Соловьёв В.С. Воскресные письма // Соловьёв В.С. Собр.соч.: В 10 т. Т.10.СПБ., 1911-1913.
31. Соловьёв В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьёв В.С. Соч.: В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1990.
32. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000.
33. Шахназаров К. Нам не надо гнаться за Голливудом // Лит.газ. 2011. №1.

Н. О. Широкова

## АНТИЧНАЯ ТЕМА В КУЛЬТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ ЖИВОПИСИ В. СЕРОВА)

На протяжении нескольких столетий античная тема, обладавшая внеисторическим принципом, проходила через все виды искусства.

В течение XIX века внеисторический принцип освоения эллинского наследия претерпевает основательные потрясения. Прежде всего, сам художественный процесс делает крутой поворот от антикизирующей идеальности к окружающей действительности во всей пестроте ее отнюдь не совершенных проявлений. Барбизонцы, Курбе и затем импрессионисты во Франции, шестидесятники и передвижники в России, за малым исключением, полностью освобождаются от следования заветам эллинского искусства. В лице академизма передовое реалистическое искусство обрело в абстрактной идеальности злейшего врага. Параллельно шел процесс последовательного включения античного искусства в контекст более широких исторических эпох.

Легче всего было бы объяснить этот факт торжеством всех и всяческих проявлений модерна. [3, с.3]

Вопрос о стиле в русском искусстве рубежа веков весьма сложен. Зародившись в архитектуре, стиль модерн захватил прикладное искусство, а в живописи и скульптуре в основном проявился в декоративных их видах.

Серов как любая истинно творческая личность на рубеже столетий (эпоха, именуемая «русским духовным ренессансом») в результате исторических потрясений находится в поиске истины. Специфика «ренессансности» /.../ заключается, прежде всего, в способе преодоления ситуации «перехода», когда социокультурные реалии кризисной эпохи разрешаются не столько в политическом и социальном, сколько в духовном и эстетическом аспектах. Заостряется проблематика творческих потенций единичной личности, которая претендует на универсальное значение ... [2, с.3]

Художник интуитивно чувствовал, что надо искать новые формы выразительности. Он сумел взять лучшее из старой живописной школы и придать ему современное звучание.

Стиль Серова имел социальное измерение. Для Серова поиск истины воплотился в желании художника творить широкие по своему значению образы-метафоры, а старую мифологию открывать заново, чтобы создавать образы — мифы, посвященные современности. [4, с.30]

Стиль позднего Серова имеет бесспорные соприкосновения с модерном, близкую проблематику. То срединное положение между реальностью и условностью, которое характерно для творческого метода позднего Серова, составляет некую аналогию архитектурному модерну, искавшему ее декором. Тяготение к плоскостности, к ритмизации форм на изобразительной поверхности, любовь к гнутым, упругим линейным конструкциям — все это из области совпадений серовской стилистики со стилем модерн. Особенно явственно сказались эти тенденции у позднего Серова в его эскизах росписей дома Носовых, в портретах и исторических композициях. [1, с.362]

Но нельзя стилистику позднего серовского творчества сводить целиком к модерну.

Художника подвела к мифологии историческая живопись.

В. Серов несколько лет вынашивал идею работ на греческие темы, но все попытки передать свое видение античной темы до этого момента заканчивались неудачей.

Замысел и реальность совпали в 1904 г.: Поленов предложил Серову участвовать в оформлении залов античных слепков Музея изящных искусств. Среди всех предполагаемых участников этого предприятия Поленов особенно выделял Серова. Оказалось, что Серов, такой земной, такой современный, такой далекий от Греции художник, знает греческое искусство великолепно. [1, с.363]

Но запланированная в Грецию поездка участников состоялась только в 1907 г.

В. Серов посетил Грецию с Бакстом. Художники работали в нескольких исторических местах, с каждым связано рождение мифа или легенды: Афины, афинский Акрополь, остров Крит, Дельфы, Олимпия. Серов писал большое количество этюдов, для него это были поиски сюжетов, героев будущих работ. Один из первых альбомов, привезенных из поездки, содержит изображение мула (так оформился замысел работы «Одиссей и Навзикая»). В Акрополе



его поразил портик кариатид Эрехтейона, само море и выпрыгивающие из волн дельфины породили новый замысел «Похищения Европы».

На пути в Дельфы художники встретили истинных греков.

Пока Бакст наслаждался красотой, Серов рисовал в альбом гречанок.

Серов увидел, как похожи головы этих живых девушек на тех — архаических — дев, что он рисовал в акропольском музее. Значит, они были действительно такими, эти древние гречанки! И, значит, архаика это не примитив, это живая жизнь, это реальность.

Вскоре Серов и Бакст распрощались. Бакст поехал в Париж, а Серов в Ино, где жила семья.

К своим античным замыслам Серов подступился лишь через два года, когда Бакст уже закончил свою картину, навеянную путешествием («Античный ужас»), и выставил ее. Возможно, подталкиваемый этим событием Серов принялся наконец осуществлять свои греческие замыслы. Он сразу накинулся на работу, работал много, захлеб, точно что-то открылось ему такое, чего раньше он не видел. Он сделал несколько вариантов «Навзикая» и «Европы», но ни один из них не считал окончательным. Он испытывал стили и технику. Делал карандашные рисунки, писал акварелью, маслом, любимой своей темперой. Но прежде чем приступить к созданию композиции, Серову нужно было осознать причины неудач прежних попыток создания картин на античные сюжеты. И, осознавши их, найти другой путь.

И Серов пришел к мысли, что путь этот в освоении нового искусства. Серов едет в Париж изучать творчество современных художников. Нельзя говорить о полном приятии творчества этих художников Серовым, он лишь интуитивно почувствовал путь, по которому они движутся, и отразил их находки в своих работах на античные темы.

Современные Серову художники на Западе в своем бунте против постылого академизма шли все дальше и дальше и, словно двигаясь не то по какому-то заколдованному кругу, не то по спирали, пришли к греческой архаике и даже пошли дальше вглубь веков.

Это было совсем не так просто, и это вплотную соприкасалось с его Грецией.

Эпизоды истории Древней Греции, даже если они достались нам от такого писателя, как Еврипид, несомненного реалиста для своего времени, все равно не представляются нам реальными. Они кажутся мифами. Они ассоциируются с пожелтевшим мрамором, который передает нам облик изумительно красивых греческих мужчин и женщин, и с живописью найденных археологами амфор.

Какой-то странный разрыв существовал у греков между скульптурой и живописью. Насколько «реальны» статуи, призванные изображать обнаженных богов и богинь, настолько же «условны» и схематичны одетые в хитоны реальные люди. Если применять современную искусствоведческую терминологию, древних художников можно было «обвинить» в формализме и даже в модернизме.

Минойская культура отличалась роскошью, фрески на стенах колоссального дворца критского царя сверкали яркими цветами. Сюжеты этих фресок напоминали картины художников конца XIX века, живопись — художников начала XX века. Недаром археолог Эванс, раскопавший дворец Миноса, характеризуя искусство того периода, искусство, предметы которого старательно зарисовывали Серов и Бакст, употребляет термин «модерн». И как бы это ни звучало парадоксально, для Серова здесь был ключ к решению задачи.

Изобразив реальную Ифигению, Серов потерпел неудачу; создав для Шаляпина стилизованного Олоферна, Серов достиг художественной правды.

Серов не рисует иллюстрации к античным мифам, к Гомеру. Ему хочется, пользуясь образами античной мифологии, воспеть человека, его гармонию с мирозданием, совершенство природы. Он по-новому воспринимает античное наследие. Архаику Серов сплавляет с современностью. Он пользуется живыми образами природы, но соединяет их с выдумкой, фантазией, конструкцией. В его картинах все и настоящее и ненастоящее. Европа — это ожившая архаическая «кора» с лицом-маской, сквозь кажущуюся неподвижность которой проглядывает робкая и нежная душа, покоровшаяся воле судьбы, влекущей ее неведомо куда и зачем.

Сюжет «Европы», взятый из древнегреческой мифологии, принадлежит к одному из любимейших сюжетов мирового искусства. Европа была дочерью финикийского царя Агенора. Влюбившийся в нее Зевс явился царевне и ее подругам, гулявшим на берегу моря, в виде прекрасного быка.

Девушки забавлялись игрой с быком, украшая его рога цветочными гирляндами (обрывок гирлянды можно видеть и в серовской картине). Наконец, Европа решилась сесть на спину быка-Зевса — тот бросился в море и увез царевну на остров Крит, где она стала женой Зевса и впоследствии родила ему трех сыновей-героев. «Похищение Европы» Серова — не столько изображение мифа, сколько его отблеск, эмблема всего мира греческого искусства с его «высокой декоративностью, граничащей с пафосом», как говорил Серов в одном из писем. Часто присутствующий в работах художника момент игры с художественными воспоминаниями явлен и здесь: ритмично ныряющие дельфины напоминают, например, фрагмент росписи килика Диониса, выполненного греческим мастером VI века до н. э. Экзекием, да и бык напоминает изображения быков на древнегреческих сосудах (быть может, отчасти, поэтому Серов первый из художников, изображавших миф о похищении Европы, отступил от первоисточника, рассказывающего о белом быке с золотыми рогами, — коричневый бык напоминает о росписях краснофигурных ваз). Неожиданно живой и осмысленный взгляд быка-Зевса подчеркивает застылость неподвижного лицалика Европы — маски архаической коры, своего рода символа всего греческого искусства. Одно из значений, имени «Европа» — «широкоглазая», что удивительно созвучно тому изображению лица Европы, которое дает Серов. Интересно, что Бакст, исполнивший по возвращении из Греции картину Древний ужас, также изобразил в ней статую Кору с ее загадочной «архаической улыбкой» как символ и вечную тайну античного мира. Серовым исполнены несколько живописных вариантов Похищения Европы, а также (редчайший случай в творчестве Серова) скульптура — небольшая статуэтка, повторяющая композицию картины.

Светозарный пейзаж «Навзикаи» (вариант с высоким небом) реален серебристым светом солнца, живой рябью моря, ликующим чувством радости, пронизывающим природу. Но шествие Навзикаи возвращает всю сцену к вымыслу фризовостью своего расположения, бесплотностью объемов, силуэтностью фигур, напоминающих тени, движущиеся на фоне неба.

В этих картинах Серов хотел «докопаться» до жизненных истоков античности. Он погружался в архаическую Грецию, колыбель человеческой цивилизации, эпоху Гомера, время

сложения мифов, наивных и мудрых, трогательных и величавых, где житейский опыт народа гармонически сплетается с глубоким философским размышлением о судьбе и назначении человека, о природе и мироздании. Эти привилегии мифологии Серов и его современники мечтали снова вернуть искусству. Серов делал для этого важный шаг.

1. Копшицер М. Валентин Серов.— М., 1967.
2. Красильникова М.Ю., Леонардо да Винчи и его эпоха в культурно-философской рефлексии серебряного века [Текст]: Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии: 24.00.01/ М.Ю.Красильникова.— Шуя, 2008.
3. Недошивин Герман. Судьба античного наследия в работах Валентина Серова.// [www.vserov.ru](http://www.vserov.ru)
4. Сарабьянов Д.В. Русская живопись конца 1900-х— начала 1910 годов.-М.,1971.

И. А. Задоров

## ПОНЯТИЕ «КУКЛА-АКТЕР» В ТРУДАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

С давних времен, как показывает история, куклы широко использовались во многих областях творческой деятельности и практике людей. В данной статье мы обратимся к тем куклам, которые встречаются в театральных и нетеатральных спектаклях, эстрадных миниатюрах, кинофильмах, художественных программах телевидения и в других подобных художественных произведениях.

В прошлом веке вышперечисленные куклы получили частные специализированные названия: куклы театральные, цирковые, эстрадные, кинематографические и т. д. Эти специализированные названия помогают нам сразу понять, в какой именно области искусства используются те или иные куклы. Это можно отнести к положительной стороне специализированных названий кукол.

Но, есть и отрицательная сторона, обесценивающая эти специализированные названия. Это связано с тем, что одни и те же куклы могут зачастую использоваться и в кинематографе, и в театре, и в телевизионных программах. Иначе говоря, эти популярные названия не столько помогают, сколько усложняют, скрывают от нас существенные общие характеристики, и даже частные различия самих кукол зрелищных искусств.

Если же у кукол данного рода имеются не только частные различия, но и существенные общие особенности, то возможно присвоить им и общее название — «куклы-актерь». Здесь слово «актер» подчеркивает причастность данных кукол к творческому исполнительскому искусству актеров-людей вообще и, актеров-кукольников в частности.

Хочется так же отметить, что С. В. Образцов, наверное, был первым, кто назвал театральных кукол «куклами-актерами». Во всяком случае, одна из глав его книги «Актер с куклой» была названа — «Кукла-актер» [4, с. 72–75]. Более удачное название для них в русском языке подобрать не удалось. Не встречается оно, например, и в английском

языке, несмотря на то, что у англичан сосуществуют для кукол два названия: «doll» и «puppet». Первым словом названы куклы-игрушки, а вторым — театральные куклы. Но первое английское слово не подходит по смыслу, а второе охватывает далеко не всех кукол-актеров. Можно предположить, что со временем в русском языке появится более удачное название, чем профессиональный жаргонизм — «куклы-актерь». В той ситуации, когда требуется более точно определить конкретную область применения кукол-актеров, то к общему названию следует добавить их частные названия. Так например, театральные куклы-актеры, эстрадные куклы-актеры, кинематографические куклы-актеры и т. д. К тому же можно использовать и частные названия, но помнить при этом, что речь идет именно о куклах-актерах.

В 70-е годы XX века были сделаны первые серьезные попытки дать определение лишь понятию о театральных и эстрадных куклах-актерах. Ученые и исследователи в это время развернули интересную дискуссию о специфичности кукольного искусства театра и эстрады. В итоге был поднят вопрос о том, что такое есть театральные и эстрадные куклы. Так, М. М. Королев утверждал:

«Кукла — неодушевленный, искусственно созданный человеком инструмент».

Но, чтобы театральную куклу не путали, например, с инструментом музыкальным, он добавил, что кукла есть не просто инструмент, а «произведение искусства, художественный образ».

В итоге получилось следующее:

«...кукла — художественный инструмент для создания сценического образа через сценическое действие» [3, с. 32, 33].

Таким образом, мы видим, что Королев одной из наиболее важных особенностей эстрадных и театральных кукол считал их художественные качества. Его оппонентом был театральный критик Е. С. Калмановский высказывавший прямо противоположное суждение касаясь художественных качеств многих кукол-актеров:

«...кукла есть любая вещь, которая вовлечена в круг держательных человеческих, человеческих ассоциаций и участвует в сценическом творчестве» [2, с. 17].

Стоит обратить особое внимание: куклой может быть любая вещь, любой предмет. Не обязательно художественное произведение!

Стоит обратить внимание на еще одно мнение, принятое в 70-е годы многими учеными и деятелями искусства, которое еще в 1931 году высказал С. В. Образцов, а в 1938 году подтвердил его еще раз и был убежден в своей правоте до конца жизни:

«В одной из статей, напечатанной в 1931 году в номере седьмом журнала "Советский театр", я писал о том, что форма головы куклы как бы стремится к совершенно простой форме шарика и что руку кукловода, которая является душой, кровью, жизнью куклы, нужно как можно меньше загружать костюмом, что материя должна быть мягкой, легкой, простой, не отягченной рукавичками, кружевами и всякими мелкими натуралистическими подробностями, для того чтобы движение не было скрыто. В этом смысле тело куклы как бы стремится стать голой рукой.

Когда я уже дописывал эту статью, я подумал о том, почему бы мне такую теоретическую куклу не осуществить: посадить на указательные пальцы моих рук по шарик и считать, что это уже куклы. Так я и сделал. Я дал этим двум куклам романс Чайковского «Мы сидели с тобой у заснувшей реки» и выступил перед актерами в Театральном клубе. Номер был принят» [4, с. 79–80].

Мы не смогли не упомянуть С. В. Образцова и его мнение о зачислении в разряд кукол-актеров руки с шариком или без него, если бы оно не ввело, подкрепленное успехом выступлений, в логическую ловушку несколько поколений кукольников.

Не мало кукольников опираясь на мнение Образцова в дальнейшем упорно называли куклами и другие сочетания предметов с частями человеческой плоти. Сюда же был отнесен и актер в маске.

Как мы видим, относительно театральных (и эстрадных) кукол-актеров в 70-е годы высказывались самые различные мнения. Однако правильного, на наш взгляд, не было ни одного.

Для обоснования данного вывода приведем пример. На мгновение представим, что мы смотрим глазами Калмановского обычный спектакль в обычном (актерско-человеческом) театре. На голове одного из актеров мы видим шляпу персонажа, роль которого он (актер) играет. Эта «шляпа», во-первых, есть «вещь», на этом настаивал сам Евгений Соломонович. Во-вторых, шляпа «вовлечена в круг содержательных человеческих, человеческих ассоциаций». В-третьих, эта шляпа «участвует в сценическом творчестве».

Согласно логике Евгения Соломоновича шляпа персонажа есть ни что иное как театральная кукла. В это достаточно тяжело было бы поверить даже самому Калмановскому.

Теперь же представим, что шляпа персонажа является художественным произведением (шляпа не может быть в полном смысле художественным произведением. Хотя в некоторых случаях она может быть подлинным произведением художественно-прикладного искусства). Спрашивается: стала ли от этого шляпа на голове актера-человека театральной куклой? Конечно, нет. В связи с этим мнение Королева страдает таким же серьезным недостатком как и мнение Калмановского.

Не правы и те, кто считает театральной куклой-актером, например, кисть руки актера с шариком на указательном пальце. Мы смогли бы убедиться в этом, если провели границу между куклой-актером и не куклой-актером. Но данный вопрос заслуживает отдельного и более подробного исследования.

Из вышесказанного следует, что те попытки, предпринятые в XX веке относительно поиска наиболее полного и верного определения понятия театральная кукла-актер не увенчались успехом. А если рассматривать отдельно 80-е и 90-е годы, то за этот период, по крайней мере, в нашей стране не вышла в свет ни одна серьезная работа.

Относительно ситуации складывающейся к началу века нынешнего В. А. Шафранюк писал следующее: «теория кукольного искусства театра, кинематографа, эстрады и т. д. еще не сложилась. Иначе говоря, данная теория еще не сформировалась как строгая научная дисциплина, которая рассматривает необходимые «срезы» с искусства, использующего кукол-актеров. Во-первых, «срезы» диахронические (параллельные потоку времени): хронологический, исторический, генетический и эволюционный. Во-вторых, синхронические «срезы» — перпендикулярные потоку времени и осуществленные в разные его исторические периоды. При этом одной из причин отсутствия теории кукольного искусства и препятствием к ней являются сохранившиеся до сегодняшнего дня заблуждения 70-х годов» [6, с. 48].

Но, было бы неправильно утверждать, что все попытки предпринимаемые в XX веке были всего лишь заблуждениями. Совсем наоборот, так Е. В. Сперанский совершенно правильно наметил путь к определению данного понятия

предложив определять его более широко и изначально говорить обо всех куклах вообще. Затем он предлагал найти, чем театральные куклы (и все куклы-актеры) отличаются от остальных кукол.

Это был логически надежный путь, но, к сожалению, довести дело до логического конца он не смог, так как не обнаружил исходного понятия кукла вообще. Он писал:

«Должен признаться, что в поисках такого определения я лично не преуспел. Выделить куклу вообще, в ее, так сказать, чистом виде, оказалось очень трудно. В этих поисках наталкиваешься на смежные, а иногда, казалось бы, и весьма отдаленные явления и понятия: тут и скульптура, и живопись, и кино. Я открывал словари, энциклопедии — общие и специальные, но и там не нашел удовлетворительного ответа. Попробуйте, может вам повезет... «Подобие человека»? А если кукла изображает животное... «Подобие всего живого»?.. А если она — фантастический образ?.. А если она вообще не претендует на изображение живого?.. Ведь кукла, сама будучи предметом, может изображать и предмет, оживший в воображении ребенка или актера» [5, с. 11].

Новое, более полное и отражающее реальность определение куклы-актера дал в своей работе посвященной данной проблематике А. В. Шафранюк:

«Куклы-актеры — это самостоятельный вид средств для изображения (обозначения) внешности активно действующих персонажей в спектаклях, в эстрадных и цирковых миниатюрах, в кинофильмах, в программах телевидения и в других произведениях пространственно-временного искусства. Кроме того, куклы-актеры воспроизводят физические действия персонажей и/или служат в качестве зримых центров для трансляции речи или иной звуковой деятельности персонажей. Каждая кукла-актер есть неодушевленный объект (один, несколько или много предметов или отдельных деталей) либо в целом, либо более двух третей своей величины. В последнем случае неодушевленный объект дополняется фрагментом плоти либо актера-человека, либо животного-актера, либо руки (рук) актера-человека. Этот фрагмент занимает менее одной трети величины куклы-актера. Каждая кукла-актер в целом или в основном качественно характеризуется признаками неодушевленного объекта. А в составе произведений пространственно-временного искусства куклы-актеры удовлетворяют эстетические потребности зрителей» [6, с. 61].

Данное определение не отражает те многочисленные индивидуальные различия и частные особенности кукол актеров. В связи с этим оно дает достаточно упрощенное, урезанное понимание о каждой в отдельности и всех, вместе взятых, куклах-актерах. В этом можно найти недостаток и отрицательную сторону определения.

Но, любая более или менее негативная сторона определения полезна, в первую очередь, со стороны хорошего стимула к дальнейшему изучению кукол-актеров по существу. Тем самым, она мотивирует к подробному анализу, осмыслению и пониманию частных различий и особенностей кукол-актеров.

Но по мимо негативной стороны присутствует и сторона позитивная. Данное В. А. Шафранюком определение раскладывает сложное на более простое, легкое, краткое и доступное для понимания. Оно как бы отражает сразу все многообразие кукол-актеров, что очень значимо в двух случаях

Во-первых, в тех случаях когда есть необходимость кукол-актеров и других видов средств для изображения внешности активно действующих персонажей. Во-вторых, когда необходимо исследовать специфические особенности кукольного пространственно-временного искусства.

Данное определение, на наш взгляд, дает дорогу к дальнейшему развитию теории кукольного искусства театра, эстрады, кинематографа, телевидения и т. д.

Из всех ними найденных и подвергнутых анализу определений куклы-актера наиболее подходящим и правильным нужно считать определение данное В. А. Шафранюком. Оно в значительной мере помогает осмыслить глубинные специфические особенности, объективные законы и объективно-субъективные закономерности кукольного пространственно-временного искусства.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Игламов Р.М. Искусство играющих кукол. /Курчаклы уйнау — житди эш. — Казань: Тат.кн.изд-во, 2004.
2. Калмановский Е.С. Театр кукол, день сегодняшний. Из записок критика. «Искусство», Л. 1977 г.
3. Королев М.М. Искусство театра кукол. Основы теории. «Искусство», Л. 1973 г.
4. Оразцов С.В. Актер с куклой. «Искусство», М.-Л. 1938 г.
5. Сперанский Е.В. Повесть о странном жанре. М. 1971 г.
6. Шафранюк В.А. Понятия о куклах актерах и традиционные заблуждения. М.: Стелс., 2001.

Н. С. Бандурина

## ИМАЖИНИЗМ КАК МАГИСТРАЛЬНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ РУССКОГО АВАНГАРДА НАЧАЛА XX ВЕКА

*Имажинизм* занимает особое место в истории русской литературы начала XX века. Это литературное направление представляет собой яркий пример литературного эксперимента.

Русский *имажинизм* формировался в рамках авангардной литературы в начале XX века в контексте кризиса классической литературной традиции.

Переходная ситуация, означавшая распад одной картины мира и становление альтернативной, остро затрагивала литературно-художественный процесс и в первую очередь участвующих в нем молодых поэтов и художников.

Творчество имажинистов крайне редко становилось предметом исследовательского интереса в отечественной науке. Детальная характеристика имажинистского литературного движения весьма актуальна в связи с необходимостью включить *имажинизм* в современный историко-литературный контекст.

История имажинистского направления освещается как история всеобщего тотального отказа, отталкивания и отрицания. Деятельность имажинистов декларируется как чуждая идеологиям и идеям, что неоднократно подчеркивали сами представители группы. Отрицание идей провозглашается уже в конце первой имажинистской «Декларации»: «Заметьте: какие мы счастливые. У нас нет философии. Мы не выставляем логики мыслей. Логика уверенности сильнее всего». [1, с. 5] История имажинизма — игра разных масок, поэтических ипостасей, артистических ролей, за которыми не скрываются реальные лица. Осознанное усложнение художественного образа является эпатажной программой имажинизма. Термин *имажинизм* заимствован у авангардистской школы англоязычной поэзии — имажизма. Первые сведения о движении английских имажистов появились

в российской печати в 1915 году благодаря статье З.А. Венгеровой «Английские футуристы» (сборник «Стрелец», 1915), в которой рассказывалось о лондонской поэтической группе имажистов, во главе которой стояли Э. Паунд, Т. Хьюм, Т. Элиот, Р. Олдингтон.

Имажизм возник в Англии в 10-е годы XX века. Художественная задача, которую ставил перед собой имажизм, была сама по себе не абстрактно-поэтической, а вполне жизненной, конкретной. Первое требование имажистского манифеста — прямо воспроизводить реальность (the direct treatment of a thing) [17, р. 3], воздерживаться от субъективных высказываний по поводу. Истертым, шаблонным поэтическим клише противопоставляются «свежие», во многом неожиданные образы («images») — отсюда название школы.

С одной стороны, «image» — это свидетельство распада всего бытия на отдельные блики, осколки, но с другой — именно образ выполняет роль своеобразного эстетического буфера: благодаря ему стихийный жизненный поток оформляется в компактные художественные единства «images», что предохраняет имажистское искусство от саморазрушения. Английские имажисты стремятся воссоздать в творчестве сам жизненный поток, не собранный, не организованный, а как нечто само по себе обладающее силой эмоционального воздействия, способное возбуждать определенные чувства.

Термин «имажионизм» появился в книге В.Г. Шершеневича «Зеленая улица. Статьи и заметки об искусстве» в 1916 году. Здесь В.Г. Шершеневич, еще не порвавший своих связей с футуризмом, назвал себя «имажионистом» и обратил основное внимание не на содержание, а на форму поэтического образа: «Только новое и оригинальное способно нас взволновать, врезаться в кучу наших мыслей, наших впечатлений...» [12, с. 15].

Образовавшаяся группа имажинистов делала ставку на образность как главную черту поэтического творчества. В первом манифесте, «Декларации», опубликованной в воронежском журнале «Сирена» в 1919 году, поэты утверждали, что «единственным законом искусства, единственным и несравненным методом является выявление жизни через образ и ритмику образов» [4, с. 38].

В данном документе, представляющем творческую программу *имажинизма*, утверждалось ключевое значение образа в структуре художественного произведения.

Положительная программа строилась на теории образа: «Образ и только образ <...> всякое иное искусство — приложение к «Ниве» [1, с. 9].

Из текста «Декларации» следовало, что концептуальной основой *имажинизма* является специфическое понимание роли эстетического воздействия художественного образа. Акцент был сделан на конструктивных принципах создания новой поэтической образности. Впечатление от искусственно сконструированного образа должно было стать определяющим в поэзии.

Теория *имажинизма* была достаточно хорошо разработана самими участниками этого течения и представлена в их декларациях и манифестах [15, с. 2].

В 1916 году В. Шершеневич декларировал: «Я по преимуществу имажионист. То есть образы прежде всего. (...) Поэзия есть искусство сочетания самовитых слов, словообразов. Поэтическое произведение — непрерывный ряд образов» [12, с. 7, 33].

Главным идеологом *имажинизма* стал именно В. Шершеневич. В 1918 году В. Шершеневич заявляет о возникновении «имажионизма» как о более широком, чем футуризм явлении. Статья называлась «У края “преlestной бездны”». В названии была спародирована строка из поэмы В. Маяковского «Человек» [7, с. 76], а в основном тексте сформулировано главное обвинение в адрес футуризма: «*Футуризм умер! Да будет ему земля клоунадой!* <...> / Футуризм умер для того, чтобы дать место строителю и созидателю. Ибо был он средством, а не целью. / Футуризм умер потому, что таил в себе нечто более обширное, чем он сам, а именно имажионизм» [13, с. 367–369].

Из текста имажинистской «Декларации» следовало, что основой *имажинизма* является специфическое понимание роли эстетического воздействия художественного образа. Традиционная образность была объявлена уделом пассивного искусства. Акцент был сделан на конструктивных принципах создания новой поэтической образности. Впечатление от искусственно сконструированного образа должно было стать определяющим в поэзии.

С одной стороны, идея возвращения поэтическому слову изначальной художественной образности, декларируемая в этих теоретических работах, не является новой. Составители сборника современных научных исследований,

посвященных истории и теории русского *имажинизма*, справедливо отмечают, что в мировом литературном процессе неоднократно возникали периоды обостренного интереса к образной поэзии [10, с. 5]. Скандинавская поэзия XIII века, отличительной чертой которой была поэтика кеннингов — концентрированных образов действительности. Лирика средневековых французских трубадуров и труверов, основывающаяся на куртуазной образности. Поэзия мирового барокко и европейского маньеризма XVI–XVII веков с усложненной образностью и необычной метафоричностью. Чрезвычайно перегруженная метафизическими образами английская поэзия эпохи Возрождения и Просвещения. Ряд может быть расширен и конкретизирован (итальянский маньеризм, испанский гонгоризм и др.) [10, с. 11].

Следует отметить, что установка именно на рациональную деятельность по созданию необычных поэтических образов была, безусловно, новаторской. Сознательная ориентация на образную составляющую поэтики обусловила разработку формально-конструктивных средств и технологических приемов построения образа в *имажинизме*. Повышение образности в поэтическом произведении достигалось имажинистами не только посредством разнообразия тропологических конструкций, но и при помощи приема неожиданных сопоставлений — по принципу «беспроволочного воображения» (Т. Мариннети) [6, с. 59–66], посредством «нарочитого соития на основании «закона о магическом притяжении тел с отрицательными и положительными полюсами» (А. Мариенгоф) [5, с. 34].

Итак, основой поэтического искусства В. Г. Шершеневич провозгласил образ. Этот термин неизменно выделялся курсивом в имажинистских декларациях и манифестах, образам придавалось самодовлеющее значение. В одной из работ В. Г. Шершеневич так и заявляет: «Ведь если даже сотрутся в памяти человечества все строки, связующие лиризмом образы, но сохранятся корки образов, — на плитах вечности останется имя поэта» [13, с. 360].

Именно путем сравнения образов анализирует В. Г. Шершеневич индивидуальное творчество имажинистов в книге «Кому я жму руку». «Образы Есенина всегда сильнее твоих», обращается он к А. Кусикову, «образы Мариенгофа всегда точнее и глубже, но <...> ты обладаешь поразительным свойством, которое я назвал бы *пьянством образа*» [13, с. 342].

Стремясь к максимальному насыщению своих произведений образами, имажинисты при этом требовали, чтобы эти образы не были «затертыми» — от многократного их употребления — поэтическими штампами. Поэтому для В. Г. Шершеневича в творчестве каждого из имажинистов важно не количество, но качество образов: «Имажинистом мы называем не того, кто помещает сто образов на сто строчек, а того, кто почуял слово с проклевывавшимся птенцом» [13, с. 362].

А. Мариенгоф писал: «Одна из целей поэта: вызвать у читателя максимум внутреннего напряжения. Как можно глубже всадить в ладони читательского восприятия занозу образа» [5, с. 33]. Для этого он рекомендует, прежде всего, использовать «нарочитое соитие в образе чистого с нечистым» [5, с. 33].

Конструирование поэтических образов, их комбинирование, создание поэтического произведения как своеобразного каталога художественных образов — таков методологический комплекс русского *имажинизма*, сближающий его с программными установками английского аналога этого направления.

Эстетическая программа русского *имажинизма* была эклектичной. Она включала и установки популярного в Европе сциентистского направления поэзии, и декларативные положения Т. Ф. Маринетти, и элементы лингвистического учения А. А. Потебни. Именно элементы потебнианства весьма отличали ее в концептуальном плане от программных установок англо-американского *имажинизма*.

Краеугольным камнем русского имажинизма было учение об образе, существенно отличавшееся от теории образа зарубежных собратьев. Переосмысление опыта русских футуристов, в частности фонетически ориентированной теории «заумной поэзии», позволило В. Г. Шершеневичу включить в новейшую авангардную программу модифицированный вариант концепции «самовитого слова». Под «самовитым словом» предлагалось понимать концептуальную основу триады, представленной в языковедческих трудах А. А. Потебни. Ученый различал в составе слова его «внутреннюю форму» (содержание), внешнюю оболочку (форма) и изначальную образность. Имажинисты, отвергая содержательную и формально-звуковую стороны, акцентировали творческое внимание на образности слова. Внутренне противоречивая футуристическая концепция обретала теперь логически

завершенный вид. «Самовитым словом» объявлялось слово «рожденное из чрева образа» (А. Мариенгоф) [9, с. 36]. Потебнианству здесь не противоречит фоносемантическая акцентуация футуризма.

Претендуя на автономное (во всех смыслах — эстетическом, государственно-политическом, классовом) существование, имажинисты сознательно отстаивали принципы протестного творчества. Их идеи звучат вполне в духе нонконформистской субкультуры второй половины XX века: «...в эпоху государственного коммунизма должно родиться в искусстве индивидуалистическое течение, как имажинизм. Это вытекает из вечной необходимости для искусства протеста и предугадания. <...> Искусство, не протестующее и не созидающее, а констатирующее — не искусство» [13, с. 378].

*Имажинизм* на всем протяжении существования отличался радикальностью и провокативностью своих дискурсивных практик. Его революционность не отставала от радикализма социальных взглядов на роль искусства и поэзии в обществе. Так, Шершеневич провозглашает принцип дифференциации искусства на основе доминирующего материала в каждой из его разновидностей: «Мы требуем полного разделения искусства (дифференциации). Поэтому мы выкидываем из поэзии звучность (музыка), описание (живопись), прекрасные и точные мысли (логика), душевные переживания (психология) и т. д.» [13, с. 376].

Если в символистской эстетике фигурировала идея теургийного синтеза искусств, призванного возродить их утраченное в мире единство (Вяч. Иванов), то в футуризме, унаследовавшем жизнотворческие идеи символизма, провозглашался принцип экспериментального взаимодействия разных видов искусств. Имажинистская теория, по крайней мере, в ранний период существования движения рассматривала такие возможности как абсурдные с точки зрения логики развития искусств, история которых свидетельствует о процессе все большей их дифференциации. Эта теория логически продумана у В. Шершеневича в отношении поэзии, трактуемой здесь в качестве синкретического первоискусства, распад которого логичен и неизбежен: «История поэзии с очевидностью указывает на дифференциацию материалов словесного искусства и на победу слова как такового над словом-звуком. Первоначальная поэзия на ритмической платформе соединяла жест



танца, звук музыки и образ слова. Постепенно первые два элемента вытеснялись третьим» [13, с. 381]. В. Шершеневич отнюдь не смущается присутствием в тексте очевидной научной аллюзии на известную концепцию «синкретичного искусства» А. В. Веселовского. Однако далее он объявляет о факультативности филологических теорий А. А. Потебни и А. В. Веселовского для современной поэтической практики имажинизма, указывая в качестве ориентиров поэтики естественнонаучный комплекс дисциплин. Современных поэтов, полагает В. Шершеневич, можно разделить на дилетантов, не имеющих малейшего представления о теоретических предпосылках поэзии, и авторов, концентрирующих внимание исключительно на овладении приемами поэтики. Однако и те, и другие находятся на ложном пути, так как «необходимо решить раз и навсегда», с нескрываемым упоением отмечает В. Шершеневич, «что всё искусство строится на биологии и вообще на естественных науках», и заключает: «Для поэта важнее один раз прочесть Брема, чем знать наизусть Потебню и Веселовского» [13, с. 381]. Кажущееся парадоксальным утверждение непротиворечиво в рамках имажинистской концепции слова, в которой сциентистские установки были доминирующими.

Имажинистская концепция слова заведомо контрастирует не только с предшествующей футуристической традицией, но и с последующей, сложившейся в литературе позднего авангарда. Имажинистское понимание художественного слова, во-первых, номиналистично и, во-вторых, предельно рационализировано. Эти концептуальные признаки, не исчерпывая спектр других возможных характеристик, являются одновременно полюсами притяжения и отталкивания в предшествующей и в последующей авангардной традиции [16, с. 145]. Это положение резко разграничивало имажинизм от футуризма: во-первых, футуристы основой считали слово, имажинисты — образ, во-вторых, имажинисты считали, что «если сущность поэзии — образ, то для нее второстепенное дело не только звуковой строй... не только ритмичность, но и идейность...» [11, с. 524].

Футуристическому пониманию были свойственны номиналистские традиции слова, так как утверждаемый в футуризме произвольный характер связи между звуковым комплексом означающего и смысловым — означаемого, несмотря на все попытки объяснить эту произвольность через субъективную объективность» (А. Крученых), «интуицию», т. е.

через индивидуальное чувствование, есть явный признак языкового номинализма. Но, тем не менее, это был умеренный номинализм (конечно, не в строго философском значении). Футуризм искал пути к означаемому, к объекту, к действительности и был озабочен этим поиском, осуществляя его посредством экспериментального словотворчества. Футуристы были охвачены подлинной страстью к вещам и реальности. Игнорируя устоявшиеся значения слов, их традиционный звуковой облик, футуристы изменяли и их семантику, и их звучание, стремясь достичь реальности, коснуться её авангардно-заумным словом и, конечно, изменить. Стремясь к осуществлению реальности «слова как такового», футуристы создали ее утопический проект, в котором сама реальность была упразднена, уничтожена и забыта, а слово, потеряв измерение Логоса, превратилось в пустой номиналистский знак — *flatus vokis*, «звучание голоса» [16, с. 145–146].

*Имажинизм* возродил образную составляющую слова и именно образ превратил в чистое означающее, освобожденное от обязательной связи с означаемым.

Имажинистов, в отличие от будетлян, вовсе не беспокоил вопрос о влиянии поэзии на жизнь и о том, можно ли изменить мир словом. Для них это была аксиома, начальная точка системы эстетических координат. Они были уверены в том, что реальность следует за искусством, а не наоборот. Поэтому окружающую их действительность имажинисты вынесли за скобки, редуцировали до предела, оставив в качестве ее свидетельства «образ», концентрированный в слове: «Слово в руках искусства, которое есть расточение подсознательного, является образом» [13, с. 382].

*Имажинизм* признает исключительно индивидуально-авторские образы метафорического ряда: «Индивидуализированное сравнение есть образ, обобщенный образ есть символ. В каждом слове есть метафора (голубь, голубизна; крыло, покрывать; сажать, сад), но обычно метафора зарождается из сочетания, взаимодействия слов: цепь — цепь холмов — цепь выводов; язык — языки огня. <...> Для символиста образ (или символ) — способ мышления; для футуриста — средство усилить зрительность впечатления. Для имажиниста — самоцель» [13, с. 383].

Итак, имажинистская образность точна, однако нередко удалена от референциального означаемого, создавая невесомый мир метафорических форм, перетекающих одна

в другую при минимальном воздействии: «... всепоглощающая метафоризация, — отмечает современный исследователь, — приводит <...> к всеобщей относительности и зыбкости, сцепляясь краями, утрачивая память о центре, вещи, и явления полностью растворяются друг в друге и приходят к самоуничтожению» [2, с. 177].

Кризис имажинизма начался в 1921 г. В результате развития теоретических взглядов имажинистов между ними обозначились серьезные противоречия.

В. Шершеневич в «Листах имажиниста» полемизировал с теоретическими идеями Есенина, высказанными в работе «Ключи Марии» и критиковал поэтическую практику собратьев по искусству: «... соединение отдельных образов в стихотворение есть механическая работа, а не органическая, как полагают С. Есенин и А. Кусиков. Стихотворение не организм, а толпа образов; из него без ущерба может быть вынут один образ или вставлены еще десять» [13, с. 286]. Полемизировал с идеями Есенина и А. Мариенгоф в работе «Буян-остров»: «Сегодняшнее народное искусство должно быть сумеречным. Иначе говоря, это полуйскусство, второй сорт, переходная стадия, столь необходимая для массы и не играющая абсолютно никакой роли в жизни искусства» [5, с. 40]. Ответом Есенина послужила статья «Быт и искусство», в которой он писал: «Собратья мои не признают порядка и согласования в сочетании слов и образов. Хочется мне сказать собратьям, что они не правы в этом» [3, с. 161].

Пolemика продемонстрировала, что по своей структуре имажинистское направление неоднородно. Под влиянием полемики 1920-1921 годов появился новый программный документ — «Почти декларация» (1923), но уже без подписей членов объединения. В ней подводился итог и раскрывался скрытый от публики смысл деятельности содружества в 1919–1921 годах: «... за кулисами шла упорная работа по овладению мастерством, чтобы уже без всякого *epater* через какие-нибудь пять-шесть лет, с твердым знанием материала эпох и жизни начать делание большого искусства» [9, с. 13]. В документе предлагалась эстетическая программа существования объединения:

«... Вот краткая программа развития и культуры образа:

- А) Слово. Зерно его — *образ*. Зачаточный.
- Б) Сравнение.

В) Метафора.

Г) Метафорическая цепь. Лирическое чувство в круге образных синтаксических единиц-метафор. Выявление себя через преломление в окружающем предметном мире: *стихотворение (образ третьей величины)*.

Д) Сумма лирических переживаний, то есть характер — *образ человека*. Перемещающееся «я» — действительное и воображаемое, образ второй величины.

Е) И, наконец: композиция характеров — *образ эпохи* (трагедия, поэма и т. д.)» [9, с. 13].

В «Почти декларации», задуманной как продолжение и развитие идей первой имажинистской «Декларации», отменяется утверждавшееся В. Шершеневичем произвольное образное конструирование и устанавливается строгая иерархия образов и жанров литературы. Важнейшим провозглашается создание «образа эпохи» как вершины и итога имажинистского искусства.

Летом 1922 г. созданием Главлита была введена цензура. В том же году сначала А. Кусиков, а потом С. Есенин уехали за границу, В. Шершеневич, А. Мариенгоф и Н. Эрджман увлеклись театром. Не спасло имажинизм ни создание «Воинствующего ордена имажинистов» в Петрограде в конце 1922 г., ни выпуск журнала «Гостиница для путешественных в прекрасном» в Москве (1922–1924).

В 1924 году на страницах «Гостиницы для путешественных в прекрасном» появился последний коллективный манифест имажинистов, озаглавленный «Восемь пунктов». И в этом документе поэты отстаивали идею свободы искусства от классовой идеологии: «... Осознание класса есть только та лестница, по которой поднимаются к следующей фазе победного человечества: к единому классу... Да, мы деклассированны потому, что мы уже прошли через период класса и классовой борьбы» [9, с. 15]. Имажинисты пересматривали отношение к быту и, шире, к отношениям искусства и действительности (под влиянием работы С. Есенина «Быт и искусство»), формулировали собственный подход: «Быт можно фотографировать — точка зрения натуралистов и «пролетарствующих» поэтов. Быт можно систематизировать — точка зрения футуристов. *Быт надо идеализировать и романтизировать* — наша точка зрения. Мы романтики потому, что не протоколисты. Мы наряду с лозунгом: «Борьба за новый быт» — выдвигаем лозунг. «Борьба за новое мироощущение»» [9, с. 16].

Последние декларации имажинистов не смогли преодолеть творческих разногласий между членами этого направления. Назревал раскол, оформившийся в 1924 году. В газете «Правда» было опубликовано «Письмо в редакцию», подписанное С. Есениным и И. Грузиновым: «Мы, создатели имажинизма, доводим до всеобщего сведения, что группа «имажинисты» в доселе известном составе объявляется распущенной» [3, с. 337].

В ответ на «Письмо» С. Есенина и И. Грузинова Р. Ивнев, А. Мариенгоф, М. Ройзман, В. Шершеневич и Н. Эрдман опубликовали в журнале «Новый зритель» «протест». Последовательно появившиеся в печати, заявления поэтов свидетельствовали о начавшемся процессе распада группы, который оказался необратимым.

Итоги имажинизма подвел В. Шершеневич в статье «Существуют ли имажинисты?». Гибель литературного направления он объяснил так: «От поэзии отнята лиричность. А поэзия без лиризма — это то же, что лошадь без ноги. Отсюда и вполне понятный крах имажинизма, который все время настаивал на поэтизации поэзии...» [14, с. 57].

Литературный критик В. Молодяков отмечал: «Имажинизм отшумел и умер, не оставив никакого потомства и почти не оказав влияния на русскую поэзию за пределами того необычайного свидания друзей, где все их знали и где все умещались за одним столом. В творческом плане это направление — при всей его оригинальности — можно признать тупиковым, да и большого эстетического удовольствия сегодня от перечитывания “Магдалин” и “Тучелетов”, пожалуй, не получишь» [8, с. 312]. Данная цитата лишь подтверждает мнение о том, что взгляд на имажинизм и по сей день остается неоднозначным, что процесс формирования единой позиции по ряду проблемных вопросов далеко не закончен. Вместе с тем характеристика имажинистского литературного направления весьма актуальна.

Мы представили предварительные заметки о концептуальной основе, месте и значении русского имажинизма в литературном процессе XX века. Имажинизм был одной из интереснейших страниц в истории литературы первой трети XX века.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Декларация // Поэты имажинисты / Сост., подг. текста, примеч. Э. Д. Шнейдермана. СПб., М., 1997. С. 5–23.
2. Ермилова Е. В. Метафоризация мира в поэзии XX века // Контекст 1976: литературно-критические исследования. М., 1977. С. 174–193.
3. Есенин С. Быт и искусство // Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. С. 151–173.
4. Цит. по: Литературное движение советской эпохи; материалы и док.: Хрестоматия. М., 1986. С. 17–40.
5. Мариенгоф А. Буян-остров // Поэты-имажинисты. СПб., 1997. С. 26–42.
6. Маринетти Ф. Т. Манифесты итальянского футуризма [Собрание манифестов Маринетти, Бичьони, Капа, Руссоло, Балла, Северини, Прателла, Сен-Пуан. Пер. и предисл. Вадима Шершеевича]. М.: Тип. Русского т-ва, 1914. С. 59–66.
7. «Ну, как вам, Владимир Владимирович, нравится бездна!» / И я отвечаю любезно: “Прелестная бездна” (Маяковский В. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 76).
8. Молодяков В. Рец. на книгу «Поэты-имажинисты» // Новый журнал. 2000. Кн. 219 (июнь). С. 310–312.
9. Поэты-имажинисты. СПб., 1997. 324 с.
10. Русский имажинизм: история, теория, практика. М.: ИМЛИ РАН, 2005. 406 с.
11. Шершеневич В. Г. Великолепный очевидец. Поэтические воспоминания 1910–1925 гг. // Мой век, мои друзья и подруги. Воспоминания Мариенгофа, Шершеневича, Грузинова. М., 1990. 735 с.
12. Шершеневич В. Г. Зеленая улица: статьи и заметки об искусстве. М., 1916. 38 с.
13. Шершеневич В. Г. Листы имажиниста: Стихотворения. Поэмы. Теоретические работы. Ярославль, 1996. 387 с.
14. Шершеневич В. Г. Существуют ли имажинисты? // В мире книг. 1987. № 11. С. 56–58.
15. См.: Шершеневич В. Г. Зеленая улица, 1916. 2 x 2 = 5. Листы имажиниста, 1920. Кому я жму руку, 1921; Есенин С. Ключи Марии, 1920; Мариенгоф А. Буян-остров. Имажинизм, 1920; Ивнев Р. Четыре выстрела в Есенина, Кусикова, Мариенгофа, Шершеневича, 1921; Грузинов И. Имажинизма основное, 1921.
16. Шукуров Д. Л. Концепция слова в дискурсе русского литературного авангарда. СПб.: Иваново, 2007. 440 с.
17. Pound E. Literary Essays. L., 1957. 132 p.

С. А. Губанов

## АНТИНОМИЧЕСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ ДИАЛОГА в ФИЛОСОФСКОМ ГНОЗИСЕ БЫТИЯ: ОТЕЦ ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ и Б. Л. ПАСТЕРНАК

Концепция антиномического дискурса онтологии Бытия, представленная в размышлениях П. А. Флоренского и Б. Л. Пастернака, отличается исключительным разнообразием форм и методов, использующихся для раскрытия этого многогранного культурного феномена. Однако кроме кардинальной противопоставленности подходов к его постижению, в их субъективных концепциях обнаруживаются весьма существенные объективные точки онтологической коммуникации. Форматом максимальной интеграции субъективного истолкования природы антиномий как таковых становится основополагающий принцип антиномического диалектизма, присутствующий на уровне той и другой авторской концепции, только с той лишь разницей, что дефиниции его методологической адаптации производятся на основе жанровых стилистических различий. Это мотивируется неотъемлемым фактором того, что размышления П. А. Флоренского, в общем объеме суждений, имеют теологическую направленность постижения антиномий, определенную жанровым своеобразием в структурной организации построения текста богословской литературы. В свою очередь, в мировоззрении Пастернака движущей силой в раскрытии онтологической природы антиномий становится форма художественного повествования, отраженная в многоуровневой стилистической парадигме жанра романа, ретранслирующего синтез прозаического и лирического начала. Принадлежность работы авторов к различным жанрово-стилистическим формам ни сколько не снижает потенциал их исследования механизмов воплощения феномена антиномической диалектики Бытия, а, наоборот, сообщает об актуальности этого процесса в эсхатологии действительности. Безусловно, субстанцией выражения в поисках определения смысловой энергии существа антиномий признается философия экзистенциального духовного опыта и его вариаций, распространяющихся в виде произво-

дных от трансцендентного состояния Истины как источника онтологического со-расположения личности и пространственного дискурса.

Интеграция смысловых приращений в постижении природы диалектики антиномий в мироощущениях П. А. Флоренского и Б. Л. Пастернака продиктована философской системой взглядов, куда вошли: религиозная эстетика Вл. Соловьева, рационализм И. Канта, диалектика Гегеля, философия тождества А. Бергсона, концепция мира идей Платона. Руководствуясь фундаментальной методологией философского осмысления принципов феноменологического взаимодействия сферы эмпирики личностных духовных коннотаций и области сверхъестественного начала, они пытаются выстроить и создать индивидуальную перспективу развития антиномий как пространственного субстрата, где субъект признается самостоятельным носителем, исчислением корреляции онтологически обновляющихся предикатов религиозного таинства Истины. В роли главенствующего предиката выступает теургия жизненного процесса как бессознательно и сознательно поглощающая модальность эмпирических практик человеческой деятельности, являющей духовный синергетический максимум внутреннего приобщения мировоззрения к модусу онтологической компетенции становления форм смысловых иерархий в метафизических превращениях дефиниций религиозных феноменов действительности.

Так или иначе, метод антиномического диалектизма, активно использующийся П. А. Флоренским и Б. Л. Пастернаком в распространении взглядов на свойства эсхатологической антропологии в пространстве и времени Бытия, в логическом итоге приводит к построению концепции личности человека в качестве уникального духовного индивидуума, обращенного к сфере теоцентрического универсума. В этом случае внутреннее состояние личности приобретает уникальное выражение конденсатора сознательных, чувственных и волевых приращений самосознания в идеи прерывности имманентного генезиса духа, так как, сама по себе, дискретность детерминирует наивысшую степень антиномического опыта, таким образом, выводя гностическую логику на принципиально новый уровень обобщения результатов. Следовательно, квинтэссенция жизнедеятельности человека заключается в постоянном преодолении тенденции прерывности смысловых сегментов Бытия, и на основании этого, осуществлять их духовную антиномическую революцию.

Наиболее наглядно философия антиномического диалектизма в постижении идей феноменов реалий проявилась в признаках формирования христианского мировоззрения П. А. Флоренского и эстетико-художественных принципов Б. Л. Пастернака в соотношении с современными философскими концепциями, на уровне которых, четко проступает характер синкретизма в осознания ими роли антиномического дискурса. Само онтологическое насыщение вещей и предметов действительности, как мы уже указали, имеет фабулу антиномической прерывности, обходящей закон логического тождества субъекта и объекта Бытия, по имплицитным установкам которой, как раз и реализуется та важнейшая составляющая нахождения духовных потенциалов личности человека. Только через нее индивидуальность апперцепций не самоотжествляется, а противопоставляет себя окружающему миру, развивая антиномическую самость. Призванные к логическому разрушению онтологического тождества эсхатологической номинальности имманентных процессов Бытия, антиномии ретранслируют справедливую ипостась всеединства форм феноменологического восхождения личности. В их структуре исключительным образом дифференцируется разум и мышление, экзистенциальность чувственного опыта и эмпирия его духовного преображения. Все эти категории временного и вневременного существа личностного императива расширяют границы конечности и беспредельности антиномий, придавая им семантику вполне закономерного методологического аппарата гностицизма сакральности смысла явлений, локально открывающих и приближающих мировосприятие к таинству Истины.

Концепция духовно свободного или стремящегося к ней индивидуума была доминантным аспектом в построении философской диалектики антиномий самого Флоренского и экспликацией художественных поисков Пастернака. Доказательствами и свидетельствами ее постоянной апробации в собственных размышлениях становится тот онтологический инструментальный подход, принципов и механизмов экстраполяции той внутренней силы антиномий, которая видится в качестве своеобразного символического пути через преодоление разногласий с имманентностью к преображению внутри себя православной Истины Бытия. Приближение к канонам истинного понимания имеславия феноменов действительности в мировоззрении Флоренского воз-

можно непосредственно только через очищение от антиномизма греховности разума и сердца личности, которые представляются источниками имплицитного движения «чистого» духовного единства религиозной морали, исключающей мотивацию ко всяческой рациональности суждений, провоцирующих собой искаженное, и как следствие, ложное осознание идеи прерывности. Аналогичное утверждение одного из важнейших оснований онтологии антиномической диалектики встречается и в мировосприятии Пастернака, только осуществляется оно преимущественно через художественную действительность образов произведения, для которых метафизика творчества есть гносеология жизненного пути, сквозь которую как раз и наблюдается внутреннее очищение и духовное восхождение (образ Юрия Живаго). Самостоятельно предел греховного освобождения от тяжести духовных коллизий внутри человеческой души и есть именно тот эсхатологический необходимый минимум для формы максимального сокращения дистанции от одного антиномического предела к субстанции семантических коннотаций противоположного, имеющих между собой основу литургической временной последовательности сообщений, объединенных логикой уровня знаковости и инаковости Бытия.

Антиномическая цельность устремлений личности во многом формулирует содержательное развитие категорий разумности в претворении сподвижения критического мышления в осуществлении понимания истинности сущего, распознающегося как нераздельная одухотворенная ментальность. Спекулируя интересом сознательных формул человеческая деятельность, как бы она не корреспондировала с манифестами рациональности, превосходящей естественное положение дел духовности, так или иначе, остается модальностью и предикатом со-творения. Идентификация Истины и разума в мировоззрении Флоренского и Пастернака определяется при онтологической помощи критериев ноуменальной реальности, необходимых для самостоятельной презентации духовной области эмпирической практики, в виде беспрестанно видоизменяющей парадигмы условий антиномического дискурса, где каждое из которых, есть отвлеченный метод соединения синергии разумного с чувственным и рассудочного с безрассудочным (интуитивным). Противоположность антиномий «animi» и антиномий «ratio» выступает весомым противоречием сущности самого диалектического ме-

тогда, для которого присуще отражение диалогического единства души сквозь призму ее же дефиниций, возможных только при наличии живой деятельности рассудка, а не рациональных построений схем и логических выводов о существовании явления.

Эсхатологические категории духа и прочный фундамент духовности в мировоззрении Флоренского и Пастернака исходят из того, что антиномический диалектизм — это, прежде всего, открытый путь иррационального постижения трансцендентного начала безгреховным духовным опытом человека, проявляющимся в исключительном мировидении многих сущностных движений Бытия через онтологию Веры, Любви и таинства религиозности. Содружество таинства этих движений, проходящих через систему координат человеческих ценностей, апеллирует к реализации в мировосприятии личности того синтетического медиума, где происходит соединение чувственного и сверхчувственного опыта гносеологии, в котором прерогатива функционирования смысловых пределов того и другого не представляется детерминированным, а антиномически перетекающим и формационно-подвижным. Такой динамический переход из границ одного гносеологического инструментария в другой в мировоззрениях Флоренского и Пастернака осуществляется при непосредственно явной помощи эсхатологической модели культа, ориентирующего внутренние сцепления сферы личностной практики познания с трансцендентным началом. П. Флоренский понимает культ как первооснову, первоакт жизненного процесса, в котором основа антиномической диалектики, обнаруживается в максимальной близости к времени литургической деятельности. Это формирует в мироощущении человека экклезиологическое представление о духовном потенциале Бытия как фундаменте творческой интенции, преодолевающей закон тождества, поскольку будучи «прибавлением к данности того, что еще не есть данность» [4, с. 135], творчество есть преодоление закона тождества. А все это — и любовь, и вера, и исполненная любви творческая личность — высший закон антиномичности именно потому, что этот закон как пытается доказать Флоренский, онтологически утверждён троичностью единосущного Бога.

Напротив, закон тождества есть синоним эгоизма, черствости, безлюбия и скептического духовного настроения; антиномия же — синоним духовного альтруизма, любви, веры,

творчества. Совершенно очевидно, что при таком раскладе любовь к противоречию, провозглашение антиномии высшей истиной становится последним словом учения П. А. Флоренского. Он отменяет, так же как и Пастернак, принцип тождества, прежде всего, отталкиваясь от возникшей на почве протестантизма этики «автономного Я», нашедшая наиболее яркое выражение в философии Канта и Фихте, где она получила обоснование благодаря принципу долга, и где закон долженствования оказался выше закона Бытия. Отвергая Канта, его категорический императив, Флоренский вместе с ним отбрасывает и закон тождества. Б. Пастернак принимает акт творчества в качестве духовного откровения в осмыслении сущностных процессов онтологии действительности [3, с. 100]. Так как методология познания, сама по себе, имеет сложную диалектику мышления в структурной организации личностной апперцепции, стремящейся к выработке позиций и утверждений, подсознательно распознающихся в виде инверсии противопоставления фактов имплицитного и эксплицитного генезиса Бытия — области рождения антиномий. Но идентификация подобного рода антиномий возможна, в размышлениях Пастернака, только при наличии условия творчества, когда разум способен к репродуктивной функции в адаптации таинства духовных энергий пространства и адекватной их регуляции в природе единства художественной формы и содержания творимого личностью искусства.

Этимология модели культа в мировоззрении писателя онтологически сближается с пониманием его специфических особенностей Флоренским, поскольку феноменология отражения его формы есть эклектическая субстанция имманентности, а квинтэссенцией содержания в полном объеме становится эсхатология трансцендентного начала. Все вместе они являют неотвратимое консолидированное воплощение свободного и взаимобратного перехода в общей системе онтологических координат Бытия, в котором зидается энергия соединений чувственного и сверхчувственного опыта личности, детерминирующих природу сущности антиномий, представленных как столкновение разумности субъекта, существом сил и воли объективного пространства. Таким образом, культ для Пастернака — это преломление в индивидуальном самоопределении энергии антиномий духовности действительности в модусе христианского

миропонимания. Однако для мирозерцания Флоренского и Пастернака важным в определении отношений творящего разума и реальности становится понимание антиномий С. Н. Булгаковым [1, с. 157], заявившим, что человеческий ум порождает лишь антиномии, когда стремится своими силами мыслить трансцендентную реальность — Бога. В тоже время, говоря о природе разума, Булгаков приходит к выводу о том, что разум антиномичен вообще, а не только в тех случаях, когда он превышает собственные возможности. Здесь следует отметить, что мы используем понятие разум не как категорию рационального порядка, а в качестве духовной разумности, несущей противопоставление внутренних умозаключений личности и объективного знания, которое экстраполирует процесс появления антиномического дискурса Бытия.

Но одновременно с этим стоит обратить внимание на еще одну существенную деталь. В свое время Аристотель, сформулировавший закон тождества, подчеркивал, что этот закон есть первое условие Бытия, жизненного процесса и утверждения, во всяком случае, утверждения истинного. Отчасти принимая данное философское утверждение, как Флоренский, а вслед за ним и Пастернак, дают этому закону видимую диаметрально противоположную оценку, опирающуюся как на отечественную традицию, весьма вольно ими толкуемую [2, с. 419]<sup>1</sup>, так и на современную им европейскую философию [5, с. 501]<sup>2</sup>.

Опираясь на христианский догмат о Троице, Флоренский и Пастернак видят в нем признание эсхатологической антиномии жизненного процесса, ориентированной на факт преодоления рациональных законов и последовательное воплощение субъективного акта откровения Истины в теологической взаимосвязи триединства, несущего в себе «сверх-логическое препобеждение закона тождества» [4, с. 290]. Онтологически позиционируя на место закона тождества, который якобы символизирует мертвенность живого и овеществление духовного, эгоизм и самозамкнутость человеческого Я, антиномию, требующую ставить отношение выше субстанции, Флоренский и Пастернак, по существу, лишь повторяют те философские положения неокантианцев, занявшие свое место в немецкой философии XX века. Именно в мировоззрении неокантианцев мы можем идентифицировать требование признать отношение в ка-

честве верховного закона логики, и когда истинным признается только то, что проходит сквозь сущие границы противоположного, здесь они следуют за утверждениями Когена, Наторпа и Кассирера. Само осмысление специфических свойств антиномий и антиномической диалектики, как производной от инструментария мышления личности в мироощущениях Флоренского и Пастернака заложен непреодолимый предел двусмысленности. С одной стороны, антиномия рассматривается как семиотическое единство несовершенства человеческого рассудка, потому что его онтологическая ткань целиком и полностью сосредоточена на дефинициях конечности и бесконечности, где реализуется ткань онтологического противоречия, и тогда природа форм расщепленной деятельности представляется явлением «насквозь антиномическим». С другой стороны, антиномизм следовало бы понимать как нечто отрицательное в душевном мире человека, то, от влияния которого следовало бы освободиться в духовных желаниях, воли и мыслях.

В целом, фиксированной доминантой свойств истолкования природы диалектики антиномий в экзистенциально-онтологических размышлениях Флоренского и Пастернака, является то, что наблюдается аналогичный подход к рассмотрению сознания личности, как инструментария в продвижении и модернизации содержательного и функционального уровня антиномий как таковых. С той только разницей, что у богослова руководственным компонентом видится конечность и бесконечность, преодолевающаяся подвигом Веры. У Пастернака же — это приход к гармоническому созиданию человеком действительности, детерминирующийся уже изначально заложенным в духовное самосознание христианским мироощущением личности, проходящего сквозь интенции творчества, которое позволяет выработать лабильные методы в идентификации антиномий и концепцию их преодоления. Следовательно, механизмы трансформации духовного самосознания личности в пределах пространственно-временного состояния Бытия, символизируют в логике утверждений Флоренского и Пастернака, феномен погружения субъекта знания в сферу апперцепций трансцендентного, прогнозирующего степень локализации антиномий и ноуменально постигающего эмпирическую типологию их эсхатологического универсума.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Конечно, славянофилы, так же как и Гегель, критиковали рассудочное мышление, противопоставляя ему, правда, в отличие от Гегеля, не только разум как высшую интеллектуальную способность, но и веру. Однако закон тождества имеет силу не только по отношению к рассудку, но как прекрасно демонстрирует Аристотель, и по отношению к разуму. Не случайно Соловьев, стремившийся встать на точку зрения разума, не вступал в конфликт с законом тождества.

<sup>2</sup> Как отмечает историк русского богословия Г. Флоровский, «Столп и утверждение истинь» — «по своему внутреннему смыслу очень западная книга... Романтический трагизм западной культуры Флоренскому ближе и понятнее, нежели проблематика православного предания».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии: В 2-х т. Т. 2: Статьи и работы разных лет. 1902 по 1942 / Ин-т социологии РАН. М.: Наука, 1997.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука Логики // Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М.: Наука, 1998.
3. Пастернак Б. Л. Избранные произведения: В 2-х томах. Т. 2: Доктор Живаго: Роман. СПб.: 1998.
4. Флоренский П. А. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М.: 2009
5. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

## Раздел IV.

СОВРЕМЕННАЯ  
КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ  
МЫСЛЬ



## САКРАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ТЕХНИКИ В НАСЛЕДИИ О. ШПЕНГЛЕРА и РЕЗОНАНС ЭТОЙ ТЕМЫ В СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ М. ЭПШТЕЙНА

Одним из первых европейских философов, сближающих, религию и технологию был О. Шпенглер. В его философии можно выделить сущностную близость религиозных феноменов с технологическими культурными феноменами.

Данное взаимодействие обнаруживается у О. Шпенглера через призму активистского подхода, через феномен «фаустовской души». Это Шпенглер понимает как «бодрствование». Мыслитель утверждает: «Бодрствование вторгается в сферу действий, когда оно превращается в *технику*». Философ отмечает: «В действительности техника принадлежит древнейшим временам. *Техника есть тактика всей жизни в целом*. Она представляет собой внутреннюю форму способа борьбы, который равнозначен самой жизни» [1, 452]. В основе техники по Шпенглеру лежит не изготовление инструментов, но способ обращения с ними — борьба с окружающим миром.

Вместе с рукой, оружием и личностным мышлением человек сделался творцом. У природы были вырваны *привилегии творчества*. «Свободная воля», по Шпенглеру, есть акт мятежа. *Творческий человек* выходит из союза с природой и с каждым своим творением он уходит от нее все дальше, становится все враждебнее природе. Он уже не просто *грабит* природу, отнимая у нее вещества, но вместе со всеми своими силами природа попадает под иго и рабски прислуживает приумножению человеческой мощи. Это и есть у Шпенглера особенность фаустовской культуры, зарождающейся в средневековых монастырях. Роджер Бэкон и Альберт Великий думали о паровых машинах, пароходах и самолетах. Многие в своих кельях ломали голову над идеей *perpetum mobile*. *Самому* построить мир, *самому* быть Богом — вот фаустовская мечта, из которой проистекли все проекты машин, насколько возможно приближавшиеся

к недостижимой цели *Perpetuum mobile*. Не что-то одно, вроде огня, украденного Прометеем, но сам мир со всеми своими тайными силами стал добычей, привносимой в постройку этой культуры.

Наследником же готического монаха был мирской ученый-изобретатель, *познающий жрец машины*. С появлением рационализма «вера в технику» делается, чуть ли не материалистической религией: техника вечна и непреходяща, подобно Богу-Отцу; она освобождает человечество, подобно Сыну; она просветляет нас, как Дух Святой. (Эти интуиции найдут свое продолжение и в работах, рассматриваемого нами М. Эпштейна). В работе «Закат Европы» в главе «Машина» мы видим следы религиозно-технологического взаимодействия, сближение религиозного мышления с технологическим. Техника уже на ранних исторических этапах отождествляется у немецкого мыслителя с *культотом*, в отличие от теории, связанной с *мифотом*, и направлена, отнюдь не на познание тайн мира, но на их покорение. Интересно, что техника связана у Шпенглера с заклинанием, т. е. с магией. Магия, волшебный заговор в качестве *технэ*, в качестве некой первобытной технологии позволяет человеку ощутить чувство триумфа над царством природы: «...что-то узнать о намерениях и силах небесных богов, духов грозы, домовых, о *pumina* естествознания — атомном ядре, скорости света, гравитации... — и заключить это знание в неизменную систему каузальных отношений» [2, 344]. По Шпенглеру, примитивная религия в древности пронизывает всю жизнь. И религию он связывает с силой, с *технэ*. Уже в магии, как примитивной форме религии, человек с помощью сакральных *имен* пытается подчинить себе божество или природные стихии. «Религиозное знание — это тоже сила, причинно-следственные связи можно не только устанавливать в ходе исследований, но и использовать. Тот, кто познал тайное соотношение между микрокосмом и макрокосмом, может **управлять ими** (курсив мой — *Е. Н.*)... Таким образом, человек, воспитанный в духе «табу», — это волшебник и заклинатель. Он **покоряет** божество посредством жертв и молитв, выполняет ритуалы и таинства, поскольку они являются причинами неизбежных следствий и должны служить каждому, кто ими владеет» [2, 344]. Так человек становится «сосудом таинственной силы и причиной все новых следствий» и может соперничать с самим богом.

Шпенглер связывает религию и техническую деятельность с древности: «*Техника* предполагает духовный дар пленения и заклинания». Техник для Шпенглера — это священнослужитель, изобретатель — пророк. Качественно новый этап в истории развития техники у Шпенглера наступает только тогда, когда «у-становление явлений природы, происходящее для того, чтобы подстраиваться под нее, переходит в ее утверждение посредством *сознательного ее изменения*» [2, 660]. Т. е. при переходе от субстанционализма к активизму. На смену первобытному активизму шаманизма или языческому политеизму приходит технологически совершенный активистский монотеизм. Именно эти два мощных фактора и сформировали «фаустовскую душу». Вот почему Шпенглер считает, что в античности нельзя найти скольнибудь стоящую технику. Техника греков не выходила за рамки «фюзиса» и не ставила задачи активно менять картину мира. Греки не сформировали соответствующего мироотношения и идеологической базы. Это обусловило незначительность их техники.

С приходом «фаустовской техники» все меняется. Приходит европеец, который хочет не взирать на мир как грек, но *управлять* им по своей воле. Возникает культура первооткрывателей, культура «фаустовского изобретателя». Колыбелью этой культуры у Шпенглера выступают средневековые монастыри, в них вызревают великие открытия. «Именно здесь проявляется религиозное происхождение всего технического мышления» [2, 661]. Шпенглер отмечает: «Они думали, что хотят «познать Бога», но желали только *неорганических сил природы, той* невидимой энергии, которая пребывает во всем; они хотели сделать полезным все происходящее, изолированное, осязаемое. Фаустовское естествознание и только оно одно представляет собой *динамику* — против статичности греков и алхимии арабов [1, 662] <http://philosophy.mit.edu/~spengler.htm> - *\_ftn34* Речь тут идет не о веществе, но о силе. О. Шпенглер пишет: «Эти благочестивые изобретатели в своих церковных кельях молитвой и постом *отвоевывали* у Бога его тайны и воспринимали это как служение Богу. Именно здесь родился образ Фауста, великого символа подлинной культуры первооткрывателей. Так начинается *scientia experimentalis*... Ученые начинают *насильственно* с помощью рычагов и винтов выпытывать у природы ее тайны, и сегодня мы видим результат этого в виде усеянной фа-

бричными трубами и буровыми вышками земли» [2, 664]. Технологически безупречное божество для своего величия и познания требует совершенной же технологии.

Данное направление прослеживается и в современной философской мысли. В качестве подтверждения обратимся к недавней работе М. Эпштейна, связующего бытие бога с научно-техническим прогрессом. По мнению современного мыслителя все более совершенствующаяся техника позволяет нам глубже раскрывать глубинные замыслы Творца, «Крестьянину с сохой, который видел только прямое воздействие одного материального предмета на другой, неизмеримо труднее было бы представить, что все волосы на его голове сочтены и что все тайное, творящееся в его душе, может быть явным, но для меня и моих современников такое представление о всеобъемлющем и всемогущем разуме уже не есть только дело веры, это предмет вполне разумного, вероятного, хорошо обоснованного предположения» [3, 21]. «Техника приближает к нам это сверхъестественное, делает его естественным для разума, объяснимым вполне рационально. Во что древние верили мы можем знать» [3, 21]. Человек в концепции М. Эпштейна является «подмастерьем», которому дано через свою технологию проникнуть в замыслы Мастера, приблизиться к постепенному овладению «ремеслом миротворения». Человек-творец, технологически совершенствуясь, отражает верховного Творца, его непостижимую «технологию», создавшую вселенную, галактики, планеты, законы природы и т. д. В этом смысловое ядро эпштейновской техноистической концепции: «Наука и техника сами по себе обладают религиозным потенциалом. Наука раскрывает законы бытия; техника демонстрирует мощь разума, способного на основании этих законов **творить новое бытие** (курсив мой — *Е. Н.*)» [3, 24]. В этом прослеживается активистское прочтение религии в духе *технэ*. Активистское проникновение субъекта в законы бытия, позволяет, согласно М. Эпштейну, говорить о «сотворенности законов бытия еще более могучим разумом». Наряду с миром «наблюдаемой материи существует еще и мир субъекта»: мир человека-творца и мир всемогущего бога, но и тот и другой предполагают активистское преобразование «наблюдаемой материи». По мнению современного исследователя, «В XXI веке все меньше остается временного зазора между предметом и воздействием на него, между реальностью и ее трансформацией» [3, 21]. В рам-

ках «проективного мышления» сближаются мир сверхъестественной технологии верховного Субъекта и мир современного технократического субъекта. Современная картина мира становится все более субъективистской, «То, что сейчас считается знанием, перейдет в возможность иного бытия, т. е. будет не воспроизводить, а проектировать и продуцировать свой предмет» [3, 25]. В настоящее время, по М. Эпштейну, «само познание предмета становится актом его сотворения. Это уже не просто познание неизменной, статичной реальности, а мыслительное **конструирование**, которое познает и **создает свой объект** (курсив мой — *Е. Н.*) в единственном проективном акте мышления, в виде проекта, т. е. деятельного отношения к объекту» [3, 21].

Таким образом, мы видим, что интуиции двух мыслителей разных эпох, сближающие религию и технологию в культуре: мыслителей эпохи модерна и современности во многом совпадают в контексте активистской парадигмы преобразования реальности.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Шпенглер О. Человек и техника. // Культурология XX век. М., 1995. С. 454–492.
2. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. С. Э. Борич. Мн., 1999.
3. Эпштейн М. Техника — религия — гуманистика. Два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса // Вопросы философии. 2009. № 12.

Ю. И. Ермилов

## ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНТРЕВОЛЮЦИЯ. РОССИЙСКИЙ СЛЕНГ: от РЕЧИ к МЫШЛЕНИЮ и РЕЛИГИЗАЦИИ

Терминологическая контрреволюция предполагает предшествующую ей революцию.

Таковая состоялась в первой половине 90-х гг. XX века. Тогда вошли в оборот совершенно новые понятийные единицы, призванные в той или иной форме изменить само Бытие, связанное ними. Карательные органы стали называться правоохранительными. Вместо половых извращений пришла нетрадиционная ориентация, вместо знаний – информация. Проект занял место воплощения проекта, актуальность как крайняя необходимость стала приложима к заурядным и необязывающим ситуациям.

Неологизмы, кроме внедрения мировоззренческих клише, стали носителями вариантов англообразной орфоэпии, идущей вразрез, например, с более чем столетним опытом воспроизведения японских слов в русском языке. Так традиционное написание слов «сямисэн», «суси», «тосиба», «Хиросигэ», «Басё» превратилось в «шамисэн», «суши», «тошиба», «Хирошигэ», «Башё», режущие слух каждому знакомому с японской культурой. Но они стали нормой для незнающих ее.

Здесь перечислены лишь явно бросающиеся в глаза случаи замены или подмены смысла с обязательным его смещением. Внедрение слов «драйв» и «бренд» уже предполагало по логике российской жизни изменение их практического смысла: если на Западе все, выражаемое этими терминами, доступно практически каждому, то в России у большинства нет ни машин, ни лишних денег: это жаргон эксплуататоров. Механический перенос на нашу почву названных слов делает затруднительным честное общение с иностранцами, вкладывающими в эти понятия общечеловеческий, но никак не элитарный смысл. Чувство повсеместное не равно самому себе в состоянии эмоциональной исключительности, достигаемой большими средствами.

Революционным можно считать и внедрение сленговых лексем, символизирующих демократию, в официальный язык, равно как и нецензурных слов в публичные транслируемые шоу.

Изменение падежей («доказать о чем-либо») и перестановка смысла («одеть» вместо «надеть»), изменение грамматики (несклонение иноязычных слов: с «Аристон», с «Ваниш») и многие другие деструктивные явления пришли в русский язык менее активно, чем в саму культуру. Чтобы обеспечить хотя бы некоторую истинность отдельным определениям, приходится либо от них отказаться, либо соблюсти заложенное в них содержание, ломая привычный уклад жизни. Так происходит общесемантическое изменение термина, сильнейшим образом влияющее на частные и общие линии бытия в самых непредсказуемых направлениях. Их смысловые блоки организуют новое онтологическое исчисление, формально согласующееся с привычным ходом жизни, но фактически создающее новое естественное религиозное поле, где обеднение и сужение определения начинает быть обязательным элементом мировоззрения и практики созидания – правилом повседневности. Ритуализация термина и поступка становится жесткой конструкцией, архитектурно и инженерно обеспечивающей определенный тип интеллектуального и социального поведения.

При всем разнообразии смысловых модуляций контрреволюция терминов содержит несколько общих стабильных свойств. Смыслообразовательный переворот делает невозможным полноценное продуктивное общение и креативный диалог и в рамках культуры, и за ее пределами. По этой причине создание ясного философского контекста упирается в ожидаемую полную невозможность его понимания со стороны или в интерпретацию его по скользящему литературно-метонимическому принципу.

Терминологической контрреволюцией можно назвать внутреннее изменение содержания термина до полной или частичной его противоположности изначальному смыслу, который начинает обеспечивать собственное материальное воплощение на уровне, значительно более высоком, чем аналогичные по направленности действия: указы, постановления, подзаконные акты (если таковые могли бы иметь место). Это явление культуры не изучено и требует к себе особого внимания, так как практика показывает чрезвычайную

живучесть и продуктивность глубинной перестройки терминологического материала и его дальнейшего фактологического влияния на духовное и материальное бытие.

Государственная версия о равном вреде любого алкоголя была воспринята народом двояко. Подпольное производство винной продукции свелось к изготовлению исключительно вредных для здоровья напитков. Терминологически «бормотуха» в одночасье стала означать не низкосортное плодоягодное вино, а все, что «неводка», включая и высокосортные марочные вина, в результате чего под любой этикеткой уже оказывалась бормотоидная продукция. Коньяк как антинародный эквивалент водки пострадал еще более из-за необходимости иметь вкус и цвет.

Контрреволюционный термин «бормотуха» вышел из употребления, когда весь алкоголь стал действительно бормотухой, вернув себе старые названия и этикетки, соответствующие винам, исторически восходящим к библейской традиции. С этого момента «Айгешат», «Саперави», «Алазани» стали контртерминами. Но появился сленговый определитель — общеалкогольный термин «бухло».

«Оборотни в погонах» — ярлык, предложенный государством, имеет лишь литературно-метонимический, а не социальный смысл. Ведь если тот, кто был законопослушным в «органах», стал преступником, то это предполагает наличие в данных структурах необходимого для перерождения фона; в таком случае понятие «оборотень» не соответствует действительности. Если же «оборотень» пришел в контролирующую организацию с полным багажом беззакония и там процветает, то никакого «переоборачивания» не происходит. В подобном контексте «контртерминологичность» заключается в изначальной задумке выдать желаемое за действительное.

Идиомы «всем надо жить», «все жить хотят» в противоположность изначальному смыслу вообще не означают выживания. «Все» — это группа лиц, близкая к «кормушке». «Жить хотят» — хотят обладать тем, без чего могут прожить и тем, чего не понимают (произведения искусства, археологические артефакты и т. п.). В названных фразах содержится принятие стандарта неравенства как нормы. Поэтому «всем жить надо» не применяется по отношению к тем, кто действительно находится на грани гибели от голода, холода, несправедливости. «Все жить хотят» — значит «и они жить хо-

тят так же, как мы, но в своем кругу и по своему рангу». Контрреволюция термина не только и не столько отражает действительность, сколько ее создает.

В этом смысле привычный неологизм «бренд» сходен с предыдущей идиомой. Изначально переосмысленный из клейма в высший сорт, он постепенно потерял необходимость означать высокое качество (в любом смысле). «Бренд» — это не то, что имеет подлинное качество, а то, что навязывают считать им — оценкой «по уговору».

С другой стороны, выражение «некачественный алкоголь» тоже некорректно, так как соответствуют как раз заданному качеству производителя. Почему же не «низкокачественная», а «некачественная»? Потому что сленговое слово «классно» запрещает идентифицировать предмет по определенному классу — низкому или высокому. Как и «бренд», оно означает то, что необходимо считать носителем приоритетного сорта. Поэтому «некачественный» не значит плохой.

Через эти хрестоматийные примеры можно ориентировочно наметить механизм образования нового культурного комплекса, в котором слово упреждает дело либо сразу, либо по мере его влияния на означаемый предмет.

В такой ситуации традиционные определения перестают отражать свойства множества составляющих реальности. На бытовом (и производственном) уровнях оценка созданного происходит по сленговому типу смыслообразования. В данном случае речевая стилистика является не следствием иронических изысков, а результатом мышления «на фене».

Полноценное мышление на сленге — состоявшийся феномен. Там, где недонормативная лексика всегда служила юморизации чего-либо, где несерьезность была равна необязательности, мы имеем вполне адекватный терминологический словарь, отражающий многие аспекты бытия более точно и емко, чем литературный язык. Продукты питания, вина, одежда, бытовая техника, политические ходы, произведения литературы, всевозможные шоу не укладываются в ряды положительных, отрицательных и нейтральных определений, требующих обязательной оценки с точки зрения традиционных ценностей, ибо без такого подхода невозможны ни норма, ни мера, ни идеал.

Но эти принципы культуры сейчас оказываются лишними. При этом официальный язык существует по необходимости рядом с любым из упомянутых выше явлений в виде

«юридического фона» в документах, выполняя лишь функцию гипотетической отчетности. Уровень качества создаваемого человеком в наши дни оценивается словами «классно», «стремно», «прикольно», «круто» и их непечатными эквивалентами, что само по себе не может указывать на их реальные свойства, но в этом и нет необходимости. Поэтому в тех же терминах определяются явления природы, стихии, ландшафты, мир флоры и фауны.

Такая субъективизация оценки стимулирует возникновение индивидуальной концептуализации понятия, в котором место шкалы или исчисления занимает эмоциональный угол зрения воспринимающего. Для индивида становится безразличным целый ряд социальных и культурных позиций, которые с ним непосредственно не соприкасаются. Субъект воспринимает бытие как за пределами удаленные от «я» макро- и микро-миры. По сути, это не способ самовыражения, а форма мировосприятия с констатацией факта самоприсутствия.

При такой модели реальности невозможен подлинно проекционный путь созидания. Слово «проект» используется постоянно, но имеет эмблематическое значение, являясь выдумкой официоза.

Сейчас в России развитие речи в русле нормального языка возможно лишь у младших дошкольников. В это время ребенок открыт миру и вроде бы эгоистичностью возрастной органики должен соответствовать «взрослой» конструкции «классно-стремно» (то есть «хочу-не хочу»), но вопреки этому он стремится выразить нюанс мысли и уточнить признаки. В этом возрасте до определенного момента контрреволюционная терминологическая зараза воспринимается им с трудом, так как реальность требует слов, адекватных ей самой, хотя бы для отражения минимального многообразия мира. Малыш, если и не говорит таких слов, как «мягкий», «нежный», «добрый», «красивый», «пушистый», то отлично их понимает. В данном случае через эмоциональный стимул осваивается грамматика и семантические ряды. В семьях, где доминирует чистый сленг, ребенок очень поздно начинает говорить и чаще всего обретает стабильное стрессовое состояние. Причина этого — невозможность выразить даже тривиальные бытовые понятия. Возникшая ситуация указывает на то, что дитя рождается с установкой на живой самодостаточный язык, смысловые установки которого исторически сложились как часть реальности, где ему придется жить.

Психика ребенка очень долго сопротивляется эгоцентрическим терминам, имеющим контрреволюционные, по сути, происхождение. В сленге России сегодняшнего дня тусовочные, блатные, наркотические и сексуальные понятия имеют смысл качественных определений с оттенком относительности. Источник их происхождения — система программ СМИ, где твердо установился жесткий религиозный тип поведения. Несформулированные точными определениями модификации культового характера имитируют свободу самовыражения, неэлементарность самобытия. В нем все традиционное, неукладывающееся в обряд, подвергается обструкции и презрению. Религиозная нетерпимость к жизни трансформируется в намеренно «биологическую» словесность, которая порывает с истоками бытия, резко ограничивая его содержание.

Дети, которые вынуждены были в силу обстоятельств принять сленговый словарь родителей, страдают нервными и психическими отклонениями, если не на медицинском, то на бытовом уровне. Они, с одной стороны, органически не принимают искусственно-религиозный тип биоэмоционального общения, с другой, не в состоянии выразить простейшие движения внешнего мира и собственной души в традиционном ключе. Этому сопутствует феномен младенческой нецензурщины, пользуясь которой ребенок чисто выговаривает непечатное слово, образуясь с комплексом удовольствий, и очень плохо произносит звуки нормальных слов, которых в его лексиконе минимум. Феномен «двойной орфоэпии» у одного лица с формальной точки зрения — загадка. Объяснение ее возможно лишь при анализе психоинтеллектуального состава словарного ряда ребенка и его родителей с социоисторической позиции. Ситуация приоритетности нынешнего российского сленгомыслия обеспечивается чисто религиозным ее характером, где неназывание называемого встало на место названия называемого и неназываемого. Отказ от определения чего-либо, доступного этому определению, можно охарактеризовать лишь как религиозизацию терминологического отбора. Ее главная задача — псевдообъективация отношения человека к миру, когда он не вправе определять качество чего-либо, что не «я», а может лишь показывать эмоциональное состояние «я» при контакте с каким-либо явлением.

Терминологическую контрреволюцию нельзя считать тотальной. К счастью язык и его носители не утратили здоровый инстинкт терминологического самосохранения. Так, например, возникший в свое время термин «дедовщина», не утратил своей точности и определенности в новой языковой ситуации. При изменении армейских реалий он все равно сохраняет содержание, не подвластное терминологической контрреволюции, так как в его основе лежит понятие о физическом и нравственном унижении и издевательствах. Но нет гарантии, что когда-нибудь этим словом не будут называть нравственное и физическое воздействие на маргиналов в коллективе нормальных людей.

Сленговое словотворчество имеет свои пределы, заданные живой органикой языка, ограничивающей «креативное» экспериментаторство. Вот один из примеров подобного сопротивления языка:

ментовщина — милиционерщина,  
поповщина — священщина,  
бабство — женщинство.

Левый столбец понятен без комментариев. Правый не ложится на ум и слух. В левом столбце первая часть сложного слова имеет сильнейший качественный подтекст, во втором не имеет. Понятия справа не могут восприниматься всерьез. Хотя созданный по этому же принципу термин «полицейщина» будет сразу же понятен, как и гипотетическая «понтонщина».

Скажем в заключение, что современный сленг в социальной, культурной и политической практике является частным случаем «терминологической размазни», которая возникает не по ошибке или неведению, а в силу концептуальной установки, когда любая точность — враг сленго-рече-мысли, новой естественной религиозности, обеспечивающей правовое существование субкультуры.

О. В. Янковская

## НОВЫЙ ВЗГЛЯД на ФЕНОМЕН РОССИЙСКОЙ АВТОРСКОЙ ПЕСНИ 50–70-Х гг. XX ВЕКА: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Авторская песня России — синкретический феномен, соединивший поэзию, музыку и исполнение, явился общественным и художественным движением советской молодежи 50–70-х годов XX века. Авторская песня возникает как неофициальное направление урбанистической культуры, первоначально выполняя функцию молодежного самовыражения и самоидентификации, отражая духовное устремление эпохи.

Зададимся вопросом: авторская песня — это инновационное явление в молодежной культуре рассматриваемого периода или явление, содержащее черты национальной традиции? Обратимся к философской мысли России XIX века, которая поможет понять генетические особенности национальной культуры.

Истоки философского осмысления русского менталитета [1] берут начало в деятельности славянофилов с конца 30-х годов XIX века; представители — А.С.Хомяков, Ю.Ф.Самарин, братья Аксаковы, И.В.Киреевский и др. Славянофилы опирались на «самобытников», на православно-русское направление в общественной мысли России. В основе их философского учения лежала идея о мессианской роли русского народа, о его религиозной и культурной самобытности. А.С.Хомяков считал, что именно православие сформировало те исконно русские начала, тот «русский дух», который создал русскую землю в её бесконечном объеме.

Обобщая исторические и этнографические исследования, лидеры движения выделяли такое явление в общественной жизни России как русская община (сельская община, «мир»). Славянофилы были убеждены, что это тот основной элемент, который определяет собой всю жизнь русского общества. Такого института на Западе нет. Община является гарантом самобытности России не только в прошлом и настоящем, но и в будущем. [2] Главное достоинство сельской

общины они видели в тех духовно-нравственных принципах, которые она воспитывает у своих членов: готовность постоять за общие интересы, честность, патриотизм и т. д. Возникновение этих качеств происходит неосознанно, а инстинктивно, путем следования древним религиозным обычаям и традициям. [3] Славянофилы требовали сделать общинный принцип всеобъемлющим, то есть перевести его в сферу городской жизни, в промышленность.

В.Розанов в своей статье «Поздние фазы славянофильства» [4] пишет, что общинное начало (в противовес родовому западноевропейскому) — это главное открытие, которое делает К.Аксаков в своей статье «О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности». Общинное начало выразилось в вечевом строе Древней Руси; актом собравшегося в Новгороде веча было самое призвание князей, начало государственности. В.Розанов вслед за К.Аксаковым определяет роль русского народа: «...народ не безмолвствует, не стоит, не занимает место на громадной территории Восточной Европы, но действует, мыслит, творит, как живая нравственная сила... Позднее, с объединением княжеств под Москвою, общинная жизнь городов сливается и находит для себя выражение в земских соборах... Выражаясь в истории, это начало выражается повсюду и в быте русском: достаточно упомянуть *мир*, поземельную *общину* нашу, достаточно вспомнить понятность, излюбленность *артельного* начала людом русским, чтобы признать справедливость этого». [4]

В число самых заветных своих национальных и социальных объектов-идеалов А.С.Хомяков включает: «Корень и основа — Кремль, Киев, Саровская пустынь, народный быт с его обрядами и песнями, и по преимуществу община сельская». [5] Внимание и глубочайшее уважение А.С.Хомякова к былинам, сказкам, песням прослеживается во всей его деятельности. Он поддерживал своих друзей, единомышленников, которые, отправляясь в далёкие экспедиции, находили, открывали древние памятники искусства и этнографии. Он содействовал публикации вновь найденных фольклорных произведений, комментировал и пропагандировал их. Это были былины, фольклорные произведения и др.

История сохранила имена выдающихся учёных — славистов. Отметим лишь некоторые из них. В 60-х годах XIX века П.Н.Рыбниковым были записаны и опубликованы былины и песни от выдающегося сказителя Т.Г.Рябина (сре-

ди них былины «Святогор», «Вольга и Микула», «Илья Муромец и Идолище», «Илья Муромец Соловей-разбойник» и другие); в 70-х годах аналогичная работа проводилась А.Ф.Гильфердингом. Следующее собрание былин было опубликовано в 1873 году под названием: «Онежские былины, записанные А.Ф.Гильфердингом летом 1871года». Интересна личность Петра Васильевича Киреевского — один из самых известных собирателей русского фольклора. Достаточно сказать, что свои фольклорные материалы ему передавали А.С.Пушкин, Н.В.Гоголь, А.В.Кольцов. П.В. Киреевский сосредоточил в своих руках огромное количество материала, в том числе и былины, но при жизни ему почти ничего не удалось опубликовать. Большинство собранных им произведений увидело свет после его смерти.

А.Ф.Гильфердинг указывал на условия бытования былин. В своих воспоминаниях он описывал, какого тяжёлого труда требует от человека северная природа. Главные и единственно прибыльные работы — распахивание «нив» и рыбная ловля в осеннее время — сопряжены с невероятными физическими усилиями. Но чтобы существовать, крестьянин должен соединять с этим и всевозможные другие заработки: кто занимается в свободное время каким-нибудь деревенским ремеслом, кто идёт в извоз к Белому морю зимою, а летом в бурлаки на канал, «полесует», т. е. стреляет и ловит дичь. На этих трудных работах, вдали от дома во время досуга, больше всего ценились сказители. Например, во время рыбной ловли рыбаки собирались артелями в 6–10 человек, уезжали за 100–150 километров от дома за «белой», дорогой рыбой. Когда заканчивали работу, «на сцену» выступали сказочники и старинщики, которых нарочно старается всеми силами залучить в артель составляющий её староста. То же было на охоте, на лесоразработках. Сказителям определяли более лёгкую работу, наделяли лучшей частью добычи, вообще старались беречь их силы, их талант, награждать за исполнение.

Былины или эпические песни, как увидели их учёные-слависты XIX века, представляли собой народный жанр, который бытовал как «интеллектуальный» досуг в перерывах между тяжёлым трудом; исполнение былин передавалось по наследству, требовало определённых способностей. Слушатели представляли общину или артель рабочих, объединённых единой целью; все работали на равных условиях. Пе-



рефразируя А.С.Хомякова, отметим, что русская община являла собой в нравственном смысле такой уклад, когда силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому.

Былины — это жанр народного литературно-музыкального творчества, возникающий в Древней Руси. В них передано народное понимание истории, представления о долге, чести, справедливости в событиях IX–XIV веков (период Древней Руси и позже высокая культура Великого Новгорода XII–XIV веков). [6] Язык былин своеобразен. Они созданы тоническим стихом, так называемым былинным, народным. Учёные отнесли былины к эпическому жанру, произведениям, в которых повествуется о каких-либо событиях (героических, новеллистических). Для былин характерен сюжет: изображение событий в развитии, персонажей — в действии, что и определяет их композицию. Необходимо отметить, что в былинах мы встречаемся со сказительной традицией: манера исполнения носила повествовательный характер. Напев был кратким, формульным, повторяющимся, импровизационным. [7]

Былины представляют собой константы национальной духовности, выражающие и закрепляющие основополагающие свойства славян (предположительно — северо-восточных) как культурной целостности. Действительно, былины — сказания, в первую очередь, о богатырях. Они выражают особенности мировоззрения, национального самосознания, характерные черты славян, например — сила, удаль, благородство, смекалка, творческое отношение к жизни. Отметим, что в южных областях и на Украине былины как народный сказительный жанр не существовал, там бытовали так называемые думы.

Географическое сохранение былин представляет также научный интерес. А.Ф.Гильфердинг, что важно для нашего исследования, оставил воспоминания о поездке, в которых поделился впечатлениями и наблюдениями над природой Севера, бытом и занятиями населения, отметил черты менталитета русского северного народа. Он попытался ответить на вопрос: почему былины, считавшиеся отжившим жанром, сохранились в северных русских областях. СобираТЕЛЬ назвал две причины этого: *свобода и глушь*. «Народ здесь, — писал он, — оставался всегда свободным от крепостного рабства. Ощущая себя свободным человеком, русский крестьянин Заонежья не терял сочувствия к идеалам свободной си-

лы, воспеваемым в старинных рапсодиях... В то же время свободный крестьянин Заонежья жил в глуши, которая охраняла его от влияний, разлагающих и убивающих первобытную эпическую поэзию: к нему не проникали ни солдатский постой, ни фабричная промышленность, ни новая мода; его едва коснулись и грамотность, так что даже в настоящее время грамотный человек между крестьянами этого края есть весьма редкое исключение». [6] СобираТЕЛЬ оценил природные качества этого народа: доброту, честность, одарённость природным умом и житейским смыслом.

Крупные собрания былин П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга содержат записи, сделанные в Олонецкой губернии. Но былины можно было записать не только в этом северном крае. В сборнике П.В.Киреевского [7] оказалось много новых былин, записанных в разных местностях России: в Сибири, на Урале, в Поволжье, в ряде губерний средней России, а также в Олонецком крае. Исследования в области литературно-музыкального национального наследия продолжались. Учёные-слависты отмечали, что особенно много былин было найдено и записано на рубеже XIX–XX веков в Архангельской губернии. Таким образом, можно констатировать факт, что былины, сохраняя национальное своеобразие, бытовали до XX века лишь в северных областях России.

К середине XX века этот жанр в своём первоначальном виде перестал существовать в связи с массовой урбанизацией населения и появлением СМИ. Сделаем предположение: сказительная идея трансформировалась в жанр авторской песни, определяемый первоосновой — литературным текстом, «логосом». [8]

Действительно, в 50–60-е годы XX века в СССР активная часть молодёжи объединяется в походах, экспедициях, на Всероссийских стройках. Символом творческого и интеллектуального общения становится авторская песня.

В нашем исследовании мы используем историко-генетический и историко-сравнительный методы, которые позволяют выявить архетипические черты и возникновение авторской песни. Проведём исторические параллели. Жанр былины возникает в Древней Руси, функционирует и в XIX веке (когда были сделаны первые записи народных сказителей), сохраняется вплоть до XX века, благодаря свободолобивому духу скоморохов и сказителей из народа на севере России — феномен авторской песни возника-

ет в период «оттепели» в СССР; его рождение в молодёжной среде связано с осознанием свободы и духовной силы.

Что объединяет столь отдалённые по времени явления культуры:

1. содержательная основа (богатыри — воины, если рассматривать богатырские былины и военную авторскую песню);
2. жанровая основа (эпичность);
3. акцентированность составляющих элементов (логоцентризм);
4. социальные условия бытования (свобода северного края и период «оттепели»).

Авторская песня, отражая национальный характер, ценности и нормы жизни, рассказывает об истории нашей страны, далёкой и близкой. Сквозной темой в авторской песне проходит тема Великой Отечественной войны и победы. Это то историческое событие, которое выявило основные ментальные черты нации.

Обращаясь к теме войны в авторской песне, осознаём всю глубину мыслей, которая была заложена ещё в XIX веке учёными-славянофилами, на предмет самобытности русского пути, уникальности русского характера. Действительно, победа в Великой Отечественной войне была одержана «всем миром, всем народом, всей землёй», осознанием силы русской общины, о которой писали А.Хомяков, К.Аксаков, П.Киреевский и др.

Обратимся к творчеству В.Высоцкого. В его песне о войне «Сыновья уходят в бой» отражена мысль единения людей, ставших на защиту Родины:

*...Разрывы глушили биенье сердец,  
Моё же — мне громко стучало,  
Что всё же конец мой ещё не конец,  
Конец — это чьё-то начало. [9]*

Речь идёт не о сыне, продолжателе рода, а о соотечественнике: «...пусть будет вон тот, одетый во всё не по росту».

Во время войны, несмотря на сословные различия, людей объединяло чувство любви к Родине, готовность отдать жизнь: «...А из меня такой солдат, как изо всех» (В.Высоцкий «Песня о моём старшине»).

В песне «Братские могилы» В.Высоцкого передан обобщённый образ воинов, отдавших жизнь за Родину:

*Здесь нет ни одной персональной судьбы —  
Все судьбы в единую слиты. [9]*

Таким образом, важно, что молодёжная культура 50–70-х годов (в данном случае — авторская песня) следовала национальным культурным традициям, а не заимствовала из-за рубежа какие-либо культурные стили. Факт возникновения и функционирования авторской песни является закономерным для русского менталитета. Осознать этот феномен культуры помогает обращение к русской философской мысли XIX века и к архетипическим чертам национальной культуры.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Ментальность от лат. — ум, мышление, образ мыслей, душевный склад. Цит. по: П.С.Гуревич, О.И.Шульман Ментальность, менталитет // Культурология XX век Энциклопедия Т.2 СПб.: Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998. С.25–27.
2. А.Д.Сухов Славянофильство //Новая философская энциклопедия в четырёх томах. Том III. Н-С. Научно-редакционный совет. Председатель — академик РАН В.С.Степин. М., «Мысль», 2001. С.564–566.
3. Русская религиозная философия XIX–XX вв. / Радугин А.А. Философия: курс лекций. 2-е изд., перераб. и дополн. М.: Центр, 2003. С. 138–141.
4. Розанов В.В. Русская мысль / В.В. Розанов; [сост., предисл., коммент. А.Н.Николюкина]. М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. С.302, 303.
5. Хомяков А.С. О старом и новом // А.С.Хомяков. Соч.: В 2-х т. Т.1. М., 1994. С. 469–470.
6. Былины / Сост., вступ. ст., обраб. текстов, примеч. и слов. Ю.Г.Круглова. М.: Просвещение, 1993. С. 18; С. 15..
7. Добровольский Б.М., Коргузалов В.В. Музыкальные особенности русского эпоса. // Былины. Русский музыкальный эпос. М., 1981, С. 27.
8. «Песни, собранные П.В.Киреевским». В 1861–1874 годах вышло десять книг с записями устных народных произведений, и в пяти из них содержались былины.
9. Логос понимать здесь как «слово» и «смысл».
10. Песни Владимира Высоцкого. Песенник. / Изд. «Советский композитор», Ленинград, 1991. С. 21; С.7.

А. Ю. Стогниенко

## КИНОХРОНИКА КАК ОТРАЖЕНИЕ ЛИЧНОГО ОПЫТА ГЛАВНОГО ГЕРОЯ ФИЛЬМА А. А. ТАРКОВСКОГО «ЗЕРКАЛО»

В аспекте формы фильм «Зеркало» можно разделить на три больших части. Сцены детства, сцены взрослой жизни героя и кадры кинохроники. Сценарий предполагал также включение в фильм интервью с матерью. Как пишет Тарковский, «первоначально фильм должен был быть составлен из трех главных частей: интервью с матерью, сцен из прошлого и кинохроники» [2, с. 132]. Форма была впоследствии изменена, что существенно не изменило концепцию фильма.

Мотив матери в судьбе главного героя имеет для Тарковского первостепенное значение. «В фильме “Зеркало” героя вообще нет как такового, это скорее гимн матери, матери, перед которой мы все в вечном долгу» [2, с. 132].

Но «Зеркало» еще и уникальный опыт главного героя, «запечатленный в период внутреннего кризиса, болезни, отражающий его внутреннее состояние, состояние близкого к смерти человека, историю его жизни» [1, с. 46]. Личностные переживания героя, его воспоминания с одной стороны, уникальны, как уникальна жизнь всякого человека. Но с другой стороны, материалы кинохроники, включенные в жизнь героя, расширяют пространство личностного бытия, отражая опыт эпохи, его поколения, человечества в целом. «Человек каждый раз заново познает и жизнь в самом своем существе, и самого себя, и свои цели. Конечно, он пользуется всей суммой накопленных человечеством знаний, но все-таки опыт эстетического, нравственного самопознания является единственной целью жизни каждого и субъективно переживается всякий раз заново» [2, с. 132].

События, связанные с окружающим миром, а затем ставшие воспоминаниями, также лично окрашены, что специально актуализируется режиссером. Но личностный опыт через кинохронику совмещается с опытом человечества: в «Зеркале» режиссер «постарался передать ощущение,

что и Бах, и Перголези, и письмо Пушкина, и солдаты, форсирующие Сиваш, и домашние, совсем камерные события — все это в определенном смысле равнозначно для человеческого опыта. Для человеческого духовного опыта важно и то, что произошло с ним вчера, и то, что произошло с человечеством столетие назад» [2, с. 313].

Сообщения с фронта, испанские дети, аэростаты и салют над Кремлем — это события, превратившиеся в воспоминания героя. Но эти же кадры одновременно представляют своеобразное «зеркало» поколения. Каждое поколение имеет «свои» кадры «своей» кинохроники, которые составляют неотъемлемую часть личностного опыта, включая его в культурный опыт цивилизации.

Кадры кинохроники не являются случайными. Они тесно связаны с личностью главного героя и ассоциируются с личностными переживаниями. «Стратостаты и дирижабли неотделимы от нашего детства, как сводки с испанских фронтов, первые бомбежки Мадрида и испанские дети, которых провожают в дальний путь... они и сейчас живут среди нас, испанские дети, давно перестав быть детьми, но не перестав быть испанцами» [3, с. 109].

Сам герой в силу возраста не был участником Второй мировой войны. Но для него, как и для всей страны, это событие стало разделительной чертой между прошлым и настоящим. Эпизод форсирования советскими солдатами озера Сиваш становится (в хронологии) событием фильма. «Когда на экране передо мною, точно из небытия, возникли люди, измученные непосильным, нечеловеческим трудом, страшной и трагической судьбой, то мне стало совершенно ясно, что этот эпизод не может не стать самым центром, самой сутью — нервом и сердцем нашей картины, начавшийся всего-навсего как интимное лирическое воспоминание...» [2, с. 224]. Отец режиссера был военным корреспондентом. Тарковский-сын стремится увидеть войну глазами своего отца, перенесшим те же страдания. «Через некоторое время я узнал, что военный оператор, снимавший этот эпизод, погиб в тот же, описанный им день» [2, с. 243–244].

Таким образом, пространство воспоминаний главного героя постепенно расширяется. Внутрисемейные и внутриличностные переживания, вызванные воспоминаниями детства, ассоциирующиеся, в первую очередь, с матерью жестко прерываются кадрами кинохроники. Внутренние переживания

героя достигают макроразмеров. «Военрук и мальчик — ведут свою маленькую войну. А рядом хроника: солдаты, тянущие орудия по нескончаемой жиже военных дорог, нескончаемо идущие и идущие через грязь, через реки, через годы войны в вечность. История входит в микрокосм быта, не уменьшаясь до сюжетного мотива. Ее время течет иначе, чем на малых часах человеческого пульса. Мальчик стоит на пригорке, птица слетает к нему, и вот уже салюты победы, и труп Гитлера возле волчьего логова — надо ли удивляться, что пространство кадра расширяется до космического угла зрения» [3, с. 112].

В фильме «Зеркало» материалы кинохроники, в отличие от игрового кино, позволяют более реалистично передать характерные черты эпохи, отразить восприятие героем в этих событий и понять, как они повлияют на формирование личности. Кадры кинохроники способствуют социализации героя, нарушают свойственный ему солипсизм, утверждая глубинную общность человеческих связей.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Сильвестрони С.* Фильмы Андрея Тарковского и русская духовная культура / Пер. с ит. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009.
2. *Тарковский А.А.* Запечатленное время. М.: ЭКСМО, 2002.
3. *Туровская М.И.* Семь с половиной, или Фильмы Андрея Тарковского. М.: Искусство, 1991.

Ю. М. Шилов

## КУЛЬТУРА САДА и ФОРМИРОВАНИЕ НООСФЕРНОГО ЧЕЛОВЕКА

С древнейших времен формировалось садово-парковое искусство и параллельно в мировых религиях складывалось представление о райском саде как месте вечного блаженства. Сады подразделяются по формам собственности: частные (усадебные — дворянские, купеческие и др.), государственные (сады учреждений, заведений, предприятий), кооперативные, монастырские, общественные; по стилям оформления (регулярные, пейзажные, модерн, барокко, восточные, персидские, голландские, японские, кантри, экологические и др.), по назначению (для отдыха, приема гостей, сады специального назначения — для инвалидов и больных, для лечения, здорового образа жизни, для вдохновения, созерцания, творчества и философствования, для любителей диких растений и животных, универсальные сады, коллекционные сады — ботанические и т.д.). Садам, как произведениям искусства, древним и современным, посвящены многочисленные исследования как отечественных специалистов, историков, искусствоведов, литературоведов (А.Т. Болотов, И.Е. Забелин, А.Н. Бенуа, И.Э. Грабарь, В.Я. Курбатов, Г.К. Лукомской, Д.С. Лихачев, Н.А. Жирмунская, В.Н. Топоров, Т.А. Агапкина, В.Г. Шукин, Е.Е. Дмитриева, О.Н. Купцова, Л.Б. Лунц, А.П. Вергунов, В.А. Горохов, Т.Б. Дубяго, М.В. Нащокина, А.Г. Раскин, Т. И. Володина и др.), так и зарубежных (Г. Грифельд, Д. Лаудон, А. Ленотр, Х. Рептон, Д. Пакстон, М. Дон, Т. Ньюбери, Р. Уильямс, Н. Фергюсон и др.). Сады воспеты в поэзии Г. Державина, В. Жуковского, К. Батюшкова, П. Вяземского, А. Пушкина, Е. Баратынского, Ф. Тютчева, Ф. Сологуба, К. Бальмонта, И. Бунина, Д. Мережковского, А. Белого, А. Блока, С. Черного, В. Хлебникова, Н. Гумилева, М. Волошина, Н. Клюева, А. Ахматовой, Б. Пастернака, О. Мандельштама, М. Цветаевой, В. Маяковского, С. Есенина, Рождественского, Н. Тихонова, В. Набокова, Н. Заболоцкого и др. Поэтика садов нашла широкое отражение в литературе, живописи, музыке, театре, кинематографе.

Ежегодно проводятся научные конференции, посвященные старинным садам, усадебным дворянским и купеческим паркам, выпускается сборник «Русская усадьба», публикуются монографии («Мир русской усадьбы», «Дворянских гнёзд заветные аллеи. Усадьба в русской поэзии», «Приют задумчивых дриад» Пушкинские усадьбы и парки и др.). Значительный объем информации содержится в Интернете.

Сады имеют непосредственное отношение к культурологии. М. Дон утверждает, что «Сад — один из лучших способов понять культуру страны» [7, с. 432]. Ф. Бэкон писал, что сад — это «самое чистое из всех человеческих наслаждений. Оно более всего освежает дух человека; без него здания и дворцы всего лишь грубые творения его рук...» [4, с. 453].

В настоящей работе рассматриваются коллективные сады (сады садоводческих некоммерческих образований). Они имеют сугубо утилитарное значение и при скудости средств, которые выделялись на их создание, часто не отличались изысканностью вкуса и высокой эстетикой. В 1960–1990-е гг. можно было повсеместно в центре России наблюдать убогие садовые домики [13]. Даже в Москве уродливыми коробками, «курятниками» были застроены значительные территории, например, в долине р. Яузы. Понятно, что воспевать убогость желанья у поэтов не возникало. Тем не менее, коллективные сады как объект массового увлечения, труда, а порою и народного садового искусства заслуживают определенного внимания с различных, в т.ч. с философских и культурологических позиций. С.Н. Булгаков в предисловии к своей книге «Философия хозяйства» писал, что философскому осмыслению хозяйства «должен принадлежать если не сегодняшний, то завтрашний день в философии. Понять мир как объект трудового, хозяйственного воздействия, есть очередная ее задача, к которой одинаково ведет и экономизм, и критицизм, и прагматизм, и мистицизм» [3]. Утилитарные сады и огороды также соотносятся с элитарными, как народное искусство с профессиональным. По крайней мере, в России даже элитарные сады создавались не только для размышлений, поэтических мечтаний, ученых занятий, молитв, празднеств, официальных приемов, интимных свиданий ит.д. [9, с. 19], но и для выращивания плодов. Такие сады воспевал В. Капнист. О.Б. Сокольская полагает, что народные традиции сыграли значительную роль в развитии садово-паркового искусства [15]. Однако большинство

искусствоведов сады целых эпох, например, древнерусские, относили к утилитарным, не представляющим для них интереса [9, с. 22]. Но без прошлого нет будущего, будущего нет и без понимания настоящего. Сад как культурный (и хозяйственный) феномен тесно связан с культурой своей эпохи. Будучи экономистом по профессии, я сосредоточу внимание на сугубо прагматических аспектах коллективных садов, не забывая, однако, о заявленной теме.

Коллективные сады состоят из совокупности садово-огородных участков граждан, которые с учетом географических, экологических, архитектурных, планировочных, агротехнологических, рекреационных, экономических и правовых критериев подразделены нами на 33 группы, а с учетом особенностей их хозяев еще на 17 групп. К тому же каждая группа подразделена на 2–8 типов. На обширной территории России коллективные сады и загородные дачи располагаются в большинстве природных зон, во всевозможных орографических, климатических, эдафических и ландшафтных условиях. Во всех этих типах садов своя культура, свои идеи и проблемы, свои этнические традиции и обычаи, свои техники и технологии их создания, содержания, ухода и эксплуатации. Для многих владельцев садово-огородных участков, возделанный ими сад является заветным уголком труда и вдохновения. Для ивановского края это нашло достойное отражение в замечательной поэме Д.Н. Семеновского «Сад» (впервые опубликована в 1933–1934 гг.), в которой ярко отражена идея самоотверженного труда ивановского рабочего Ф.А. Самцова по созданию приусадебного сада в суровых северных условиях [14].

Культура сада может рассматриваться с разных точек зрения. Их планировка, эстетическое обустройство — лишь отдельные, хотя и важные аспекты обсуждаемой темы. Не углубляясь в детали ландшафтного дизайна, техники создания, агротехнологии содержания садов, чему посвящено множество работ (Е.А. Авадьева, А.М. Андреев, О.В. Воронова, П. Траннуа и др.), выскажем лишь некоторые общие подходы. Отечественные коллективные сады, несмотря на свою относительную молодость — это уникальный российский феномен. Они обладают следующими существенными свойствами.

1. *Общинность* — коллективные сады и огороды несут черты общинного характера русского народа, общинного хозяйства (мира). В Европе, например, преобладает дух

индивидуализма. Национальное увлечение коллективным садоводством в России не случайно. Оно согласуется с культурными ценностями и менталитетом русского народа. Тяга к земле у русского населения, еще в начале XX в. бывшего в основном сельским, присутствовала всегда [18] и, вероятно, сохранится еще долгие годы [1]. Садово-огородническое движение обеспечивает удачное сочетание индивидуальных интересов граждан с коллективно-индивидуальной и кооперативной формами собственности. Оно формирует высокую общественную мораль и порядок, способствуют самореализации сил и способностей граждан в оптимизации окружающей среды, а также физическому и духовному оздоровлению населения, повышению его культурного самосознания и статуса.

2. *Массовость.* В 1920-х гг. в СССР возникло мощное всенародное движение по озеленению сел и городов, которое динамично развивалось до распада великой страны. Под влиянием идей И.В.Мичурина во всех республиках и областях на обширной территории Союза создавались плодоягодные и декоративные сады. Мичурин считал, что «наша страна и внешне должна быть самой красивой страной в мире!» [11, с. 271]. Это была одна из важных, красивых и романтических национальных идей. Четкий и всем понятный прагматизм этого движения был решительно поддержан большинством населения («от пионеров до пенсионеров»), а также властями и имел колоссальные положительные последствия. Массовое движение мичуринцев украшать землю садами развертывалось под общим красивым лозунгом «Украсим Родину садами». Мичурин полагал, что «сад... большое культурное явление..., наряду с главными культурными плодоягодными растениями, в саду должно быть достаточное количество и декоративного материала — аллей, цветочных клумб, газонов, площадок и т.п. Иначе говоря, сад должен иметь «цивилизованный вид» [11, с. 302]. Множество последователей Мичурина, говоря несколько измененными словами Д.Н.Семеновского, там и здесь в своей отчизне, выращивали сады «цветущей жизни» [14, с. 133]. И многие из них мечтали, как Ф.А.Самцов увидеть «всю планету нашу... садом» [14, с. 134]. «И вот Самцов, любитель-садовод / Как в поисках таинственного клада, / Прилежно роет землю каждый год, / Воспитывает лозы винограда — / И прежний захудалый огород / Шумит ветвями молодого сада. / Шумит у стен фабричных в дымной мгле / На северной, на пепельной земле» ... Он шел

враждебным силам вопреки / И обуздал стихий противоборство. / Перед искусством опытной руки / Сломилось глины скаредной упорство. / Как мотыльки, трепещут лепестки, / Взлеянные грудью почвы черствой. / Усилиями труда пробуждена, / Счастливой стала матерью она» [14, с. 115]. Увлечение садоводством широких масс населения СССР как бы претворяло в жизнь мечту великого певца садов аббата Жака Делиля: «О, как бы я хотел, чтоб вся моя страна / В Эдем, в единый сад была превращена!» [6, с. 29]. В СССР эта мечта француза Делиля реализовывалась на огромных пространствах великой страны. И.В.Мичурин считал, что в каждом колхозе и на усадьбе каждого колхозника нужно иметь плодовый сад [11, с. 315]: «Чуть внятно шепчет сад — родоначальник / Других таких же, как и он, садов, / Таких же, как и он, необычайных / В глухом краю снегов и холодов. / Он шелестит, что средь полей печальных / Рассыплются сокровища плодов / И север неприветливый, холодный / Страною обернется плодородной» [14, с. 117]. Массовое увлечение садоводством в СССР было созвучно общечеловеческим ценностям и христианским заповедям — «Человек создан, чтобы возделывать и хранить сад земной» (книга «Бытие», 1, 26), «возделывай сад эдемский», а также культурным традициям русской интеллигенции, которые нашли яркое отражение в известном крылатом выражении А.П.Чехова «Если бы каждый человек на куске земли своей сделал бы все, что он может, как прекрасна была бы земля наша». В настоящее время коллективным садоводством занимается 24 млн. семей, а с учетом личного приусадебного хозяйства в эту сферу вовлечено около 70 млн. человек [19]. Понятно, что этот сектор экономики и культуры не должен оставаться без философского и культурологического осмысления и государственной поддержки.

3. *Мультисоциальность и многонациональность.* Среди владельцев садово-огородных участков и членов их семей представлены все социальные, возрастные и профессиональные группы населения. В создании коллективных садов принимали участие многочисленные этносы и этнические группы, даже те, хозяйственным традициям которых они были чужды. Это неизбежно оставило отпечаток на особенности их планировки, обустройства и ухода.

4. *Креативность.* Гармоничное сочетание труда и отдыха в оптимальных экологических условиях создает особый шарм владению загородной дачей, особую среду

для гармоничного развития личности. При соответствующем оформлении, благоустройстве и содержании, сад становится неисчерпаемым источником радости, вдохновения и творчества. Даже самый маленький сад, удачно спланированный и ухоженный предоставляет его владельцу уединение и покой. Не случайно многие представители творческой интеллигенции (артисты, писатели, ученые, преподаватели) приобретают загородные дачи. Многие «новые русские» предпочитают 80% времени проводить не в столичной квартире, а на вилле в пригороде [2]. Их семьи, как правило, живут за городом постоянно. Здесь важен один нюанс. *Работа* по найму на предприятиях и в учреждениях осуществляется в определенном режиме условий, стандартов и требований, нередко лишена творческого начала и самостоятельности, часто не соответствует предназначению личности; подавляет ее, но обеспечивает граждан средствами выживания. *Труд* на садово-огородных участках осуществляется в интересах его владельца, носит творческий характер и способствует самореализации личности, повышает чувство удовлетворения, социального успеха. Как писал С.Н.Булгаков «...хозяйство есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что хочет. Он создает как бы свой новый мир, новые блага, новые знания, новые чувства, новую красоту, — он творит культуру...». [3, с. 87]. Ему созвучны мысли Н.К.Рериха о том, что «все по своему стремится к прекрасному». Деятельность на садовом участке, по нашему мнению, воспринимается либо как свободное творчество, либо как извне обусловленная активность, то есть обладает высочайшей мотивацией. Творческий характер трудовой деятельности проявляется как внутреннее стремление к самореализации. Мотивы деятельности на садовом участке перестают быть непосредственно зависимыми от внешних обстоятельств и приобретают имманентную индивидуальную специфику. В связи с переходом к новому постиндустриальному наноэнергетическому технологическому укладу важно сохранить и развить такие качества человека, которые превратили бы его из придатка к технологическому процессу в творца и движущую силу. И вот итог: если за 1950–1980-е гг. в Подмосковье было создано 700 садоводческих товариществ, то к 1995 г. их было уже более 7 тыс.

Коллективные сады играют значительную экономическую, социальную, культурную, рекреационную, экологическую, воспитательную и ноосферную роль.

1. Коллективные сады обеспечивают населения продовольствием, экологически чистой продукцией. Импорт продовольствия в стране вышел за пределы продовольственной безопасности, достиг 40%, а в крупных городах-мегаполисах — до 80% и угрожает национальной безопасности страны (в США в законодательном порядке запрещено ввозить более 15% продовольствия). К тому же, при рыночном механизме и отсутствии строгого государственного контроля нередко ввозится продовольствие сомнительного качества, негативно влияющее на здоровье населения. В настоящее время уже ни для кого не секрет, что в условиях перенаселенности планеты, качество экспортируемого продовольствия становится важнейшим эффективным фактором внешнего регулирования численности населения. С этих позиций особенно опасен ввоз генномодифицированных продуктов, экспортируемых США и запрещенных, ввиду их потенциальной опасности в странах Западной Европы. Между тем, при использовании современных агротехнологий и урожайных сортов сад в 4–6 соток может полностью обеспечить семью в 4 человека в овощах и фруктах за исключением картофеля; в 6–8 соток — полностью обеспечить семью и в картофеле. Связь тут с культурой прямая — экологически чистое продовольствие обеспечивает физическое здоровье, «в здоровом теле, как говорили древние римляне, — здоровый дух», «Здоровое тело — гостиния для души, больное — тюрьма» (Ф. Бэкон).

2. Коллективные сады обеспечивают полноценный активный отдых и воспроизводство физических сил, повышают качество жизни населения. Они обеспечивают самозанятость и самореализацию большого числа пенсионеров, дополнительную занятость работающего населения. Сады повышают уровень психологического благополучия людей, социального и материального успеха, устойчивости, гармонизации с внешней средой, способствуют нравственному и духовному оздоровлению населения. Современный биодизайн садов, основанный на достижениях ландшафтного дизайна, психологии, медицины, экологии, эстетики, эргономики, социологии позволяет создавать максимум возможностей для обеспечения его владельцу условий для отдыха, лечения, укрепления здоровья, достижения гармонии в семье, помогает сделать успешную карьеру, продуктивно и счастливо прожить свою жизнь. С начала XXI в. рекреационная, терапевтическая функция коллективных садов, загородных дач постепенно становится

доминирующей, так как отдых, при интенсивной деятельности и ухудшении окружающей городской среды, становится непременным атрибутом образа жизни. По данным специалистов Военно-Медицинской Академии продолжительность жизни людей, постоянно проживающих в садоводствах, увеличивается почти на 20%. Как отмечал еще И.С.Тургенев «...в аллеях старого деревенского сада, полного сельских благоуханий, земляники, пения птиц, дремотных солнечного света и теней... — превосходно! Невольно замираешь в каком-то неподвижном состоянии, торжественном, бесконечном и тупом, в котором соединяется в одно и то же время и жизнь, и животность, и Бог. Выходишь оттуда как после не знаю какой мощно укрепляющей ванны, и снова вступаешь в колею, в обычную житейскую колею» [17, с. 289].

3. Коллективные сады обеспечивают социализацию подрастающего поколения, приобщают молодежь к труду, здоровому образу жизни и снижают социальную напряженность. Важна и обучающая функция — передача опыта и обучение молодежи приемам и технологиям возделывания сельскохозяйственных культур, строительным работам, приемам ухода за жилищем и самообслуживанию. Эта функция коллективных садов в определенной степени восполняет разрушенное юннатское и пионерское движения, которые были широко развиты в СССР, имели системный характер с высоким положительным эффектом. Воспитательную и образовательную роль коллективных садов нельзя преувеличить. Не случайно говорят: «рассчитываешь будущее на год — сей зерно, на сто лет — выращивай лес, на века — воспитывай народ». Отлично понимал просветительную и воспитательную функцию садов Петр I [9, с. 170]. Большое внимание садам, как воспитательным средствам, уделяли также выдающиеся педагоги. Я.А. Коменский в «Великой дидактике» требовал устраивать при школах небольшие сады. Ж. Руссо считал работу в саду важнейшим воспитательным средством. Одним из первых школьных садов был сад при Петербургском шляхетском корпусе в 1780 г. В Царскосельском лицее работа по созданию сада была начата в 1818 г. Н.В. Варнек полагал, что при каждой гимназии желательно создать хотя бы небольшой садик или огородик. А.Я. Герд организовал сад в колонии для малолетних преступников. Коллективные сады способствуют установлению дружественных контактов горожан с селянами, снижение экологической и социальной

напряженности. Занятые трудом граждане создают своеобразную «подушку безопасности», надежную основу для бесконфликтного сосуществования, что в условиях беспрецедентного расслоения населения России по доходам представляется чрезвычайно важно.

4. Коллективные сады, загородные дачи, если они расположены на территории селений, сдерживают деградацию и умирание сел и деревень, что для России, где ежегодно исчезает 8–10 тыс. сел и деревень, имеет большую актуальность. Вместе с распадом сел и деревень разрушается сформировавшаяся веками система расселения, исчезает сельская национальная культура, возникает реальная угроза целостности и территориальной безопасности государства [2]. По мнению профессора Н.Е.Покровского «современная северная деревня переживает социальную катастрофу;... нынешний деревенский Север — это зона сплошного бедствия.... Ранее освоенная земля там превращается в пустыню» [16]. Подобного распада сельских поселений и повсеместного зарастания пахотных земель бурьяном, кустарниками и лесом Россия не знала на протяжении всей своей истории. Возможность подобного трагического финиша села фактически была предсказана Г.И.Успенским. В 1882 г. он писал «...огромнейшая масса русского народа до тех пор и терпелива и могуча в несчастиях, до тех пор молода душою, мужественно сильна и детски-кротка — словом, народ, который держит на своих плечах всех и вся, — народ, который мы любим, к которому идем за исцелением душевных мук, — до тех пор сохраняет свой могучий и кроткий тип, покуда над ним царит власть земли, покуда в самом корне его существования лежит невозможность послушания ее повелений, покуда они властвуют над его умом, совестью, покуда они наполняют все его существование.<>Оторвите крестьянина от земли, от тех забот, которые она налагает на него, от тех интересов, которыми она волнует крестьянина, — добейтесь, чтоб он забыл «крестьянство», — и нет этого народа, нет народного мирозерцания, нет тепла, которое идет от него. Остается один пустой аппарат пустого человеческого организма. Настает душевная пустота, «полная воля», то есть неведомая пустая даль, безграничная пустая ширь, страшное «иди куда хошь»...» [18, с. 213]. Из-за неоднократного отстранения крестьян от земли, от промыслов, от дела, значительная часть селян деградировала и спилась.



5. Коллективные сады стимулируют развитие малого и среднего и бизнеса, способствуют развитию различных отраслей городского хозяйства и сельской местности: транспорт, торговлю, экологию и др. Они являются крупными потребителями синтетических пленочных материалов, семян, инвентаря, стройматериалов, агрохимикатов, минеральных и органических удобрений. В частности они способствуют развитию пригородного животноводства (в ряде западных стран, например, в Швейцарии, выручка от продажи навоза близка к выручке от продажи животноводческой продукции).

6. Коллективные сады создают здоровую конкуренцию на рынке продовольственных товаров, рекреационных и туристских услуг, сдерживая роста цен на них. Важен еще один момент. В период реформ, в России промышленное садоводство практически распалось. Возродить его будет очень трудно, так как окупаемость инвестиций в промышленном садоводстве составляет от 8 до 10 лет. В этих условиях коллективные сады временно замещают функцию этой подотрасли АПК.

7. Коллективные сады обладают ноосферосовместимостью — при должной постановке дела, наряду с загородными дачами (родовыми поместьями и виллами) они могут сыграть роль ноосистем, структурных микроячеек ноосферы. Этим самым они отвечают устремлениям миллионов людей и глобальным вызовам времени. Это фундаментальное свойство коллективных садов проявляется в следующих характеристиках:

- *оптимизация ландшафта.* В 1980–1990-е гг., во время бума на создание коллективных садов, некоторые из них дисгармонизировали с окружающим ландшафтом, возникали различные экологические проблемы [13]. Постепенно коллективные сады вполне успешно решают проблемы оптимизации сельского ландшафта, повышают его живописность, улучшают микроклимат. Разумеется, пока еще не обходится и без издержек. К тому же критерии живописности массовых коллективных садов, элитарных садовых комплексов и загородных вилл являются разными. Задача нынешнего садовода, владельца небольшого участка правильно разместить на нем многообразие плодовых и ягодных растений, создав каждой породе максимально возможные благоприятные условия и не причинить ущерба выращиваемым овощам и картофелю. Индивидуальный садовый участок

значительно видоизменяется в зависимости от личных запросов и интересов садоводов-любителей. Таким образом, в массовых коллективных садах все создается по минимуму. В загородных элитных дачных комплексах оборудуются удобные прогулочные дорожки, места для отдыха, детские площадки, альпийские горки, благоустраиваются набережные водоемов, беседки, фонтаны, пляжи, строятся рестораны, спортивно-оздоровительные центры, футбольные поля, поле для гольфа, теннисные корты. Создается гармоничное сочетание природной среды с городским комфортом, формируется достойное социальное окружение, особая атмосфера со своей жизненной философией. Уходя от детального рассмотрения многочисленных проблем, отметим принципиальную возможность достижения вполне удовлетворительного с точки зрения садово-паркового искусства облагораживания различных земельных участков. Даже русские усадебные сады всегда были с грядками и плодовыми культурами. А.А. Блок отмечал, «сад без грядок — французский парк, а не русский сад, в котором непременно соединяется всегда приятное с полезным и красивое с некрасивым. Такой сад прекраснее красивого парка; творчество больших художников есть всегда сад и с цветками и с репейником...» [цит. по 9, с.422]. Примечательно, что в современной, пресыщенной красивыми садами и парками Европе, где практически не осталось естественных ландшафтов в моде стали обычные дикие цветы и даже сорные растения. Здесь подчеркнем одну деталь: в некоторых современных усадебных садах изгоняются не только грядки, но даже плодовые деревья и ягодные кустарники. Остается один газон, голая площадка. Между тем, как подметил Д.С.Лихачев, «плодоносность была ... одним из элементов садовой эстетики во все века. Плод считался таким же красивым, как цветок...» [9, с.144]. Он же отмечал, что «сад — рай, но поскольку в раю были плодовые деревья...», то они «обязательны в каждом саду» [9, с. 24].

- *повсеместность* — коллективные сады были созданы во всех регионах СССР, в том числе России, в центре, на севере и юге, на востоке и западе. По сути — это была массовая социально-экономическая инновация — в северных, в сибирских и дальневосточных регионах России до середины XX в. сады были единичным явлением. Предстояли поистине великие дела — «Пустыню сделать садом! Залучить / В страну морозов южные побеги!» [14, с. 114]. При непосредственном

участии И.В. Мичурина и под его руководством в продвижении садоводства в северные и восточные районы были достигнуты такие успехи, каких не могла представить самая смелая фантазия;

- *эвритопность* — коллективные сады создавались во всех природных зонах, в разных типах экотопов и ландшафтов, на самых различных почвах, землях и грунтах (неудобицы, карьеры, овраги, балки, бесплодные грунты, пустыри, бедленд). Наряду с известными экологическими и иными издержками было и немало достижений в агрорекреационном использовании ранее неиспользуемых земель. Фактически в масштабах огромной страны был проведен массовый научно-производственный эксперимент по освоению под сады и огороды самых различных почв, грунтов во всевозможных экологических условиях. Итог этой огромной работы был ярко отражен Д.Н. Семеновским: «Бессмертен подвиг, велика заслуга // В снега продвинуть юг. И счастлив тот, / Чья маленькая жизнь дотла сгорела / На праздничном костре большого дела!». [14, с. 115];

- *эволюционизм* — коллективные сады развивались на протяжении многих десятилетий и продолжают модернизироваться, трансформируясь в новые более совершенные формы (в рекреационные садовые комплексы), имеющие более высокий эстетический статус, обеспечивающие полноценный активный отдых и круглогодичное проживание;

- *преемственность*, традиционность, адекватность общечеловеческим гражданским и культовым ценностям российского народа; *адаптивность*, устойчивость (коллективные сады выдержали испытания нуждой, криминальной средой) и стабильность. Коллективные сады, возникшие в бывшем СССР в условиях плановой экономики, адаптировались и к условиям рынка;

- *спонтанность* — в значительной степени коллективные сады возникли стихийно, самопроизвольно, под влиянием внутренних мотивов, как реакция горожан на дефицит продуктов питания, на экокризис урбанизированных территорий. Коллективные сады — это удачный компромисс между урбанизацией и рурализацией, государственной стратегией и личной инициативой. Внешний (государственный) регулирующий механизм разрешал, поощрял, помогал, но не насаждал, что было характерно для многих иных массовых мероприятий в СССР;

- *технологическая многоукладность* при доминировании доиндустриальных технологий. На садово-огородных участках одновременно используются достижения разных типов доиндустриальных, индустриальных и постиндустриальных технологических укладов и систем земледелия: экстенсивных, интенсивных, инновационных и точечных. Обычно избираются или изобретаются, особенно в период кризисов, экономичные, экологичные, малотрудо-, энерго-, маломатериалоемкие технологии (по принципу «голь на выдумку хитра»). Коллективное садоводство по применяемым технологиям одновременно архаично и продвинуто; традиционно и инновационно; трудозатратно и экономично. Это позволяет разнообразить (диверсифицировать) человеческую деятельность, насытить ее гетерохронными, теробатмичными технологиями разных времен и народов. Все это стимулирует и ускоряет поиск эффективных технологий. Современные технологии позволяют содержать сад в хорошем состоянии при уходе за ним до двух часов в день. Остальное время садовод может использовать на иную творческую деятельность и отдых.

В целом коллективные сады соответствует многим фундаментальным условиям формирования ноосферы, сформулированным В.И. Вернадским [6]. Фактически, если философы лишь обсуждают пути создания ноосферы, садоводы ее созидают, хотя многие и не ведают о том, что приобщены к великому делу, как в известной притче о рабочих, строящих храм. Начало формирования ноосферы по Вернадскому и создания человеком садов по аббату Делилю [5] приходится примерно на одно и то же время — на период возникновения и развития земледелия: «С тех пор как человек пахать обрел уменье, / Украсить дом и двор он ощутил стремленье / И стал вокруг себя сажать для красоты / По вкусу своему деревья и цветы». Любопытно, что уже неандертальцы иракского Курдистана, жившие 100000 — 60000 тысяч лет назад покрывали умерших цветами [12]. Аббат Делиль отводил человеку великую творческую роль: «Мир создал бог, украсил человек» [6, с. 47]. В определенных отношениях он ставил человека выше Творца природы [8]. Это его мнение предвосхитило идеи Вернадского о сотворении человеком ноосферы. Практическое созидание разумно устроенной оболочки земли (ноосферы), оптимизация окружающей человека среды, уже тысячелетиями осуществляется часто безвестными садовниками и становится неотложным делом наших дней.

Возникновение садоводства тесно связано с историей человечества. Плоды дикорастущих деревьев и кустарников для первобытного человека, для наших далеких предков были важным источником питания. К тому же они не нуждались в уходе. Плоды и плодовые деревья воспеты во многих древних легендах. В них отмечается польза, внешнее очарование плодов и таинственная суть, которая дарит человеку здоровье, молодость, любовь и красоту. Садоводы, а также ландшафтные архитекторы — это своеобразные инженеры ноосферы.

Со смелыми идеями аббата Жака Делиля («Мир создал бог, украсил человек») гармонично сочетается крылатая фраза И.В. Мичурина «Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у нее — наша задача» [10, с. 6]. Мичурин был уверен, что человек может и должен создавать новые формы растений лучше природы и на деле доказал это. Начиная с 1970 гг. в СМИ, а позднее и в научных изданиях истинный смысл этой фразы был извращен, стал часто цитироваться иронически по поводу абсурдных, опасных и вредных планов «покорения» природы. Фраза на долгие годы стала символом потребительского отношения к природе, хотя заложенный в ней глубокий смысл ничего общего с вредными деяниями человека по отношению к природе не имеет.

Сад (во всем его разнообразии и типологии) — это всегда определенная философия, которая проявляется в архитектуре, растениях, в воде и их в компановках и сочетаниях. Сад как часть природы, подчинен определенным экологическим законам, как создание искусственное, он подчинен социальным законам. Каждый, кто имеет сад или усадьбу так или иначе занимается проблемами ландшафтного дизайна и в силу своих сил, способностей и возможностей на клочке своей земли творит ноосистему — ячейку ноосферы. И чем ближе эта ноосистема к идеалу и желаниям человека, тем лучшие условия для его жизни, карьеры, бизнеса, счастья, процветания, здоровья и даже для продолжения рода. Таким образом, уже ныне в России, как это не парадоксально, созидание ноосферы становится повседневной задачей миллионов людей.

Обрабатывая землю, украшая и преобразуя ее в процессе творческих поисков, человек и сам преобразуется, приобретая незаметно для себя ноосферные черты. Исподволь, сам того не замечая, садовод становится ноосферным человеком,

с которым связывают возможность преодоления переживаемого экологического кризиса. Это, безусловно, самый важный итог массового увлечения садоводством, который позволит создать принципиально новую формацию людей. Опять же если философы лишь обсуждают черты ноосферного человека, в коллективных садах идет реальный процесс его формирования. Прекрасно выразил в стихах Д.Н. Семеновский облик садовода-творца на примере садовода-любителя Самцова: «Он — человек, навеки одержимый / Мечтой соткать земле такой наряд, / Какой дарят лишь девушке любимой, / В придачу к сердцу трепетно дарят. / Украсить край, метелями гонимый, / Тот край, где льды так холодно горят. / Согреть его, как греют руки милой / В промозглый вечер осени унылой. ...И что еще прекрасней в нас, чем дар / Лучиться силой творческой весенней, / И оживлять бесплодные пески, / И раскрывать на ветках лепестки?! Отдать весь пыл, всю кровь, какая в теле, / Ветвась, бежит по тысяче ходов, / За жизнь в цвету, за пьяные метели / Косматых бело-розовых садов, / За то, чтоб люди счастьем богатели, / Земля — обильем солнечных плодов. / О, только так и стоит жить на этой / Планете, мглой и холодом одетой.» [14, с. 126–127]. Нарисованный Семеновским облик садовода-любителя очень близок к образу Данко (героя рассказа М. Горького «Старуха Изергиль»), с которым нередко сопоставляют человека будущего, творца ноосферы — ноосферного человека. Аналогия тут видна без натяжек: «Тот жил недаром, от чьего тепла / Кругом теплее стало хоть на градус, / Земля хотя на волос отошла / И вербной веткой распустилась радость. / Не ждет он платы за свои дела, / Они в себе несут ему награду. / И всех богаче в этом мире тот, / Кто смело сердце жизни отдает». [14, с., 132]. Далее Семеновский отмечает, что Самцов «...северный Мичурин, / Один из тех бесчисленных творцов, / Чьи руки там и здесь в моей отчизне / Выращивают сад цветущей жизни» [14, с. 133]. К сожалению, стихийный процесс становления ноосферного человека, плодотворного садоводческого движения в целом остается вне внимания со стороны философии, науки и, в частности, культурологии, а также вне заботы государства.

Каждый в отдельности садовод, решая сугубо личные прагматические проблемы — самообеспечение в овощах, фруктах, картофеле и зелени при должных, знаниях, умениях и навыках, успешно решая эти задачи без физического

перенапряжения, оставляет достаточно времени на отдых, самосовершенствование, самореализацию. От результатов своего труда он получает глубокое удовлетворение. Важно и то, что вместе с дачниками транслируется на село городская культура и цивилизация. В целях формирования благотворного взаимодействия горожан селян надо всячески стимулировать их взаимосвязи и обоюдные гармоничные интересы по сохранению и оптимизации сельского среды.

Актуален еще один аспект. Антропогенное давление на биосферу уже ныне превышает ее способность к восстановлению примерно на 30%. Выход из тупика некоторые ученые видят в переводе сельскохозяйственного производства к естественным методам, в возврате к натуральному хозяйству. Не разделяя полностью эту позицию, мы, вместе с тем полагаем, что Россия, с ее развитой системой коллективного садоводства подойдет к прогнозируемым катаклизмам и необходимым перестройкам весьма подготовленной.

В целом, коллективные сады, выполняя перечисленные и иные функции, гармонично вписываются в национальные программы развития АПК, здоровья, образования и жилья. В литературе неоднократно высказывались негативные оценки коллективных садов [13 и др.]. Спектр мнений о коллективных садах весьма широк — от полного отрицания их значимости и наделения их многими негативными характеристиками до полного восхищения, например, со стороны японских агротуристов, приезжающих с большой охотой отдохнуть на русских дачах Хабаровского и Приморского краев. У сугубо городских жителей Японии в глубинах генетической памяти восстанавливаются древние инстинкты тяги к земле, восходящие к тем временам, когда их далекие предки были земледельцами.

Таким образом, можно сделать следующие выводы.

1. Садово-огороднические объединения граждан РФ по совокупности рассмотренных экономических, социальных, экологических, технологических и иных критериев являются уникальным российским феноменом. Это своеобразная социально-экономическая система, специфический институт, для которого характерны как материальные, так и особые поведенческие и нравственные начала.

2. В условиях обострения глобальных экологических, экономических, социальных, демографических, культурологических, энергетических, климатических, биосферных,

ресурсных, генетических, здравоохранительных, политических и других проблем, угрожающих выживанию человечества и самой цивилизации, коллективные сады России — один из реальных путей разрешения перечисленных коллизий силами самого населения. Не случайно говорят «Возродятся сады — возродится Россия».

3. Садово-дачные образования обеспечивают социальные гарантии прав и свобод (право на отдых), уменьшают люмпенизацию населения, сдерживают рост доли социального дна (бомжей, нищих, безработных), увеличивают число собственников, снижают резкие разрывы в обеспеченности разных слоев населения в средствах и формах отдыха, и в итоге эффективно снижают уровень социальной конфликтности, неизбежной в условиях экономического кризиса, резкой беспрецедентной дифференциации населения по доходам и жизненному уровню.

4. Созданные в прошлом веке при государственной поддержке и государственной собственности на землю коллективные сады до сих пор и в условиях рынка сохраняют значительный экономический потенциал и социальную значимость, все больше трансформируясь в зоны цивилизованного массового отдыха населения.

5. Коллективные сады — это школа рационального использования земельных и рекреационных ресурсов и создания ноосферы силами широких масс населения.

Суммарный социально-экономический эффект от садово-дачных образований настолько значителен, что местные территориальные органы управления, муниципалитеты, администрации и правительства регионов должны быть заинтересованы в поддержании и динамичном развитии коллективных садов, агрорекреационной деятельности и дачного отдыха населения. К тому же, благодаря синергетическому мультисоциально-экономическому эффекту инвестиции в коллективные сады окупаются в течение года.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бабаева С. Дачная сотка — индикатор перемен // Московские новости, 1995, № 63. С. 27.
2. Банькин В. Концепция реформирования АПК // «Сельская жизнь», № 97. 13 дек. 2005. С. 2.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Сочинения в 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993.
4. Бэкон Ф. О садах // Соч.: В 2 т. 1978. Т. 2. С. 453–459.

5. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Наука, 1989.
6. Делиль Жак. Сады. Л., 1988.
7. Дон М. Вокруг света за 80 садов с Монти Доном / Монти Дон. М.: Эксмо, 2010. 432 с.
8. Лихачев Д.С. Жак Делиль — учитель садоводства / Делиль Ж. Сады. Л., 1988. С. 210–213.
9. Лихачев Д.С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. М., 1998.
10. Мичурин И.В. Итоги шестидесятилетних трудов. Изд. 3-е, М. 1934.
11. Мичурин И.В. Сочинения. Т. 4. М., 1948.
12. Ранджава П. Сады через века. М., 1981.
13. Родоман Б.Б. Поляризованная биосфера. Смоленск, 2002.
14. Семеновский Д.Н. Сад // Избранное. М., 1957. С. 113-134.
15. Сокольская О.Б. История садово-паркового искусства. М., 2004.
16. Средство от фантомных болей // Литературная газета. 2008. № 48.
17. Тургенев И.С. Полн. Собр. соч. и писем. В 28 т. Письма. М.-Л., 1965. Т IX.
18. Успенский Г.И. Власть земли. М., 1988.
19. Союз садоводов России. souzsadrus.ru (дата обращения 5.03.2011 г.).

*Н. А. Кубанев, Л. Н. Набилкина*

## ИМАГОЛОГИЯ И МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Имагология — новое направление культурологии. Она имеет свои специфические особенности. Имагология тесно связана с лингвострановедением, страноведение и межкультурной коммуникацией. Ее основная задача — создать благоприятный образ страны изучаемого языка и шире — пропустить образ страны через призму воспринимающего эту страну человека.

Имагология — наука молодая. Она родилась в 90-е годы прошлого века. Но это вовсе не означает, что она родилась на пустом месте. Ее начало заложили Лоренс Стерн своим «Сентиментальным путешествием» (1768) и Николай Карамзин «Письмами русского путешественника» (1791–1794). Это — травелоги, но не просто путевые заметки, а совершенно новый художественно-документальный жанр, окрашенный философскими размышлениями и образом самого «Путешественника». Если до этого на передний план выступало изображение окружающего мира, быта и нравов, то Стерн и Карамзин подчеркнули отношение героя к этому миру, его личное восприятие событий, фактов и всей окружающей действительности. При этом герои Стерна и Карамзина не тождественны самим писателям. Авторы травелогов заложили традицию соотнесения окружающего мира, его нравов и обычаев со своей страной, иных народов со своими соотечественниками.

Оригинальность и своеобразие произведений обозначены в самих заглавиях. «Сентиментальный» означает «чувствительный», именно чувства отражают главную направленность произведения. «Йорик» — главный герой Стерна — аллюзия на Шекспира. Иронией наполнен авторский текст «путешествия». Шут во все времена являл собой двойственную личность. С одной стороны, к его замечаниям и репликам можно отнести как к «дурацким» проделкам, а с другой, под маской напускной дурашливости скрываются трезвые и серьезные наблюдения.

Отталкиваясь от стерновской традиции, Карамзин наполнил каждое слово в заглавии своего травелога значимым смыслом. «Письма» — говорят об исповедальности, «русского» — не только об этнической принадлежности, но и об особом складе русской души, «путешественника» — об образе очевидца, который воспринимает окружающий мир во всем его многообразии.

В «Письмах» поставлена очень важная проблема: взаимоотношение России и Запада. Отношения эти были во все века очень проблематичные. Проникновение Запада в Россию стало особенно интенсивным при Алексее Михайловиче, при котором в Москве была создана Немецкая слобода. Его сын Петр решительно «повернул Россию к Западу», перестраивая весь ход русской истории на иноземные рельсы. Но при Карамзине речь зашла не о бездумном копировании всего западного, а о «диалоге культур». Нужно было разрушить негативное мнение европейцев о русских, нести правду о нашей стране. И образ русского путешественника сыграл в этом процессе не последнюю роль. Образ, созданный Карамзиным, был образом умного, образованного, наблюдательного человека, который с интересом впитывает иную жизнь, осваивает зарубежный опыт, в то же время, сохраняя свою «русскость», свою национальную идентичность.

«Письма русского путешественника» выполняли очень важную просветительскую задачу, открывая Запад русскому читателю и одновременно Россию Западу. Это один из первых примеров имагологического подхода к диалогу культур, созданию благожелательного имиджа России в глазах иностранцев.

Значительная роль в деле МК принадлежит стереотипу. Созданный в 1922 году американским социологом Уолтером Липпианом, он не до конца правильно понят. За этим термином закрепилось сочетание «негативные стереотипы», «стереотипное мышление» — что-то отрицательное, типа «средней температуры по больнице». Стереотипизация предполагает клишированное, усредненное восприятие окружающей действительности. Стереотипы зачастую довлеют над человеком, который привык к устойчивому, стабильному восприятию тех или иных установок, и то, что не совпадает с этими установками, легко отбрасывается или пропускается. Стереотипы превращаются в клише от многократного повторения. Они фиксируются в сознании человека

и становятся устойчивыми. В сознание советского человека «въелись» устойчивые словосочетания типа «борьба за мир» или «волчий оскал капитализма», а западного — представления об «агрессивных русских» и лозунг «русские идут». Стереотипом стало выражение Р. Рейгана “evil empire” — «империя зла». «Холодная война» породила целый комплекс стереотипов, которые с трудом уступают свое место новым реалиям. Между тем, стереотип несет в себе важное положительное содержание. Он не передает всех цветов спектра, но ориентирует на главное, помогает выделить некие характерные черты, свойственные тому или иному народу, той или иной стране. Стереотип помогает в определении национального характера, менталитета, национальной идентичности народа. Существует расхожее мнение, что чем ближе культуры, тем ближе народы, тем быстрее они находят понимание друг с другом. Между тем, история говорит об обратном: мы готовы понять тех, кто представляет культуры далекие от нашей. Мы готовы простить им любые коммуникативные сбои, потому что готовы к ним, потому что они — «другие». Почему русские с трудом находят общий язык с близкими им по культуре украинцами? Стоило придти к власти русофобствующему президенту Ющенко, и «дружба» между нашими народами начала стремительно исчезать. Ответ прост: чем больше близость культур, тем сильнее импульс к сохранению своей национальной идентичности, своего языка, своего национального характер, одним словом, — к самоопределению. После войны Сталин пытался создать «Союз славянских государств», забывая, что с Польшей у России никогда не было дружественных отношений, Югославия всегда ориентировалась на союз с европейскими странами, а Болгария, несмотря на освобождение ее от турецкого ига, не проявляла большого желания оказаться под эгидой русского царя, больше склоняясь к Германии. Но, как бы то ни было, «это спор славян между собою, домашний, старый спор», как выразился великий Пушкин в стихотворении «Клеветникам России». Это явление достаточно широко распространено во всем мире. Англичане недолюбливают французов и американцев, но в решительные моменты истории всегда выступают вместе как союзники. Ту же картину мы наблюдаем в странах арабского мира. Нет сомнения, что перед лицом общего врага украинцы, белорусы и русские объединятся и выступят единым строем. Но надо признать, что иллюзия близости культур приводит к коммуникативным сбоям.

Сэмюэль Хантингтон назвал свою книгу «Столкновение цивилизаций». В ней он утверждает, что на смену «холодной войне» пришла война цивилизаций. Близкие по духу цивилизации сплачиваются, а вместе с ними сплачиваются и народы. Далекие друг от друга цивилизации оттапливаются, расходятся. Таким образом, можно ожидать войны цивилизаций. В частности, нужно ожидать противостояния и даже столкновения исламской и христианской цивилизаций. Что знает рядовой житель Земли о различии цивилизаций? Здесь мы сталкиваемся с одной очень острой проблемой — проблемой «свой — чужой». С самого начала своего рождения человечество сталкивалось с этой проблемой: вначале, выделяя себя среди животных, затем среди различных племен, потом среди народов и т.д. Первоначально «чужой» означал «врага». Лишь в конце XX века слово «чужой» было заменено на слово «иной — другой». Это весьма важное изменение означало, что «другой», «иной» не обязательно «враг». И этому способствовала имагология.

В годы «холодной войны» по инициативе ЮНЕСКО был определен «знаменатель дружественности». В этот же период русским ученым-культурологом Л.Н.Гумилевым (сыном знаменитых русских поэтов) был сформулирован «принцип комплиментарности», служащий показателем симпатии или антипатии одного народа по отношению к другому, который проявляется на бессознательном, иррациональном уровне. Нужно подчеркнуть, что «комплиментарность» между русским и американским народами всегда была очень высокой, несмотря на «холодное» отношение правительств обеих стран.

Может ли повлиять имагология на процесс комплиментарности? Несомненно, может. Чем больше мы будем знать друг о друге, чем более доброжелательным будет наше видение, тем лучше мы будем понимать друг друга. Англичане говорят “Seeing is believing” — «Увидеть значит понять». «Понять значит простить» добавляют русские. В этом заключен смысл имагологии. Человек мыслит образами. Чем более доброжелательным будет образ «иной» страны, «другого» народа, тем меньше места останется для проявления чувства неприязни и вражды.

## Раздел V.

# КОНЦЕПТУАЛЬНО- ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

## МИФИЧЕСКИЙ ОБРАЗ МЕДВЕДЯ — ЕСТЕСТВЕННОИСТОРИЧЕСКАЯ ОСНОВА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Проблема сущности и специфики России, отличия её структурообразующего этноса от западноевропейских народов является, с одной стороны, наглядной, не требующей доказательств, с другой стороны, является исторической и культурной загадкой. Отсутствие адекватного решения этой загадки привело к серьезным социально-политическим катаклизмам. Они стали следствием готовности наших соотечественников начать свою историю с чистого листа, перечеркнуть все, что было сделано нашими дедами, предками и пращурами. Теоретической основой пренебрежения собственной историей стала методология классической рациональности, в рамках которой внимание ученых направлялось на изучение научных фактов и возникающих на их основе целевых установок субъекта. В соответствии с этой методологией исследователи-позитивисты провозгласили тезис о том, что научная история, в том числе и отечественной культуры, должна основываться на письменных свидетельствах или на бесспорных археологических артефактах. Методологические позиции позитивистов были усилены готовностью научной общественности рассматривать мифы и сказки, как вымысел, небылицу, сочинение, пустую болтовню [5, с. 9]. Абсолютизация гносеологических факторов происхождения и развития мифологии как системы мировоззрения наиболее полно представлена в работах М. Элиаде. В этом контексте работали выдающиеся русские филологи Ф. И. Буслаев и А. Н. Афанасьев. Они объясняли происхождение мифов и сказок русского народа ассоциативной деятельностью сознания людей, наблюдавших астрономические и метеорологические явления, которые они не могли объяснить. В результате миф и сказки рассматривались как результат игры разума, создающего образы, не имеющие ничего общего с реальностью.

Отказ от исследования историко-культурологического содержания мифов, легенд и сказок русского народа привел к созданию вакуума в историческом и политическом



мировоззрении граждан России, который заполняется некритически воспринятыми концепциями об особой роли германоязычных этносов в становлении и развитии европейской цивилизации. Разрушенные духовные и научные связи прошлого и настоящего в мировоззрении наших соотечественников способствовали распространению концепций, утверждавших необходимость копирования опыта Западной Европы. Культурологический итог действия феномена данной методологии подвел А. Г. Кузьмин: «Упрекать кого-то персонально в приверженности явно упрощенным, а потому неверным схемам, бессмысленно; вера во всеобщие законы, вплоть до мелочей, проникла на уровень подсознательного. И дело не столько в вульгарном социологизме, сколько в изначальной привычке российской интеллигенции принимать порядки, существующие в Западной Европе за идеальные» [9, с. 436].

Использование опыта развития науки содержит в себе рациональное зерно. Западноевропейские исследователи на рубеже XIX–XX вв. сформировали методологию неклассической рациональности, согласно которой мифология стала рассматриваться как естественный способ самоорганизации как человека, так и этноса в борьбе за национальное выживание. Ф. Ницше, З. Фрейд анализировали процесс мифотворчества как проявление биогенетических эмоционально-энергетических оснований духовности. К. Г. Юнг, развивая эту тенденцию, рассматривал миф как форму символического выражения коллективного бессознательного в процессе самоорганизации. В рамках антропологического анализа Э. Дюркгейм рассматривал миф как ментальную форму классификации и формирующейся социальной иерархии. Л. Леви-Брюль исследовал миф как «дологическое» мышление, стимулировавшее чувства сопричастности и солидарности. К. Леви-Строс анализировал «сверхрационализм» мифа в виде единства чувственного и рационального начал, утраченных современной цивилизацией. Эта концепция мифа прослеживается в исследованиях архаических мифов И. М. Дьяконова, рассматривавшего миф как эмоционально-образное познание мира. По мнению В. М. Найдыша, миф представляет собой динамичное единство образов, которые создают эмоционально насыщенное отражение мира. Исходя из вышесказанного, следует признать, что информация, сохраненная в мифах, эпосе и сказаниях, отражает

определенную историческую реальность, что подтверждается работами З. Косидовского, Дж. Дж. Фрезера, М. Ф. Альбеиды, Р. Грейвса, Л. Мештерхази, А. С. Майданова.

Поиск исторических корней русского народа на основе методологии неклассической рациональности мы можем начать с анализа эмоционально-чувственных образов, сохраненных в древнерусских мифах и сказаниях. Эти образы созданные мифами и сохраненные в сказках являются естественным способом самоорганизации человека в форме этноса. Устойчивая совокупность этих эмоционально-чувственных образов и их структурно-логические взаимосвязи отражают историческую реальность бытия пращуров русского этноса. Кроме того, системность этих образов содержащихся в мифах, эпосе и сказках становится основой этнокультурных кодов этноса. Необходимость использования понятия «этнокультурный код» возникает в связи с расшифровкой идеи Вернадского о трансформации биохимической энергии в энергию культуры. В этом контексте можно отметить, что мировоззрение русского человека уверенно отождествляет природу средней полосы России с оптимальными условиями для жизни. Такое отождествление свидетельствует о том, что наш генофонд через серию генетических адаптаций вписался в природную зональность России, и она стала восприниматься как важнейшая часть жизненного и духовного благосостояния народа. Природно-климатические характеристики умеренной полосы Центральной и Восточной Европы из фактора внешней среды превратились в фактор внутренней генотипической среды организма человека [3, с. 234].

Исследуя глубинные пласты исторической памяти и культуры русского народа, вспомним сказку «Жадная старуха» из знаменитого сборника А. Н. Афанасьева. В ней рассказывается о волшебном дереве, выполнившем желание старухи стать равной богам, и превратившем её и старика в медведей. Сказка сохранила этнокультурный код времен глубокой архаики, когда социум полностью был растворен в природе: быть богом — значило быть медведем. Социальное значение этнокультурного кода заключается в создании устойчивой совокупности психологических установок, стереотипов, норм и ожиданий, согласованное функционирование которых обеспечивает целостность, сплоченность и конкурентоспособность этноса. Следовательно, этнокультурный код представляет собой универсальный способ определения

«свой–чужой», обеспечивая сплоченность этноса по отношению к внешним и внутренним вызовам в системе этнической конкуренции. Посредством этнокультурного кода организуется информационное и эмоционально-чувственное взаимодействие субъектов этноса по поводу создания энергетических ресурсов жизнедеятельности в конкретном пространстве и времени его жизнедеятельности. Динамика развития этноса определяется совершенствованием доминирующих технологий производства энергетических ресурсов жизнедеятельности. Следы этой эволюции сохраняются в мифологическом содержании этнокультурного кода расшифровка, которого осуществляется посредством контент-анализа мифологической системы этноса.

Антропологические закономерности эволюции мифологического сознания включают в себя этап отождествления своего рода с некими конкретными представителями животного и растительного миров. Это отождествление осуществляется посредством виртуального моделирования кровнородственных связей между тотемным символом и родом, ставших основой этнического сообщества. Авторитетный род в качестве тотема предпочитал избирать доминирующее существо в конкретной среде обитания, выстраивая определенную иерархию родовых сообществ и их тотемных символов. Тотемный этнокультурный код упорядочивает систему социальных отношений, устанавливает иерархию в отношениях старших и младших, управляющих и управляемых, мотивы, цели и смыслы взаимодействия субъектов этноса. Анализ русских мифов и сказок в сравнении с мифами индоевропейских народов показывает, что главным героем древнейших русских сказок является хозяин леса — медведь.

Точную дату возникновения культа медведя установить невозможно. Однако на всех континентах северного полушария самые яркие созвездия называют Большой и Малой Медведицей. Названия эти закрепились, несмотря на то, что созвездия изменяли очертания. По мнению Ю. А. Карпенко, расположение звезд раньше действительно напоминало контуры медведя. Тогда и появились названия «Большая Медведица» и «Малая Медведица», сохранившиеся до сегодняшнего дня, несмотря на утерю около 80 тысяч лет назад сходства с фигурой медведя. Причина сохранения в исторической памяти этих названий, видимо, заключалась в том, что Полярная звезда входила в созвездие Малой Медведицы.

Эта звезда, постоянно находящаяся в северной части неба, издревле служила ориентиром для первобытных ночных охотников [1, с. 73]. Медведь — дикий и опасный зверь, занимавший пещеры, представлялся первобытным охотникам воплощением мужского начала, оплодотворившего землю, способствуя возрождению даров. Поэтому, во времена палеолита первобытные художники изображали пещерных медведей как воплощение мужского начала, оплодотворившего землю, способствуя возрождению её даров.

Чем же занимались наши пращуры? Почему для всех европейских народов русские отождествляются с медведем? Такая ассоциация свидетельствует о ранее существовавшем признании доминирования наших далеких предков в племенной иерархии европейских народов. Это почетное и уважаемое место не могло возникнуть из ничего. Ответ необходимо искать в анализе русских сказок, исследованиях археологов и материалах этнографов о культе медведя и охотничьей магии. Медведь был единственным и главным хозяином в лесу, поэтому войти в родство с ним было принципиально важно. Для этого создавались мифы, в которых рассказывалось как от принудительного союза медведя и женщины родился мальчик-богатырь Иван Медвежье Ушко (Медведко), главный герой обширного цикла сказок. Среди русских охотников до XIX в. сохранялись предания о том, что в старину, снимая шкуру с убитой медведицы, охотники часто находили в ней бабу в сарафане, а если снять с медведя шкуру, то он выглядит как человек [8, с. 265, 266].

В рамках биоценоза леса медведь — независимый хозяин своих угодий, способный их защитить от любого противника. Необходимость обороны лесных поселений от агрессии степных кочевников стала дополнительным стимулом придания образу медведя военного и социально-политического значения. Формирование устойчивой ассоциации образа медведя с протославянскими племенами формировалось во времена существования индоевропейской языковой общности. Например, медведь (*ursus*), на латыни звучит как *урсус*. Тюркоязычные народы восприняли эту традицию, обозначая славян этнонимом «урус» [2, с. 39]. Имя легендарного короля Артура — кельтского военного вождя, возглавившего сопротивление агрессии англосаксов, в индоевропейской семантике означает медведя [11, с. 201]. Память об уважении к воинской доблести племен, почитавших медведя,

сохранилась в традиционном праве носить медвежьи шапки гвардиями Франции, Англии и Дании. Одним из наиболее известных проявлений этой традиции было право волхвов одеваться в медвежьи шкуры как знак своей избранности и причастности к великой и таинственной силе. Вплоть до XIII–XIV вв. волхвы, одетые в медвежьи шкуры, неизменно стояли во главе самых различных народных волнений, защищая традиции и старину [10, с. 89–90].

Сказка «Жадная старуха» из сборника А. Н. Афанасьева рассказывает о волшебном дереве, но оно не было названо. В сказке «Медведь» (из того же сборника) подчеркивается, что чудесным деревом была липа. Липовые рощи всегда славилась обильным медоносом, а в старых дуплистых липах роились пчелы и создавали волшебную пищу богов — мед. В Саксонии, которую в древности населяли славянские племена (Лейпциг — искаженное чешское Липско), липовые леса занимали огромные пространства. Славяне почитали липу как «мать деревьев», дарительницу жизни и самого сладкого, полезного для всех меда. У западных славян (лужицких сербов, чехов, моравов, словаков) липа издревле почиталась как дерево-родительница, дающее одежду и обувь, укрытие. Эти свойства липы сделали ее в странах Северной Европы символом женственности, нежности. В европейской геральдике липовые листья изображались на щитах, украшали шлем рыцаря, что указывало на его добросердечие или славянское происхождение. Липа для западных славян имеет значение национального дерева, с которым связывали славянскую сердечность и доброжелательность [6, с. 230].

Взаимосвязь медведя как воплощения мужского начала и волшебного дерева, как женской сущности, проявлялась в появлении меда — бесценного дара бога-покровителя. Мед и приготовленные на его основе напитки, благодаря своим исключительным свойствам, считались пищей богов. Согласно представлениям древних греков Зевс питался медом. Обладание медом делало человека подобным богу. Недаром в скандинавских мифах боги украли или добыли у великанов мед «поэзии». Считалось, что поэты, вкусив божественный напиток (видимо, речь идет о медовухе), могли ощутить вдохновение и красноречие, то есть благословение богов. Поэтому в древнем мире повсеместно считалось, что жизнь человека легка и наполнена удовольствиями, если у него есть

мед. Многочисленные русские пословицы и поговорки сохранили эту традицию, подчеркивая привилегированность тех, кто может пить мед. «И я там был, мед, пиво пил, по усам текло, а в рот не попало».

Технологии производства меда стали этнокультурным кодом русского цивилизационного пространства и хозяйственно-культурной деятельности. Вероятно, сообщества, тотемом которых был медведь, в доисторической Европе были организаторами межэтнического обмена товарами по линии север — юг. Археологическим подтверждением такого обмена являются находки раковин теплолюбивых каури в палеолитических погребениях в бассейне Дуная и находками балтийского янтаря на территории Микен и Трои [4, с. 76, 94, 116]. Подобную хозяйственную деятельность вели племена антов, что позволяло им вести длительные войны с Византийской империей и кочевниками (готами и гуннами). Организовав международную торговлю медом, воском, мехами, анты извлекали значительную прибыль. Реальных конкурентов у них не было, поскольку охотничьи племена коренных жителей Восточной Европы не обладали знаниями и навыками, необходимыми для организации международной торговли. Поэтому герои русских сказок в лесу не охотились, они активно использовали технологии сбора меда, воска и торговли этими продуктами для обеспечения расширенного воспроизводства.

В арабских и европейских средневековых источниках сохранились многочисленные свидетельства о торговле русских этими продуктами. По свидетельству арабского путешественника и купца Ибн Русте-Гардизи (XI в.), «страна славян — ровная и лесистая, и они в ней живут. И нет у них виноградников и пахотных полей. И есть у них нечто вроде бочонков, сделанных из дерева, в которых находятся ульи и мед... из одного бочонка добывается до 10 кувшинов меду. И они народ, пасущий свиней, как (мы) овец» [2, с. 36]. Согласно описанию Гардизи славяне распределяли между собой лесные угодья. Владелец такого участка выбирал подходящее дерево, поднимался по стволу с помощью сыромятных ремней и выдалбливал в стволе полость — бортню. Иногда на одном стволе делали несколько бортней. Из спиленных деревянных колод делали ульи. Гардизи особо подчеркивал, что выдалбливать полость старались среди сучьев дерева, дабы максимально затруднить доступ к меду хозяину

леса — медведю. Само имя бурого великана подчеркивает его главную слабость и трактуется как «мед ведающий». Анты, знавшие все о меде, делали из него ритуальные напитки, названные в скандинавской мифологии медом «поэзии». По свидетельству арабских путешественников, «у них много напитков из меда. Есть у них люди, которые имеют у себя 100 больших кувшинов медового напитка» [2, с. 38].

Исторические артефакты отражают территориальное пространство, которое контролировалось сообществами, чьим символом был медведь. Историческая память отразилась даже в геральдике германоязычных племен, завоевавших земли между Эльбой и Одером. К востоку от Берлина с его гербом в виде медведя, до сих пор существует не менее 12 городков, имеющих своей эмблемой медведя, его голову или лапы [7, с. 256]. В соседних чешских и моравских землях, прилегающих к германским территориям с юго-востока, также есть несколько городов, эмблемой которых остался медведь. Находящиеся восточнее реки Одер земли, вплоть до Новгородских земель, были населены в древности куявами, мазовшанами, поляками, литовцами, пруссами, латышами. Эти народы, в отличие от русских, в качестве своих племенных тотемов почитали коней, вепрей, бобров, но не медведей. Начиная с земель славян-кривичей, эмблема медведя появляется вновь и уже непрерывно идет цепочкой вплоть до Зауралья. Символом Ошмян в Белоруссии стал медведь, поднявшийся на задние лапы. Гербы Новгорода, Ярославля и других русских городов включают в себя образ медведя. Герб Перми изображает медведя с Библией на спине, символ крещенных и оттесненных на восток языческих народов: пермяков, манси. Таким образом, медведь был символом цивилизационного пространства, которое объединило славянские и финно-угорские народы.

Исследование устойчивых сюжетов фольклора как архетипов национального характера дает возможность реконструировать бесписьменный период истории и выявить культурную и социально-этническую преемственность русского народа в динамике пространства и времени. Знание и умелая активизация этих архетипов становятся основой формирования таких духовных ценностей как национальная идентичность, патриотизм, представление народа о своей истории и месте в мировом сообществе. Знание своей истории является важнейшим способом консолидации этноса. Анализ

процесса формирования единой системы ценностей, отраженных в фольклоре, позволяет исследовать закономерности становления русского народа в ходе консолидации родственных и дружественных этносов.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Горбовский, А.А. Факты, догадки, гипотезы. М.: Знание, 1988. 224 с.
2. Гудзь-Марков, А.В. Домонгольская Русь в летописных сводах V–XIII вв. М.: Вече, 2005. 480 с.
3. Жукова О. В., Огрызко Е.В., Попокова Т. В., Шнейдер Ю. В., Рычков Ю.Г. Экологическая генеография Восточной Европы: генофонд, здоровье и болезни сельского населения Европейской России // Восточные славяне. Антропология и этническая история. 2-е изд. М., 2002. С. 219–242.
4. История Европы с древнейших времен до наших дней. В 8 т. / гл. ред. кол. З.В.Удальцова (пред.) [и др.] АН СССР, Ин-т всеобщ. ист. и др. Т. 1. Древняя Европа / Е. С. Голубцова [и др.]. М.: Наука, 1988. 704 с.
5. Козолупенко, Д.П. Миф. На гранях культуры (системный и междисциплинарный анализ мифа в его различных аспектах: естественнонаучная, психологическая, культурно-поэтическая, философская и социальная грани мифа как комплексного явления культуры). М.: Канон +, 2005. 212 с.
6. Похлебкин, В.В. Международная символика и эмблематика. — М.: Междунар. отношения, 1989. 304 с.
7. Похлебкин, В.В. Словарь международной символики и эмблематики. М.: ЗАО «Центрполиграф», 2007. 543 с.
8. Русская мифология: энциклопедия. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2006. 784 с.
9. Славяне и Русь: Проблемы и идеи: Концепции, рожденные трехвековой полемикой, в хрестоматийном изложении / сост. А.Г.Кузьмин.М.: Флинта: Наука, 1998. 488 с.
10. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М.: Междунар. отношения, 2002. 512 с.
11. Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. 608 с.

Л. К. Ермолаева

## АРХЕТИП КУЗНЕЦА КАК СУЩНОСТЬ МЕНТАЛЬНОСТИ РУССКОГО ЭТНОСА

Осмысление исторического опыта становления и развития евроазиатского сообщества народов в рамках российской государственности ставит проблемы анализа феномена культуры русского народа. Происхождение русского народа и становление его государственности является вопросом исторического, политического и идеологического противоборства. Его источником являются неясные сведения русских летописей начала XII века, которые связывали происхождение Древнерусского государства с легендой о призвании варягов в качестве князей. Они стали организующим элементом становления государства и его дальнейшей самоорганизации, в рамках которой произошла интеграция европейских и азиатских народов в едином сообществе. Естественно возникает вопрос, в чем заключается специфика культуры русского этноса, благодаря которой русские смогли организовать союз европейских и азиатских народов и освоить гигантские пространства Евразии?

Широко распространенная среди историков версия о том, что варяги были представителями норманнов, т.е. скандинавов с точки зрения культурологов не находит подтверждения. Более того, русские писатели и философы неоднократно отмечали различие основополагающих культурных принципов самоорганизации и ментальности. Достоевский, исследуя феномен специфики русского этноса, отмечал, что западные формы жизни, выработанные европейцами на своих собственных национальных началах, россиянам чужды и противоположны. Классики славянофильства полагали, что специфика исторической судьбы России обусловлена её православной верой, её предназначение заключается в сохранении ценностей соборности и духовности, которая защищает мир от бездуховности и прагматизма. Историк и правовед К. Д. Кавелин в 70–80-х годах XIX века обращал внимание на то, что русский народ уберезен судьбою от принципов римских — то есть от институтов частной собственности

и правовых принципов, составляющих основу капитализма. Мыслители социалистического направления, такие как А. Герцен, Н. Чернышевский, П. Лавров, М. Бакунин подобно славянофилам, категорически отвергали саму идею неизбежности для России капиталистического этапа развития. Объяснить специфику культуры русского этноса и его ценностей является задачей данной статьи.

Прямым историческим свидетельством начальных процессов самоорганизации русского этноса является «Повесть временных лет». В ней рассказывается о том, что в 862 г., после изгнания варягов за море, «встал род на род, и была у них усобица, и стали воевать друг с другом». С прекращением междоусобицы её участники пришли к единому мнению о призвании князя, «который бы рядил по ряду и по закону», и послали послов к изгнанным «варягам, к руси». Послы от чуди, славян, кривичей и веси заявили: «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами» [5, с. 149]. Очевидно, что логика призвания племени «русь» на княжение может быть объяснена только через исследование экономического и политического влияния этого сообщества на племена, жившие на территории Восточно-Европейской равнины.

Объективный анализ этой истории показывает, что финно-угорские племена «чудь» и «весь» участвовали в принятии политического решения наряду со славянскими племенами. Этот этнический союз коллегиально принял решение о передаче власти доминирующему сообществу, чей авторитет и право на управление были признаны всеми принявшими эти решения. Естественно возникает вопрос, в чем реально были заинтересованы финно-угорские и славянские племена? Финно-угорские племена «чудь» и «весь» занимались охотой и рыболовством, а славянские племена земледелием. Интересы этих племенных сообществ пересекались в точке поиска руды, выплавке металлов и создания из него орудий труда и оружия. Кроме того, финно-угорские племена были заинтересованы в экспорте своей пушнины западноевропейским потребителям, через посредничество варягов — венедов и рутенов — руси, живших на территории Восточной Германии и южном побережье Балтики. Исследователям известны такие военно-культурные центры варягов — руси, как Ретра и Аркона. Принцип строительства этих городов свидетельствовал о том, что они были центрами

политики объединения славянских племен в целях защиты их от агрессии германо-скандинавских племен [8, с. 29, 40–41]. В славянском фольклоре этот остров именовался как Руян (может быть, по русской традиции — Буян), в скандинавской традиции — Рюген.

Закон сохранения энергии гласит: ничто не возникает из ничего и ничто не исчезает бесследно. Так и в исторической памяти народа многие страницы не исчезают бесследно, а сохраняются в мифах и сказках, в архетипах и символах, которые несут богатейшую информацию о прошлом. Методологическая проблема исследования процессов самоорганизации русского этноса и развития его культуры заключается в необходимости ответить на вопрос: мифы, сказки, предания и былины отражают исторически концентрированный опыт выживания и развития этноса в конкретных природно-климатических и геополитических условиях его бытия или являются плодом фантазии сказителей? В данном контексте следует признать, что мифы, сказки, предания и былины народа отражают не только его духовную сущность, но материальную основу, составляющую неотъемлемую часть его бытия.

Самыми популярными в русской устной традиции были многочисленные русские сказки о Медном, Серебряном и Золотом царствах. Они насчитывают 45 только русских вариантов (не считая украинских и белорусских) [7, с. 579]. Популярность этого сюжета свидетельствует о том, что наши пращуры русского этноса занимались горнорудным промыслом, выплавкой металлов и его обработкой. Историческим временем сложения этого сюжета, очевидно, была эпоха меди. Эпоха бронзы сопровождается появлением легенд, согласно которым король Артур подтвердил право на королевскую власть, вынув меч из камня. Эта легенда древних бриттов могла сформироваться только тогда, когда кузнецы научились отливать сложные заготовки в каменных формах [1, с. 194]. Она отражает исторический факт рождения европейской аристократии из династий бронзовых дел металлургов и кузнецов. Кроме того, легенда объясняет происхождение авторитета «руси» среди финно-угорских и славянских племен, живших на Восточно-Европейской равнине. В этом контексте следует рассматривать и свидетельство летописи о призвании Рюрика на княжение.

Многочисленные варианты сказок о Медном, Серебряном и Золотом царствах могут указать на историко-географическую зону их формирования. Только на территории Балкано-Карпатского региона встречались рядом расположенные месторождения меди, серебра и золота. Там археологи находят древнейшие в мире изделия из золота и серебра, созданные в V тыс. до н.э. задолго до Древнего Шумера и Египта [2, с. ]. Самым древним божеством и родоначальником других светлых богов в славянских мифах был Сварог. Он благословил наших пращуров, бросив на землю клещи, атрибут кузнеца [10, с. 214–215]. Значение мифа, как исторического свидетельства о доминирующем способе производства ресурсов жизнедеятельности любого народа, подтверждается анализом мифологии скифов. Воинское сообщество скифов, действовавшее на территории южнорусских степей, создало свою мифологию, согласно которой боги благословили скифский народ золотыми предметами. В их числе плуг с ярмом, обоюдоострая секира и чаша — атрибуты земледельцев, скотоводов, воинов и царей-жрецов [9, с. 47]. Сравнение этих мифов показывает, что они отражали историческую реальность бытия этносов. Если скифы были скотоводами и воинами, стремившимися к власти над земледельцами, то призвание русских князей, потомков горняков, металлургов и кузнецов — было способом защиты оседлых народов от кочевников. Этот конфликт нашел отражение в мифологических системах индоевропейцев с их специфической оценкой роли кузнеца. Если для одних народов кузнец был творцом прогресса медного и бронзового веков, то для других — образ хромого и смешного Гефеста был символом услужения богам войны, таким как Зевс, Юпитер, Один и др.

Погружаясь в сюжеты древнерусских сказок и мифов, мы постоянно сталкиваемся с образом «моря-океана» и стоящим посередине островом Буяном со священным камнем Алатырь. В белорусских заговорах золотая кузня Кузьмы-Демьяна стоит прямо на камне Алатырь. Эта деталь архаических заговоров свидетельствует о том, что наши пращуры связывали образ кузнеца с мифологической прародиной. В русском мифологическом и сказочном фольклоре кузнец мог создавать волшебное оружие для богов и героев: палицы, стрелы-молнии. Кузнец подобно богу мог закалять в металле героев, делая их неуязвимыми, чинить им черепа, ставя на них медные заплаты (боги-кузнецы в мифах

ряда кавказских народов). Часто кузнец выступает «божественным мастером»: он может выковать даже песню, свадьбу, слово (в мифах и обрядовом фольклоре балтов, славян) [10, с. 268]. В славянской мифологии кузнец подобен богу. Это неудивительно, так как понятием «бог» славяне обозначали существо, которое давало счастье, т.е. богатство, оно же было альтернативой небогу, обездоленному. В этом контексте русская поговорка: «Каждый кузнец своего счастья» является отражением логики развития процессов самоорганизации пращуров.

Исследуя вопрос о взаимоотношениях оседлых и кочевых народов необходимо учесть, что следы исторической реальности давно минувших веков должны остаться в мифах и легендах народов. Одним из наиболее исследуемых исторических источников является Библия. Следует обратить внимание на тот факт, что имя Каин в переводе с арабского и сирийского означает «кузнец» [11, с. 68]. Ветхий Завет указывает, что Тувал Каин (потомок Каина) был первым кузнецом. Наследие Каина не могло исчезнуть в веках, у него должны были остаться наследники и последователи, гордо носившие его имя. Это имя в произношении других народов могло претерпеть изменения, но должен был сохраниться одинаковый корень в словах, обозначающих имя или профессию, передаваемую ранее исключительно по родовому признаку. В иранской мифологии (народа, территориально приближенного к древнему Израилю) сохранилось предание о герое-кузнеце Каве — борце за справедливость. Он поднял восстание против тирана-узурпатора иранского престола Заххака. Интересно, что кузнец Кава повел за собой народ под необычным знаменем: красным кожаным фартуком. Впоследствии кузнец стал основателем династии Кейянидов, а его красный кожаный фартук стал знаменем [3, с. 602]. Имя Кай в иранской мифологии и истории связано с многочисленными легендарными царями и героями, борцами со злом во имя справедливости. Сподвижником царя Каякауса был легендарный богатырь эпоса иранских народов — Рустам. Случайно или нет, но в этой паре заложена связка имен Каин и Рустам.

Красный кожаный фартук стал знаменем, символом древних кузнецов и, впоследствии, цветовой символикой русского народа. Кузнецы занимались металлургией и обработкой меди, имеющей при изготовлении ярко-красный

цвет, сохранившийся в памяти поколений. Голосовое звучание названия цвета меди на древних языках народов Средиземноморья, по всей видимости, породило звучание славянского слова «руда», а оно, в свою очередь, дало начало целому гнезду слов со значением «красный». В славянской «Голубиной книге» рассказ о происхождении человека сопровождается такой ремаркой: «Кости крепки от камня; Телеса наши от сырой земли; Кровь-руда наша от Черна моря» [8, с. 107]. В рамках этого подхода можно рассматривать и сообщения арабских источников о древних русах, которых византийцы называли русами, то есть в переводе «красными или рыжими». Эта этимологическая связь до сих пор сохраняется в чешском языке, например, в термине «красная армия», звучащем как «руда армия». Вспомним, что восставшие против царского манифеста 1861 г. крестьяне Пензенской губернии собрались в селе Бездна под красным знаменем.

Корень «рус» лежит в основе этимологической связи имен легендарного богатыря Рустама, царей древней Армении Руса I и Руса II и древнерусского богатыря из знаменитой поэмы А. С. Пушкина «Руслан и Людмила». Выстраивается интересная цепочка, показывающая, как племена первых кузнецов-металлургов уходили на север от наступающей засухи и ударов кочевых семито-хамитских племен. Они прошли территорию Ближнего Востока и двинулись осваивать пространства Малой Азии, Ирана, затем перешли Кавказские горы, вышли в зону евразийских степей. В ходе движения они создавали опорные города, связанные с именем первого основателя кузнеца. Этих городов, по всей видимости, было довольно много. Болгарский ученый Н. П. Кочев только в письменных источниках X–XIII вв. на территории Центральной и Восточной Европы обнаружил около семи десятков городов с названием Киев «и бесчисленное количество самых разнообразных Новгородов» [4, с. 119, 130]. Герой восточнославянской мифологии Кий (божественный кузнец) стал основателем Киева — столицы Древнерусского государства.

Украинское предание связывает происхождение Днепра с божьим Ковалем, победившим змея, обложившего страну поборами. Если в архаических преданиях кузнецы орудовали раскаленными клещами, то имя легендарного основателя Киева — Кия обозначает палицу и кузнечный молот. Значение молота — ремесленного и, прежде всего, кузнечного

орудия смыкается с древнейшими мифическими представлениями о молоте как орудии богов-громовержцев. Этим орудием покровитель кузнецов Кузьма-Демьян ковал брачные союзы, а небесный кузнец Илья-пророк преследовал чертей (поэтому они не любят кузнецов, но молния в кузницу не ударяет). В отличие от русской традиции в германской и скандинавской мифологии мифический молот Тора «мьольнир» рассматривался, прежде всего, как оружие. Видимо, поэтому у германских народов в XIV–XVII вв. получили развитие различные виды боевых молотов. Их изображения проникли в эмблематику и геральдику Германии, Австрии, Чехии (Богемии), Бургундии [6, с. 139].

Впоследствии, чтобы отделить символическое значение молота как оружия богов от прикладного значения, молот в производственном смысле стал именоваться молотком. Орудие ремесла — молоток стали изображать в виде эмблемы только во множественном числе (до сих пор все технические эмблемы содержат либо два перекрещенных молотка, либо наряду с молотком любое второе ремесленное орудие — гаечный ключ, кирку, топор и т. д.). Молоток становится наиболее общей эмблемой для разных видов ремесла. Его стали употреблять архитекторы, каменотесы, ваятели, кузнецы, сапожники, строители, рудокопы, шахтеры. Позднее этот символ стал эмблемой машиностроителей, техников, инженеров, причем в каждом случае с добавлением к этой основной, базовой эмблеме какой-нибудь другой, служащей дополнительным, уточняющим атрибутом. Множественное число и суффикс снижали, умаляли высокое символически-священное значение термина «молот».

Начавшийся век железа способствовал резкому падению престижа кузнеца. Месторождения железной руды встречались часто и были относительно легкодоступны. Технология изготовления железа со временем перестала быть секретной. ореол таинственности и избранности кузнецов, как защитников русского народа, которым покровительствовали боги, постепенно ушел в прошлое. Главным героем сказок становится Иван — крестьянский сын, а роль кузнеца ограничивается только тем, что он кует богатырю железную палицу в 300 пудов. Если в старых преданиях кузнец был защитником населения от змея, то во времена железного века главными героями обороны русской земли становятся Илья Муромец (крестьянский сын) и Никита Кожемяка. Только очень

внимательное чтение сказки «Никита Кожемяка» позволяет понять, что речь в ней идет не о кожевнике, а о кузнеце. В сказке сохранились крайне архаичные детали, свидетельствующие о выдающейся роли в борьбе с захватчиками деревенских кузнецов, занятых исключительно изготовлением сельскохозяйственных орудий. Историческая реальность развития производства постепенно выявила нарастающее противоречие между городом и селом, в силу которого главным героем сказок становится Иван — крестьянский сын.

Тем не менее, городские рабочие в своем мировоззрении сохранили архетипы кузнеца, а его орудие труда сделали своим классовым символом. Молот как один из архетипов национального характера становится общепринятым символом русского революционного движения. Одним из проявлений таких архетипов стало стихотворение «Кузнец». После Октябрьской революции это стихотворение стало своеобразным гимном:

*Мы — кузницы, и дух наш молод,  
Куем грядущего ключи.  
Вздымайся выше, наш тяжкий молот.  
В стальную грудь сильней стучи.  
Мы — кузницы отчизны милой,  
Мы только лучшего хотим,  
И мы недаром тратим силы,  
Недаром молотом стучим....*

Архетип титана-кузнеца стал глубинным фундаментом и символом пролетарской революции. Молот и фигура молотобойца на монетах страны Советов, и на первом проекте герба РСФСР символизировали освобождение и начало новой жизни. В то же время следует подчеркнуть, что склонность доверять колдуну-кузнецу, способному выковать богатство, свадьбу и даже перековать старого в молодого [10, с. 268], проявилась в готовности русского народа делегировать всю полноту власти доминирующему субъекту, чтобы он, опираясь на свое знание и искусство, вывел страну из кризиса и установил социально справедливый порядок в обществе. Из многочисленных вариантов русских сказок о Медном, Серебряном и Золотом царствах формировались архетипы национального характера из которых логически выводилась идея мессианской роли России (Москва есть Третий Рим, коммунизм).



Древнейшая русская летопись «Повесть временных лет» донесла до нас отголоски полемики по вопросу «откуда есть пошла Русская земля, кто в Киеве нача первее княжити, и откуда Русская земля стала, есть». Следы этой полемики можно обнаружить в мифах, преданиях, былинах и сказках. Они отражают процессы формирования единой системы духовных ценностей, скрепляющих историко-социальный организм — Россию. Разрушение этого организма начинается с пренебрежения своей национальной историей, со стремления переиначить свою историю и культуру, бездумно заимствуя чужой опыт. Необходимо преодолеть узкоспециализированный подход к изучению нашего прошлого и нарабатывать новые методологии, систематизации и осмысления роли этнических факторов в становлении и развитии русского народа. Прошлое, отраженное в мифах, преданиях, былинах и сказках, не исчезает бесследно, оно живет в настоящем и требует сохранения культурной и социально-этнической преемственности в развитии русского народа.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Кларк Дж. Г. Д. Доисторическая Европа. Экономический очерк / Дж. Г. Д. Кларк; пер. с англ. М. Б. Граковой-Свиридовой; ред. и предисл. А. Я. Брюсова. М.: Изд-во иностр. лит. 1953. 332 с.
2. Коваленко С. В., Ермолаева Л. К. Архетипы национального характера: их место и роль в самоорганизации русского этноса / ГОУВПО «Ивановский гос. энергетический ун-тет имени В. И. Ленина». Иваново, 2008. 428 с.
3. Мифы народов мира: энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. В 2 т. М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. Т. 1. А–К. 672 с.
4. Никитин А.Л. Основания русской истории: Мифологемы и факты / А.Л. Никитин. М.: АГРАФ, 2001. 768 с.
5. Повесть временных лет / под ред. В.П. Андриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Наука, 1999. 669 с.
6. Похлебкин В.В. Международная символика и эмблематика / В. В. Похлебкин. М.: Междунар. отношения, 1989. 304 с.
7. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. М.: Наука, 1994. 608 с.
8. Сказания древних славян. СПб.: Респекс, 1998. 656 с.
9. Скифы. Хрестоматия / сост., вступ. ст., коммент. Т. М. Кузнецовой. М.: Высш. шк., 1992. 304 с.
10. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М.: Междунар. отношения, 2002. 512 с.
11. Фрезер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете: пер. с англ. / Дж. Дж. Фрезер. 2-е изд., испр. М.: Политиздат, 1989. 542 с.

В. Ю. Даренский

## РУССКИЙ «ОБРАЗ КУЛЬТУРЫ»: КУЛЬТУРА КАК ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Как бы ни формулировалась специфика русской культуры, и как бы ни обращалась она в некое чаемое будущее, на самом деле она выражает самую подлинную суть русского бытия, уже сложившуюся и ярко выразившуюся в его самобытных исторических формах. И самая суть, сердце и ядро русской культуры — это *преображение человека*. Принцип *духовного* преобразования человека, всегда лежащий в основе самобытной цивилизации Русского мира, многообразен в своих проявлениях, охватывая все многообразие жизни. Но наиболее ярко и доступно для понимания всех, он выразился в великой русской литературе. Как писал еще в свое время В.В. Розанов, «западным людям русская литература открыла эру нового нравственного миропорядка», Запад «преклонился вовсе не перед *художеством* русских писателей, довольно неуловимым в переводе, но перед новым нравственным миропорядком, какой открывался просто картинами русской жизни и характерами русских людей... мне пришлось... услышать рассказ о том необыкновенном и *исцеляющем* действии, какое русская литература производит на иностранцев, на американцев, немцев, англичан “в несчастьи”, в “ломке жизни”, в “крушившейся судьбе”» [14, с. 285]. Это «необыкновенное исцеляющее действие» — не что иное, как духовное преобразование человека, внесенное в мировую литературу вековым опытом русского народа.

Устремленность к *преобразению человека* очень глубоко вошла русское сознание, выработав особый тип мировоззрения. «Ядро» этого мировоззрения заключено в одной главной и ключевой мысли, которую хорошо выразил современный воронежский философ В.В. Варава: «нельзя, не умертвив совести, радоваться просто жизни как таковой. Суть человека в том и заключается, что он может и должен радоваться преобразенной жизни. Непреобразенная жизнь вызывает скорбь и тоску и вызывает к изменению и исправлению» [4, с. 45]. В *апостасийной* цивилизации, порожденной

Западом, это духовное преображение жизни подменено комфортным обустройством материальных условий жизни.

Для культуры Запада «архетипическим» являлся принцип *самореализации* человека, т.е. развертывания им своих «сущностных сил» с целью «покорения мира». Этот принцип, как видим, изначально является «пост-христианским», порожденным культом смертного егo. Поэтому в рамках такой культуры христианское понимание смысла жизни неизбежно уходит на второй план, а затем и вообще исчезает, поскольку в «код культуры» оно не вошло. Русь, в отличие от Запада, создала культуру, «код» которой — принцип *преображения* человека — является изначально христианским; а главное — он сохраняется даже и в формах светской культуры (например, даже советской)! В этом смысле совершенно точно парадоксальное утверждение А.Л. Казина о том, что «в России вообще не произошел процесс обмирщения (*секуляризации*) культуры». Вопреки всем колебаниям и смещениям русский народ до сих пор таит в своем сверхсознании идеал Святой Руси, т.е. образ России как церкви, в отличие от образа страны как банковской корпорации (Америка)» [7, с. 422].

Как известно, ныне в среде русофобствующих культурологов весьма популярна схема, предложенная Ю.Лотманом, в которой русская «бинарная» культура в качестве якобы более «примитивной» противопоставлена западной «тернарной» в качестве якобы более «развитой». Это умозаключение сделано на основе того факта, что три больше двух — глубокомыслие здесь, что и говорить, потрясающее... Но подлинный смысл отличия русской «бинарности» от «тернарности» Запада имеет самое фундаментальное значение. Смысл этого отличия, как его определяет А.Л. Казин, состоит в следующем: «В отличие от Запада, русская духовность делит мир не на три (рай — мир — ад), а на два (рай — ад), а все земное как бы растянуто между божественным и бесовским» и «по этой причине всегда имеет некоего “темного спутника” в виде мозаичной, невыстроенной, пренебрегаемой поверхности повседневного существования, служащего как бы гарантом земного неблагополучия России, ее нежелания и неспособности *удобно* устроиться на земле (“странничество”). “Евангелие процветания” по-русски звучит неприлично» [7, с. 423].

Для культурного сознания Запада «архетипическим» сюжетом является «Фауст» — сюжет приобретения могущества за счет компромисса с силами зла. И действительно, таким

был путь этой цивилизации. Для культурного русского сознания «архетипическим» сюжетом является Пушкинский «Пророк» — сюжет преображения человека, достигаемого через духовное «второе рождение» и покаяние. Сам Пушкин как личность воплотил в своей судьбе нелегкий путь самоизменения и духовного преображения. Как пишет В.С. Непомнящий, здесь «перед нами опыт преодоления человеческой драмы не путем изменения внешних условий, но силой любви; опыт свободы, достигаемой не переделкой мира, а переключением внимания со своего «я» на «ты»; опыт обретения полноты «я» путем самоотречения» [11, с. 90]. И таков же путь русской цивилизации в ее прошлом, настоящем и будущем.

Наиболее вдумчивыми исследователями давно отмечена та сущностная особенность русской культуры, что она имеет «собираательный» характер, усваивая и затем органически воспроизводя «на более высокой ступени различные элементы культур других народов» [9, с. 76]. Но как это стало возможным, на основе чего? Именно на основе способности к преобразению культур, которая и создает этот новый синтез — поразительную русскую «всечеловечность». *Основой преобразования человека и культуры является образ Христа, совершенно по-новому определяющий все бытие человека. Высшим образом и онтологической основой самой возможности такого преобразования является Воскресение Христово, открывшее нам путь к бессмертию.* Именно этим определяется и высший смысл *любой* культуры. И.А.Есаулов предложил очень смелый и при этом очень точный термин «пасхальность» для русской словесности и культуры в целом. «Для адекватного описания русской словесности, — пишет этот автор, — сама оппозиция народного и церковного, светского и духовного, художественного и учительного может быть верно понята, если мы задумаемся над тем общим знаменателем, который конституирует единство русской культуры в ее разнообразных проявлениях. По-видимому, именно *пасхальность*... является искомым важнейшим конституирующим фактором для отечественной культуры. Границу между светским и духовным следует понимать не только как разделяющую, но и соединяющую эти сферы в единстве отечественной национальной культуры как таковой: именно в последнем случае только и можно говорить о *русской православной культуре*» [6, с. 549]. А значит, именно эта изначально *пасхальность* как базовый смысл и «код» миропонимания и является *высшим преобразующим устремлением русской культуры.*

Принцип пасхальности сформировал тот особый *этнос* подлинно русского творчества, о котором так много написано вдумчивыми исследователями. Так, Б.В. Асафьев отмечал на примере живописи: «понятие *этнос* я не мыслю в узком смысле нравоучения или лицемерной морали. Этическое, как нечто постоянно проявляющее себя во всех направлениях русской живописи... значит всегда одно: живопись — серьезное, ответственное перед народом и общественным сознанием *дело, совестливое* и целомудренное... Только тогда оно оправдано. Иначе деятельность эта — едва ли не постыдная! Характерно... подозрительное отношение, которое испытывал к себе В.В. Верещагин за свое, казавшееся «деляческим», постоянное хлопотливое радение о продуктивной работе, и обратный случай — религиозно-этическое... «умаление» самим художником (Ге) ценности *художественного*» [1, с. 28].

Именно такой *этнос* только и может возродить христианскую культуру — да и вообще культуру в подлинном смысле этого слова! — в нынешнюю эпоху ее тотального разрушения цивилизацией потребления. Поэтому без русской традиции теперь уже никому не обойтись. Культура, как известно, всегда производна от культа; но если в традиционных культурах это очевидно эмпирически, то секулярные культуры являются производными уже не от религиозного культа, а от культивирования новой квазирелигиозной ценности — человеческого *Ego*, т.е. от *эголатрии* как основы и истока всякой секулярности как таковой. Эголатрия, в свою очередь, происходит от лукавой подмены высшей ценности бессмертной человеческой души псевдоценностью смертного, похотливо-бессмысленного *Ego*. Эта подмена возникла в результате достаточно длительного процесса разложения западного Христианства, начавшись с так наз. «христианского гуманизма», открывшего путь к секуляризации всех сторон жизни. Затем «гуманизм», в своей тайной сути являющийся поклонением смертной, непретворенной природе человека, именно «человекобожием» (Ф.М. Достоевский), отбрасывает Христианство, которому он изначально по сути своей всегда был враждебен, и деградирует до чистого индивидуализма человека современной «цивилизации потребления». Но наиболее разрушительно эголатрия как религия «цивилизации потребления» действует не на самом Западе, где она возникла, поскольку здесь успевают выработаться достаточно сильные компенсаторные механизмы:

высокий уровень материальной жизни и социальной защиты, «правовое государство» и т.п. Самые разрушительные последствия она имеет там, где эти механизмы не успели возникнуть: разрушая институты традиционной цивилизации, эголатрия ничего не создает взамен, вследствие чего наступает социальная катастрофа.

На смену «европейской цивилизации», начавшей мировую экспансию, ныне пришло ее естественное детище — *глобальная апостасийная цивилизация*, господствующая в странах «золотого миллиарда» и мегаполисах «третьего мира». Эта цивилизация — результат европейской «смерти Бога», т.е. формирования способа жизни, при котором полностью отсутствуют какие-либо сверхпрагматические и сверхиндивидуалистические ценности, какая-либо ценностная ориентация на сакральное. Наше время представляет собой, по выражению В.В. Бычкова, «активную фазу бифуркации — глобального перехода от Культуры (с большой буквы) к чему-то принципиально иному, чего еще не наблюдалось в истории человечества» [2, с. 556]. Это «иное» автор условно обозначает термином «пост-культура». В условиях «пост-культуры» русская культурная традиция — единственная в мире, поныне сохраняющая в себе подлинно христианскую внутреннюю смысловую «матрицу», — становится поистине бесценной! В этом контексте стоит кратко охарактеризовать и особую специфику русского познания культуры, сформировавшегося в конце XX века.

В 1970–1980-х годах большой группой творчески мыслящих советских философов и других гуманитариев была создана инновационная область гуманитарного знания — культурология, опирающаяся на разработку теории культуры как особой философской категории. Эта инновация была вызвана насущной исторической потребностью восстановления полноты культурной памяти народа, сознательно разрушавшейся на протяжении многих десятилетий тоталитарного «эксперимента». Характерно, что на Западе до сих пор не существует аналогичной области знаний. Ей условно могла бы соответствовать западная «культурная антропология», однако в действительности последняя представляет собой совсем иной тип знания, имеющий принципиально иные цели. Западная «культурная антропология», близко граничащая с этнологией, — это эмпирическая наука, цель которой состоит в обеспечении эффективной экспансии западной

цивилизации по всему миру, подчинения всех локальных культур экономической и политической диктатуре стран «золотого миллиарда» во главе с США. Именно для того, чтобы эта экспансия была самой эффективной, нужно очень хорошо знать все особенности тех локальных культур, которые подлежат «добровольно-принудительной» интеграции в глобальную «цивилизацию потребления». Именно с этой целью на работы в рамках «культурной антропологии» и выделяются большие средства.

Задача культурологии как науки изначально была совсем иной и несравненно более благородной. Эта задача состояла, как уже было сказано выше, в *восстановлении полноты культурной памяти* как отдельной личности, так и целого социума, — на основе углубленной рефлексии в сущность культуры как таковой. В рамках культурологии сущность культуры изначально понималась не в каком-то ее частном измерении (что характерно для западных ученых, дающих очень узкие определения культуры — таковых уже накопилось более 500), — но в ее самом глубинном, *метафизическом* смысле. В этом смысле культура предстает как *воспроизводство специфически человеческого способа бытия*. В свою очередь, именно специфически человеческий способ бытия не включает в себя ни биологические, ни даже чисто социальные основы существования человека в этом мире, но относится исключительно к бытию человека как духовного существа, наделенного бессмертной душой, обращенного к вечности и ответственно предстоящего Абсолюту. Именно это существо, обозначаемое категорией *личности*, а отнюдь не биологический или социальный «индивид», обладает способностью создавать культуру. *Бытие человека как духовного существа, независимое от любых «внешних» обстоятельств, и составляет подлинный предмет культурологии.*

В частности, В.П. Океанский определяет ее как «интегративную область знания, находящуюся на своеобразном стыке собственно научных, инонаучных и вненаучных форм интеллектуального опыта»; вследствие этого культурология есть «человечествоведение, и уже в силу самого этого обстоятельства она обращена к теистическому опыту, ибо человечество в полной мере не знает само себя... культурология, продумывающая свои метафизические основания, оказывается... сферой, ориентированной на проблематику глобальных обобщений в области сравнительной герменевтики макрокультурного

опыта»; «культурология как наука — это проблемная совокупность учений о структурно-символическом многообразии культурно-исторического опыта и об истории осмыслений его мифологического и метафизического единства», которые «явно выходят за пределы чисто научной верификации и более соотносимы с образом судьбы» [12, с. 6].

Как пишет один из первых создателей культурологии (ему принадлежит первая в истории монография по философии культуры, вышедшая в 1977 году) В.М. Межуев, «неправильно, понимать под культурологией какую-то уже окончательно сложившуюся науку с четко выделенными дисциплинарными границами и полностью оформившейся системой знаний. Культурология, скорее, — некоторое суммарное обозначение целого комплекса разных наук, изучающих культурное поведение человека и человеческих общностей на разных этапах их исторического существования» [5, с. 38]. Исходя из этого, ростовский профессор Г.В. Драч сформулировал главный методический принцип преподавания культурологии следующим образом: «преподавание культурологии должно иметь своей тактической целью воссоздание своего рода «образов» культуры (архетипов) каждой исторической эпохи как единого целого, в котором концентрируется, вызревает и реализуется новый, более высокий этап развития творческих сил человека, его обогащение как личности... *Наиболее перспективным для достижения этой цели представляется обращение к художественной культуре.* Это обусловлено тем, что в данной сфере наиболее полно, «чисто» и ярко проявляются творческие силы человека... через выделение и яркое воплощение универсальных проблем, имеющих непосредственное отношение к каждому человеку, таких как *смысл жизни и счастье, добро и зло, любовь и ненависть, честь и достоинство, совесть, вина и ответственность*, и т. п. Они являются вечными для любого этапа истории и для каждого человека» [2, с. 20–21].

Ключевыми содержательными моментами культурологического анализа являются особые «переломные» исторические эпохи, в которые происходили «революции» в культуре. Например, одна из таких «революций» произошла в поздней античности, что привело к формированию христианской культуры. Так, например, В.В. Бычков в книге «Эстетика поздней античности» в главе «Культурология ранней патристики» отмечает формирование главного принципа этой новой

культуры, который он определяет как «религиозный практицизм». Для этого «христианам пришлось использовать и приспособить к новой культуре многое из того, что «наработали» культуры прошлого. Отсюда и теория их, предназначавшаяся для организации простой безыскусной жизни, у первых же теоретиков-апологетов стала приобретать очертания сложной разветвленной по всем направлениям философии культуры... смысл человеческого бытия заключен, по мнению христианства, в трех актах: *познании, почитании и служении*. На их реализацию была направлена вся христианская культура, включая художественную, вся теория и философия... вся практическая деятельность» [3, с. 113; 114–115]. Созданный тогда образ культуры в настоящее время сохранился в качестве «матрицы» только в русской культуре, определяя ее мировое значение для современности.

Интегральным понятием культурологии является «культуротворчество», в качестве особого понятия впервые предложенное В.А.Коневым в 1991 году [8]. Культуротворчество можно определить как *сферу свободного смыслообразования и смыслоформления, противостоящая адаптивным процессам*. Любая культурная инновация в первую очередь изменяет «мир человека», а значит, в первую очередь *проблематизирует*, а иногда и просто разрушает существующие адаптивные стереотипы деятельности и сознания людей — соответственно, она становится именно причиной для адаптивных усилий уже как реакции на свое появление. Понятно, что почти всегда сама адаптация требует нестандартного использования культурных достижений — однако она их не создает, а лишь пользуется ими. Тем самым, понятия культуротворчества и адаптации, по крайней мере, в функциональном отношении, являются противоположными. Чаще всего адаптивная деятельность приобретает ярко выраженный культурно-деструктивный характер, принуждая человека отказываться от наиболее сложных и содержательных видов культурной самореализации ради адаптации к социальным условиям, то есть ради простого выживания. Если же всерьез учитывать энтропийную сущность мировых процессов, то следует сделать однозначные вывод: адаптивная деятельность человека сама по себе, без каких-либо «противовесов», в конце концов неизбежно привела бы человека в состояние Маугли, из которого он уже никогда бы не вышел. Именно таким «противовесом» и является культура. Как отмечает

известный киевский философ С.В. Пролеев, «культурное действие всегда конституируется как выход человека за границы себя — своей имеющейся данности, изначальной определенности... Весь опыт культуры — это опыт превосхождения человеком самого себя... Усилие человека, направленное на себя самого, к нахождению человеческой сущности является универсальным определением культурного бытия вообще. Оно с полным правом может быть названо основным культуротворческим действием. Соответственно, все, что происходит в модусе этого действия, этим самым автоматически попадает в границы культурной реальности» [13, с. 104].

Тем самым, культура в своей самой глубинной специфике должна быть определена как «антиадаптация». Эту онтологическую автономность, некую неизбывную «безосновность» культуротворческого усилия следует специально концептуализировать. Таким, например, было определение творчества как «аффирмации» (от лат. *affirmo* — «утверждаю») смыслов, предложенное ранее В.А.Коневым [См.: 8]. Впрочем, понятие аффирмации предусматривает, что смыслы, которые «аффирмируются», каким-то образом уже существуют, а значит, это понятие как таковое не охватывает самой «сердцевинь» творческого процесса — самого возникновения смыслов. Если творчество понимать как «работу со смыслами», то оно складывается по меньшей мере из четырех процессов: *креации, негации, акцепции и аффирмации* смыслов. В частности, негация смыслов коррелирует с их распрямлением, являясь важным моментом последнего — а именно, проявлением свободной избыточности нашего сознания по отношению к любой предметно-смысловой ситуации (в этом смысле негация вопреки своему непосредственному смыслу оказывается как раз глубоко позитивным актом *освобождения сознания*). Акцепция смыслов означает их простое освоение, при котором человек адаптируется к имеющейся предметной среде вместе с той системой смыслов, в границах которой она интерпретируется. Впрочем, здесь о смыслах говорится так, будто они уже как-то «автоматически» существуют. Поэтому следует ввести понятие, которое будет объяснять онтологическую возможность и конкретные «механизмы» появления новых смыслов, которые не сводятся к простой перекombинации старых, и несут в себе такую новизну и специфичность, которые не могут быть редуцированными. Творчество может описываться через процессы негации, акцепции

и аффирмации смыслов уже на своем заключительном этапе, само же их возникновение — этап креации — всегда остается загадкой и в принципе не может быть до конца объяснен никакой теорией. Инвариантную онтологию творчества следует искать на уровне субъекта культуры, точнее тех форм, «механизмов», благодаря которым он способен к воспроизведению универсального в индивидуализированной форме. В свою очередь, субъект культуры (индивидуум или определенное сообщество) активно воссоздает и преобразует культурную реальность только в состоянии живой соотнесенности и взаимодействия с другими субъектами, в том числе и с *самым собою как иным себе* — поскольку только в особом усилии инаковости самому себе происходят определенные изменения в содержании и формах культурного бытия субъекта, приобретающие всеобщую ценность.

Наконец, следует сформулировать и тот предельный смысл Культуры как таковой, лучше всего видимый через ее русскую «матрицу», но имеющий всеобщую значимость и предельную насущность. Этот смысл состоит в том, что Культура в своих неразрушенных формах, восходящих глубинам классики, всегда сохраняет в себе образ Христа, и в этом смысле является «естественным откровением». Традиционно понятие «естественное откровение» обозначает особый способ восприятия и осмысления природных явлений, позволяющий усматривать в них, а также в Природе как целом, единый Замысел Творца. В XX веке к этому прибавилась также естественнонаучная аргументация креационизма. В свою очередь, концепт «теологии культуры» изначально предполагает возможность и необходимость перенесения герменевтических стратегий, усматривающих факт «естественного откровения» в Природе, в иную онтологическую область — человеческую Культуру. Но если первый подход непосредственно укоренен в текстах Библии и святоотеческой традиции, то последний требует специального обоснования.

Итак, каким образом в многообразном «поле» артефактов, созданных человеком можно «вычитать» нечто, что содержательно соответствовало бы библейскому Откровению? Естественно, речь идет о не тех формах христианской культуры (от богословия до форм быта), которые изначально реализуют это содержание. Здесь можно было бы исследовать лишь то, насколько адекватно оно выражено. Нет, речь идет о том, *что же именно в самой структуре*

*культурной деятельности человека и ее продуктов свидетельствует именно о той структуре Мироздания и сущности человека, которые открыты нам в Священном Писании?* Речь идет о некоем структурно-онтологическом «ядре» человеческого культуротворчества как такового, инвариантном и независимом от любой конкретной мировоззренческой «нагруженности» последнего — что же может сказать нам это «ядро»?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, следует осуществить процедуру предельной редукции всего многообразия концепций «сущности» и «механизмов» культуры к неким первичным смысловым презумпциям, без которых последние были бы невозможны. (Учитывая, что эти презумпции далеко не всегда осознаются самими «теоретиками культуры»).

Базовой презумпцией любого понимания сущности Культуры как таковой является презумпция *передаваемости*, транслируемости некоего содержания через *разрыв*: в частности, разрыв между субъектами — «носителями» культуры. Тем самым, Культура как факт сущностно антиномична — континуальна и дискретна одновременно. На фоне этой базовой антиномии различие культур «традиционной» и «инновационной» уже вторично и относительно. Углубляя редукцию, поставим вопрос: а чем *онтологически* является тот «основной факт» культуры, который опосредует ее базовую антиномию? «*Разрыв*» в континуальности Культуры онтологически означает *смерть* того, что было ранее ее носителем (субъектом) или формой (артефактом). Когда последние были в онтологическом модусе *жизни*, Культура как континуальность осуществлялась в них — но затем, чтобы продолжать «жить», существовать, — Культура должна *пройти через смерть*, чтобы затем осуществиться (онтологически — «воскреснуть») в *других* своих формах и субъектах. Итак, базовая онтологическая «протоструктура» Культуры как таковой выражается схемой: *жизнь — смерть — воскресение*. Это именно *онтологическая* схема, ее эмпирические экспликации в конкретных культурных процессах могут быть самыми разнообразными. Чаще всего эта схема осознается в осмыслении сущности творческих актов (так, замысел-прозрение автора, «умирая» в произведении, «воскресает» в душе и сознании реципиента; а сам автор в произведении «умервцляет» часть своей жизни, чтобы «воскреснуть» другим самому себе для новой, «иной» жизни и т. д.).

Естественно, что представители небиблейских религиозных традиций могут усматривать в «протоструктуре» Культуры совсем иные онтологические «схемы». Например, буддист может усмотреть в ней сокрытое Ничто, в котором исчезают все созданные человеком «смыслы» — как плод его временного неведения Пустоты. Возможно, что библейское видение Культуры вполне универсально и может включить в себя все остальные в качестве «частных случаев». Но суть вопроса не в этом. Суть в том, что сам реальный опыт «бытия-в-культуре» (В. Библер) дает человеку *экзистенциальный опыт преодоления смерти* — пусть лишь «смерти» своей временной идентичности в качестве «субъекта культуры». Но именно этот опыт часто оказывается решающим для понимания и принятия евангельской Вести.

Тем самым, сама предметность «богословия культуры» сущностно парадоксальна не только в силу внутреннего антиномизма самой культуры, но и в силу того, что она представляет собой некое «тождество в различии и различие в тождестве». Усматривая в делах рук человеческих некое подобие Творчества в абсолютном смысле слова, смысл последнего постигается по контрасту с несовершенством первых. Откровение, строго говоря, не может быть «естественным», но человеку *естественно* быть открытым ему.

1. Асафьев Б.В. Русская живопись. Мысли и думы. М.-Л.: «Искусство», 1966. 312 с.
2. Бычков В.В. Пост-культура // Лексикон неонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века. / Под ред. В.В. Бычкова. М.: РОССПЭН, 2003. С. 556
3. Бычков В.В. Эстетика поздней античности. М.: «Наука», 1981. 324 с.
4. Варава В.В. Вечная философия. Воронеж: «ВГЛТА», 2007. 164 с.
5. Драч Г.В. Культурология как система знания // Культурология: Уч. пос. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. С. 9–23.
6. Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. М.: «Кругъ», 2004. 567 с.
7. Казин А.Л. Философия искусства в русской и европейской духовной традиции. СПб.: «Алетейя», 2000. 488 с.
8. Конев В.А. Философия культуры и парадигмы философского мышления // Философские науки. 1991. № 6. С. 16–29.
9. Лившиц М.А. Очерки русской культуры. М.: «Знак», 1995. 236 с.

10. Межуев В.М. Классическая модель культуры: проблема культуры в философии Нового времени // Культура: теории и проблемы. М.: ИФ РАН, 1995. С. 57–55.

11. Непомнящий В.С. Лирика Пушкина как духовная биография. М.: МГУ, 2001. 178 с.

12. Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Основания культурологии: история культурософской мысли. Шуя: «Весть», 2008. 152 с.

13. Пролеев С. Екзистенційна критика культури // Філософсько-антропологічні читання'98. К.: «Стилос», 1999. С. 97–116.

14. Розанов В.В. Возле «русской идеи» // Русская идея: сборник произведений русских мыслителей. — М.: «Айрис-пресс», 2004. С. 281–290.

И. В. Уткин

## РОССИЯ МЕЖДУ ВОСТОКОМ и ЗАПАДОМ: МОДУСЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Менталитет России, миропонимание и душа русско-го человека были и остаются загадкой для представителей как Запада, так и Востока. Колыбель Западной цивилизации — берега Средиземного моря. Именно там, на протяжении веков не утихали кровопролитные войны, умирали старые и рождались новые великие империи, шло смешение народов. Это не могло не сопровождаться взаимной рефлексией их культур. Однако это отнюдь не было мирным сосуществованием. Напротив, этот процесс осуществлялся достаточно жестко через покорение одних этносов другими. Эта глобальная тенденция покорять кого-либо на макросоциальном уровне прослеживалась вплоть до середины XX века, а на индивидуальном сохраняется и по сей день. У западного человека «в крови» ассимилятивный принцип миропонимания. С этих позиций природа и социум представляют собой объекты, которые необходимо захватить, оккупировать, покорить, преобразовать, приспособить себе на служение. Между тем этот общественно-исторический процесс, приводивший к постепенному стиранию этнических различий, вполне закономерно имел и обратную сторону — стремление к индивидуализации. В итоге современный представитель Запада — это индивид, локальный субъект деятельности, наделенный имплицитной потребностью к ассимиляции окружающей среды, устремленный к внешней свободе, пытающийся создать максимально комфортную и «правильную» окружающую среду. Индивидуализм и скрытая агрессия достаточно явно присутствуют во многих европейских языках, особенно в латыни, немецком и английском. К примеру, англичанин, рассуждая даже на такие невинные темы, как что он ел на завтрак, непременно невольно подчеркнет: «at my breakfast» — на *мой* завтрак! В этой фразе звучит тенденция к обособленности, имплицитное нежелание с кем-либо поделиться пищей и в сознании живо рисуется некий поднос с тарелкой овсянки, вазочкой с апельсиновым вареньем, булочками и чашкой кофе, с которого питается подданный британской короны. Многие

предметы в английском языке обязательно сопровождаются притяжательными местоимениями — мой, ваш, наш и т. д. Постоянно подчеркивается принадлежность чего-либо кому-либо. Латынь — язык науки и юриспруденции, имеет «железную» грамматику и семантику, сводящую к минимуму неоднозначное толкование слов. Немецкая речь, также обладающая достаточно жесткой грамматической структурой и фонетикой, является языком приказов, команд и запретов.

Условия жизни на Востоке, в Китае, Японии, северной Индии, частично в мусульманском мире, были во многом детерминированы достаточно суровой природой. Здесь не наблюдалось такой миграции народов и смешения культур. К примеру, японцы по праву считаются одной из самых однородных наций. Эти страны были относительно «неинтересны» для захватчиков и на протяжении веков жили своим укладом. В свое время А. Грибоедов в своей комедии «Горе от ума» полагал, что «...у китайцев бы нам надобно занять премудрого у них незнания иноземцев». Вероятно, в силу этих природно-исторических условий сформировался менталитет восточного человека, столь отличный от западного. На Востоке люди никогда не стремились к индивидуальной организации деятельности. Субъектность восточного человека не локальная, а распределенная. Субъектом деятельности является не индивид, а социум, или даже весь мир, дао, космос, природа (В.К. Шабельников, 2010). В странах Востока доминирует аккомодативный способ миропонимания. В отличие от западного, восточный человек нацелен не на преобразование мира, а на приспособление к нему с тенденцией ухода от непотребной реальности в некий ментальный буфер путем медитации и философских размышлений. Уход от реалий жизни, по-видимому, указывает на стремление к внутренней свободе. Этому способствует доминирующая на Востоке религия — буддизм, напроочь лишенная идеи Бога-Творца, призывающая не признавать объективную реальность, считать ее «кажيمостью» и относиться к ней как к галлюцинации. В этих условиях сформировалась особая направленность личности восточного человека, нацеленная на внутреннее созерцание. Слово на Востоке многозначно, речь загадочно-иносказательна и подчас весьма размыто отражает мысль.

Россия, занимая значительную часть Евразийского материка, вобрав многое из культур Запада и Востока, вместе с тем не может быть отнесена к ни восточной, ни к западной



цивилизации. На территории современной Российской Федерации более полутора тысяч лет назад наблюдалась интенсивная миграция и смешение народов. Булгары, жившие в Поволжье ушли на Балканы. Венгры, как представители финно-угорских народов, перекочевали в центральную Европу. Скифы, сарматы, славяне из Приднепровья подались на Север, ассимилировав многочисленные финские племена. Однако процесс освоения северных территорий шел, судя по всему, достаточно мирно. История и эпос как финских, так и славянских народов не доносит до нас сведения о кровопролитных войнах. Очевидно, финны сначала мирно «подвинулись», а потом и вовсе смешались с пришельцами. На территории Ивановской области финское племя «меря» мирно проживало вплоть до второй половины XIX века, в последующем постепенно растворившись в русских. Таким образом, современный русский народ — это «хорошо перемешанный» сплав скифов, сарматов и славян с финно-угорскими этническими группами.

Миропонимание у русского народа всегда было особым. Комфорт для России был всегда чужд, равно как и уход от реальности в углубленное самосозерцание. Россия, пожалуй, всегда была нацелена на сильные переживания и на поиски высшего смысла в трагедиях и в происходящей череде событий. Русские много воевали, занимали чужие территории, но идея порабощения других народов им категорически претила. Римский легионер, взирая на побежденного варвара, испытывал чувство гордости и превосходства и старался как можно скорее обратить его в раба с тем, чтобы за счет рабского труда, за счет чужих страданий сделать свою жизнь комфортнее. Русский же воин мог обнять как брата своего соперника побежденного в честном бою, повести в шатер, накормить, напоить вином, а потом и отпустить с миром. Русскому также никак не свойственно восточное коварство — потихоньку задушить гостя тетивой от лука...

Субъектность русского народа тоже особая. Русским чужда логика западного индивидуализма, им присуща идея распределенной субъектности, базирующаяся на принципе соборности и со-бытийных отношений. Мир (mip) как общество, социум, а не отдельный индивид, всегда был для русского тем рефлексивным «зеркалом», в которое он смотрелся и по которому сверял свой жизненный путь.

Присмотревшись внимательно к этносам, населяющим Запад, Восток и Русь, можно выделить характерные

индивидуально-типологические особенности, обуславливающие, с одной стороны, особенности языка, а с другой — особенности психики, поведения и самой жизненной стратегии. Приняв это во внимание, многое становится понятным. На Западе преобладающим характерологическим вариантом был напряженно-авторитарный (эпилептоидный) тип. Этот тип воина, охотника, покорителя других народов. В современных условиях он актуализируется через модус власти, в т. ч. власти денег и богатства, отливаясь в форму модуса обладания.

В германских странах (ФРГ, Австрия, Швеция, Норвегия, Дания, Великобритания и т. д.) доминирует педантичный (ананкастный) тип, характеризующийся врожденной склонностью к порядку, к строгому режиму, четкому регламенту. Ему свойственен модус службы, «от сих до сих», ни минутой раньше, ни минутой позже, выполнить, но не перевыполнить.

В современной Италии, Испании, Франции и странах Латинской Америки преобладает демонстративный (истероидный) тип людей, для которых основной стратегией жизни является модус самопрезентации.

Восток сосредоточен на интроспекции, погружен в созерцание внутреннего мира, на попытках согласования мира внешнего с внутренним. Для этой части света имманентно присущи люди с замкнуто-углубленным (шизоидным) типом характера.

В России все эти характерологические типы встречаются относительно нечасто, а педантичный и вовсе составляет исключительную редкость.

Загадочной русской душе, для которой свойственно «то веселье удалое, то сердечная тоска», в которой каким-то образом уживается и святость и грязь, присущ т. н. сангвистический (циклоидный) тип характера со всеми выше упомянутыми полярностями. Злоупотребление горячительными напитками характерно для этого характерологического типа в фазу субдепрессии (тоски).

Однако этот тип не единственный. Достаточно ярко представлен в русском народе тревожно-сомневающийся (психастенический тип). Этот тип характера особенно интересен тем, что в обыденной жизни они живут как бы «поджавши хвост» — несмело-робкие, тревожные, теряющиеся при столкновении с хамством в обыденных условиях, однако в экстремальных ситуациях способны на чудеса смелости, героизма, самопожертвование. Ведущий модус бытия

для них — служение. На этот модус психастеников выводит врожденная личностная тревога и для того, чтобы ее ослабить они стремятся любое дело выполнять максимально хорошо, со всей ответственностью, ставя при этом общественные интересы выше личных. Для снятия излишней тревоги лица с тревожно-сомневающимся типом характера могут прибегать к алкоголю. Пожалуй, эти два типа являются основными для русского народа, но, конечно же, не единственными.

К числу дополнительных характерологических типов следует отнести истероидов. В России истероиды нередко отливаются в особую форму — в юродство. Однако какую бы форму не принимали истероиды, задача у них одна — стяжать внимание окружающих и хоть немного утолить ненасытную жажду признания.

Также нередко встречается неустойчивый (экстравертивный) тип, для которого характерен модус созерцания внешнего мира. В России всегда существовали всевозможные калики перехожие, странники, пилигримы, которые большую часть времени проводили в пути, подпитывая свою бедную энергетику коры головного мозга свежими впечатлениями. Этот тип особо подвержен алкоголизации и криминальным формам поведения.

У большинства из вышеперечисленных типов удастся выявить характерные особенности строения тела, что указывает на врожденный, генетически обусловленный характер их особенностей психики, на которых базируется тот или иной модус бытия.

Так, напряженно-авторитарный (эпилептоидный) тип характеризуется мощным телосложением при среднем росте, относительно короткими, но сильными конечностями, крупной круглой головой, небольшим носом и, что особенно характерно, массивной нижней челюстью. Это придает лицу особый «бульдожий» тип, называемый прогнатным (греч. «гнатос» — нижняя челюсть). Очевидно, эта особенность лицевого скелета (кусачесть) филогенетически связана с агрессивностью. Религиозность у эпилептоидов имеет тенденцию к фанатизму.

Педанты, редко встречающиеся среди русских, по строению тела близки к эпилептоидам, однако отличаются более высоким ростом, менее мускулисты, но более жилисты и мосласты, по мнению М.Е. Бурно (2008). Религиозность у педантов — лютерански-протестантская, очень «рациональная», без постов, без икон, с минимумом таинств, призывающая: «Будь формально честным, и спасешься!»

Яркие истероиды имеют красивое, гармоничное, грациозное телосложение. По-видимому, эта конституциональная особенность ими осознается, что порождает чувство превосходства, которое, тем не менее, необходимо постоянно подпитывать. В итоге это выливается в ненасытную жажду признания. Религиозность у них нередко носит показной, фарисейский характер.

Психастеникам также свойственна особая красота и тонкие черты лица, особенно тонкий, изящный нос. Но это красота иконописная, серьезная, холодная, строгая, она скорее отталкивает, чем привлекает. Несмотря на иконописный лик, психастеники малорелигиозны.

Циклоиды — лица преимущественно крупного телосложения, склонны к «добродушной» полноте, носаты. Несмотря на свое далеко неидеальное телосложение, они удивительно обаятельны. Бог в понимании циклоидов подобен им, такой же теплокровный, антропоморфный, некий добрый дедушка, который, как у Н.С. Лескова, ради взыскания пропавшего может и под полку в бане залезть...

Шизоиды также обладают достаточно характерной телесной конституцией. Они в большинстве своем имеют узкое, длинное, тонкокостное тело, выраженный гоголевский нос и скошенный подбородок сутулы. Волосы у них прямые, сальные. Часто в их внешнем облике сквозит неопрятность. И это неслучайно. Будучи погружены во внутренний мир, в самосозерцание, они очень мало внимания уделяют своему внешнему виду, который в их понимании не имеет существенного значения. Религиозность шизоидов базируется на абстракции. Бог в их понимании — это многомерное пространство, мудреная функция, сложнейшая кибернетическая система...

К сожалению, психология индивидуальности на сегодняшний день не располагает достоверными данными о особенностях телесной конституции, характерных для экстравертивного типа.

Следует подчеркнуть ряд важных моментов. Во-первых, нет ни «плохих», ни «хороших» характерологических типов. Каждый тип имеет как сильные, так и слабые стороны в зависимости от ситуации. Во-вторых, если индивидуально-типологические особенности выражены умеренно, это является полезным адаптивным качеством, если же они представлены чрезмерно ярко, то это может

препятствовать нормальной адаптации и социализации. Яркими индивидуально-типологические свойства следует считать тогда, когда характер соответствует конституции тела. Если же такая зависимость жестко не выдерживается, психическая и телесная организация как бы противоречат друг другу, тогда есть основания говорить об умеренной выраженности индивидно-психического комплекса. В-третьих, указанные типы в чистом виде встречаются редко, в макросоциуме преобладают смешанные, амальгамные формы. В-четвертых, огромную роль следует отвести духовности. Именно духовность, как ценностно-смысловая сфера, как семантическая надстройка над перцептивными влияниями, способна компенсировать или сгладить дезадаптивные черты характера, присущие любой психике, вытекающей из той или иной индивидной типологии. Духовность позволяет облагородить любой модус человеческого бытия. Справедливо и обратное: бездуховность или же духовность со знаком минус (мизантропия) может опошлить, испоганить самые замечательные индивидуально-типологические особенности, гениальные задатки, способности, одаренность и высокий интеллект.

Духовность обретается не в школе и, тем более, не в университете. Истоки духовности лежат в семье, закладываются в самом раннем детстве и базируются на любви, в первую очередь, на любви матери к ребенку. Ребенок, который не был обделен любовью в детстве, чрезвычайно редко вырастает преступником, тираном, мизантропом. И вместе с тем, все деспоты и человеконенавистники, как правило, это люди, недолюбленные в детстве.

В заключение следует отметить, что выдающие умы человечества неоднократно высказывали мысль о том, что мир, человечество спасется через Россию. Думается, что такие утверждения не лишены оснований, ибо Русь располагает всем необходимым потенциальным набором индивидуально-типологических свойств и психологических качеств, а также историческим опытом, чтобы выполнить эту миссию. К числу таких ведущих качеств следует отнести «тепловязность», незлобивость, открытость русского народа, его готовность к жертвенному служению и имманентно присущий ему модус со-бытия, реализуемый в соборности. Для окончательной реализации этой миссии дело остается за «малым» — за возрождением духовности!

*Б. А. Борзых, М. Н. Сербул*

## О НАЗНАЧЕНИИ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Если задаться внешне простым вопросом — «почему культурология оформляется как наука именно в России?», можно придти к очень неожиданным и серьезным выводам. Судя по всему, есть что-то этакое в нашем мироощущении, заложенное в нашей культуре. Перспективное. Дающее надежду.

Разумеется, речь не идет о надежде на устройство своего личного мирка или судьбы (своего рода варианта «американской мечты»), это слишком убогая и примитивная цель. Все мы смертны, поэтому жизнь индивида, взятого в отдельности, бессмысленна. Даже если он сверхуспешен, в утилитарном понимании этого слова. **Не бессмысленной является только жизнь в вечности.**

Поэтому речь идет о надежде на жизнь вечную. К этому вопросу, разумеется, раньше всего обратилась религия, но предлагаемый ею ответ (в боге) мало того что пригоден лишь для индивидуальных душ, так еще и осознается все больше как глубокая архаика, благодаря успехам наук. Хочется чего-то более основательного, причем охватывающего и души коллективные, «синтетические личности» народов, говоря словами Достоевского. В 3-м тысячелетии они будут играть роль богов.

В условиях неуклонного усиления глобального кризиса запас идей, предлагаемый традиционным христианством, явно недостаточен. Если его, например, и волнует судьба русского народа, то только в силу того, что православие за тысячу лет значительно обрусело на здешней почве.

Между тем надежду в полной мере может дать только соответствующий **психологический настрой** на сохранение — любой ценой — народа, преемственности его поколений и его культуры, то есть всей его «синтетической личности», органичной частью которой становятся индивидуальные души (к слову, человечество в целом такой «синтетической личностью» не является).

Психологическим настроем на вечную жизнь, например, обладают евреи (вечность их народа закреплена даже на символическом уровне) и китайцы. А вариант, когда

вечная жизнь какого-либо племени обеспечивается одной лишь изолированностью от других племен, более «продвинутых», агрессивных и плодовитых, является слишком зыбким и неплодотворным.

Есть ли надежда у остальных народов, судьбы которых подчиняются, подобно отдельному организму, неумолимой смене фаз — от рождения к угасанию? Вот бы оставаться, например, в фазе цветения, благо «клетки», составляющие народ, постоянно обновляются...

Дать творческий ответ на этот вызов фатальности, то есть **надежду**, может дать только цивилизация, не зацикленная на приоритете личного в ущерб общественному и одновременно не зацикленная на достижении надуманных целей типа создания огромных империй. Обратные варианты расточительно **энтропийны**, то есть смертельны. Что и подтверждается историей.

Пока народ молод и полон сил, он не задумывается о вещах, изложенных выше. Мы, русские, прошли фазу молодости, накопили опыт и растратили много сил, но... к счастью, вовремя крепко задумались (остальные «пожилые», увы, предпочитают не замечать угрозы). Результатом этих раздумий и является появление культурологии как синтетической дисциплины, **имеющей вполне конкретную, четкую задачу — коррекцию нашего культурно-психологического типа в сторону повышения его жизнеспособности.**

Решение этой задачи — дело ближайшего будущего. Причем это будущее наступит настолько быстро, насколько мы сумеем его приблизить своими умственными усилиями. А пока — ситуация тяжелая. Наша русская цивилизация основательно запуталась в различных учениях и верованиях, являющихся одновременно и основой нашей культуры, и информационным мусором, отравляющим нас своим ядом.

К сожалению, мусор бывает не только в виде твердых или жидких отходов, но и в виде идей, текстов или образов, никчемных либо откровенно вредоносных. Выражение «кризис — в головах» давно стало банальностью.

Если не считать инстинктов, передаваемых от предков через гены, всё поведение людей определяется представлениями, сформированными в их головах всевозможными информационными воздействиями извне. Например, верующий будет верить в того бога, о котором ему говорят с детства окружающие. Со временем он, конечно, может и переменить

свое мнение, но опять же — под влиянием среды: секты, тусовки, моды и даже фактов (иногда). То же самое относится к общественно-политическим и философским учениям, историческим версиям и т. д.

Если богатая культура, насыщенная событиями истории и непомерно разившиеся потребности и амбиции (и их неперенные спутники — чувство усталости и равнодушия) лежат тяжким грузом на общественном сознании, подавляя даже элементарное желание заниматься здоровым трудом и растить детей, такому обществу отмерен недолгий век. Общество, становящееся суммой эгоизмов, просто смывается потоками людей с иными, более жизнеспособными информационными объектами в «коллективных» головах.

Не секрет, что крупные города становятся не только местом всесмешения и утраты корней, но и «могильными ямами», в которых постепенно прекращается даже простое воспроизводство народа. Численность населения в них поддерживают только «понаехавшие», которые через пару поколений тоже теряют жизнеспособность. Торжествует лишь имитация жизни — развлечения, погоня за материальным успехом, бюрократия. Москвич метлой не машет, он служит в банке или министерстве, вместо детей предпочитает завести собачку.

Итак, нам надо произвести «генеральную уборку» в наших головах.

В ходе такой «уборки» нужно быть готовым к тому, что очень многие авторитетные теории и учения «полияют» до состояния полной непрезентабельности и даже появится необходимость — в целях сохранения духовного здоровья общества — избавиться от них как можно скорее. При этом, разумеется, будут сыпаться обвинения в информационном тоталитаризме, подавлении свободы слова и убеждений. Но если вспомнить, что не из всякой лужи можно пить (опасно для здоровья!), так и не из всякой «информационной лужи» (термин С. Расторгуева) можно потреблять духовную пищу. «Не пей, Иванушка, козленочком станешь». Опять же, могут возразить, что у человека есть право выбора — хочет, зачерпнет, не хочет, не зачерпнет. Но беда в том, что отравленный источник способен распознать только тот, кто обладает необходимой подготовкой и знаниями. Вот тогда только у него появится настоящее право выбора, но, будучи в здравом уме, он никогда даже и не станет перебирать варианты. Он не самоубийца.

Думается, не стоит подробно объяснять, что эти рассуждения призваны охладить пыл ярых сторонников всяческого либерализма. Делается это авторами совершенно сознательно: либерализм несет в себе опасные для общественного и индивидуального сознания вирусы. Но все ли имеют к ним иммунитет? Ответ очевиден: почти никто такого иммунитета не имеет. Пока что единственной защитой от этих вирусов служит либо отсутствие каналов воздействия (например, телевизора с его разлагающим влиянием), либо несовпадение «кодировок» (когда манипулятор обращается к объекту манипуляции на непонятном тому языке, использует непонятные термины), либо их мировоззрения не совпадают радикальным образом (верующий и неверующий могут спорить до хрипоты, но друг друга ни в чем не убедят).

Вред информационного либерализма виден и на примере истории. Авторы сочинений на исторические темы зачастую интерпретируют события так, как им заблагорассудится, переходя все границы. Или додумывают их согласно своим предпочтениям. Возникает иногда шальная мысль: жаль, что в Уголовном кодексе нет статьи за клевету на исторические персонажи и фальсификацию истории. «Приближаясь к белой юрте, каган думал...» (Василий Ян о Чингисхане) — типичный пример разнузданной фантазии писателя. Историки не располагают достоверными сведениями, что и сам-то Чингисхан — не выдуманный персонаж, а тут он еще умудряется поведать свои мысли автору. Что может привлечь читателя из подобных произведений на исторические сюжеты? Только информационные «закладки». Хорошо, если они безобидны. А если это «черные легенды»? Монголы, например, в русских летописях не упоминаются, да и сами-то летописи — отнюдь не описание подлинных событий...

Разбираясь, например, в темной истории об убийстве князей Бориса и Глеба, приходишь к выводу, что Окаянным прозвали совсем не того человека, кого следовало бы. Истинному «окаянному» памятников ставить не стоило бы.

Был ли свят по жизни расхожий символ патриотизма Александр Невский? Лучше не ворошить былое...

Кто имеет больше прав на ту или иную территорию? Сразу вспоминаются Южные Курилы, без возвращения которых Японии якобы невозможно подписание мирного договора. Но историки почему-то помалкивают о том, что Япония в 1945 году подписала акт о безоговорочной капитуляции и отказ от претензий на острова, поэтому даже заикаться о них не имеет права.

История — вообще очень взрывоопасная вещь. Мы имеем очень мало достоверных сведений и дат, даже археологические находки зачастую нельзя датировать достоверно. Хорошо, если автор сообщает об этом читателю честно, выделив пометкой «доказано» то небольшое, что известно абсолютно точно, от своих версий, какими бы они ни казались ему привлекательными. Не исключено, что в результате такого подхода количество пишущих было бы значительно меньше.

То же самое относится и к кинематографу. Ничему верить нельзя, слишком много заинтересованных в искажении фактов либо в их выдумывании. Амбиции, борьба за власть, алчность, политические пристрастия, галлюцинации и т. д., и т. п. Такие фильмы, как «Утомленные солнцем», нормальному думающему человеку — как ушат помоев на голову. Врет даже так называемое «документальное кино». Что мешает снабдить ложным комментарием, например, кадры реальных боевых действий, в результате чего правые и виноватые помешаются местами? Да и где гарантия, что эти кадры — не постановочные? Манипулирование сознанием широко практиковалось с глубокой древности. А что тогда говорить о нынешнем времени, когда разработаны весьма изощренные способы «ведения» толпы, когда человек физически не может переварить потоки слов и образов и «отделить зерна от плевел»?

Никакая новость сейчас не способна взволновать человека более чем на неделю-две. Появись Библия сейчас, в лучшем случае этот чрезвычайно сырой и противоречивый текст прочитали бы несколько человек. Он и актуализируется постоянно лишь потому, что стал догматической основой деятельности мощной организации — церкви.

Либерально-ориентированный мир тонет в постмодернистских информационных нечистотах. При этом общественное сознание очень легко обращается к темам, удовлетворяющим тягу к развлечениям и порокам, но его крайне тяжело развернуть к действительно важным и неприятным темам, от которых напрямую зависит судьба человеческого рода. Закон возрастающей энтропии. Результатом всегда становится вымирание. Вымирать легко и приятно, особенно когда налажены быт и здравоохранение.

Если задаться целью преодоления негативной тенденции, вредные учения, концепции, тексты, образы (и школьные программы, естественно) придется «пропальвать», как сорняки, попутно культивируя защитные механизмы.

Точнее, ставя «клейма», потому что сжигать книги бесполезно, особенно в век интернета. А чтобы не понимающее суть вещей общество не прониклось раздражением против этих заградительных мер, «клейма» не всегда должны быть явными. Очень эффективно осмеивание вредных надуманных идей. Впрочем, на книги «для домохозяек», детективы, фэнтези, исторические романы и т.п. и явное клеймо «чтиво» или «макулатура» ставить не грех. И на многие ученые трактаты тоже. Например, на все учебники по теории права последних 20 лет издания, которые все начинаются «мантрой»: «права человека неотчуждаемы». Наиболее «продвинутые» правозащитники додумались уже до защиты «прав микроорганизмов» (например, В. Борейко, украинский экофилософ).

За придуманную теорию «прав человека» энтузиасты уже взялись, на очереди теория «мультикультурности», самое свежее порождение западной мысли. Сама по себе эта теория страшна, но людям, не разбирающимся в теме, бесполезно объяснять ее опасность, их привлекает ее внешняя сторона, многокрасочность. А когда они нахлебаются плодов мультикультурности вдоволь, будет уже поздно. Они уже не «унаследуют землю», а их оболваненные, «похищенные» дети (Г. Маркузе) с презрением отвернутся от своих «непрогрессивных» родителей и от своей земли. Цепь преемственности поколений, единственную живую связь, удерживающую народ от распада, очень легко порвать, и силы, стремящиеся это сделать, очень могущественны. Можно назвать их сатанинскими, но это определение всегда будет неверным. Хотя бы потому, что в роли коллективного Сатаны выступают вполне земные субъекты. И они даже не то что ненавидят жизнь и нашу планету, а просто руководствуются своими сиюминутными «похотями» и — опять же! — ложными теориями. Впрочем, есть и вполне сознательные «дьяволы» в человеческом облике. Один из их отличительных признаков — склонность к пространным рассуждениям об абстрактном гуманизме. Истина же, как известно, конкретна. Покопавшись в деталях — потянет запахом серы.

Казалось бы, очень сильным щитом против разлагающей информации являются традиционные религии. Их коренной недостаток — вера в недоказуемое — оборачивается достоинством, если пропагандируются жизнеутверждающие идеи. Увы, народ способен воспринять их только на веру, а традиционные религии (особенно универсальные) далеко

не всегда обслуживают интересы общества. Например, протестантизм с его молитвами на национальных языках и возникло оттого, что претензии папы римского на власть превысили все разумные пределы.

Каков же критерий «верности» идей? И вообще, существует ли такой критерий? Да, существует. Это **принцип гармонии, баланса**. Если насаждение мультикультурности приводит к вытеснению и вымиранию какого-либо народа на его земле, это вредная идея. Настоящее многоцветие культур возможно только в том случае, если они не посягают на ареал других культур. Инвазия чужеродных агрессивных видов всегда приводит к подавлению или даже вымиранию принимающего вида.

Противоречат принципу гармонии, например, все экономические теории последних веков, потому что они возводят в абсолют крайности. Нельзя ставить вопрос: либо коммунизм, либо капитализм. В жизни всегда есть место и тому, и другому. Коммунизм возник на заре человечества, когда средств к жизни хватало только на удовлетворение базовых потребностей членов сообщества. Равномерное распределение пищи было жизненно необходимо, иначе — смерть наиболее слабых членов. Но эти слабые члены были дороги остальным не менее, чем нам наши старики и дети. Проблема возникает тогда, когда принципы коммунизма применяются в большем объеме, чем следует. Всё хорошо в меру. Инфантильность теоретиков коммунизма видна из одной маленькой детали: они всерьез рассуждали о распределении «по потребностям», не раскрывая места, откуда же польются богатства «полным потоком» и куда они будут в конечном счете «сливаться» после употребления.

Теория тотального Рынка, «который всё отрегулирует», не менее инфантильна. Выгоднее всего торговать наркотиками и оружием. Но такой вариант несовместим с принципом гармонии (баланса). А вот если вектор предпринимательской активности направлен на благо общества, а не только отдельных алчных индивидов, почему бы и нет?

А самым важным для понимания трагичности переживаемого человечеством момента является, конечно, вопрос отношения национального и интернационального. В условиях тотальной глобализации большинство народов просто обречено на вымирание. Однако идеологам всесмешения очень не нравится идея сбережения народов и их национального

возрождения, для ее дискредитации даже не брезгают подлогом, относя ее к атрибутам фашизма (Р. Гриффин, В. Шнирельман). Весьма своеобразная логика, вывернутая наизнанку. К слову, подавление национально-культурной идентичности людей является этноцидом, то есть проявлением на этот раз уже настоящего, а не выдуманного, фашизма.

Либералы вообще очень любят ставить клеймо «фашизма» на любые проявления национальных чувств. Но народу без памяти о своей идентичности, истории и культуре — **не выжить**. Напомним, выживание в вечности — наша единственная задача. Поэтому с этим подлогом придется очень серьезно разбираться. Что такое фашизм на самом деле? Является ли он абсолютным злом, или все-таки мера этого зла зависит от точки зрения? На эти вопросы философы обязаны ответить честно, иначе мы обречены плутать между трех сосен. Пока что однозначно можно сказать, что злом являются крайности фашизма, **нарушающие баланс**, например, захват чужих территорий под лозунгом неполноценности населяющих их народов. В этом грехе, кстати, мы повинны менее всего, в отличие от Европы и Америки. Если отмахиваться от сложного и противоречивого явления в целом, не размышляя, очень легко выплеснуть вместе с водой и ребенка.

Упрощение сложных явлений лежит и в основе универсализма, которым грешат все мировые религии, том числе светские. Единые рецепты для всех чреваты неорганичностью, нарушением гармонии. «Что русскому здорово, немцу смерть». Ограничение рождаемости для одного народа означает снятие массы проблем, а для другого — вымирание. Соей могут питаться без последствий для здоровья только коренные жители Дальнего Востока. Жители Индокитая не усваивают молоко. Идея нирваны чужда деятельным американцам, а суетливая алчность последних чужда индусам. В общем, каждому своё, и нельзя давить на психику соседям по планете, насаждая чуждые модели поведения. Какими бы прогрессивными они ни казались зацикленным, ограниченным «прогрессорам».

Здоровый регионализм, следование своим культурным традициям, здоровая обособленность национальных организмов — признак «взрослого» отношения к миру.

Парадокс в том, что накопление информационного балласта, тянущего нас на дно, идет параллельно с накоплением культурного достояния. Поэтому пускать процесс

на самотек — смерти подобно. Есть очень серьезные основания предполагать, что **все народы, в свое время деградировавшие и вымершие, вымерли из-за неумения справиться с информационным отравлением**. Народы, зацикленные на погоне за материальными благами и жизненным пространством, обычно переходят из «детства» в старческий маразм, проскакывая стадию зрелости и мудрости. У нас еще есть уникальный шанс прервать эту фатальность — с помощью нарождающейся науки культурологии. Главное — захотеть вычистить «авгиевы конюшни» в наших головах, а молодая кровь обновит тело народа.

Что же нам делать с «информационным мусором»? Самым скрупулезным образом разбираться с любыми текстами, образами и учениями, не жалея времени и сил на их анализ. Не бояться ставить «клейма» типа: «халтура», «ненаучная фантастика», «манипулятивный текст», «художественный свист» и т. п. Выворачивать наизнанку всё достойное сомнения или осмеяния, обсуждать это на дискуссионных интернет-площадках. **Цензуру для неокрепших умов, разумеется, вводить**. Потому что без нее — все равно что выходить в интернет без антивируса. Жестко контролировать содержание школьных учебников и телепередач, исходя **только из интересов нашего общества**. Кое-что и запрещать, наплевав на так называемую «свободу слова». Она не может являться абсолютом. Взрослея, общество начинает понимать, что абсолютна только нить жизни, в которой отдельный человек является всего лишь звеном, одним из многих. Окажемся слабым звеном, недостойным своих предков, — всё обесмыслится.

Но, кроме критических разборов и ограничений, нужна еще и позитивная программа. Чем заполнить головы людей после промывки (пусть это и не совсем удачный термин)? Верования, например, просто так не смоешь, — они гнездятся в наиболее древних (нерассудочных) отделах головного мозга и позволяют мозгу экономить энергию мышления. Верованиями наполнена вся жизнь людей, в том числе атеистов. На легковереии основано и обучение, и реклама. Верования можно только вытеснить другими верованиями, более адекватными вызовам времени.

Итак, нужно создавать специальные «вытесняющие» тексты и образы, способные заместить прежний информационный «мусор» (аналогично «закрывающим производствам»

в экономике, когда новая, более рациональная технология делает ненужными старые предприятия-монстры). Старые поколения, разумеется, будут воспринимать их с трудом, весь расчет на молодежь.

Конечно, «вытесняющие» тексты и образы создавать очень трудно, это своего рода «высший пилотаж» для идеологов и деятелей культуры. Но именно этим надо заниматься в первую очередь, не жалея никаких интеллектуальных ресурсов. Тогда и станет возможным создание такой идеологии, которая исключит самоликвидацию общества по причине порчи его «коллективной головы».

*М. М. Прохоров*

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ и ИСТИНА

Культурология имеет дело с совокупностью всех способов и результатов взаимодействия человека с окружающей действительностью, с тотальным опытом освоения человеком мироздания и адаптации к нему. Но такая характеристика культуры нуждается в коррекции. Чтобы исключить, например, фашизм нужно ввести противопоставление культуры и антикультуры, которая ведет человека и общество к исчезновению. Культура же обеспечивает выживание и восходящее развитие. Эта полярность есть критерий их разграничения, уходящий корнями в противоречивость развития бытия как их онтологическое основание. Культура наследует прогрессу, восхождению бытия и пролонгирует его существование в мире, в котором возникает и эволюционирует. Ныне это учитывается в рефлексиях над истиной. Она рассматривается в социальном контексте, но важна направленность на поиск истины и рост истинного знания в синтезе с поиском и реализацией «гуманистических идеалов» [6, гл. 1]. Эта идея вошла в постнеклассическую рациональность в науке как ее суть.

Несколько слов о классической, неклассической и постнеклассической науке. Первая включает только характеристики объекта, «ссылки на ценностно-целевые структуры познания, на особенности средств и операций деятельности, согласно классическим нормам, не должны фигурировать в процедурах описания и объяснения. Отклонение от этих норм воспринималось как отказ от идеала объективности знания» [19, с. 164]. Неклассичность в своем преодолении классического идеала знания ограничена не менее классического, ограничена учетом исключительно познавательной деятельности, ее средств и операций, обеспечивающих или не обеспечивающих воспроизведение объективных характеристик познаваемого человеком предмета. Неклассичность — условие добывания объективного содержания знания. Переход к ней в квантово-релятивистской физике повлек отказ «от прямолинейного онтологизма», понимание «относительной истинности теорий и картины мира, выработанной на том или ином этапе развития науки», «допущение альтернативных теоретических описаний одной и той же



реальности, в каждом из которых предполагается содержание момента объективно-истинного знания» [19, с. 167–168]. Они не выводят в деятельность, имеющую специальной целью переделку действительности, что отличает их от постнеклассической рациональности, изучающей сверхсложные системы с человеком как целеполагающим началом. Только здесь можно вести речь о *предумышленном* изменении онтологии объекта человеком взамен «созерцающего сознания», ибо «само человеческое действие не является чем-то внешним», а «включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний» [19, с. 283]. Известный физик М.А. Миллер увидел в переходе к постнеклассике обобщающую характеристику Земли 20 века, когда «количество признаков «человечинки» возрастает до непомерности», где внешний наблюдатель заметил бы «проблески разумности» (впрочем, и неразумности тоже!)» [8, с. 19].

Человекообразные системы, а с ними имеет дело культурология, проблемны: человек выдвигает цель, вырабатывает стратегию ее достижения, опираясь на *разные* мировоззренческие представления и проистекающие из них средства и методы. Через деятельность верующего, например, представление о сверхъестественном становится реальным участником вполне земных процессов, что должны учитывать даже атеисты. Отрицая существование Бога, признавая *лишь* веру в Него, надо учитывать, что верующий поступает так, как если бы Бог существовал вне зависимости от того, существует Он или нет. По Марксу, в древности древнегреческие боги обладали действительной силой в жизни греков, поскольку те *верили* в них и действовали соответственно. То же следует сказать о современных христианах с их религиозными представлениями. *Всякое* человеческое представление, если оно *действительно*, принадлежит не только человеческой голове субъекта, *в(ы)ходит* в объективное существование. Вера подобно чипу встраивается в сознание и мышление человека и управляет им [14; 16]; если бы «чип» религии встраивался прямо в мозг и нервную систему, то религию можно было бы заподозрить и у животных.

В.С. Степин видит проблемность в том, что, с одной стороны, процессы в них можно рассматривать как сконструированные человеческой деятельностью, с другой стороны, «можно рассматривать эти же процессы как естественные, как выражающие сущностные особенности развивающегося

объекта», «как выражение ее природы» [19, с. 283]. С системами такого типа нельзя свободно экспериментировать. В процессе их исследования и практического освоения особую роль начинают играть знание запретов на некоторые стратегии взаимодействия, потенциально содержащие в себе катастрофические последствия» [19, с. 285]. Внутренняя для объектов постнеклассической науки этика стимулирует поиск истины, а отступление от гуманистической ориентации, напротив, уводит от поиска истины [17]. Таково современное наполнение известной формулы о том, что знание есть субъективный образ объективного мира [13, с. 25–45]. Становление постнеклассической рациональности «ограничивает поле действия классического и неклассического типов рациональности, но не приводит к их уничтожению. При решении ряда исследовательских задач постнеклассика может быть избыточной, и исследователь может ориентироваться на традиционные классические и неклассические образцы. Они могут использоваться в некоторых познавательных ситуациях, но только уже утрачивают статус доминирующих и определяющих облик науки» [19, с. 295]. Культура — условие поиска объективно истинного знания, ибо «объективно истинное объяснение и описание применительно к «человекообразным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений». Поэтому в современной науке поиск объективной истины предполагает нравственность как предпосылку. Происходит *обобщение* идеала исследования от «ценностно-нейтральной» объективности к включению в нее человека и ценностей, порождаемых миром и являющихся внутренне детерминирующим фактором дальнейшего развития бытия; *обобщающая* трансформация науки от классической к неклассической и, далее, к постнеклассической [19, с. 286–295].

Противоположностью этому культурологическому восхождению является *размывание* понятий, разрушение логического мышления, дерационализация сознания, гипостазирование. В философии оно представляется как присущее идеализму приписывание абстрактным понятиям самостоятельного существования, в общем смысле это возведение в ранг самостоятельно существующего объекта (субстанции) того, что в действительности является лишь свойством, отношением чего-либо. В мифах, сказках гипостазирование имеет характер игрового [См. 20] симулирования (например,

улыбка чеширского кота *остается* и при его исчезновении). Представители «серьезной» рациональности видели в гипостазировании деформацию, сбой в мышлении, «порчу сознания», создающего идолы (Ф. Бэкон), образы ложных существ. С. Кара-Мурза увидел в нем отличительную черту «перестройки» в СССР как реформ, имеющих антигуманистическую направленность: «Когда пробегаешь в уме историю перестройки, поражает эта склонность интеллигенции изобретать абстрактные, туманные термины, а затем создавать в воображении образ некоего явления и уже его считать реальностью и даже порой чем-то жизненно важным. Эти размытые образы становятся дороги человеку, их совокупность образует для него целый живой мир, в котором он легко и, главное, бездумно ориентируется. Образы эти не опираются на хорошо разработанные понятия, а обозначаются словом, которое приобретает магическую силу. Будучи на деле бессодержательными, такие слова как будто обладают большой объяснительной способностью» [5, с. 35]. За этим скрывается борьба интересов различных социальных групп, продвижение в жизнь гуманистических идеалов либо противодействие им: например, СМИ обрушивают на людей потоки утверждений, которые только на первый взгляд кажутся бессмысленной и бессистемной чередой несусветных глупостей, а на деле оказываются «системой *технологий*, предназначенных, как пишут в учебниках, для разрушения *культурного ядра общества*» [5, с. 34]. Эту ситуацию *вырождения* культурного ядра по-своему отразил эмигрант Б.М. Парамонов, назвав в книге «Конец стиля» Россию «постмодернистской страной». Эпоху постмодерна нередко характеризуют как время, которое остается людям, чтобы стать достойными гибели. Речь явно идет о преобладании вырождения, деградации над восхождением в эволюции людей. Здесь социальное вытесняется технократическим господством голой технологии, перестающей быть средством, *подчиненным* социальному развитию, постоянному воплощению в жизнь гуманистических идеалов. Эту ситуацию удачно описывают слова Н.А. Бердяева, что «господство техники и машины открывает новую ступень действительности, еще не предусмотренную классификацией наук, действительность, совсем не тождественную с действительностью механической и физико-химической. Эта новая действительность видна лишь из истории, из цивилизации, а не из природы. Эта новая действительность развивается

в космическом процессе позже всех ступеней, после сложного социального развития, на вершинах цивилизации, хотя в ней действуют механико-физико-химические силы». В отличие от искусства, которое также создает «новую действительность, не бывшую в природе», имеющую «характер символический», ибо она «отражает идейный мир», техника «создает действительность, лишенную всякой символики, в ней реальность дана тут, непосредственно», что ведет и к перерождению самого искусства, будучи «самым сильным орудием объединения человечества, хотя им могут пользоваться для самых дурных и вульгарных целей» [1, с. 152].

Такому развитию событий способствует сохранение частной собственности и эксплуатации в обществе [3, с. 87–91]. Их изобретение позволило в свое время обществу ускорить процесс своего развития, которое приобрело характер неравномерного развития людей, возникших социальных групп и классов. Общество в своем развитии «использовало» ресурс такого развития, когда одни люди получили «досяг» и возможность заниматься видами деятельности, без которых было бы невозможным ускоренное развитие общества в целом. Но это развитие осуществлялось за счет исключения развития аналогичных способностей у других людей, которые должны были обеспечивать деятельность иных групп и классов. Об этом говорят практически все русские мыслители, положительно оценивающие частную собственность, обеспечивающую им возможность реализовать свои способности, необходимые для всего общественного развития с момента изобретения частной собственности и эксплуатации. Признавал ее положительное значение в истории и марксизм, ибо с точки зрения его основных идей интересы общественного развития выше интересов пролетариата, как интересы всего рабочего движения в его целом выше интересов отдельного слоя рабочих, или отдельных моментов движения. Другое дело, что такое положение дел не может быть характерным для всей человеческой истории, она не может развиваться только за счет тенденции неравномерного развития людей, становится причиной торможения, требуется отказ от такого типа эволюции, чтобы использовать ресурс способностей всех членов общества.

Социальная несправедливость, отступление от ответственности, противодействие гуманистическим идеалам начинается с отрицания объективной реальности и истины,

что зафиксировал, например, Аристотель в исследованиях и оценках софистики [15, с. 263–286]. Требуется рассмотрение *вопроса о границах применимости* истины, лжи и заблуждения как гносеологических и этических категорий. Сегодня наблюдается двойное отношение к ним: от «безразмерного» применения этих категорий, до элиминации. Первое присуще обыденному сознанию, которое видит в них субъективный образ объективного мира, существующего вне и независимо от сознания, которому образ адекватен, если истинен, или не адекватен, если не истинен в силу заблуждения или лжи. Заблуждающийся искренне уверен, что создаваемый им образ соответствует независимой от него реальности воспроизводимого бытия, но и тот, кто лжет, не отрицает этого, а *играет* на признании бытия и его отражения в представлениях тому, кому он лжет преднамеренно. Стремление элиминировать их присуще философии постмодернизма с ее «деконструкцией» бытия и истины. Нужно согласиться с В.Н. Сагатовским, что выбрасывание «ленинского определения материи», предпринятое в 90-е годы, несостоятельно, ибо «нельзя игнорировать значение различения физическое понимание материи как вещества, поля и т.п. и ее философского понимания как объективной реальности и роли такого понимания в защите существования объективной истины» [3, с. 92]. Этому соответствует идея о необходимости *ограничения* применимости истины и лжи, или заблуждения. Эта идея органически вытекает из анализа симулякров и симулирования [17, с. 111–114]. Во-первых, симулякры действительно выходят за границы применимости категорий истины и лжи, во-вторых, симулирование не ликвидирует полностью познание бытия, как не становится оно и сущностью познания. Категории истины, лжи и заблуждения формировались как гносеологические категории для оценки знания. К непознавательным явлениям они не применимы,

Э. Сепир писал, что «люди живут не только в объективном мире вещей и не только в мире общественной деятельности, как это обычно полагают; они в значительной степени находятся под влиянием того конкретного языка, который является средством общения для данного общества. Было бы ошибочно полагать, что мы можем полностью осознать действительность, не прибегая к помощи языка, или что язык является побочным средством разрешения некоторых частных проблем общения и мышления. На самом же деле

«реальный мир» в значительной степени бессознательно строится на основе языковых норм данной группы. Мы видим, слышим и воспринимаем так или иначе те или другие явления главным образом потому, что языковые нормы нашего общества предполагают данную форму выражения» [18, с. 73], не будучи познавательными явлениями, имея *неясное* происхождение, обусловленное культурной предрасположенностью, испытывающее воздействие интересов.

Постмодернизм, толкуя реальность как изменчивую, случайную, отклоняет претензию на соотнесение текстов с реальностью. В реальности толкуемой как текст он *открывает* возможность бесконечных интерпретаций, трансформаций; это скорее возможность, чем данность; неуместными объявляются репрезентация, бытие объективной реальности и ее отражение в знании, следовательно, истина, заблуждение и ложь. Объективная реальность, или вещь в себе, если допустить ее существование, недоступна и не позволяет делать о себе каких-либо утверждений. Реальность, будучи знаковой, признается мнимой, кажущейся, вымышленной. Направленность «за пределы» своих вымыслов осуждается как тоталитаризм, стремление к господству, к власти над умами людей. Мир представляется набором виртуальных реальностей, где невозможно определить какая именно реальность является подлинной; человек воспринимает себя в открытой вселенной, лишенной основания.

По признанию А.Н. Павленко [11, с. 193–194] доминирующим стало «не соответствие содержания суждений — реальности, а согласованность множества суждений разных индивидов друг другу», составляющих «сверхиндивид», который «полагает свою собственную ценность как абсолютную». Для «сверхиндивида» существенно не то, «как мир соответствует его представлениям о нем», а то, насколько самосогласованными являются мнения составляющих его «индивидов». Истина, канон европейской культуры, «преодолевается» — *параллельно* процессу «деиндивидуации» [11, с. 194]. Он формулирует закон обратного отношения индивидуации и деиндивидуации, исключающий возможность, чтобы один и тот же человек был одновременно, в одном и том же месте и в одном и том же смысле, и максимально возможным «индивидом» и максимально возможным «сверхиндивидом». Цельный индивид в чистом виде есть некая абстракция. Он мог бы исторически реализоваться только в форме

«Робинзона-отшельника». Условием появления и разрастания «Сверхиндивида» Павленко признает *технику*, которая способствует со-членению его элементов и групп в одно целое. Чем *техничнее* становится человек, тем большую явленность демонстрирует «Сверхиндивид», сущностно заинтересованный в максимальной технизации каждого человека [11, с. 191]. По мере становления сверхиндивида доминирующим становится коммуникация как согласованность множества суждений разных индивидов друг другу, составляющих «сверхиндивид», признающий собственную ценность абсолютной биологической и исторической реальности. Образ сверхиндивида по Павленко «удивительно напоминает облик протобиблейской церкви, в которой община мыслилась и «домом Божиим» и «телом Божиим». Поскольку весь окружающий мир рассматривался общиной как *враждебный и временный*, постольку ценность имели отношения *внутри и только внутри общины*, но не вне ее. Все, что «вне» — суть ничто. Отсюда «проистекает болезненная любовь к себе подобным и агрессивное безразличие к окружающему. И такая модель понимания мира и отношения с миром возобладали в последние 100–150 лет европейской истории» [11, с. 193]. Такой образ является alter ego расколов, разломов, антагонизмов в отношениях между людьми, их групп, приобретающий «партийный» характер частей, пренебрегающих интересами социальной целостности в силу стремления выдать свои частные интересы за всеобщие. Таков контекст разрушения истины, соответствующий «процессу дезиндивидуации» [11, с. 193–194].

О «Сверхиндивиде» пишет и М.Н. Эпштейн: «Бытие этого Сверхсубъекта делает возможным и наше бытие как субъектов, а не только объектов (каковыми мы являемся в окружающем нас мире — телами среди других тел). Этот Сверхсубъект не может быть просто объектом нашего опыта потому, что он является условием нашей субъективности. Он сам и есть субъективность, которая нас разделяет, замыкает в себе и одновременно открывает навстречу друг другу, делает возможным коммуникацию» [22, с. 84]. Это соответствует размышлениям Павленко, считающего, что «необходимость множества субъектов» для эпистемологии является фиктивной, что можно построить модель с одним познающим «интерсубъектом», репрезентирующим все «коммуникативное общество». Для сверхиндивида несущественно, что «мыслит

отдельный индивид» о том или ином предмете. Существенно только то, что мыслит об этом сам Сверхиндивид. Эпистемологическую ценность приобретают лишь характеристики познания, которые прежде мыслились *вспомогательными*: полилогичность, интерсубъективность, коммуникация, металингвистика и т.п. Аналогичную мысль высказывает Л.А. Микешина [7]. Получается, что «истина» — это характеристика, определявшая горизонт знания отдельного индивида, еще не вступившего в активную фазу дезиндивидуации, а с утверждением «Сверхсубъекта» необходимость в истинности знания отдельных индивидов просто отпадает. Она элиминируется, указывает А.П. Огурцов [9, с. 75–77], как результат дезиндивидуации познания. Об этом свидетельствует и Евангелие: «Царство Божье приходит не в видимом образе. И нельзя сказать: вот оно здесь или вот оно там. Поэтому знайте, что царство Божье внутри нас». Каждый из нас несет в себе «царство Божье», Сверхсубъекта, Бога. Это «Кто», Абсолютная личность, или личностный Абсолют, которого можно назвать *субъектом субъектов, Верховным существом*. Общение с Ним освобождает человека от рабства у внешнего мира объектов и у сильных личностей, правителей мира сего, ибо Он правит и этими последними. В более смягченной форме это демонстрируют собой также релятивизм, агностицизм, скептицизм, постмодернизм, интерсубъективизм, относя к числу «доопытнейших» «субъективность опыта» [22, с. 82].

Еще один факт приводит М.А. Шахов: «вместо объявления религиозного знания (не только истинным, но даже — *М.П.*) ложным<sup>1</sup>, не соответствующим действительности учением о *реальности*, его провозглашают одним из многих, равно имеющих право на существование способов *субъективного восприятия реальности*, в отношении которых не применимы категории истинности-ложности как в отношении художественного творчества. Вместо заблуждающихся богословы становятся интересными людьми с интересными мнениями. Эти мнения, однако, не соотносимы с реальным бытием и в этом смысле (подразумевается, но не высказывается вслух) ничего не говорят о реальности, но только о своих авторах» [21, с. 73].

Уместно повторить, что нельзя категории истина, заблуждение и ложь превращать в «безразмерные» либо полностью элиминировать из человеческой культуры. На границы

применимости гносеологических категорий указал, например, В.А.Штофф, сопоставляя гносеологию с онтологией: «Объективность (обращенность к миру) и всеобщность (универсальность) — вот те критерии, которые отличают онтологию, с одной стороны, от гносеологии, а с другой — не дают ей раствориться в тех частных науках, которые также изучают мир в его исторически преходящих и локальных состояниях» [3, с. 21]. Это позволяет сравнить возникшую ситуацию с появлением механицизма как продукта экстраполяции механики Ньютона за границы ее применимости, что привело к возникновению механицизма, пытавшегося все и вся объяснить с позиций механики. Можно ли распространять их на религиозные представления? Можно, если видеть в них форму познавательных действий, нельзя, если видеть в ней «технологическую природу» [16].

В настоящее время это признается все чаще. По Павленко именно религия открывала «дорогу для завоевания природы», «подчинению ее себе», он находит в «библейской мифологии» две «онтологические предпосылки» для этого: «космофобию» и «внутримировой антропоцентризм» [11, с. 115]. Сегодня наблюдается и обратный процесс. Религия находит свое оправдание в технологии, нарастает технологическая имитация религии и идеализма<sup>2</sup>. Послушаем Эпштейна: «Если я могу сотворить нечто, столь похожее на меня, искусственный разум, искусственную жизнь, это увеличивает вероятность того, что и я сотворен, что естественная жизнь и разум — то же плоды творения» [23, с. 22]. Чем больше человек будет «богом» виртуальных миров, тем религиознее будет он сам, признавая Бога над собой в обновленных вероисповедных формах, называя их *техно-теизмом*. По мере технического прогресса человечеству все труднее будет обходиться без представлений о Боге. Эпштейн не признает человека возникшим в результате естественной эволюции мироздания, а позиция науки не признается им «разумной». Разумность симулируется, когда утверждается, что человек произошел от «Высшего Разума», своего Создателя — как человек является создателем своих орудий, в которые он «вкладывает» ныне свой интеллект.

Эти рассуждения перекликаются с рассуждениями Павленко, который в духе философии Платона признает действительное бытие лишь за *modus*, «частное проявление» *можения*, допущенного Идеей как *τέχνη* вещей, которая

каждую из них делает тем, что она есть. Технику, «источником» которой провозглашается человеческое сознание, Павленко отличает от этой *нормы*. Он пишет о сверхразумности, «объ-явленности» природы техники Богом и о *субъективистических, иллюзионистических* сознании и технике, не связанной с верой в Бога, характеризуя ее как «эсхатологическую машину» асимметрии всего существующего «в будущее», ведущую к элиминации человека, к *анатропу* [11, с. 8–11, 20–24, 78]. Виртуальная реальность становится основой переинтерпретации религии, ее *порождающей моделью*. Отрицается первичность материи, бытия, обосновывается их «забвение», а не познание. Бросается в глаза аналогия двух отношений: Бог и Человек, с одной стороны, Человек и ИТ, робот, с другой, и переход к утверждению о *ненужности* познания. *Всезнающее, Сверхиндивид* в познании не нуждается. Наука провозглашается символом Можения, не обусловленного Бытием. Налицо типичная для философов-постмодернистов «трансгрессия» между возможным и невозможным, естественным и сверхъестественным, трансцендентным, которая мучила даже Платона, сомневавшегося в своем царстве потусторонних идей (Данный факт Павленко, например, игнорирует). Религиозное движение человечества, заверяет Эпштейн читателя, идет не от веры к безверию, а от веры к «всезнанию», пора уже говорить о религиозности (читай: сверхъестественности — *М.П.*) знания, а не только о религиозности веры в сверхъестественное, как во времена Средневековья.

В заключение отмечу, что сегодня можно наполнить новым содержанием высказывание Б. Рассела о философии как ничейной земле «между» наукой и религией. Если гносеологическая противоположность категорий истина-ложь характеризует отношения философии с наукой, то выходя в отношения философии с религией, мы оказываемся в сфере симулирования мышления, его противоположности с мышлением, познающим бытие. Не случайно, Эпштейн говорит о переходной ступени к всезнанию. Но тот, кто знает все, не нуждается уже в познании. Уместно напомнить слова Сагатовского о методологическом значении «ленинского определения материи», об учете «различения физического понимания материи как вещества, поля и т.п. и ее философского понимания как объективной реальности и роли такого понимания в защите существования объективной истины».

Никакие «повороты» не выводят нас за пределы объективного бытия мира в целом, изменяющегося, неисчерпаемого в своем развитии, включающего и его изменение самим человеком как его внутренним порождением. Наука была, есть и будет оставаться в границах действия категорий истины, заблуждения и лжи, имея идеалом отыскание истины и утверждение гуманистических ценностей. Религия же выходит в сферу симулирования мышления. Равнозначное различию бытия и сущего методологическое значение различения определения материи в философском и в конкретно научном смысле применимо и к пониманию симулирования, имитации. В познании имитируют возможные варианты развития конкретных процессов, «сущих». Имитация же материи есть симулирование. Защитники «транссессии» приравнивают бытие, неисчерпаемый мир в целом, к сущему, ограниченной системе, за пределы которой предлагают выйти с помощью разного рода «поворотов». «Нигитологи» считают, что они выходят в «Ничто» (= небытие). Из этого различия следует и неправомочность «двойственной истины» Средневековья, которую хотели бы возродить сторонники «религиозного поворота» на постсоветском пространстве.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Значит, имеется в виду все «гнездо» категорий «истина-заблуждение-ложь».

<sup>2</sup> С.С.Перуанский переинтерпретировал учение Гегеля, правда, выдавая его за материализм [12, с. 115–116].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // *Вопросы философии*. 1989. № 2.
2. Вестник Российского философского общества. 2010. № 4(56).
3. Виктор Александрович Штофф и современная философия науки. СПб., 2007.
4. Зиновьев А.А. Русская трагедия. М., 2005.
5. Кара-Мурза С. Потерянный разум. М. 2005.
6. Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию // Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974.
7. Микешина Л.А. Философия познания: Полемические главы. М., 2002.

8. «Мир, в котором нас поселили...» // Поиск-НН. 2011. № 1(28).
9. Огурцов А.П. От нормативного Разума к коммуникативной рациональности // *Философия науки*. Вып. XI. М., 2005.
10. Павленко А.Н. Бытие у своего порога. М., 1997.
11. Павленко А.Н. Возможность техники. СПб., 2010.
12. Перуанский С.С. Тайны философии Гегеля // *Вестник Российского философского общества*. 2010 № 1(53).
13. Прохоров М.М. Понятие философии: объективность и нравственность // Прохоров М.М. *Метафилософия и философия*. Н. Новгород, 2006.
14. Прохоров М.М. Природа философии и религии в истории мировоззрения. Н.Новгород, 2010.
15. Прохоров М.М. «Религиозный поворот» на постсоветском пространстве // *Философия и космология 2010: Научно-теоретический сборник* / Гл. ред. О.А. Базалук / Международное философско-космологическое общество. Полтава, 2010.
16. Прохоров М. М. Технологическая природа религии. Н.Новгород, 2010.
17. Прохоров М.М. Философия и симулирование // *Вестник Российского философского общества*. 2008. № 4(48).
18. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М., 1997.
19. Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // *Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография* / отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Степин. СПб., 2009.
20. Хейзинга Й. Homo ludens (Человек играющий). М., 2001.
21. Шахов М.А. Реализм как общая основа религиозного и научного знания // *Вопросы философии*. 2008. № 10.
22. Эпштейн М.Н. Теология первого лица: персоналистический аргумент бытия Бога // *Вопросы философии*. 2010. № 6.
23. Эпштейн М.Н. Техника — религия — гуманистика (два мышления о духовном смысле научно-технического прогресса) // *Вопросы философии*. 2009. № 12.

А. Н. Фатенков

## КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ГРАНИЦЫ РЕАЛИЗМА

Настроимся на различие трёх, не равных по удельному весу, способов осмысления мира человеком, трёх стратегий концептуализации сущего. Каждая из них — реалистическая, конструктивистская, отражательная — начинает и завершает свой путь, опираясь на разные по своему характеру концептуальные ресурсы, на разное отношение к смыслу: пребывающего и становящегося, происшедшего и происходящего, ожидаемого и творимого. Сформулированная установка, претендуя на философскую строгость, предполагает решение вопроса о смысле «смысла». И наивно здесь рассчитывать на универсальный, исчерпывающий ответ, на окончательное преодоление давнего противостояния линий субстанциализма и функционализма. «Сторонники первой полагают, что смысл (слова, действия, реальности) — это то, что может быть локализовано, найдено, проанализировано и понято с той или иной степенью успешности. Сторонники второй никакого смысла не усматривают ни в языке или в мозге, ни в обществе или природе, если он не внесён в них человеком» [6, с. 93].

Назовём поначалу смыслом нечто ближайшее к мысли, хотя, не исключено, корректнее именно мысль трактовать первой приближённой смысла. В любой вариации мысль предполагает мыслящего, ум — думающего. Люди уверенно считают таковыми себя, по крайней мере часть себе подобных; иногда и отчасти — ещё и некоторых животных; в отдельных случаях — при абсолютистских трактовках — в первую очередь Бога. Однако о сознании животных и об уме Бога мы знаем никак не больше, чем о собственном разуме. Остановимся поэтому на нём, на его культурных производных и природных подспорях.

Разум — предмет законной гордости человека. Отличаемый от своих формализуемых граней (рассудка и интеллекта), сопрягаемый с чувством и волей, не чуждый воображению и диалектическим изыскам, он выступает доминирующим аспектом нашей психики, который, впрочем, никогда не покрывает её целиком. Отрицать его онтологическую частность — значит впадать в рационалистический предрассудок. Не станем

этого делать. Если наша разумность уже, скромнее нашей душевности, вписывается в неё и, далее, в наше психосоматическое единство, то получается, что смысл обитает не толькоazole мысли (и/или прямо в ней, в качестве её особой, «чистой» ипостаси), но и неподалёку от тела и всего психосоматического естества, его произведений и отправлений. Он присутствует в вещах, созданных и создаваемых человеком, в телах, к которым он прикасается или которые окидывает взором, в случающихся с людьми происшествиях, в событиях, ими проживаемых и переживаемых, — во всей социокультурной реальности и, вероятно, в реальности докультурной, дочеловеческой, сугубо природной, если её толковать, на гилозоистический лад, изначально одушевлённой, психофизической. Данная позиция, очерченная в согласии с духом и буквой имманентизма, осознанно и ответственно противопоставляется разнообразным версиям трансцендентализма. Среди них концепции мастиных Э. Гуссерля и Т. Адорно. У старшего немца читаем: «Между сознанием и реальностью поистине зияет *пропасть* (курсив мой.— А. Ф.) смысла» [5, с. 151]. У младшего встречается нечто схожее: «Идеи живут в *пустотах* (курсив мой.— А. Ф.) — между тем, чем претендуют быть вещи и тем, что они есть» [1, с. 138]. Нет, смыслы и идеи обитают в самом сущем, а не в его лакунах, кои попросту отсутствуют. В пятигорском Провале концептуальных сгустков немногим меньше или больше, чем у подножия и на вершине Бештау. С пустотами не надо путать пустыни и пустоши. Вспомним о смыслах монашеского уединения и о тех, что концептуально наполняют поступки героя культового фильма Терренса Малика «Badlands». Отыскание смысла — не заграничное, не трансцендентальное путешествие. Дальний тур — лишь эпизод в концептуализации сущего. У неё, по преимуществу, местный маршрут. Ей не противопоставлено домоседство. Правда, разглядеть неброский с виду содержательный плод у себя под ногами труднее, нежели яркую пустышку, блик, мираж — у манящего горизонта.

Смысл даёт возможность обнаруживать, оценивать и понимать: себя — как себя, всё и всякое иное — как некое иное. Осмысление, оперирование смыслами не является исключительно рассудочным, интеллектуальным актом. Обнаруживать себя и многое другое можно через ощущения (удовольствия или боли, например). Оценивать некоторое иное можно инстинктивно, «по-звериному». Даже понимание может покоиться не на единомыслии, а на сочувствии, обоюдном желании,

каком-то ином нерелексируемом сродстве душ. «Они поняли друг друга, не найдя общего языка», — такое встречается в жизни. Чертыка-кот, с горловым урчанием устраивающийся у меня на плече, знает обо мне меньше, нежели я о нём, но понимает меня не хуже, чем я его. Животный смысл в переводе на человеческий язык схватывается вопрошанием: каково мне? Собственно человеческий, именительный смысл (высвечивающий не «мне», а «я»), конституируется вопросами: кто и каков я? что собой представляет мир, в котором я существую? насколько я самостоятелен по отношению к нему? и наоборот, насколько суверенен окружающий мир и объективны его смыслы, зафиксированные в языке, поведенческих стереотипах и предпосланные всякому индивидуальному опыту? наконец, насколько ценны объективные реалии и смыслы в сравнении с их субъективными аналогами и / или прототипами?

Мир и до человека полон смысла. Безумного. Стихийного. Но гармоничного. Упругая пластика дикого барса, всецело уверенного в себе и настороженного одновременно, — впечатляющая иллюстрация природной гармонии. Вместе с человеком и его смыслами в мир входит абсурд. Он являет собой не концептуальный вакуум, не отсутствие смыслов, а их обломки, мешанину и кентаврическое сочленение. Это справедливо в любом случае, даже при видимости пустоты, «поскольку единственный способ говорить ни о чём — говорить о нём так, как если бы оно было чем-то...» [2, с. 118]. В абсурде, вполне может статься, даёт о себе знать заведомая неуместность любых человеческих помыслов и деяний. Это предельно удручающая ситуация для нас, если люди излишни для универсума, но и её нельзя сбрасывать со счетов. И она должна быть продумана. До конца... «Всё губит, всё отнимает жизнь, даже радость. Но максимум насилия — когда убийца: всё. Как таковое» [8, с. 172]. Абсурд, уже совершенно точно, свидетельствует об отстранённости человека от мира. То ли подлинной, то ли мнимой. То губительной, то спасительной. Но и сторонясь отстранённости, встреч с нелепицей не избегать. В опасной близости — любовь между двумя солипсульками [см.: 12, с. 176], чуть поодаль — вера в одиноких людей, рождённая из тоски по безымянному братству [см.: 14, с. 27]. В абсурде, как нигде, зрима живость человеческого разума и тщедушие умствования. Возвышенная рационалистическая экспансия ставит человека перед сфабрикованными апориями. Укоренённая в жизни мысль их разоблачает. Вот

взвод версальцев, вскинув ружья, целится в обезоруженных коммунаров — а в памяти всплывает рафинированная максима кёнигсбергского трансценденталиста: «Человек для человека — цель и ничем, кроме цели, быть не должен» [см.: 7, с. 605]. Абсурд открыто демонстрирует патологию, нигилистический зуд аналитического препарирования сущего. Ампутация налично данных смыслов, абстрагирование, допустимое контекстуально, в притязании на универсализм превращает концептуальное уродство в норму. Если брать предмет бесчувственно и безучастно, он непременно предстанет только одной своей стороной: «какая открывается тогда, когда, желая постигнуть прекрасного человека, вооружаешься анатомическим ножом, рассекаешь его внутренность и видишь отвратительного человека...» [4, с. 436–437]. Позитивист любит напоминать, кстати и некстати, «что благоуханная амбра на самом деле экскремент кашалота, а букет цветов, в котором прячет лицо прелестная девушка, на самом деле лишь связка оторванных половых органов растений. Кому нужно это дурацкое *на самом деле?*» [7, с. 607] — недоумевает художник. Не стоит, однако, сильно переживать: никакая это не всамделишность, а её объективированные, онаученные останки.

Если человечество не изгой, сопротивление нелепице небезнадёжно. Но действовать надо с умом. Опутанным узаконенными подменами. Под видом своей противоположности абсурд крепко засел, получив культурную индульгенцию, в рассудочном, формально-логическом бинаризме. Нелепостью звучит там душевное «речка движется и не движется». Абсурден, понятно, и полный отказ от чёрно-белого восприятия мира: как нелепа косметическая раскраска старых фотоснимков и кинолент. С абсурда невозможно снять объективную копию — он не существует вне человеческой субъективности. Абсурд не монтируется и чисто субъективными средствами — он нуждается в пустотах и расщелинах объективности, а значит, и в ней самой. Объективно существующая трансцендентность, коли таковая имеется, прямо свидетельствует о нелепой недостатке смысла, хотя бы одного, в себе и в ином: посястороннему вечно недостаёт потустороннего — и наоборот. Аналогична ситуация с измысливаемой трансцендентностью, если последняя, конечно, не противоречива в определении. Объективность есть застенчиво-циничная трансцендентность. Регулярно вступая в законный брак с учёными мужами, она каждый раз облачается в непорочно-белое



платье. Такова реальность, требующая осмысления и подготавливающая почву для развёртывания стратегий концептуализации сущего. Их, напомним, предположительно три.

*Теория отражения стремится оперировать неизменными объективными смыслами. Конструктивизм — в радикальных своих версиях — нацелен на привнесение субъективного смысла в априори бессмысленный объект. Реализм субъективно достраивает априорный, предшествующий данному конкретному опыту, смысл.* Такова авторская гипотеза. Она проистекает из симпатии к философии субъекта, в версиях экзистенциализма и гилозоизма, и из недоверия к объективистским теориям и практикам. *Быть субъектом — значит генерировать смыслы, получающие отклик, избирательно откликаясь на смыслы, с которыми сталкиваешься сам. Подлинный субъект — реалист. Аутентично субъектный дискурс — реалистический.*

Выдвигаемая гипотеза не претендует, разумеется, на эксклюзивную новизну. Одним из её корней выступает оппозиция античных классиков по вопросу о характере и механизме мимесиса: платоновского подражания-воспроизведения (образцов) и аристотелевского подражания-произведения (в определённом соответствии с образцами) [см., например: 13, с. 264–265]. Другим её истоком видится гётевская трихотомия художественно-эстетических стратегий: «простое подражание природе» — «манера» — «стиль». «Простое подражание» — это рабское копирование мёртвых или неподвижных объектов; «манера» — объективация духа художника посредством изобретённого им собственного языка; «стиль», которому немецкий поэт и философ отдаёт предпочтение, покоится на самом существе вещей и нашем распознавании онога в зримых и осязаемых образах [см.: 3]. Ещё одна опорная мысль встречена у М.А. Лившица: «Два полюса реализма суть: “реалистический” в средневековом смысле и “номиналистический”, который есть реалистический в новейшем смысле этого слова» [9, с. 391].

Возвращаемся к авторской гипотезе и её нюансировке. *Реализм есть фундаментальная концептуальная установка человека, соприкасающаяся со всеми своими конкурентами и, при определённых дополнительных посылках, все их обьемлющая. Теория отражения и конструктивизм — её частные полярные случаи.* Позиция отраженцев — с предельно минимизированной, нулевой субъективной концептуальной

достройкой — оказывается *наивным реализмом*. Ему, как методологическому и гносеологическому принципу, могут быть предпосланы, или как-то иначе соотносены с ним, полярные онтологические платформы *крайнего* реализма и *крайнего* номинализма. Они, каждая на свой лад, обесценивают субъективную, экзистенциальную смысловую нагрузку универсалий. В крайнем реализме подлинные смыслы существуют до, вне и независимо от человеческого индивида. В крайнем номинализме они наличествуют не во внутреннем, а, скорее, во внешнем опыте человека, в говорении и письме как средствах коммуникации. Конструктивизм, с его громадём субъективных смыслов, есть *техно-реализм*. И потому, во-первых, что адекватно актуализируется прежде всего в технически насыщенной среде (машинном производстве, градостроительстве, фото- и киноискусстве) и предвосхищающих её проектах. И потому, во-вторых, что реальность, с которой он имеет дело, черпает смыслы не из себя, не как «фюзио» или субстанция, а как субстрат или «техне» получает их от кого-то или чего-то другого. Некорректно отождествлять реализм как таковой ни с одной из его версий, в том числе с наивным реализмом, т.е. с теорией отражения, и ограничиваться в полемическом пространстве концептуализации сущего бинарной схемой «реализм — конструктивизм».

В реалистический дискурс всегда вкраплён абсурд. Чаще — позволяющий себя обнаружить, реже — дающий себя изжить. По-разному одинаково нелепы тенденции к приблизительности, расплывчатости описания — и к его монументальной однозначности, прецизионной точности. Подлинный реализм стремится преодолеть абсурд. Корреспондентских штампов, как и всего эвристического усердия, здесь недостаточно. Весьма важен и эстетический разворот. Борьба с абсурдом есть борьба с безвкусицей.

Основание реалистического осмысления мира глубоко онтологично. Везде, где удостоверяется подлинное, отличаемое от мнимого, реализм обретает почву для самоутверждения. Он всегда — что-то принимая, что-то отторгая — ангажирован, пристрастен, субъектно фундирован. Приоритет объективного, существующего независимо от психических и физических усилий людей — один из возможных, но не обязательный, и отнюдь не безупречный, выбор реалистического субъекта. Почитаемыми тут могут оказаться онтологически сомнительные величины: неживая природа, часть которой затем

вдруг оживает; лишённая всяких привязанностей закономерность, действующая тотально или стохастически; сверхприродная персона со статусом несменяемого верховного господина. И неправда, что мы не в ответе за всю эту и прочую объективность, включая её абсолютистски амбициозные ипостаси. Теодицеей человек оправдывает не только Бога — он оправдывает себя за попустительство творящемуся злу. Сын отвечает за отца, гражданин — за историческое прошлое и будущее родины. Объективная независимость логически возможна, но, в человеческом измерении, онтологически ущербна. Объектная независимость заведомо фиктивна. Объект есть то, во что умалывается субъект: переставая сопротивляться внешнему давлению и контролю, утрачивая избирательность в реакциях восприятия, рефлексивно взирая на себя со стороны как на другого, постороннего, чужого. Объективный взгляд на мир — удел бытийно усечённых фигур: обезличенной божественной субстанции, а вместе с ней адепта религии и поборника науки, «непредвзято» ревнующих к человеческой субъективности. «Установка современного учёного на объективность, или — лучше даже сказать — на *объектность* изучаемого существа, связана с типичным для нашей цивилизации господско-рабским отношением к действительности, таким, когда вещи и люди рассматриваются не как нечто самобытное и самоценное, а как нечто подручное и инструментальное...» [11, с. 24]. Но и религиозный объективизм есть отпадение от истины, есть ересь твари смиренно грешащей.

Реалистический субъект, отвергая беспристрастность, не падает ниц перед необходимостью и не заикливается на взвешивании вероятностей. Он вправе, следуя геваровской максиме, *требовать невозможного*, укрощая собственный произвол подсказкой Ф.М. Достоевского: *жизнь фантастичнее любого вымысла*. В аутентичном реализме человек и мир суть конгениальные смыслопорождающие субъекты — натурные и упрямые, не толерантные, страстные спорщики и игроки.

Макрокосм, будучи живым организмом, способен ощущать и, демонстрируя селективность реакций, оценивать себя и свои состояния. Человеческий разум для этого необязателен. Скорее всего, необязателен он, далее, ни для понимания макрокосмом себя — опрометчиво занижать здесь возможности самого универсума и вспоможение всех его обитателей; ни для полноты всепонимания — тогда человеческое сознание должно быть совечно универсуму или, когда-то возникнув в ходе

эволюции, не должно исчезнуть в будущем, во что трудно поверить. Мир не нуждается с необходимостью в человеческой мысли. Она ценна для него — подобно тому как уникальные природные ландшафты и шедевры культуры важны для самих людей — онтологически уместной онтической избыточностью. Не всякая, редкая мысль человека о мире и о самом себе достигает глубин и высот бытия, трогает душу, вызывает отклик. Микрокосм во взаимоотношениях с макрокосмом куда более зависим. Конечно, и он селективен в восприятии существа, однако получаемые выкройки во многом детерминированы социально-культурными и природными обстоятельствами. Особенности родного языка, воспитания, образования, текущим моментом в общении с ближними и дальними. Нашим биологическим остовом. «"Очки", через которые мы смотрим на мир, — такие формы нашего мышления и созерцания, как причинность, вещественность, пространство и время, — суть функции нашей нейросенсорной организации, возникшей в целях сохранения вида. То, что мы видим через эти очки... это подлинный образ действительности, который, впрочем... упрощён...» [Лоренц, с. 10]. Казалось бы, парадигма отражения, с внесённой в неё этологической правкой, непоколебима. Но тогда экзистенциальная реальность оказывается ничтожеством, вчистую сводимым к социально-природной данности. Отстаивая значимость экзистенции и конструктивного реализма, требующего личностной достройки всякого усваиваемого нами смысла, критически относясь к объективизму и буквально трактуемой процедуре отражения, должно ответственно заявить, что объективно точная копия мира не только не может быть получена человеком и человечеством, но и попросту излишня, ибо умножает сущности без надобности. Корреспондентская истина есть ложь гносеологического удвоения бытия. Симулякры и химеры сознания, с которыми сражается отражательный объективизм, порождены им самим.

Ценность реализма не девальвируема. Он силён своим концептуальным ядром, а не коннотациями; своей стратегической установкой, а не отклонениями от неё. Иначе у конкурентов. Теория отражения ставит на объективные реалии и смыслы — но вне трансцендентных схронов они далеки от объективности. Одновременно скрадывается субъективность субъекта: и того, кто живёт в мире и познаёт его, и того, благодаря кому живущий и познающий существует. Конструктивизм ориентирован на привнесение субъектом

смысла в априори бессмысленный объект — коим, рано или поздно, оказывается само конструирующее (= конструируемое) сознание. Субъект попадает в патовую ситуацию бессмысленного осмысления, бесконечно далёкую от ситуации аутопоэзиса, самосозидания. Значимость отражения и конструирования удостоверяется более глубоким — реалистическим — контекстом. Сколько изящества в отображаемых сознанием художественных фотополотнах Франтишека Дртикола: обнажённая девушка с короткой стрижкой и длинными ногами на фоне геометрически декорированного пространства, пронизанного игрой теней и полутеней!

#### ЛИТЕРАТУРА

- Адорно Т. Негативная диалектика / Пер. с нем. Е.А. Петренко. М.: Научный мир, 2003. 374 с.
- Беккет С. Уотт: Роман / Пер. с англ. П. Молчанова. М.: Эксмо, 2004. 416 с.
- Гёте И.В. Простое подражание природе, манера, стиль / Пер. с нем. Н. Манна // Гёте И.В. Собр. соч.: В 13-ти т. М.: Гослитиздат, 1937. Т. 10. С. 399–403.
- Гоголь Н.В. Портрет // Гоголь Н.В. Избр. соч.: В 2-х т. М.: Худож. лит., 1984. Т. 1. С. 430–474.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
- Касавин И.Т. Размышления о смысле // На пути к неклассической эпистемологии. М.: ИФ РАН, 2009. С. 82–97.
- Кржижановский С.Д. Возвращение Мюнхгаузена // Кржижановский С.Д. Сказки для вундеркиндов: Повести, рассказы. М.: Советский писатель, 1991. С. 581–685.
- Кржижановский С.Д. Чётки // Кржижановский С.Д. Сказки для вундеркиндов: Повести, рассказы. С. 168–177.
- Лившиц М.А. Что такое классика? М.: Искусство XXI век, 2004. 512 с.
- Лоренц К. Обратная сторона зеркала. Опыт естественной истории человеческого познания / Пер. с нем. А.И. Фёдорова // Лоренц К. Так называемое зло. М.: Культурная революция, 2008. С. 309–586.
- Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. М.: Едиториал УРСС, 2004. 416 с.
- Мамлеев Ю.В. Шатуны // Мамлеев Ю.В. Другой: Романы, рассказы. М.: Эксмо, 2006. С. 5–192.
- Петров М.К. Античная культура. М.: РОССПЭН, 1997. 352 с.
- Юнгер Э. Сердце искателя приключений. Вторая редакция: Фигуры и каприччо / Пер. с нем. А. Михайловского. М.: Ад Маргинем, 2004. 288 с.

Н. Н. Брагина

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК «ИГРА В БИСЕР»

Всем известно происхождение термина «культурология», впервые примененного немецким философом В. Освальдом в 1915 году, но распространением своим обязанным американскому культурантропологу Л.А. Уайту, который в 1939 году стал говорить о необходимости вычленения из сферы культурной антропологии (этнологии), занимающейся изучением культурных различий между народами, особого предмета — культурологии — ориентированного на изучение универсальных явлений культуры. С тех далеких времен — уже практически век — идет весьма драматичный, но не лишенный и комических черт, процесс самоидентификации науки и принятия, а более — отвержения ее уже существующим научным сообществом. Этот процесс далек от завершения, о чем свидетельствуют страстные порывы на специальных научных форумах.

Так, с вопроса «существует ли культурология, что это такое и зачем она нужна?» начинает вступительное слово на международной научной конференции «Этнология — антропология — культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия», Кирилл Эмильевич Разлогов, директор Российского института культурологии, в 2008 году [1]. Дискуссия протекала весьма остро, хотя большинство участников позиционировали себя именно как культурологи. Что ж говорить об отношении к культурологии представителей иных дисциплин, которые, порой не слишком глубоко вникая в суть дела, клеймят культурологию как лженауку (или вовсе не науку). Видимо, их мучает ревность от того, что культурология дерзко вторгается в области интересов других наук, к коим они считают себя причастными. На Западе стороны к примирению не пришли, потому термин «культурология» изгнан из научного обихода: наука есть, а слова нет. У нас же разворачивается свой сюжет: после серьезного кризиса 2000 года, когда под нажимом философов и социологов, Министерство по делам науки и изобретений издало приказ об исключении культурологии из системы образования как самостоятельной дисциплины, другой части

российского гуманитарного сообщества при поддержке Министерства культуры Российской Федерации, науку удалось отстоять. С тех пор началось ее внешнее процветание: предмет «Культурология» введен как обязательный повсеместно от школ до ВУЗов, диссертационные советы регулярно выпускают кандидатов и докторов культурологии. Но вряд ли хоть одна защита проходит без уже ставшего риторическим вопроса: культурология ли это? Необходимость доказать «культурологичность» исследования порой оказывается труднее, чем изложить собственную научную концепцию. Другой оценочный вариант: признание «культурологичности» как основного достоинства работы, что тоже затмевает истинный смысл исследования.

В чем же видится причина этой «культурологофобии»? Ведь собственно междисциплинарность стала уже обычным явлением в научных работах. Постоянство возникновения таких споров вокруг научной дисциплины может быть объяснено только тем, что культурология до сих пор находится в стадии становления, а предмет ее столь обширен, что с трудом поддается идентификации.

Замечательное определение официального статуса культурологии дает один из ведущих отечественных теоретиков культуры А.Я. Флиер: «В 1992 году, когда из вузовских программ была убрана марксистская теория, на культурологию обратили внимание как на дисциплину, способную заменить исторический материализм. Собственно, от культурологии ожидали, что по содержанию она станет «общей теорией всего», то есть безграничным по своему размаху обществоведением (аналогично истмату)» [2]. И далее А.Я. Флиер защищает новую дисциплину от обвинений в посягательстве на чрезмерную всеохватность, локализуя сферу ее интересов: «Итак, «супернаука» не состоялась. Культурология, наконец, локализовала объект и предмет своего познания на культуре, ушла от организованных форм к технологиям и продуктам человеческой деятельности» [3]. Казалось бы, на этом можно поставить точку: сфера научных интересов различных дисциплин разграничена, каждый может заниматься своим делом. Но культурология как наука о культуре не желает вписываться в предоставляемое ей прокрустово ложе. Ведь по определению того же А. Флиера к культуре относятся «по существу, любые виды и формы человеческой деятельности» [4]. Процесс становления науки идет таким образом,

что, начиная от беспредельного и беспредметного «неоистмата», культурология, после попыток максимальной самолокализации, выходит на новый виток универсальности и всеохватности, но с совершенно иным пониманием. Как сказала в конце упомянутой научной конференции Б.Д. Туруганова (руководитель программ по культуре и искусству Швейцарского управления по культуре, сотрудничеству и развитию): «Мне подумалось: может быть, как раз это и есть задача культурологии — не включать в себя все другие дисциплины, а взять на себя функции метанауки, производящей философско-методологический анализ того, что происходит в связанных с культурой дисциплинах» [5].

Это прекрасное суждение, на наш взгляд, глубоко пессимистично. Ведь потребность в метанауке, или науке-синтезе рождается в момент старческого бессилия, усталости и упадка некогда процветавшей культурной традиции. Метанаука, не претендуя на создание чего-то нового, и даже не имея конкретного предмета исследования, должна все изучить, классифицировать, сформулировать общие законы, дабы сохранить гигантский культурный фонд человечества.

Предчувствие формирования такой культурной ситуации, в которой появление синтезирующей метанауки оказывается необходимым, гениально выражено в романе Г. Гессе «Игра в бисер». Не прибегая к термину «культурология» и даже не говоря о науке, Гессе придумывает такой фантастический способ деятельности ученых, который в форме интеллектуальной игры позволяет совместить все со всем, доказать тот внешне парадоксальный факт, что математическая формула, тема фуги Баха, стихотворение средневекового китайского поэта и современное архитектурное сооружение имеют общие закономерности строения, а значит, и общие глубинные смыслы. Гессе намеренно не описывает правила игры подробно, однако отдельные высказывания позволяют уловить ее семиотическую сущность: «Правила, язык знаков и грамматик Игры представляет собой некую разновидность высокоразвитого тайного языка, в котором участвуют самые разные науки и искусства, но прежде всего математика и музыка (или музыковедение), и который способен выразить и соотнести содержание и выводы чуть ли не всех наук. Игра в бисер — это, таким образом, игра со всем содержанием и всеми ценностями нашей культуры, она играет ими примерно так, как во времена расцвета искусств живописец

играл красками своей палитры. Всем опытом, всеми высокими мыслями и произведениями искусства, рожденными человечеством в его творческие эпохи, всем, что последующие периоды ученого созерцания свели к понятиям и сделали интеллектуальным достоянием, всей этой огромной массой духовных ценностей умелец Игры играет как органист на органе, и совершенство этого органа трудно себе представить — его клавиши и педали охватывают весь духовный космос, его регистры почти бесчисленны, теоретически игрой на этом инструменте можно воспроизвести все духовное содержание мира» [6]. Флер таинственности, эзотеричности самой процедуры Игры, мистическое благоговение, с которым о ней говорится, дают возможность не только достаточно свободной её интерпретации, но и нахождения в современном состоянии культуры того феномена, который оказывается реальным воплощением гессевской идеи и даже возможность сыграть эту партию в соответствии с духом Касталии и по правилам, ею предписанным.

Не стала ли таким практическим воплощением фантастического порождения гессевской Касталии современная культурология? И не являются ли «предчувствием Игры в бисер» самые разнообразные философские прозрения прошлого? Метафизическая целостность картины мира стоит за платоновской идеей эйдосов как носителей истинных смыслов. Гетевская идея «прарастения» и шопенгауэровская трактовка Музыка как воплощения Мировой Воли, — не есть ли эти трактаты своего рода партии Игры в бисер, где совмещается несовместимое и устанавливается метафизическое родство всего со всем?

Любой культурологический трактат сегодня — это междисциплинарный дискурс, устанавливающий связи между различными видами и формами культурной деятельности человека. Иначе говоря, сознательно или невольно, культуролог предлагает свою партию Игры в бисер, то есть такой акт, философски-теоретический потенциал которого практически безграничен, а практическая польза, как от всякой игры, внешне стремится к нулю, что, естественно, не может не раздражать позитивистски мыслящих ученых. Но игра есть игра: от нее всегда беспокойство, раздражение, даже материальный урон, однако, не играя, человек не может не только развить и отточить свой интеллект, но и выстроить отношения с миром.

Но если представить Игру в бисер как метафору культурологии, то можно ли выстроить такую партию игры, где культурология, то есть собственно Игра в бисер, будет основным мотивом, предметом рефлексии и предписанной ее же правилами медитации? Что в мире культуры столь же велико и многозначно, как сама Игра, и может быть с ней сопоставлено?

Следовало бы исходить из самого определения культуры. Но, как замечает профессор С. А. Арутюнов: «Я не буду говорить о том, что такое культура: разные исследователи насчитали от 150 до 700–800 её определений, и ни одно из этих определений не является всеобъемлющим» [7]. Однако, несмотря на трудно поддающееся формулировке явление, мы, как правило, объединяем в понятие культуры все формы науки, искусства и философии в самом широком смысле этих слов. Именно в совокупности этих видов деятельности человек проявляет себя как существо культурное, то есть отделенное от природного мира благодаря присущему ему интеллектуальному началу. Аналогичный взгляд на человека в многообразии его культурных проявлений дает инвариант классической симфонии — жанра, претендующего на всеохватность раскрытия проблемы взаимоотношения человека и Мира.

Симфония состоит из четырех частей, каждая из которых наделена своей семантической нагрузкой [8]. I часть — *homo agens* — человек действующий, II часть — *homo sapiens* — человек мыслящий, III часть — *homo ludens* — человек играющий, и IV часть — *homo communicus* — человек общающийся. Рассмотрим содержание частей симфонии с точки зрения культурологических составляющих. *Homo agens* — метафора всей научно-практической деятельности человека. Это прикладная наука, определяющая уровень цивилизации, развитие ремесел и эмпирического постижения мира, демонстрация человека в историческом контексте. Ключевым понятием здесь оказывается деятельность, или действие, что подразумевает наличие внутреннего конфликта, драматизм, агоническое начало. Не случайно в музыке первая часть симфонии пишется в сонатной форме, в которой обязательно наличествует конфликт и взаимодействие двух контрастных образных сфер. В культурологическом аспекте это основной конфликт цивилизации: борьба природы и культуры, хаоса и порядка, органики и интеллекта.

Прикладная наука и ремесла, использующие научные достижения, решают важнейшую культурную задачу: изучить законы и возможности природных явлений и извлечь из них практическую пользу для человечества, обратить их человеку во благо, вести его по пути прогресса. В музыке конфликт раскрывается через мотивную драматургию, в истории — через драму миропреобразующих научных открытий. И в том, и в другом случае возникает спиралевидная структура, позволяющая в конце события взглянуть на его исходный момент с высоты иного расположения сил во Вселенной.

Вторая часть — *homo sapiens* — метафора чистого интеллекта. Драма действия сменяется процессом осмысления и философского созерцания. Не случайно между I и II частями симфонии возникает темповый контраст: I — *allegro*, II — *andante* или *adagio*. Единой узаконенной формы здесь нет, как не может быть единого регламента для свободного развития мысли. Наиболее частая форма в инварианте симфонии — вариации, то есть структура, буквально воспроизводящая процесс неспешного развития основной мысли-тезиса. Однако нередко встречается и сонатная форма, но при медленном темпе. Аналогично (то есть по законам сонатной формы) построенный философский трактат будет соответствовать Аристотелевым правилам риторики: в противовес тезису выдвигается антитеза, чтобы оттенить основную мысль, лирическое отступление позволяет переключить внимание, а потом вернуться к первоначальному положению на новом витке его осмысления. Таким образом, блок культуры, связанный с проблемами мировоззрения, миропонимания, философии и по структурным, и по семантическим признакам соответствует II части симфонического цикла.

III часть цикла — *homo ludens*. К этой сфере культурной деятельности человека относится искусство, творческая деятельность. Принципиальное отличие художественного творчества от научной деятельности и философии в том, что в последних отсутствует элемент творения. «Научное творчество» — употребляемая, но не точная метафора, ибо ни ученый, ни мыслитель ничего не создают, а только открывают и осмысливают уже существующие в мире вещи, законы, природные явления. Попытки науки «преобразовать» природу либо приводят к катастрофическим последствиям, либо оказываются мнимым преобразованием, поскольку целенаправленно или случайно находятся такие природные

свойства, которые ранее не были известны, или просто не использовались. Искусство же является иллюзией подлинного творчества. Процесс создания художественного произведения воссоздает акт сотворения мира, но это именно иллюзия, игра в Творца, имитация Божественного акта. Художественное творчество — это бесчисленная комбинаторика выразительных средств, порождающих всякий раз иное Нечто, требующее рефлексии, интерпретации, постижения глубинного смысла, как сам Космос, или Природа. Этот процесс может быть метафорически уподоблен игре со сказочными ледяными пазлами Снежной Королевы, из которых Кай должен был сложить слово «Вечность».

Так, в трех частях симфонии отражены практически все формы культурной деятельности человека. Финал — *homo communicus* — по определению имеет значение объединяющее. Это и есть метафора культурологии как метанауки, формирующейся в конце грандиозного процесса как его завершающая фаза, как итог. Любые научные определения культурологии соответствуют этой трактовке. Так, А.Я. Флиер пишет: «Культурология является наукой, изучающей не человека и общество как таковые, а способы коллективного существования людей, формирующих из толпы организованное общество» [9]. При таком понимании культурологии термин «*communicus*» прочитывается как «человек общающийся», или «общественный». Это соответствует пониманию семантики финала в наиболее ранних формах классического симфонизма, когда симфония как жанр была еще близка сюите, ее целостность постигалась не в процессе целенаправленного развития, а при симультанном осмыслении всех четырех взаимодополняющих частей. Если же воспринимать культурологию как игру в бисер, то есть как метанаукотворчество, рождение которого возможно и необходимо в «фельетонистическую эпоху» (термин Г. Гессе), то есть в эпоху заката собственно культуры, для меланхолического жонглирования, сопряжения и разрушения фрагментов грандиозного здания культуры прошлого, то есть для божественной забавы потерявших способность к живому творчеству, обессиливших от переизбытка информации интеллектуалов, то *communicus* уже следует трактовать как «обобщающий», или «всеобщий». Такая трактовка ближе драматическому симфонизму бетховенского типа, в котором последовательность частей аналогична развертыванию четырехактной драмы, развязка

которой приходится, естественно, на финал. Так, культурология завершает процесс развития европейской культуры, оказываясь, по существу, его высшим интеллектуальным достижением, не способным, однако, к самостоятельному развитию. Так же и симфония оказалась высшим и завершающим жанром в истории европейской классической музыки. Дальнейшие жанровые трансформации классической музыки вели по пути деструктуризации.

Итак, в культурологии органически совмещаются наука и искусство, рефлексия и творчество, логическая стройность концепций и необходимость интуитивного «вчувствования» в изучаемый объект, что и делает ее подобием эзотерической Игры в бисер, придуманной Германом Гессе в начале 30-х годов прошлого века.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Разлогов К.Э. Вступительное слово // Этнология — антропология — культурология: новые водоразделы и проекты взаимодействия: Материалы международной научной конференции, состоявшейся 3–5 апреля 2008 г. М.: Весь мир, 2009. С. 11.
2. Флиер А.Я. Культурология для культурологов: учебное пособие для магистрантов, аспирантов и соискателей. М.: Согласие, 2010. С. 30.
3. Там же. С. 31.
4. Там же. С. 47.
5. Туруганова Б.Д. // Этнология — антропология — культурология: новые водоразделы и проекты взаимодействия: Материалы международной научной конференции, состоявшейся 3–5 апреля 2008 г. М.: Весь мир, 2009. С. 119.
6. Гессе Г. Игра в бисер. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 26.
7. Арутюнов С.А. // Этнология — антропология — культурология: новые водоразделы и проекты взаимодействия: Материалы международной научной конференции, состоявшейся 3–5 апреля 2008 г. М.: Весь мир, 2009. С. 25–26.
8. Подробнее об этом: Арановский М. Симфонические искания: Проблема жанра симфонии в советской музыке 1960–1975 годов. Исследовательские очерки. Л., 1979.
9. Флиер А.Я. Культурология для культурологов: учебное пособие для магистрантов, аспирантов и соискателей. М.: Согласие, 2010. С. 47.

С. К. Редков

## ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА КАК ОБЪЕКТ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Культурология изучает мир человека в контексте его культурного существования, его смыслового содержания. Она исследует системный объект — культуру как форму существования, охватывающую как высокое искусство, так и повседневность, привычки, вкусы обывателей, их формы и способы бытия.

Таким образом, частью объекта изучения культурологии является правовая культура.

Концептуальный подход к праву как элементу культуры позволяет характеризовать истоки, значимость и социальную ценность права и предполагает видение права не только во взаимодействии с некой культурной средой, но и в качестве неотъемлемого элемента культуры.

Значение правовой культуры для формирования и развития гражданского общества проявляется в следующих моментах: правовая культура аккумулирует в себе и закрепляет для всего общества нравственные начала правды, справедливости, в ней отражаются многие этические, религиозные, традиционные, позитивные устои, сформировавшиеся за многовековую историю развития человечества; правовая культура благодаря своим внутренним общегуманистическим качествам, четкой структурированности, идеологической и психологической ауре активно воздействует на формирование субъективных установок у людей, способствует установлению нормальных взаимоотношений в обществе.

Правовая культура активно изучалась в XX веке в части правосознания и правовоспитания, особенно в советский период.

Можно назвать такие имена, как Е.А. Лукашева, Е.В. Аграновская, С.С. Алексеева, А.П. Семитко, В.П. Сальникова, В.В. Лазарев, Н.Я. Соколов и др.

Изучив взгляды ученых на определение правовой культуры, мы предлагаем следующее значение рассматриваемого понятия: *Правовая культура, являясь разновидностью культуры вообще, представляет собой форму социального*

*бытия, в основе которого деятельность, направленная на создание и реализацию правовой системы, формирование правосознания и правоповедения, отражающих сущность взаимоотношений между личностью, обществом и государством.*

Таким образом, правовая культура изучается в контексте массовой культуры и в контексте культурного проявления индивидуумов.

Российская традиция анализа массовой культуры возникла в середине XIX века как «антимещанская» в русле «русского социализма» (А.И. Герцен, К. Леонтьев, В.В. Розанов, А. Блок и др.).

Российские исследователи обнаружили связь между массовой культурой и нарождающимся «обществом потребления». Иными словами в центре исследования стоял конфликт между системой нравственных ценностей и новыми мировоззренческими установками.

В ходе реформирования общественно-политической жизни России передовой частью общества были высказаны опасения по поводу распространения индивидуализма, вызванного экспансией европейской модернизации.

Русские мыслители считали, что новые продукты массовой культуры, пришедшие с Запада, несут разрушительную энергетику для культурной самобытности российского общества и личности в отдельности.

Реформы второй половины XIX века затронули все слои населения. Бывшие крепостные становились носителями новой буржуазной культуры с элементами крестьянской патриархальности, менее успешные становились городскими пролетариями, пополнив культурный пласт люмпенскими традициями.

В пореформенной России претерпела изменение не только крестьянская культура, но и аристократическая.

Для недопущения падения высокого статуса дворянского сословия были введены правила, затрудняющие получение потомственного дворянства, обеспечено содействие учреждению дворянских пансионатов-приютов, учреждены новые «институты благородных девиц» и т. д.

Упомянутые правила были разработаны Особым Советом, созданным императорским указом. Особое Совецание было неспособно бороться с культурной деградацией дворянства и было закрыто 1 января 1902 года.

Г.П. Федотов писал: «Дворянство социально разлагается — оно не в силах пережить «эмансипации» и теряет культурную гегемонию» [13. С. 7].

Размывание межсословных границ в результате реформ определили появление «общественного мнения».

Рыночные отношения в русской культуре в первую очередь начали проявляться в литературе, и она же стала рупором массовой культуры.

Выразителями общественного мнения являлись писатели и публицисты, которые изучали и анализировали изменения, происходящие в массовой культуре и ее влияние на становление правовой культуры.

Еще А.С. Пушкин осознавал наступление «века торгаша».

То есть наступление нового, «купи-продайского» социознания и соответствующей социокультуры

Если мы согласимся с положением, что сознание лавочника изначально преступно, то естественно, оно формирует свою особую систему нравственных ценностей, где все нравственно, что ведет к выгоде. Соответственно формируется и правосознание и правокультура.

И в первую очередь, правовая культура формировалась именно у русских писателей, которые с появлением жанра бестселлеров, столкнулись с проблемами защиты авторских прав, и стали изучать эту часть правового поля.

20 мая 1882 года на международном литературном конгрессе в Риме комплексно обсуждались проблемы литературной собственности. Были рассмотрены различные формы посягательства на авторское право: даровые переводы, даровые перепечатывания сочинений и т.п. [10. С. 141].

Те же процессы происходили и в театральном искусстве. В конце XIX века происходит массовое приобщение к театру. В 1882 году появились частные театры: Суворинский, «Акваариум», Кроша и Московский Художественный театр.

Театры, как и литература, и живопись были вынуждены отражать массовую культуру и удовлетворять потребности обывателя.

В этот период верхний культурный пласт составляли уже не аристократы, а разночинцы (мещане, студенты, офицеры, чиновники).

Нижний культурный пласт составляли городские люмпенизированные социальные слои общества.



Духовный и социально-психологический синтез этих двух пластов, который образовался в результате новой культурно-исторической рефлексии и определил особую правовую культуру общества, которая составляла не только правотворчество, но и отношение к закону и его представителям, правовое поведение и правовое сознание, правовую этику и эстетику.

Изучению этого феномена были посвящены работы писателей и публицистов того времени.

Проведение реформ проходило сложно и противоречиво. Оно сопровождалось резкой конфронтацией различных политических сил тогдашнего общества. В каждом политическом движении были свои мыслители, писатели, публицисты, выставлявшие при проведении реформ присущие им идейно-политические, социально-правовые, государственные и нравственные идеалы. Свое воздействие на ход проведения реформ они выражали через печать и другие формы общественного воздействия (губернские дворянские собрания и комитеты, записки и проекты реформирования страны, адресуемые царю и правительству, распространение прокламаций и т. п.).

Уже вскоре после проведения реформ и их реализации в системе общественного обновления России начали появляться аналитические исследования, авторы которых поразному подходили к их оценке и социальному значению.

Например, В.В. Григорьев, бывший начальником по делам печати в 70-е годы, издал в 1881 году книгу «Очерки внутренней политической жизни в России за последнюю четверть века (1855 по 1880 г.)», в которой рассматривал результаты всех реформ 60-годов, за исключением судебной, «не совсем удавшимся» [4]. Он утверждал, что российская провинция была разочарована реформами из-за невнимания правительственной бюрократии к ее нуждам, к простому народу и даже к мелкопоместному дворянству.

В 90-е годы XIX–начале XX в. Значительный вклад в изучение судебной реформы внес Г.А. Джаншиев [7]. Его оценка отличалась либерально восторженным духом.

Аналізу земской реформы посвящены работы И.Д. Беляева [2] и Б.Б. Веселовского [3]. Оба автора подчеркивали значимость для России земского дела в развитии просвещения и медицины.

Кадет-либерал А.А. Корнилов пытался проанализировать историю Крестьянской реформы 1861 г., а также историю общественного движения в пореформенную эпоху (1855–1881 гг.). Он считал, что незавершенность и ограниченность реформ, особенно в аграрном вопросе, привели к революции 1905 года [8].

Однако, лучшим доказательством общественной оценки реформам служит публицистика того времени.

Примером может послужить фельетон Леонида Андреева, опубликованный в газете «Курьер» № 235 от 26.08.1901 года. Фельетон посвящен авторским размышлениям о судьбе некоторых реформ и контрреформ.

«Многие литераторы, до сих пор подобно мне ощущавшие недостаток объекта для восторженных излияний, были утешены винной монополией, на которую и обратили весь пламень своего сердца. Не подлежит сомнению, что как и вид нынешних казенных лавок, так и ослепительная роскошь новых трактиров, могут дать достаточный материал не только для пылкой статьи, но даже для целого стихотворения в прозе — но мое вдохновение робко и муза моя, вопреки обычаю всех других муз, любит статистику и без нее не решается сделать и шаг».

Здесь имеется в виду Свод уставов об акцизных сборах (Изд. 1901 г.), в частности Раздел 2 «Устав о Питейном Сборе».

Для примера приведем ряд статей.

Ст. 1. «Главное управление делами, относящимся до взимания в казну дохода с питей, изделий из вина и спирта, с дрожжей, табаку, сахара, осветительных нефтяных масел и зажигательных спичек, а также до казенной продажи питей, сосредотачивается в Министерстве Финансов по Главному управлению народных сборов и Казенной Продажи Питей».

Ст. 691. «Питейное заведение (за исключением ренсковых погребов, портерных и пивных лавок) может занимать только одну комнату; оно должно помещаться в нижнем этаже и иметь выход на улицу».

Ст. 791. «Запрещается продавать вино и другие крепкие напитки распивочно малолетним. Виноторговцы и сидельцы обязаны не допускать покупателей напиваться до беспамятства; но если бы сие случилось, то такое лицо не может быть оставлено без присмотра и помощи до вытрезвления, что и лежит на обязанности виноторговца или сидельца».

Ст. 566. «Вино и спирт обращаются в продажу не иначе как в очистительном виде и крепостью не ниже сорока градусов».

Позднее эти общественно-значимые принципы были конкретизированы в Положении о трактирном промысле (Изд. 1906 года).

В следующей цитате упоминается Устав о цензуре печати 1890 года: «Как же не любить мне природы, милой, терпеливой природы, столь великодушно приемлющей как брань, так и хвалу. Скажу: дрянная погода, мерзкая погода! — и прав, и ничего не боюсь. Ни писем в редакцию, охотно печатаемых последней на основании статьи 139-й, ни доноса, ни просто того, что ругательство застрянет у меня в горле, как неподобающее. Дрянная погода — и кончено. А захочу хвалить — и того лучше. Луна... Кто может запретить мне, русскому публицисту, лаять на луну?»

Далее, говоря о реформе средней школы, основанной на Своде уставов ученых и учебных заведений ведомства Министерства народного просвещения (Изд. 1893 г.) автор критикует ее непродуманность до конца: «Самым светлым, самым радостным, самым трогательным явлением приходится признать то, что стремление к просвещению не только не уменьшается в народной массе, но возрастает с такой быстротой и силой, что нуждается даже в некоторых ограничениях. Совершенно не сообразуясь с существующим количеством университетов, гимназий и школ, московское население шлет туда такую массу своих детей, что это становится даже рискованным в виду ограниченности школьного бюджета. В этом повальном нашествии на школы, коему мы отдаем должную справедливость, как «светлому явлению», нельзя в то же время не отметить другой его стороны, именно: обывательской легкомысленности».

Далее говорится об ограничениях при благотворительных мероприятиях: «Бесхарактерный обыватель, уловляемый благотворителями, как на дому, так и на улице, покорно отдавал последнюю копейку, лишая тем самым свою семью необходимого, и самому себе отказывая в скромных удовольствиях, присущих его званию и возрасту. Ныне карман обывателя получил защиту, а сам обыватель — право посылать за дворником и городовым всякий раз, как только кто-нибудь — даже дама, заикнется: а не возьмете ли билетик?..»

Указанные ограничения предусмотрены двумя нормативно-правовыми актами:

1. Устав о предупреждении и пресечении преступлений, глава 4, ст. 268 «Дозволения лотерей по известному вреду от них, должны быть делаемы сколь можно реже и притом только для людей бедных».

2. Устав о общественном призрении (Изд. 1892 года), ст. 33 «При пожертвованиях от частных людей должно обращать внимание на поведение и прежний образ жизни лица приносящего, не был ли и не состоит ли под судом и следствием».

Следующий фельетон в № 263 газеты «Курьер» от 23.09.1901 года посвящен такому негативному социальному явлению, как проституция. Общество, допускающее проституцию больно и духовно, и физически. Автор выступает за упразднение домов терпимости: «Вор чужой и собственной чести так и должен чувствовать себя вором, а не спокойным покупателем. Пусть воровски он крадется по улицам и высматривает добычу; пусть он знает, что никто не оберегает его драгоценного здоровья; пусть тьмой, стыдом и страхом покрывает он свои мерзкие дела!»

На законодательном уровне были предприняты шаги для ограничения проституции. Так, глава 4 «О непотребстве» Устава о предупреждении и пресечении преступлений говорит о запрещении бесконтрольных собраний для разврата.

Например, ст. 156. «Полиция ни в коем случае не дозволяет возникать непотребным и соблазнительным сборищам и повсеместно искореняет оные, под каким бы видом и названием они ни существовали».

Значимо в этой связи Примечание к ст. 155: «Московскому Генерал-губернатору предоставляется в изъятие из общего порядка, в течение трех лет, считая с 21 мая 1904 года, налагать собственно властью денежные штрафы до пятисот рублей или арест до одного месяца на содержателей гостиниц, подворий, заезжих домов, меблированных комнат, вообще всех заведений трактирного промысла, а также бань, купален и тому подобных, открытых для публики учреждений, за допущение в них посетителей для разврата». Это говорит о том, что ситуация в столице с венерическими заболеваниями в начале XX века была критической, и степень разврата в московском обществе была велика.

Врачебный вопрос поднят в № 326 газеты «Курьер» от 25.11.1901 года.

Темой для фельетона послужил процесс над врачом, прооперировавшим пациента без его согласия, что привело к его гибели. Автор раскрывает проблемы, связанные с оказанием врачебной помощи населению.

«Прежде всего, оказались противоречия в самом законе: с одной стороны, закон карает врача за неоказание помощи больному, а с другой стороны — карает того же врача, когда тот совершает необходимую, по его мнению, операцию, не взяв на нее разрешения у больного». Кстати сказать, уже в Уставе врачебном (Изд. 1905 года) в Отделении третьем «О обязанностях врачей» ничего не говорится об обязанности спрашивать разрешения у пациента на операцию. Единственно у кого врач должен испросить совета — это другие врачи. Примечание к ст. 54. «Оператор, буде время и обстоятельства терпят, не должен совершать операции без советов и присутствия других врачей, особливо при важных случаях».

При рассмотрении врачебных проблем Л. Андреев отмечает произведение В.В. Вересаева «Записки врача» (1900 г.). В произведении подняты основные проблемы медицины: плохая подготовка медицинских кадров, невозможность для неимущих сословий лечиться, узкий профессионализм врачей и т. д.

Фельетон пронизан главной андреевской мыслью о человеческом достоинстве: «Основные права личности должны быть неприкосновенны, обучалась ли личность в университете, или нигде не обучалась. Можно жалеть человека, который гибнет от невежества, должно всеми силами бороться с этим гибельным невежеством, — но доводить свою жалость до того, чтобы хватать невежду за шиворот и сажать его в Царство небесное, как в кутузку — нельзя»

В № 133 от 14.05.1900 года упоминается о социальных проблемах в ювенальных пенитенциарных учреждениях. Указанные учреждения в конце XIX, начале XX века руководствовались в своей деятельности на основе нескольких нормативных документов. Это «Устав о наказаниях, налагаемых мировыми судьями» 1864 года; Закон «Об утверждении приютов и колоний для нравственного исправления несовершеннолетних» от 5 декабря 1866 года; «Свод Учреждений и Уставов о содержащихся под стражею» (Изд. 1890 г.), глава вторая которого так и называлась «Об исправительных приютах» (ст.ст. 153–167). В последствии нормы указанной

главы были заменены «Положением о воспитательно-исправительных учреждениях для несовершеннолетних» (Изд. 1909 года), где указывалось, что «воспитательно-исправительные заведения учреждаются для нравственного исправления помещенных в них несовершеннолетних и подготовки их к честной и трудовой жизни». В обозначенные учреждения направлялись несовершеннолетние в возрасте от 10 до 17 лет для перевоспитания. Их учеба сочеталась оплачиваемым трудом.

«В воспитательно-исправительные заведения помещаются несовершеннолетние в возрасте от десяти до семнадцати лет:

признанные виновными в совершении какого-либо преступного деяния — по определениям и приговорам суда;

обвиняемые и подсудимые, относительно которых окажется необходимым принять меру пресечения способов уклонения от следствия и суда взятие их под стражу, — по постановлениям судебной или следственной власти;

нищенствующие, бродяжествующие и вообще бесприютные и беспризорные — по постановлениям комитетов, правлений или советов обществ, заведывающих воспитательно-исправительными заведениями, и отдаваемые для исправления родителями по соглашению с учреждениями, заведываемыми этими заведениями» (Извл. Из Положения).

Поводом для фельетона послужил факт избития воспитанника смотрителем. Разбирательство специальной комиссии и «Московского общества покровительства беспризорным и освобождаемым из мест заключения несовершеннолетним» вскрыло проблемы ювенальной пенитенциарной юстиции и власти в целом.

«В то же время назначена ревизионная комиссия для исследования господствующих в приюте беспорядков. Нужно же отыскать виновного!

Пусть ищет комиссия — желаю ей полного успеха! Со своей стороны, я, пожалуй, мог бы оказать ей некоторое содействие, но не хочу врываться в чужую область. Скажу только, кто не виновен в распущенности мальчиков, настолько сильной, что является возможным применить к этим малышам страшное слово «беспорядки», — слово, предназначенное для более взрослых. Не виноват председатель, не виноват казначей, не виноваты члены комитета. Не виноваты попечители и не виноват, наконец, смотритель. И больше

всего нужно остерегаться винить последнего. Дело в том, что это очень легко и первое напрашивается на язык. Впрочем... разве сказать? Виновата...»

№ 140 от 21.05.1900 года продолжает размышления над порядками, царившими в ювенальной пенитенциарной системе. Общественный резонанс получило известие о том, что к провинившейся воспитаннице приюта в качестве дисциплинарного наказания были применены розги. Это событие вскрыло общее состояние пенитенциарных учреждений и жестокость мер дисциплинарного воздействия.

Суд присяжных осудил только данный факт, а не всю систему в целом.

«И что страшнее всего: ведь это только в будущем, близком или далеком, будут сажать детей только в светлый карцер и не кормить только по одному дню. А что же творилось до сих пор за этими четырьмя стенами, где вдали от мира выпрямляют нравственные горбы, и что творится теперь? Какие страшные картины рисует воображению этот промелькнувший в отчетах эпизод со зрителем, который поил детей чаем с табаком, а благосклонный директор аккуратно отмечал это «наказание» в кондуите. Покровом тайны облечено все, что творится там, в этих четырех стенах, и невольно вспоминаются сумасшедшие дома доброго старого времени с их ужасами, дома, откуда никогда не выходил наружу живой и протестующий голос — принадлежал ли он человеку с больным или со здоровым умом».

Для иллюстрации приведем выдержку из ст. 397 «Свода Учреждений и Уставов о содержании под стражею» (Глава 8 «О дисциплинарной ответственности арестантов» от 23 мая 1901 года):

«За нарушение порядка в исправительных арестантских отделениях, в более важных случаях, арестанты подвергаются:

аресту в светлом карцере на срок свыше одного месяца;  
аресту в темном карцере на срок не свыше одного месяца с переводом в светлый карцер и с разрешением прогулки каждые три дня в четвертый».

Данные виды наказаний могли быть заменены наказанием розгами не свыше 50-ти ударов.

3. Вопросы права были отражены и в творчестве русских писателей рубежа веков. Так вопросы, школьного образования, правового положения учителя и ученика были подняты

Федором Сологубом. Красочной иллюстрацией этого является роман «Мелкий бес» 1902 года. Главный герой романа Передонов — школьный учитель, становится жертвой убийственной образовательной платформы того времени и косного руководства школами и гимназиями. Чинопочитание, рабский страх перед действительностью развязывают у Передонова мстительные инстинкты. Доносы становятся основой его жизни. В итоге герой приходит к помешательству и совершает убийство. Ужасен финал романа: «Володин оказался ему страшным, угрожающим. Надо было защищаться. Передонов быстро выхватил нож, бросился на Володина, и резанул его по горлу. Кровь хлынула ручьем».

Передонов испугался. Нож выпал из его рук. Володин все блеял и старался схватиться руками за горло. Видно было, что он смертельно испуган, слабеет и не доносит рук до горла. Вдруг он помертвел и повалился на Передонова. Прерывистый раздался визг, — точно он захлебнулся, — и стих. Завизжал в ужасе и Передонов, а за ним Варвара» [11. С. 284].

Тема школьного воспитания и бесправия учеников и учителей была освещена и в творчестве других писателей того времени. Это произведение Н.Г. Гарина-Михайловского «Гимназистъ», А.П. Чехова «Человек в футляре» и др.

Нельзя не отметить роман Л.Н. Толстого «Воскресение» поднимающий вопросы о бесправном положении женщины: «И с тех пор началась для Масловой та жизнь хронического преступления заповедей божеских и человеческих, которая ведется сотнями и сотнями тысяч женщин не только с разрешения, но под покровительством правительственной власти, озабоченной благом своих граждан, и кончается для девяти женщин из десяти мучительными болезнями, преждевременной дряхлостью и смертью» [12. С. 11].

Затем кратким штрихом обозначена «борьба» с проституцией: «В конце же недели поездка в государственное учреждение — участок, где находящиеся на государственной службе чиновники, доктора — мужчины, иногда серьезно и строго, а иногда с игривой веселостью, уничтожая данный от природы для ограждения от преступления не только людям, но и животным стыд, осматривали этих женщин и выдавали им патент на продолжение тех же преступлений, которые они совершали с своими сообщниками в продолжение недели».

В рассказе М.Горького «Коновалов» описывается как смекалистые кабатчики обходят положения «Устава о питейном сборе» и мирно уживаются с его запретами: «Я пошел в «Стенку» — кабак, хитроумно устроенный в каменном заборе. Он отличался тем, что в нем не было окон и свет падал в него сквозь отверстие в потолке. В сущности, это была квадратная яма, вырытая в земле и покрытая сверху тесом. В ней пахло землей, махоркой, перегорелой водкой, ее наполняли завсегдаи — темные люди. Они целыми днями торчали тут, ожидая закутившего мастерового для того, чтобы донага опить его» [5. С. 126].

А.И. Куприн в своем рассказе «Поход» упоминает о военной реформе и реформе военного права. Писатель поднимает проблему рукоприкладства в армии. В диалоге двух офицеров прослеживается недовольство либеральными нововведениями в армии и ностальгия по старым порядкам: «— Теперь прямо — пансион благородных девиц, — услужливо подхватил Тумаковский, — гуманисты какие-то пошли, либералы. Попробовали эти либералы с нашими скотами повозиться, небось у самих руки бы опухли от битья. А то, изволи-те ли видеть: ударишь какую-нибудь сволочь, да и ударишь-то не больно, почти в шутку, а он сейчас: «Ох!» — «Что такое?» — «Ничего не слышу на правое ухо...» И сейчас тебя под суд. За истязание нижнего чина, имевшее последствием, и так далее. А он, мерзавец, лучше нашего слышит.

— Потому что дураки! — возразил презрительно Скибин. — Кто же так делает, при свидетелях? Нет, ты его сначала позови в цейхгауз или к себе на квартиру, да там и поговори как следует. Поверьте, потом сам всю жизнь благодарить будет, что под суд не отдал. Суд-то его куда законопатит, а ты начистил ему морду, и все тут. А что ему морда?» [9. С. 170].

4. Творчество Леонида Андреева (1871–1919) занимает одно из видных мест дореволюционной эпохи. С точки зрения истории развития права особый интерес представляют судебные очерки писателя и рассказы с правовой тематикой. В этих повествованиях мы находим сходства и различия в законодательстве той поры и в современных правовых нормах.

Например, в рассказе «Первый гонорар» молодой помощник присяжного поверенного Толпенников, мечтающий стать защитником в суде внезапно узнает, что помог уйти от ответственности жуликам. Желание защитить, как он

полагал, невинную женщину было сильнее фактов. *«И тогда на левой странице, внизу, он заметил одну пропущенную подробность, которая была в пользу г-жи фон-Борзе и давала несколько иное освещение делу. И хотя это была подробность, благоприятное сочетание слов, а не факт, но он обрадовался и сразу почувствовал себя бодрым...»* [1. С. 85]. Опираясь только на свое красноречие, защитнику удается убедить судей в невинности своей подзащитной. *«Искренность молодого защитника заражает судей, они благосклонно смотрят на него, и один, справа, даже кивает в такт речи головой»* [1. С. 88]. Но когда герой понял, что пошел на поводу мошенников, ему стало стыдно за свое красноречие, послужившее неправому делу. Обращаясь к своему коллеге, старому адвокату Толпенников вопрошает: *«Но ведь в действительности она виновата?»*. На что опытный служитель Фемиды отвечает: *«И нет никакой действительности, а есть очевидность»* [1. С. 94].

Для главного героя стало очевидно, что в суде дела решаются на основе мертвой буквы закона, что с помощью подкупа и лжесвидетельства преступник может уйти от наказания.

Следующий рассказ «Христиане» в ироничной форме изображает уголовное судопроизводство. В начале рассказа показана обыденность налаженной судебной машины: *«За окном падал мокрый ноябрьский снег, а в здании суда было тепло, оживленно и весело для тех, кто привык ежедневно, по службе, посещать этот большой дом, встречать знакомые лица, раскрывать все ту же чернильницу и макать в нее перо. Перед глазами, как в театре, разыгрывались драмы, — они так и назывались «судебные драмы», — и приятно было видеть публику, и слушать живой шум в коридорах, и играть самому. Весело было в буфете; там уже зажгли электричество, и много вкусных закусок стояло на стойке. Пили, разговаривали, ели. Если встречались пасмурные лица, то и это было хорошо: так нужно в жизни, и особенно там, где изо дня в день разыгрываются «судебные драмы». Вон в той комнате застрелился как-то подсудимый; вот солдат с ружьем; где-то бренчат кандалы. Весело, тепло, уютно»* [1. С. 285].

Затем показан формализм опроса свидетелей: *«Довольно большая кучка свидетелей, человек в двадцать, быстро перемещается слева направо. На вопрос председателя одни отвечают громко и скоро, с готовностью, и сами догадливо*

отходят к стороне; других вопрос застаёт врасплох, они недоумело молчат и оглядываются, не зная, к ним относится названная фамилия, или тут есть другой человек с такой же фамилией. Свидетели положительные ожидали вопроса полностью и отвечали полно, не торопясь, обдуманно; к стороне они отходили лишь после указания председателя и с другими не смешивались» [1. С. 286]. Как видим, свидетели заранее были разделены на положительных и отрицательных, их опрос был чистой формальностью, следовательно, исход дела заранее предрешен.

Но далее на одной из формальностей процесс заходит в тупик. Формальность эта состоит в обязательной присяге свидетелей, которая была введена ещё Петром I. Глава пятая Краткого изображения процессов или судебных тяжб 1715 года так и называется «О присяге». В ней говорится: «1. Четвертый образ доказывания бывает через присягу, которая присяга очистительная называется и при оной следующие находятся обстоятельства. 2. Когда челобитчик ответчика некоторою притчиною обвинит, которою он токмо полувянным основанием доказать может, или ответчик в явных собраниях таким же образом обнесет, а иных доказов иметь не может, то повинен он свое дело присягою удостоверить» [1. С. 193].

Далее по сюжету одна из свидетельниц отказывается принять церковную присягу и судебная машина стала пробуксовывать. Свидетельница по роду занятий проститутка, и поэтому не считает себя христианкой. Ни угрозы, ни убеждения, ни вмешательство священника не могут ее переубедить. Наконец, суд приходит к решению освободить свидетельницу от присяги, но требует отвечать только правду по чистой совести. На что был дан ответ:

«— Нет... Какая у меня совесть? Я ж говорила, что нет у меня никакой совести.

— Ну что же нам с вами делать? — разводит руками председатель. — Ну, правду-то, понимаете, правду говорить будете?

— Скажу, что знаю.

Через полчаса, в образцовом порядке и тишине, совершается суд. Правильно чередуются вопросы и ответы; прокурор что-то записывает; репортер с деловым и беспристрастным лицом рисует на бумажке какие-то замысловатые орнаменты» [1. С. 302]. То есть судебная машина снова заработала,

после устранения условных формальностей, основываясь на ничем не подтвержденных свидетельских показаниях.

Вопросы права и правовой культуры так же подняты в рассказах Л. Андреева: «Вор» (криминологическая характеристика преступника), «Случай» (гражданский долг, непримиримость к преступлению), «Бездна» (совокупность преступлений против личности), «Мысль» (грань между вменяемостью и невменяемостью), «Мои записки» (внутренний мир пожизненно заключенного).

Изучение правовой культуры идет и «снизу» с появление анекдота — продукта городской культуры. Судебные преобразования XIX века привели к тому, что судебная сфера жизни общества перестала быть тайной, запретной и нашла отображение на уровне фольклорного жанра анекдота. В правосознании населения сформировались новые образы суда и судей, а так же прокурора, адвоката, присяжных заседателей, подсудимых и т. п. [6]

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Л.Н. Андреев. Повести и рассказы. М., 1957.
2. Беляев И.Д. Судьбы земщины и выборного начала на Руси. М., 1905.
3. Веселовский Б.Б. История земства за 40 лет. СПб., 1909–1911. Т. 1–4.
4. Григорьев В.В. Очерки внутренней политической жизни в России за последнюю четверть века (1855 по 1880 г.), СПб., 1881
5. М.Горький. Рассказы. Повести. Пьесы. М., 1987.
6. Демичев А.А. Образ подсудимого в российском правосознании второй половины XIX–начала XX в. История государства и права. 2009. С. 18–21. № 8
7. Джаншиев Г.А. Основы судебной реформы. М., 1889.
8. Корнилов А.А. Общественное движение при Александре II (1855–1881). М., 1909.
9. А.И. Куприн. Избранные сочинения. М., 1985.
10. Русская мысль. 1882. Кн. 9.
11. Федор Сологуб. Мелкий бес. М., 1988.
12. Л.Н. Толстой. Воскресение. М., 1984.
13. Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. СПб. 1991.
14. Хрестоматия по истории отечественного государства и права / Сост. В.А. Томсинов. М., 2000.

**Раздел VI.**

**СМЫСЛЫ НАЧАЛА  
ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ.  
ИСПРАВЛЕНИЕ ИМЁН**

## СИМВОЛИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА РЕНЕ ГЕНОНА и РУССКИЙ МИР НАЧАЛА ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ (к постановке вопроса и наброску ответа)

*Настоящий материал представляет приоритетный метод работы с вершинным наследием западноевропейского интеллектуализма, когда, с одной стороны, прорисовываются смысловые и персонологические траектории интересующего нас предмета, а с другой — активизируются наши собственные точки отсчёта, либо же намечается их поиск для будущего домостроительства.*

«Метафизика, — великолепно отмечал Бердяев, — не может найти своего завершения в системе понятий — она завершается в мифе, за которым скрывается реальность». Так понимаемый миф есть ансамбль энергийно-сущностных имён и символических образов, доступная человеческому переживанию целостность космоса, хранящего тепло Божественного присутствия. Но такие имена возникают в стихии «поющего сердца», самоповторяются бесконечно и уже не подлежат никакому «исправлению», они — неисправимы, как непоправима любовь, а всё, что ещё можно как-то поправить, отдаётся в этой истории на откуп издыхающему буйволу критического разума...

Имя Рене Генона основательно вошло в обиход отечественных интеллектуалов конца XX века и само его присутствие может служить своеобразным критерием серьёзности представляемых материалов, их включённости в иницилирующий контекст. Эта обращённость была вполне реальным опытом «исправления имён», когда не просто «на место» Маркса и Ленина «поставили» Генона и Хайдеггера — большинство памятников-то осталось (!) на своих местах, но *произошла реинтеграция контекстов понимания*, к которым энергийно отсылали эти почтенные имена, как и все те номинативно-понятийные ансамбли и словесно-символические образы, которые организовывали гравитационные поля их учений и ценностных точек отсчёта. Но сегодня, отдавая дань



в признании той колоссальной и несоизмеримой с постмодернизмом формирующей роли, которую сыграло «исправление имён» в головах постсоветских интеллектуалов, выходящих из идеологического и мировоззренческого анабиоза, мы должны всё-таки признать, что в принципе *настоящая реинтеграция осуществлялась внутри макроэпистемы западного закатного мира*. О «безнадёжной» и небеспричинной втянутости русского мира в эту орбиту стоило бы говорить особо, но это — отдельная тема для сугубо апокалиптических исследований культуры.

Согласно Хайдеггеру, «начало есть самое властное, а всё, что происходит потом, лишь расширение и раздувание, неспособность начала удержаться в самом себе». Начало третьего тысячелетия имеет общую опору с его ещё довольно мглистыми для нас серединою и концом; эта опора — в духовно прозреваемой глубине прошлого: она есть Рождество Христово, закладывающее основу, с одной стороны, нашего вечного спасения, а с другой — Рождественского архетипа западноевропейской секулярной культуры, о котором интересно писал яркий пушкинист В. С. Непомнящий, противопоставляя его церковно являющему сам Божественный эйдос спасения Пасхальному архетипу отечественной культуры. Эти две стороны не только не конгруэнтны, но и несоизмеримы, поскольку перед вечностью мгновенны — а на подступах к ней подобны тающему по весне снегу — самые затяжные культурно-исторические циклы...

Возникший в Европе вместе с «фаустовской культурой» на рубеже первого–второго тысячелетий от Рождества Христова Рождественский календарь — причём, как Григорианский, так и Юлианский, поскольку зазор в четырнадцать дней принципиально не меняет метафизической сюжетности уразумываемого человеком времени — воспроизводят западно-закатный ход макроистории, направленной на углубление внутреннего сценария Апокалипсиса. Изнутри «авраамических» пророческих традиций наступившему 2011 году частично со-отвествует 1433 год по Хидже в Исламе, и 7519 год от Сотворения Мира всей Ветхозаветной календарной традиции (практически фиксирующей продолжительность Кали-юги, что, согласно Генону, выражает заключительный этап всего цикла Манвантары, иными словами: мегакалендарной индийской метафизики), по которой, между прочим, живут отнюдь не только правоверные

иудеи, но жили на земле и сам Христос, и Божья Мать, и св. апостолы, создавшие Церковь, и св. отцы, утвердившие все церковные каноны, и Византийская империя с её Св. Софией, откуда нашими предками было воспринято Православие, и Святая Русь до XVIII века... В *какой мере* вся эта культурно-историческая и духовная реальность уразумевается нами сегодня, являясь актуальным багажом нашей российской современности? — ответ на этот вопрос указывает на всю реальную глубину нашей необратимой включённости в западную историю. И, однако же, стоило бы вполне серьёзно отказаться от идеи смены церковного календаря или его окончательной унификации «под Запад» — стереоскопии культурно-исторических основ феномена «настоящего» на уровне его глобального трансмифа соответствует вся эта календарная неунифицируемая сложность, изнутри которой фундаментально *противостоят* в принципе два несводимых метафизических аспекта: творение и рождение.

Как Шеллинг и Гегель в XIX веке, как Шопенгауэр и Ницше на его исходе и в начале XX столетия — так Генон и Хайдеггер на пороге третьего тысячелетия оказали стимулирующе-формирующее воздействие на русскую мысль. При этом всё-таки мало осмыслено, что все эти авторы, не исключая ушедшего в Ислам Генона, всем своим наследием маркировали *стадиальный распад западного культурного мира*, его агонизирующее перерастание в соответствующую цивилизацию. В другом отношении, но весьма знаменательно, об этом распаде свидетельствуют многоплановые опыты различных представителей французского постструктурализма, всецело воспроизводящего аналитическую парадигму западной науки. Интересно, однако, что и доктринально антианалитический интегральный синтетизм геноновской метафизики по-своему принадлежит гениально описанному Шпенглером «закату Европы», её «вторичной религиозности», всецело *интеллектуалистической* и лишённой жизни. Убедиться в этом поможет непосредственное и более пристальное обращение к наследию и уразумению жизненного пути Генона, после чего станет ясно, возможна ли с опорой на данное учение (при всей глубине его эзотерического гнозиса) реальная парадигмально-стратегическая (иными словами: культурно-морфологическая!) альтернатива продвижению «Болонского процесса» на Восток...

Рене Генон (1886–1951) был современником отцов Павла Флоренского и Сергея Булгакова, И. А. Ильина и Н. А. Бердяева; по ряду признаков это — самый масштабный французский мыслитель XX века. Так, например, он глубокомысленно отмечал, что «данные Традиции дают возможность подойти к концепциям, гораздо более глобальным и глубоким, нежели все те версии "истории философии", которые так привлекают современных людей». Сергей Ключников справедливо утверждает, что «Генон — крупнейший западный исследователь сакральной символики XX столетия, и его авторитет в этой области неоспорим». Замечательная книга Генона «Символы священной науки» может быть использована как универсальная энциклопедия эзотерических символов.

Жизненная траектория мыслительных и духовных исканий этого автора в максимальной степени свидетельствует не только о том, что «современный человек отвернулся от неба под предлогом покорения земли», но и о том, что практически невозможно добраться до неба, оставаясь в герметическом плену земных традиций...

Генон родился в семье архитектора, с детства он обладал высоким интеллектом, получил звание бакалавра философии, позже изучал математику, занимался наукой; встретившись в Париже с кругами оккультистов, он вступает в их тайные масонские общества, что в конечном итоге приводит его к разочарованию в современном масонстве. Сотрудничая в журнале «Антимасонская Франция», Генон критикует это сообщество, отмечая его полное вырождение за последние века, однако — что принципиально для адекватного понимания всего массива геноновских идей! — сохраняет до конца веру в глубинные изначальные инициатические основания розенкрейцерства как явления надрелигиозного и надцерковного, эзотерического и метафизического; лишь ему доступна полнота истины. Это убеждение в изначальной благодатности масонства оказывается сквозным лейтмотивом всех сочинений Генона... В 1912 году в поисках истинной традиции он принимает Ислам, хотя публикует много материалов в защиту католического христианства — протестантизм же он считал «псевдорелигией», равно как и «первые Вселенские соборы» выступают для него лишь как последовательные шаги к утрате первоначальной христианской инициации. Католичество же, изнутри которого отчасти восстанавливается эзотерика раннего христианства, Генон считал

единственной аутентичной формой посвящения на современном Западе, а своё принятие Ислама никогда не рассматривал как пример для подражания, осмысляя свой шаг как исключительно индивидуальный выбор... Для мышления Генона актуальна классическая для новоевропейского сознания поляризация: Восток (апофеоз традиций и сакральных ценностей) и Запад (закат человечества, профанизация, инфернализация).

С начала 1930-х гг. Генон остаётся в Египте до конца жизни; Каир становится для него второй родиной: он знакомится с египетским шейхом и вскоре берёт в жёны его дочь; всю оставшуюся жизнь Генон живёт традициями мусульманского суфизма, хотя и продолжает сотрудничать с европейскими эзотерическими органами и изданиями... На Западе у него остаются ученики и различные почитатели: столь разные, как М. Элиаде, Ю. Эвола и А. Жид... Опираясь на традиционную уже критику европейского рационализма, Генон вносит в неё и нечто существенно новое, интеллектуально захватывающее. С картезианством XVII века им связывается полная деградация традиционного духа и конец былой сакральности, начавшиеся ещё в XIV веке, в эпоху европейского Возрождения: именно здесь надо искать истоки последующего вырождения масонства в XVIII веке; ныне — тёмный век революционных масс, царство консенсуса... СССР и США — библейские Гог и Магоги. Генон указывает на существование семи башен сатаны (три из них — в СССР), предсказывает грядущее воцарение спиритизма (экстрасенсы, неоколдуны и проч.).

Медленный уход Генона из христианства представляется делом не только «личным», как ему самому хотелось думать, но и феноменом глубоко таинственным, магическим, связанным на личном уровне с постепенным ухудшением состояния здоровья: после получения египетского гражданства он окончательно заболел и вскоре умер от рака крови; его последними словами было обращение к Аллаху. Биографы отмечают, что «в жизни Генон отличался крайней добротой: он долго воспитывал и содержал оставленную родителями племянницу, безотказно помогал близким и друзьям, и даже однажды предоставил для похорон своего знакомого — нищего человека, погибшего в результате несчастного случая в Каире — свой собственный могильный склеп». Наверное, не вполне прав один из главных отечественных

первооткрывателей геноновского наследия и биографических сведений о «простой жизни» Рене Генона А. Г. Дугин, когда утверждает, что «самым поразительным в жизни Генона было полное и совершенное стирание его собственной индивидуальности в его трудах», ибо сам же вполне справедливо подчёркивает, что «за беспристрастным и сверхиндивидуальным холодом истины» геноновских «трудов стояла благородная, чистая и высокая человеческая личность...», «быть может, одного из глубочайших и сложнейших людей нашей эпохи...», а всё это, несомненно, чувствуется даже сквозь переводы с французского — присутствие неповторимого почерка личности не исчезает на вершинах метафизики!

Одной из самых глубоких и захватывающих книг Генона является труд «Царство количества и знамения времени», написанный в годы второй мировой войны: здесь затрагиваются самые различные — и для профанов: не-сводимые! — стороны современной жизни в её отношении к потерянной традиции, как бы завязанные в единый универсально-эстетический узел, что позволяет читать книгу на едином метафизическом дыхании... Здесь поднимаются вопросы энергичности имени и невыразимости словом, исторического вырождения языка и господства рационализма, сакральной географии и алхимической металлургии, неошаманизма и девальвации денег... Например, известный любой деревенской хозяйке факт, что «когда считают кур — онидохнут», расширяется до общечеловеческих масштабов: развитие макроэкономики и универсальной банковской системы ведёт неизбежным ходом к тотальной финансовой и антропологической катастрофе... Или, к примеру, указывается опасность, пред которой слепы археология и особенно культурология: они имеют дело с трупными останками умерших миров, от которых возможно психоидное заражение метафизическими трупными ядами... И, возможно, Генон, при всей его проникновенной метафизической утонченности, сам оказался жертвою чего-то подобного. Во всяком случае, можно утверждать, что специфика его отношения к вещам хранит в себе *глубокие следы европейского романтизма*: и не только в обращённости к древности, к истокам, и в критике настоящего, современности, и в глубинном неприятии либерального индивида Нового времени, оторванного буржуазной эпохой от устойчивых форм метафизической и социальной закреплённости, в которой только профаны могут видеть

однозначную закреплённость человека — но и в самом болезненном угасании физического здоровья Генона просматриваются черты медлительного и неуклонного сползания в те тоскливые низины и топи существования, где, говоря языком поэта, «трупы листьев обмывает дождь»...

Вопреки анархическому состоянию современного либерального хаоса Генон всегда пытался противопоставить элитарный принцип организации и управления жизнью, и многое здесь выглядит весьма убедительно: «Каста, — пишет он, — в традиционном понимании этого термина есть ни что иное, как выражение глубинной индивидуальной природы человека со всем набором особых предрасположенностей, слитых с этой природой и предопределяющих каждого к выполнению тех или иных обязанностей. Но как только выполнение этих обязанностей перестаёт подчиняться строго установленным правилам (основанным на кастовой природе человека), неизбежным следствием этого оказывается такое положение, когда каждый вынужден делать лишь ту работу, которую ему удалось получить, даже в том случае, если человек не испытывает к ней ни малейшего интереса и не имеет никакой внутренней квалификации для её исполнения. Роль человека в обществе в таких условиях определяется не случайностью, которой вообще не существует, но тем, что имеет видимость случайности — системой самых разнообразных условных и незначительных факторов. При этом единственный имеющий основополагающее и глубинное значение фактор — мы имеем в виду принципиальное различие внутренней природы людей — учитывается менее всех остальных. Именно отрицание этого существеннейшего различия, неминуемо ведущее к отрицанию социальной иерархии в целом, является истинной причиной всего того социального хаоса, который царит сегодня в общественной жизни Запада».

В свете однозначной ориентации на сверхчеловеческий религиозный идеал (который Бердяев на примере К. Леонтьева называл «практическим монофизитством») становится понятно и *полное неприятие гуманизма* Геноном: «Существует термин, который стал популярным в эпоху Возрождения и который изначально содержал в себе всю программу современной цивилизации: этот термин — "гуманизм". Люди Возрождения действительно стремились свести всё к чисто человеческим пропорциям, исключить любые принципы более высокого уровня и, выражаясь символически, отвернуться

от неба под предлогом покорения земли. Древние греки, чему примеру они, как им казалось, следовали, никогда не заходили столь далеко в этом направлении, даже в периоды самого глубокого интеллектуального упадка. Для них сугубо утилитарные соображения никогда не играли решающей роли, как это происходит с современными гуманистически ориентированными людьми. Гуманизм представлял собой первую форму того, что впоследствии стало современным «лаицизмом» — чисто секулярным светским мировоззрением. Именно благодаря своему стремлению свести всё к человеку как к самоцели, современная цивилизация вступила на путь последовательных нисхождений и деградации, завершившихся обращением к уровню нижайших элементов в человеке и ориентацией на удовлетворение его наиболее грубых материальных запросов, что само по себе является достаточно иллюзорной целью, поскольку цивилизация постоянно порождает значительно большее количество искусственных потребностей, чем она сама способна удовлетворить».

В таком же ключе формулируется и отношение к философии. Генон, по-своему рассматривавший процесс деградации архаического человечества на фоне инволюции древней мудрости по мере перерождения её в «философию», пишет следующее: «Сам термин «философия» может быть истолкован в весьма позитивном и закономерном смысле (который, несомненно, и вкладывался в это слово первоначально), особенно, если верно то, что впервые его употребил именно Пифагор. Этимологически он обозначает ни что иное, как «любовь к мудрости». Это предполагает, прежде всего, некую изначальную склонность к достижению мудрости и, в более широком значении, поиск, порождённый этой склонностью и ведущий к обретению знания. Таким образом, «философия» является лишь предварительной и подготовительной стадией, лишь движением по направлению к мудрости или, другими словами, ступенью, соответствующей низшим проявлениям этой мудрости (Между «философией» и мудростью существует такое же отношение, как между «одарённым человеком» и «трансцендентным человеком» или «истинным человеком» в даосской традиции). Последующее извращение этого понятия состояло в том, что промежуточная ступень была принята за цель в себе, и что появилось стремление заменить «философией» («любовью к мудрости») саму мудрость, а это предполагало забвение или игнорирование истинной

природы последней. Именно таким образом возникло то, что может быть названо «профанической философией», то есть поддельной, ложной мудростью чисто человеческого и потому исключительно рационального порядка, занявшей место истинной, традиционной, сверхрациональной и «нечеловеческой» мудрости. Однако нечто от этой истинной мудрости в эпоху античности ещё оставалось. Это подтверждается, прежде всего, наличием мистерий, чей сущностно инициатический характер несомненен. Кроме того, учения самих философов подчас имели «экзотерическую» и «эзотерическую» стороны. Эзотерическая сторона в «философии» оставляла открытой возможность перехода к более высокой точке зрения, что стало особенно очевидным (хотя, возможно, и не в полной мере) несколькими столетиями позже в учениях александрийских гностиков. Для того чтобы «профаническая философия» смогла окончательно сложиться, необходимо было оставить только экзотерическую сторону, полностью отбросив сторону эзотерическую. Именно к такому результату привели тенденции, впервые проявившиеся в древнегреческой мысли. Позднее им суждено было достичь своих последних пределов. Однако прежде, чем возник рационализм, то есть сугубо современное мировоззрение, не просто оставляющее без внимания, но подчёркнуто отрицающее всё, что принадлежит сверх-рациональному уровню, непомерное значение, придававшееся рационалистической мысли, должно было ещё более возрасти». Размышляя о связи современной философской мысли с тем, что можно назвать духовным опытом или, по Элиоту, «священными делами человечества», Генон особо подчёркивает, что «...философия, оставаясь тем, что она есть, не имеет никакого права считаться «традицией», так как она относится исключительно к рациональному человеческому уровню, и это верно даже в том случае, если она прямо и не отрицает реальностей, выходящих за пределы этого уровня. «Философия» — это не более, чем продукт мыслительной деятельности человеческих индивидуумов, лишенных каких-либо источников нечеловеческого откровения или инспирации, а значит, одним словом, это чисто «профаническое» явление».

Надо отметить одну принципиальную вещь в аспекте христианского прочтения и отношения к геноновскому эзотеризму: если у Ницше телеологическая установка на сверхчеловеческое явно направлена против христианского

богочеловеческого измерения Бытия (как бы мы ни усложняли в интерпретации эту проблему!), то у Генона та же самая модель развёртывается тайно — «эзотерически»... В итоге же происходит своеобразное размывание церковности изнутри, приводящее, например, к полному обнулению Кирилло-Мефодиевского дела, основанного на якобы неинициативской традиции. Так А. Г. Дугин пишет в работе «Крестовый поход Солнца», что «в рамках "авраамических" традиций именно древнееврейский и арабский языки рассматриваются как "сакральные языки" в полном смысле слова. (...) Генон подчёркивает, что "сакральным языком" может быть только тот язык, где традиция имеет письменный характер, т. е. основывается на духовном авторитете фиксированного текста. Греческий и латынь Генон к числу "сакральных языков" не относит, так как с его т. зр., они лишь послужили для поздней фиксации чисто вербальной традиции, связанной с устной передачей, а не с "богоданным" текстом».

В работе «О влиянии исламской цивилизации на Европу» Генон убедительно показывает *мусульманское происхождение всех фундаментальных основ западноевропейской цивилизации* с конца первого тысячелетия от Рождества Христова: от алгебры и химии, эстетики и поэтики — до философии и астрономии... О близких вещах писал столетием ранее А. С. Хомяков в статье «Черты из жизни халифов», подчёркивая, что мир Ислама находился в те времена на более высоком в духовно-нравственном отношении уровне развития, чем варварская западная окраина Византийской империи...

Многое проясняет в отношении Генона к масонским принципам, равно как и в самих контурах его земной судьбы, одна очень интересная работа «Эзотеризм Данте», представляющая опыт эзотерической герменевтики «Божественной комедии»: «масонство» рассматривается им в этом исследовании как «средство передачи эзотерических учений в Средние века». Приведём несколько развёрнутых цитат из этого сочинения Генона: «...в происхождении розенкрейцерства лежат исламские влияния, но реальные истоки розенкрейцерства — это рыцарские ордена и как раз они осуществляли в Средние века истинную интеллектуальную связь между Востоком и Западом»; указывая на «персидское происхождение» многих спиритуально-эзотерических идей, Генон подчёркивает, что «надо восходить ещё далее, до Индии, где действительно встречается как в брахманизме, так и в буддизме множество

символических описаний различных состояний существования в форме иерархически организованных Небес и Ада; некоторые даже доходят до того, что предполагают, что Данте мог испытать индийское влияние непосредственно»; «для тех, кто видит во всём этом лишь "литературу", — отмечает автор, — такой способ рассмотрения понятен, хотя довольно трудно даже с чисто исторической т. зр. предположить, что Данте мог что-либо знать об Индии иначе, чем через посредство арабов»; «верно, что то, что мы находим у Данте, в совершенстве согласуется с индийскими теориями миров и космических циклов... подобное согласие существует у всех тех, кто знает одни и те же истины, каков бы ни был способ, каким они обрели это знание».

В работе о Данте Генон затрагивает и тему «вечного возвращения», связываемую в новоевропейской философии с именем Ницше. Между тем, согласно Генону, «полагать», что «всё окажется к концу в положении идентичном — значит впасть в ошибку "вечного возвращения" Ницше». У Данте же Генон отмечает «формальное указание на то "вечное возвращение", которое занимает важное место во всех традиционных учениях и на котором (что является довольно замечательным совпадением) особенно настаивают исламский эзотеризм и даосизм»; эти же идеи отмечены им «у Гераклита и стоиков», «от Пуран до Апокалипсиса, — видит Генон, — согласие этих традиций с герметическим учением».

Генон приводит отрывок из книги Элифаса Леви «История магии»: «Число комментаторов и исследований произведения Данте умножилось, и никто, насколько нам известно, не указал на его истинный характер. Произведение великого гибеллина есть объявление войны папству через дерзкое раскрытие мистерий. Эпопея Данте иоаннитская и гностическая; это дерзкое применение фигур и чисел Каббалы к христианским догмам и тайное отрицание всего того, что есть абсолютного в этих догмах. Его путешествие через сверхъестественные миры происходит как посвящение... Это уже превзойдённый протестантизм, и поэт, враг Рима, уже разгадал Фауста, поднимающегося на небо на голове побеждённого Мефистофеля». Далее следует геноновский комментарий: «...протестанты, и в особенности последователи Лютера, обычно пользуются словом «Евангелическое», чтобы обозначить своё учение, но с другой стороны, известно, что печать Лютера имела на себе крест, в центре которого была роза;

известно также, что организация розенкрейцеров, которая публично заявила о себе в 1604 году (с которой Декарт тщетно стремился установить отношения), объявила себя «антипапистской». Но мы должны сказать, что это Роза и Крест (начала XVII века) были уж очень внешними и очень далеко отстояли от подлинных первоначальных Розы и Креста, которые никогда не составляли общества в собственном смысле этого слова; что касается Лютера, то он, по-видимому, был всего лишь чем-то вроде второстепенного агента, без сомнения, весьма слабо даже осознающим роль, которую он должен играть; впрочем, эти пункты никогда не были достаточно полно разъяснены».

Генон указывает и на всеобщую «ошибку систематических интерпретаций», поскольку «знания посвящения отличаются от всех профанных знаний»: «По самой своей сущности символизм посвящения не может быть сведён к более или менее систематически точным формулам, подобным тем, которые предпочитает профанная философия». И, более того, «не является ли всякое выражение лишь символом; следовательно, надо всегда оставлять место для невыразимого, которое даже в порядке чисто метафизики является наиболее важной частью». Автор подчёркивает специфику своей герменевтики: «...для нас речь не идёт об эрудиции более или менее бесполезной, но об истинном понимании». «Данте, — с этих позиций, — вдохновляется... апостолом Иоанном, с которым рыцарские ордена главным образом связывали свои учёные концепции». Не отсюда ли в масонско-эзотерическом употреблении само понятие «иоаннический эон» в значении «эры духа», о которой мечтали от Иоахима Флора до Бердяева?

«В конце концов, — пишет Генон, — все традиции между собой согласны, насколько ни отличались бы они по форме». Во всяком случае, внутри христианской традиции такой интегрально-экуменический принцип часто интерпретировался как «дело Антихриста»... Поглощённость ума этой захватывающей синтетической идеей приводит к явному ослаблению духовного критицизма в «распознании духов», когда, например, Генон пишет: «Действительно, не только основание учений всегда и повсюду одно и то же, но, более того, что может казаться ещё более удивительным на первый взгляд, способы выражения сами представляют часто поразительное сходство, в том числе и для традиций, которые слишком

удалены друг от друга во времени или в пространстве, чтобы можно было предположить непосредственное влияние их друг на друга; в таком случае, конечно, надо было бы для того, чтобы открыть эффективную связь, идти гораздо далее, чем позволяет нам это сделать история». В итоге возникает убедительно-красивая и весьма проникновенная мегаутопия эзотерической *обозримости* и полной метафизической *понятности* макроисторического бытия в его символических границах: «...почему земной рай описывается как сад с растительным символизмом, тогда как небесный Иерусалим — как город с минеральным символизмом? Потому что растительность представляет собою выработку ростков в сфере витального усвоения, тогда как минералы представляют окончательно зафиксированный результат, "кристаллизацию", так сказать, в терминах циклического развития».

Генон в своих устойчивых взглядах на макроисторию был *последовательным антиэволюционистом* и развивал метафизическую теорию «инволюции», постепенной и ускоряющейся во времени деградации человечества внутри мегацикла Манвантары, состоящей из четырёх Юг — эпох, соответственная продолжительность которых пропорционально выражается следующим числовым алгоритмом:  $4 + 3 + 2 + 1 = 10$ .

О самом слове «метафизика» в работе «Основные признаки метафизики» Генон пишет так: «...наиболее естественное значение этого слова, даже с точки зрения этимологии — то, согласно которому оно включает в себя всё, что «по ту сторону физики», если понимать здесь под «физикой», подобно древним, совокупность естественных наук в целом, а не просто одну из таких частных наук, как предполагает современное зауженное значение». В «Символах священной науки» Генон говорит и об особом эзотерическом «языке птиц», передающем эти *высшие метафизические сверхчеловеческие состояния*, к которым он сам на протяжении всей своей земной жизни стремился быть причастным...

Совершенно очевидно, как то, что, продолжая жить в начале третьего тысячелетия, следуя западному Рождественскому архетипу, мы не можем отказаться от серьёзного и пристального изучения закатно-апокалиптической метафизики этого культурно-цивилизационного мира, если не хотим быть его непаспортизированной, но по-иному всё-таки учтённой крепостной провинцией — как понятно и то,

что, оставаясь пока ещё *позитивно недоразвитым* русским миром, мы не можем сверять и править только по западным именам и символам своё будущее. Нам далеко не безразлично содержательное наполнение той новой «идеациональности», которая, согласно Питириму Сорокину, идёт на смену «сенсорному» социокультурному периоду, необычайно сблизившему нас за последние два столетия с поствозрожденческим Западом.

Если К. Н. Леонтьев с горечью констатировал финализм как западной, так и русской культуры, то другие отечественные мыслители последних двух столетий — и упомянутые здесь, и неупомянутые — начиная с А. С. Хомякова и Н. Я. Данилевского — чаяли, что Россия, как спящая красавица, принадлежит неисповедимому грядущему. «Необходимо понимать, — подчёркивал ещё в 1923 г. со своего ”фаустовского берега“ и Освальд Шпенглер в работе ”Двойной лик России и немецкие восточные проблемы“, — всемирно-историческое значение России, её место между великими старыми культурами: Европой, Китаем, Индией и Исламом, её сложившуюся в течение тысячелетий душу».

Наше сегодняшнее мыслительное собрание по близости своей ещё ближе тревожных времён Булгакова и Бердяева к этому необратимому шагу в будущее, которое навсегда уже останется и с их согревшими нас на разломе тысячелетий приснопамятными именами!

У. Ж. Алиев

## ТРЕТЬЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЕ — ТЫСЯЧЕЛЕТИЕ МЕТАЗНАНИЯ (тематический анализ «круглого стола»)

Чтобы «сделать обсуждение темы данного международного научного форума отчетливым», как это требуют его организаторы, я предлагаю провести краткий тематический анализ круглого стола.

Итак, **тематический анализ «круглого стола» «Факторы европейской и российской культуры в выявлении и реализации смыслов глобального развития начала третьего тысячелетия (междисциплинарный взгляд)»**, который вы задумали провести в рамках международного научного форума **«Смыслы начала третьего тысячелетия. Исправление имен»**.

- **Субъект обсуждения** — духовно-интеллектуальный слой общества и, прежде всего, представители научного сообщества. **«Мыслители»**, как вы назвали.
- **Объектом** выступает **глобальное развитие человечества**. Все человечество — пространственный аспект, тогда как «начало третьего тысячелетия» — временной аспект проблемы.
- **Предметом** являются **СМЫСЛЫ** глобального развития человечества.
- **Теоретические основы** (инструментарии) осмысления проблемы — **«факторы европейской и российской культуры»**.
- **Методологический инструментарий** — **междисциплинарность**.

В качестве **основной проблемы** организаторы научного форума избрали **«исправление имен»** путем создания системы тезаурусов.

**Тезаурус** — активный словарный (понятийно-категориальный) запас исследователя и научного сообщества, состоящий из следующих возрастающей сложности компонентов: **вообще слова, ключевые слова, опорные термины, базовые понятия, фундаментальные категории**. Это — особая область терминопонятие-категориеобразования, включающая в себя проблему иерархии тезаурусов, т. е. «древа тезаурусов».

В этой связи организаторы форума в информационном письме о нем удачно обозначили наиболее базовые понятия (и категории), каждое из которых рассматривается в таком качестве в системе различных видов знаний и наук, а некоторые из них могут служить фундаментальными категориями и концептами выдвигаемой автором данной статьи в последнее пятнадцатилетие идеи **metaepistemia** — метазнания, своего рода, «всезнания», о чем вкратце пойдет речь ниже.

Итак, я исхожу из того, что при изначальной синкретической природе человеческого знания, в течение сотни тысячи лет, а, возможно, и несколько миллионов лет, в протоистории и собственной истории человечества в его жизни первоначально господствовало так называемое **обыденное знание**. Намного позже, где-то в III—I тысячелетии до нашей эры, сформировался и господствовал такой вид знания как **миф**, т.е. **мифологическое знание**. Первое тысячелетие нашей эры так или иначе остается тысячелетием господства **религиозного знания**, так как в этом тысячелетии сформировались все основные мировые религии. Второе же тысячелетие нашей эры в общем и целом — это тысячелетие господства **научного знания (сциентизма)**, продолжающего быть основной парадигмой современного мышления почти всех «**бинарных понятий**», выдвинутых организаторами данного научного форума в информационном письме.

Возникает теперь ключевой вопрос, **каким же будет третье тысячелетие с точки зрения господства (доминирования) какого-либо вида знания?** И отвечаю: выдвинутым концепцией «**Третье тысячелетие — тысячелетие единого знания**», в основе которой лежит идея онтологического единства всех видов знаний, устроенных по принципу «древа знаний» и «различия внутри единства», работающих (функционирующих) по методологии полилектического синтеза и синергии («в одной упряжке»), предполагающей **межзнанийевый** (а не только межнаучный, междисциплинарный) подход и по методу «эстафетью» ради постижения **ИСТИНЫ** Вселенной, достижения **ГАРМОНИИ** и **КРАСОТЫ ЖИЗНИ** и привития **ЛЮБВИ** Человека к самому себе, другим людям, Жизни и Вселенной. Вкратце, в тезисной форме, остановлюсь на этой концепции.

**Объект исследования (обсуждения)** — знание как таковое. **Предмет исследования (обсуждения)** — природа, структура, функция знания. **Объект самого**

**знания** — вещь, явление, процесс. Мысль о них идет от незнания к знанию.

**Знание** — это проверенный обществом, исторической практикой и удостоверенный логикой результат процесса познания действительности, адекватное ее отражение в сознании человека в виде представлений, понятий, суждений, теорий.<sup>1</sup> В другом издании дается следующее определение: **знание** — это селективная, упорядоченная, определенным способом (методом) полученная, в соответствии с какими-либо критериями (нормами) оформленная **информация**, имеющая социальное значение и признаваемая в качестве именно знания определенными социальными субъектами и общества в целом.<sup>2</sup> Из этих определений вытекает проблема соотношения знания и информации, на которой здесь не останавливаюсь.

**Три фундаментальные проблемы современного знания.** Это — проблема **Вселенной**, проблема **Жизни**, проблема **Человека**

**Человек** — интегральный объект, предмет и субъект (одновременно) всех видов знания.

**Типы знания:** **обыденное** (повседневное) знание; **специализированное** знание: философское, научное, мифологическое, теологическое, космологическое, художественно-литературное, искусствоведческое, эзотерическое и другие.

До сегодняшнего дня, в общем и целом, господствует **диалектическая** концепция знания, основанная на принципе **противоречия**, предполагающая **демаркацию** различных видов знания по методу **верификации** или **фальсификации** знаний.

Я исхожу из **полилектической** (выражение, удачно предложенное профессором М.Ю. Осиповым) концепции, основанной на принципе **единоречия**, предполагающий формирование **единого знания**, своего рода **panepistemia (всезнание)**, работающее по принципу синергии.

Итак, эволюция парадигмальных форм знания такова: синкретическая (нерасчлененная), специализированная (дисциплинарная), синергетическая (проблемная).

Метаосмысление современного знания — это осмысление знаний в их синтетическо-синергетическом единстве. **Основания синергометазнания** таковы: объектное единство знания (онтологическое), субъектное единство знания (гносеологическое), содержательное единство знания



(эпистемологическое), методное единство знания (методологическое), ценностное единство знания (аксиологическое), функциональное единство знания (праксиологическое).

**Истоки идеи единого знания:** Карл Маркс — идея «одной (единой) науки»; Богданов А.А. — идея о «всеобщей новой науке» тектологии; Николай Рерих (1936 г.) — идея изучения эзотерического знания, которое ведет к «изумительнейшим» достижениям; Майкл Талбот — идея о включении неявного и вненаучного знания в сферу научно-образовательного процесса; Пол Фейерабенд — идея «эпистемологического анархизма», т.е. отказа от демаркации науки и понимания науки как лишь одной из форм верования наряду с религией, мифологией, магией; Скляр А.Ю. — идея взаимодействия научного и эзотерического знания; Задорожный Г.В. — идея об едином научном знании, которое может быть интегрально целостным; Осипов Ю.М. — идея философии хозяйства как знание-размышление и метасмыслология и другие.

И выдвигаемая мною **концепция целостно-синергетического единства всех форм и видов знания о ВСЕЛЕННОЙ, ЖИЗНИ, ЧЕЛОВЕКЕ**, по предположению автора, являющейся знаменем человечества наступившего третьего тысячелетия. Любезно приглашаю, вслед за организаторами данного многообещающего научного форума, всех заинтересованных лиц подключиться к обсуждению этой концепции, изложенной, к сожалению, весьма тезисно. Я готов со своей стороны предоставить более подробное ее изложение в случае проявления интереса со стороны своих коллег к ней.

В заключении хочу известить читателей и своих коллег о том, что на основе выдвинутой концепции в Астане (Казахстан) по инициативе автора данной статьи создается Общественное объединение **Академия UNIVERSUM-METAEPSTEMIA**, о которой более подробная информация будет дана нами дополнительно по Интернету. До встречи, друзья!

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. Москва. «Советская энциклопедия», 1983 г. С. 192.

<sup>2</sup> Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. Минск.: Издательство В.М. Скакун, 1998. С. 247–248.

Ф. И. Гиренок

## ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

Философия — это то, при помощи чего меньшинство отделяет себя от большинства людей, отмахиваясь от них как от назойливых мух. Философия — это граница между большинством и меньшинством. Как эта граница устанавливается? Очень просто. Вот пример. Мы смотрим на чашку. Что мы видим? Чашку. А что видит философ? Чашечность. Чтобы увидеть чашку, достаточно иметь глаза. А чтобы увидеть чашечность, нужно, скажет философ, иметь ум. Как только исчезает различие между меньшинством и большинством, исчезает и философия.

Философию придумали умные люди, которые не принадлежали к большинству, у которых не было своего места в мире. Поэтому умные люди всегда неуместны и несвоевременны.

#### Маргиналы

Философ — это, прежде всего, иммигрант, «лимитчик», гастарбайтер. Он всегда не местный. Он приехал откуда-то со стороны, из другого мира. Например, из Малой Азии в Грецию, как Анаксагор, которому в Афинах было ничто не мило, ничто не дорого. Для всех греков солнце — это бог, для Анаксагора — это камень. Понятно, что греки прогнали Анаксагора из Афин, и он умер.

Философ ни к чему не привязан, ничего не ценит, ко всему относится критически. Его не устраивают ни местные боги, ни местные традиции, ни местные власти. Философия — это всегда взгляд другого, взгляд со стороны, из иного мира. В нем, как у Гераклита, нет ни сочувствия к людям, ни сопереживания, но есть любопытство.

Философ — эстет, метафизик, а философия с самого начала является потусторонним взглядом на привычное, на близкое. Сократ, ученик Анаксагора, хотя и был из местных, но вел себя как философ, то есть как чужестранец, как посторонний, разрушая мир подручного, обжитого, конечно. За это, да еще и за высокомерное поведение в суде, его и убили.

Никто не знает, оплакивала ли его Ксантиппа или нет, но к философии она не имела никакого отношения.

### Почему у философии неженское лицо?

Неженское это дело заниматься философией. Почему неженское? Потому что философия рождается в обожающем взгляде, который бросает один мужчина на другого. Философы — это люди лунного света. У них то, что они чувствуют, растворяется в том, что они видят. Тогда как у всех нормальных людей видимый мир растворяется в мире переживаемом.

В момент, когда философия начинает рождаться в обожающем взгляде женщины, бросаемом на мужчину, тогда начинается деградация философии. И мужчина, как Ориген, должен оскопить себя, чтобы остаться философом.

Если взгляд обожания бросает на женщину мужчина, то от этого взгляда рождается не философия, а дети. Обожание между женщинами ни к чему не ведет. В нем ничего не рождается, кроме техники овладения телом. Но овладеть техникой — не значит совершить поступок.

### Поступок

Философия — это поступок. Поступать — означает самого себя класть в основание цепочки причин и действий. Только маргиналы могут представлять философию как личный акт, как поступок, ибо только они, вступая в конфликт с традицией, могут класть себя в основание причинных цепей.

Если философия — это поступок, то философ — это не профессор в очках, а киник или юродивый. А это значит, что в пространстве философии пульсирует асоциальная по своей природе энергия, заставляющая философа выходить за пределы, переступать нормы, то есть быть как бы социальным преступником. Философия вообще является социально приемлемым видом интеллектуального юродства. Киник Антисфен говорил, что лучше быть животным, чем человеком, а также, что лучше быть варваром, чем эллином.

Сегодня философ — это не философ, а актуальный художник, акционист, устроитель перформансов. Это группа «Война» или Кулик и «Синие носы». Но перформанс — это не поступок, у которого есть следствия, а эпатаж, пощечина общественному вкусу. А это значит, что современные философы существуют за пределами философии. Тем самым мы имеем двойной разрыв в виде философии без философов и философов без философии.

### Мыслитель

Традиционно философ понимается не как киник, а как платоник, то есть как мыслитель, а философия — как мышление. Философы — это мыслители. Они, — говорит Хайдеггер, — называются так, потому что мышление происходит главным образом в философии. Мыслитель — это человек, который вводит ненаблюдаемые сущности для того, чтобы объяснить наблюдаемое, отвечая на вопрос: что это? И почему это, а не то?

Например, мы хотим понять, почему люди тоскуют, почему они не могут жить без тоски. Мы идем за помощью к ученому. Ученый, отвечая на этот вопрос, непременно расскажет что-нибудь об устройстве нейродинамических структур мозга. Но этот рассказ мы не можем сделать фактом своей сознательной жизни. И тогда мы идем к философу. Философ не пойдет по следам ученого, ибо ученый, на его взгляд, не мыслит. Он испытывает природу. Философ же мыслитель, то есть он, следуя за Декартом, скажет, что все дело в добре и зле, в том, что добро субстанциально, а зло функционально. То есть добро может существовать без зла, а зло без добра — не может. А это значит, что нельзя провести ясную границу между добром и злом. И, выбрасывая зло, нам приходится вместе с ним выбрасывать и добро. Вот об этом добре и тоскует человек. Этот рассказ расширяет наше сознание, хотя мы не узнали из него ни что такое добро, ни что такое зло.

Мышление — это логически упорядоченные грезы, путешествие воображения в то, что может оказаться истиной.

### Тайна мышления

Тайна — это не секрет, который мы знаем, но о котором мы никому не говорим. Тайна — невыговариваемое в речи, то, что принуждает нас к речи, но речью не является.

Когда мы говорим о тайне мышления (а мышление — это тайна), то говорим о невыговариваемом в мышлении, о немислимом, о том, что принуждает нас к мысли, но само мышление не является.

Что же в мышлении есть такого, что не выговаривается в нем? Может быть, тайна мышления в восприятии? Что же такое восприятие? Хайдеггер полагает, что воспринимать — значит замечать присутствующее. Но заметить присутствующее — это еще не значит мыслить. В противном случае, баран, заметивший стог сена, оказался бы настоящим мыслителем.

Может быть, воспринимать — значит другое, а именно: изъять себя из состава наличного, из порядка того, что не скрывает своего присутствия. И действительно, в нашем «я» отражается весь мир, но в этом мире нет «я», то есть в нем есть какая-то дыра, какой-то изъян. И это меняет представление о восприятии, ибо мы воспринимаем не потому, что нечто присутствует, а благодаря тому, что нечто изъяло себя из мира. Конечно, мы можем воспринимать и то, что отсутствует. Например, мы не видим своего друга среди присутствующих в кафе. Но его отсутствие — это не дыра в мировом порядке, ибо он присутствует в другом месте.

Что же изымает себя из состава бытия, чтобы воспринять его в качестве присутствующего? Изымает себя наше «я». «Я» — это изъятие себя из того, что присутствует. Изъятые из мира «я» являются грезой. Грезящий человек не является вещью среди других вещей или, что то же самое, мышление и бытие не одно и то же. Мыслить — значит изымать себя из состава сущего. Изъятие «я» позволяет миру открыться для восприятия.

Грезы дают нам возможность мыслить, то есть они дают нам то, что уже имеют в себе. И в этом смысле мыслить значит грезить. Грезы не создаются нами. Они приходят к нам, не основываясь на представлениях о вещах, предъявляя нам то, чего нет в мире. Движение к предметности начинается с беспредметной грезы, которая, овладев телом, впервые являет себя миру в самоаффектации.

В самоаффектации я не говорю, что пришла весна. Я улыбаюсь, я беспричинно рад. Я радуюсь радости. Моя радость имеет причину во мне. Но чувство радости не перестает быть чувством, хотя оно и связано с тем, что пришла весна. Это чувство не подлежит проверке в терминах истины и лжи. И только в момент, когда я понимаю, что весна пришла не потому, что я рад, и не для того, чтобы обрадовать меня, я начинаю мыслить, то есть полагать содержание радости (то, что весна пришла) в качестве объекта, от радости не зависящего. Теперь радость и весна — это два разных события. «Пришла весна» — это уже суждение предметное, подлежащее проверке на истину и ложь. Так совершается то, что называется мышлением, тайна которого всегда коренится в грезах.

В русской философии тайна мышления связывается с теорией сердечного человека. Суть этой теории И. Киреевский формулирует так: «что есть в сознании и чего нет в чувстве, то — ложь данного человека». Мышление только тогда становится точным, когда в нем совпадает чувство и сознание.

## Двойная непрозрачность философии

Философское мышление обладает двойной непрозрачностью. Она непонятно большинству. А после того, как оно стало непонятно большинству, оно становится непонятно и самим философам, ибо их мысли сегодня куда-то улечиваются, а слова остаются, и эти слова ничего не говорят о мысли. Поэтому все упования современных философов на то, что их непонимание может вдруг оказаться светоносным.

Если философия — это пространство свободного мышления, если это путешествие в мир ненаблюдаемых сущностей, то философ — это метафизик, то есть человек, который утратил связи с сознанием повседневности. Философия как метафизика никого лично не касается. И поэтому она подлежит забвению.

## Утешение

Чтобы не попасть в список того, что забывается, философия должна отречься от метафизики, а философ должен объявить себя антиметафизиком, то есть тем, кто хочет вернуть сознание в мир обжитого, конечного. Для этого ему, как блудному сыну, нужно объясниться со своими родителями, то есть со здравым смыслом.

Но если философия перестает быть метафизикой, то тогда ее нужно понимать как утешение, а философа — как утешителя, который практикует субъективирующее мышление. То есть что он делает? Он переводит униженных и оскорбленных из одного состояния в другое, в котором они забывают о том, что унижены и оскорблены. Люди, как дети. Философ — это взрослый, который всегда может сказать детям: смотрите, птичка пролетала. И дети будут смотреть, забывая о боли и страданиях. Тем самым философия становится коллективной психотерапией.

## Овод

Философия как утешение — это цветок, из недр которого неохотно выползает философ-шмель, философ-овод. Оказывается, философия не столько утешает, сколько кусает и больно жалит. Она припекает и обжигает. Она не дает спуска никому: ни обывателю, ни ученому, ни священнику, ни самой себе. В философии есть что-то садистское и мазохистское. Поэтому философа никто не любит. Он одиночка.

Анахорет. Человек пещеры. По словам Антисфена, человеку пристало жить без общины, без дома, без отечества. Социум преследует философа. Философ отвечает миру взаимностью. Он не любит людей, и особенно не любит политиков, которые присвоили себе такого монстра, как социум.

Философия — это способ, которым маргинал, одиночка, шизофреник и аутист мстит социуму. Протагор распатывал социум своей софистикой. Социум сжигал его книги на площадях и прогонял его из Афин. Поскольку социум — это массы, связанные языком, постольку философия распатывает язык, расплавляет смыслы и значения слов. В результате слабеют социальные цепи, ослабляется власть политиков. Если не распатать вяжущие связи языка, то нельзя освободить свое уже-сознание. А без уже-сознания люди — социальные куклы. Если язык укрепляет социальные связи, то сознание распатывает их, обнаруживая зыбкость человеческого существования. Философия расплавляет смыслы в безнадежной попытке извлечь новый смысл, затрудняющий превращение человека в марионетку.

Философ не любит рассуждать о языке своей философии. Он не интересуется познанием познания. Философ — делосский ныряльщик, а не рефлексун. Ему нужно достать со дна моря жемчуга смыслов, а не наблюдать за рефлексивной рябью поверхности мысли.

### Непослушание философа

Как ни странно, философия, будучи любовью к мудрости, не любит ум. Почему? Потому что ум нужен всегда другому. Другой выращивает в нас ум для того, чтобы сделать нас послушными. То есть быть умным — значит быть послушным. Философия не хочет, чтобы мы были послушными. Она помогает нам все делать так, чтобы в нас ничто не проникало без нашего на то согласия. Она дает нам ту меру безумия, которая позволяет нам оставаться такими, какие мы есть. А мы всегда уже есть такие, какими мы еще только хотим стать.

Ум сопряжен с политикой, с выстраиванием пространства послушания. Политики используют ум для того, чтобы задним числом оправдать те глупости, которые они делают. Философия приучает нас слушать вне горизонта послушания.

### Преподаватели философии

Помимо политиков потребность в уме испытывают преподаватели философии. Любой преподаватель — это политик, ибо он нуждается в послушании. Его философия — это учебники по философии. Учебники — это то единственное, что не может тебя укубить, задеть, и одновременно то, что нельзя распатать и расплавить, то есть нельзя вернуть философии, офилософить.

### Пастиш

В любом современном философском тексте можно найти следы другого текста. А это значит, что тождественность текста самому себе не гарантирована авторской подписью. Сен-Симон, присваивая тексты Конта, не разрабатывал стратегию апроприации. А Гегель, которого Шеллинг подозревал в подражании своему стилю, не имел склонности к применению техники палимпсеста. Что бы Гегель не писал, через его тексты проступал не Шеллинг, а Гегель, равно как в текстах Маркса проступал не Фейербах, а Маркс.

Современный философский текст — это лоскутное одеяло, сшитое в апроприативной технике. В нем есть неотмеченные цитаты, пересказы, референции, аллюзии и отмеченные цитаты.

Плагиат выступает сегодня в благородной форме пародии и в стиле пастиш, как подражание мастеру. Ирония покровительствует откровенной эксплуатации ранее найденных философией схем мысли. В ней под видом отрицания существует утверждение. И наоборот. Какой бы текст философ не написал, в нем обязательно проступит уже кем-то написанная фраза: например, «бытие определяет сознание». Так действует философский палимпсест.

### Паталогоанатомы

Философия — это не история философии. Историки — это паталогоанатомы философии. Всякая философия умирает, если она перестает плести вяжущие связи между тавтологиями и парадоксами, своими метафорами и абсурдом. А это значит, что сегодня философы не мыслят сами. Они могут только переживать заново те мысли, которые ранее были помыслены. А поскольку помысленные мысли на дороге не валяются, постольку их надо как-то добывать, находить, то есть реконструировать. А это уже дело эксперта.

### Экспертиза

Современная философия — это экспертиза. А экспертиза по своему существу есть нечто бесполое. Поэтому сегодня философы не являются ни мужчинами, ни женщинами. Они являются экспертами, гуманитарными технологами.

Если философия — это экспертиза, то она не может быть личностным актом, поступком. Эксперт не может положить себя в основание нового ряда явлений, так как для этого ему нужны еще одни основания., которые ведут к дурной бесконечности. Он не маргинал. Философия эксперта — это философия без поступка. А философия без поступка — это просто болтовня, языковое неистовство, отношение к объекту, не опосредованное отношением к самому себе.

Эксперт даже не мыслитель, ибо он глух к шагам тавтологий в пространстве мысли.

### Шаги тавтологий

Философия — это имена. А каждое имя — это сжатая пружина смысла, энергия стиля. В философии есть ритм, и нет проблемы начала. Философ может начинать с чего угодно и говорить о чем угодно. Но его язык всегда будет непреднамеренно тавтологическим, то есть пустым. Например, прекрасное, согласно Платону, прекрасно благодаря прекрасному. Эта пустота не просто пустота, она, как «Черный квадрат» Малевича, полна и плодотворна. В любой философии слышны шаги тавтологий. Они слышны, например, в определении понятия субстанции. «Под субстанцией,— говорит Спиноза, — я разумею то, что существует само в себе и представляет само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которой оно должно было бы образоваться». Так возникает философский дадаизм.

Тавтологии очаровывают. В них есть дробь барабана, монотонный повтор и невозможность найти аналог повторяемому. «Я» — это всегда «я», и найти замену «я» невозможно. Но не всякая тавтология является философской. Если я говорю, что дом — это дом и больше ничего, то я лукавлю, ибо в доме может быть гостиница, столовая, пристройка. Если я говорю о добре, то я имею в виду, что добро — это добро, и больше ничего в нем нет. Для всякого дома найдется причина. Для добра нет причины. Повторение того, что имеет причину, является скучным и неплодотворным. Высказывание «дом — это дом» не есть философская тавтология.

Повторение же того, что не имеет причину, является плодотворным, ибо оно требует усилий. Например, усилие мысли нуждается в пространстве пустых слов.

### Пустые слова

У каждой философии есть своя мелодия. Мелодия — это ключевая метафора. Философия без метафоры — это как корова без вымени, без молока. В ней смысла нет. Метафора — исток, образ, то, откуда берет свое начало мышление. Чтобы появилась метафора в языке, нужны пустые слова. Философия обожает пустые слова. Например, «бытие» — пустое слово, «я» — пустое слово. Благодаря этой пустоте можно сказать: я — дом, я — солнце, я — зверь, потому что я — ничто из того, что есть.

В философии, как в музыке, есть свой контрапункт. Этот контрапункт задается обменом негативностью. Например, радость — это не горе, а горе — это не радость. Радость возвышает, горе низвергает. Но иногда антонимы вступают в позитивный обмен смыслами. Например, ты ждешь повышения по службе, а все места заняты, и вот умирает твой друг, место для тебя освобождается. Между радостью и горем происходит обмен смыслами. И ты испытываешь горькую радость. Так ты узнаешь о существовании абсурда.

### Абсурд

Каждая философия несет в себе свой абсурд, благодаря которому освобождается не языковое в языке. И истина оказывается не истиной, а ложью. Равно как заблуждение оказывается не заблуждением, а истиной. Благодаря философии мы узнаем о существовании мира, в котором нет ни лжи, ни истины. Этот мир иногда называют миром симулякров. Любое начинание, всякий первый шаг рождается в состоянии, о котором ничего нельзя сказать на языке истины.

Философия без парадоксов — это не философия, а инструкция. Абсурд выводит философию за пределы языка к молчанию. Любая философская мысль пульсирует между тавтологиями и абсурдом.

### Ускользающая философия

Чтобы сегодня понять, что такое философия, нужно научиться читать философские тексты, чтобы потом убедиться в том, что философ — это не тот, кто умеет читать эти тексты, а тот, кто умеет говорить о том, о чем невозможно молчать.

Нужно научиться говорить, чтобы понять, что философ — это не тот, кто умеет говорить красиво, а тот, кто умеет слушать.

Нужно научиться слушать, чтобы понять, что философ — это не тот, кто умеет слушать, а тот, кто умеет молчать.

Нужно научиться молчать, чтобы понять, что философ — это не тот, кто умеет молчать, а тот, кто умеет грезить, сопрягая грезы со словом или поступком, соединяя видимое и невидимое, языковое и безъязыкое. Человек может мыслить, поскольку он имеет для этого возможность. Эту возможность ему дают грезы.

Каждый человек грезит. Русские грезы актуализируют русские философы.

### Русская философия

Русская философия возникает вне философии, поэтому в ней нет желания разрушать подручный мир обжитого. Функцию разрушения берет на себя русская интеллигенция. Философы — охранители преданий, они, как Аксаков, отзываются не на зов бытия, а на зов дома. Бытие — это не дом, и язык — это не дом бытия. Как говорил Шпет, язык наш — враг наш. Бездомность является отличительным признаком мысли интеллигента. В России философы — не интеллигенты, а интеллигенты — не русские философы.

### Аннотация

Тема статьи: что такое философия? По мнению автора статьи, философия связана с абсурдом и тавтологиями. Функция философии амбивалентна: с одной стороны, она призвана утешать, с другой стороны, она призвана расплывать язык, расплавлять готовые смыслы и значения слов. В статье дается авторский обзор существования дел в философии от начала ее зарождения до наших дней.

А. С. Нилюгов

## КАК НАЗЫВАТЬ ВЕЩИ ИХ СОБСТВЕННЫМИ ИМЕНАМИ?..

ХАЙЛЬБЕРМАС

Там, где желание солгать безразлично к степени лживости, затрачиваемой на «изначальное опоздание», возможно подлинное понимание самого принципа, рассчитывающего на то, что реальность, которая может быть сослана в бессознательное или подвергнута забвению, обладает достоверностью воспоминания при условии, если одного вопрошания окажется слишком мало, чтобы не выдумывать Злокозненного Демона. Принцип «изначального опоздания» не отрицает субстанциальности времени, но настаивает на том, чтобы последнее не понимали в качестве субстрата, который может оказаться тождественным антиязыку (если под языком бытия осмыслять аутентичное, а не универсальное, средство номинации, то с антиязыком можно связать такое именование, которое, как правило, имеет дело с неподлинным веществованием на естественном языке: «В одном смысле язык первичен, так как только исходя из того, что говорит человек, может проявляться сетка значений, в которой познаются присутствия; но в другом смысле язык вторичен; расстояние до знака и отсутствие языка в мире — это всего лишь негативная сторона позитивного отношения: язык хочет *говорить*, то есть *показывать*, делать присутствующим, направлять к бытию; отсутствие знака у вещи есть только негативное условие того, чтобы знак достиг вещи, соприкоснулся с ней и растворился в этом контакте. Принадлежность языка бытию требует, чтобы мы в последний раз перевернули отношение между ними и чтобы язык сам предстал в качестве способа бытия в бытии» (Рикёр<sup>1</sup>); антиязыковая номинация отвечает не столько за аутентичную номинацию, сколько за номинацию, максимально возмещающую тот эффект «изначального опоздания», который препятствует непоименованному созерцанию вещей: «Говорить о том, как обстоят вещи, не означает необходимым образом участвовать в коммуникации того или иного вида, осуществляемой в реальности или по крайней мере в воображении; не нужно *делать*

высказывание, то есть выполнять некий речевой акт» (Хабермас<sup>2</sup>); то, что не нуждается в антиязыковой номинации, не может быть признано поименованным на языке бытия: акт номинации не вопрошает к потребности вещей быть поименованными, а свидетельствует о том, что вещи могут быть поименованы тем или иным способом; *номиналогический призыв «Назад к именам!»* не означает возвращение к такому положению, когда вещи пребывают в доименованном статусе, а ответственен за презумпцию самоименования вещей, исключая любой темпоральный лимит, который никак не релевантен от веществования к невестествованию, потому что антиязык бес-следно хранит как поименованное, так и непоименованное; если вещь может быть поименована безальтернативным образом, то такое именование нельзя считать аутентичным в том смысле, в каком цинизм оправдывает критику самого себя: если вещь самопоименована, то не следует полагать, что автономинация тождественна различию между аутентичным и неаутентичным (если самоименование не вопрошает к инаковому именованию — например, антиязыковому, то оно лишается возможности саморазыменования в перспективе аутентичной номинации; если имена вещей не могут быть полностью воязыковлены, будучи антиязыковыми по преимуществу, то необходимо признать, что бытие косноязычно в той степени, в какой небытиен язык, а именно — является причиной ничтожения интенций сознания (если антиязык может поименовать всё, что неденоминабельно, то язык бытия означает различие между поименованным и непоименованным до его полного отождествления с неденоминабельностью: «Трудность перехода от понимания как способа познания к пониманию как способу бытия заключается в следующем: понимание, которое есть результат Аналитики *Dasein*, является пониманием, через которое и в котором это бытие понимает себя как бытие. Не в самом ли языке опять надо искать указания на то, что понимание является способом бытия?» (Рикёр<sup>3</sup>)).

### БЕСКЛАССОВЫЙ АНТИЯЗЫК

Если свобода мысли понимается исключительно из словесной стихии, прописанной в конституционном праве, то поток мышления оказывается тем запасным руслом *альтернативной идентичности*, благодаря которому свободомыслие отрешено от риторического искушения (там, где начинается

утаивание свободомыслия, идущего вразрез с коммуникацией, которая основана на лживых принципах, а потому допускающая обман, философия необратимым образом превращается в мизософию, препятствуя вопрошанию о том, что может быть офилософлено прежде одискурсивливания: «600. Разве всё, что нас не удивляет, производит *впечатление* чего-то неприметного? Разве обычное всегда создаёт впечатление обычности?» (Витгенштейн<sup>4</sup>); достаточно умолчать о том, что противопоставлено этике коммуникации, чтобы считать модус философствования опороченным перед языком бытия, на котором то, что не может держать ответ, лишено подлинного вопрошания, а следовательно, пренебрежительно тому, что зовётся мышлением: «Прежде имеет место бытие в мире, затем его понимание, затем интерпретация и уже затем его словесное выражение. Кругообразный характер этого движения не должен нас останавливать. Правда, мы говорим обо всём этом внутри языка; но язык так образован, что способен обозначать основу существования, из которой он проистекает, и признавать самого себя в качестве способа бытия, о котором он говорит. Такая циркуляция между «*я говорю*» и «*я есть*» приводит к тому, что инициатива постепенно переходит к символической функции, а также к импульсным и экзистенциальным корням. Но этот круг не является порочным, он — живой круг выражения и выраженного бытия» (Рикёр<sup>5</sup>); непоименованное не потому нуждается в номинации, что восполняет семиотические лакуны, а потому, что может в любой момент предстать перед вопрошанием бытия, которому чуждо немотствование: если философия славится искусством вопрошания, то проблема номинации должна стать для неё первостепенной; свобода коммуникации заключается в том, чтобы исключать дискурсивные компромиссы между внутренними мирами и не рассчитывать на оптимальную манипуляцию друг другом, безответственную перед бытием этики; наложение кажимости сущего на коммуникативную лживость не умаляется семиотическим принципом «изначального опоздания», резюмирующегося в невыразимости того, что поименовано неаутентичным способом (если обыденную коммуникацию расширить до параллельного потока из взвеси сознательного и бессознательного, то станет очевидным, насколько внешняя сторона невербального, которое мимикрирует под неименуемое, уступает внутренней стороне вербального, которое вынуждено

канализировать бессознательное, чтобы длить приличие коммуникации: «Феномен состояния безмолвия изучается в трансперсональной психологии, которая рассматривает его именно как разновидность изменённых состояний сознания. Эти состояния могут иметь психопатологический характер, и, с другой стороны, давать положительный психотерапевтический эффект. К изменённым состояниям сознания, сопровождающимся трансперсональными переживаниями, относятся проявления глубинной генетической, реинкарнационной, филогенетической и эволюционной памяти, различные формы расширения сознания и слияния с космической пустотой, опыт переживания рождения-смерти. Безмолвие находится на пересечении многих описанных выше переживаний и состояний и относится к высоким сверхнормальным разновидностям внутреннего опыта человека. Оно полностью соответствует таким признакам других изменённых состояний сознания, как ощущение целостности сознания и единства со вселенной, интенсивность переживаний, чувство умиротворения, блаженства и пробуждения духовности, невыразимость с помощью обычных языковых средств» (Ключников<sup>6</sup>)).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> 3: 370

<sup>2</sup> 4: 39

<sup>3</sup> 3: 48

<sup>4</sup> 1: 242

<sup>5</sup> 3: 371

<sup>6</sup> 2: 23

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Витгенштейн Л. Философские работы / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. 520 с.
2. Ключников С. Ю. В поисках безмолвия: практика медитации и преобразование сознания. М.: Беловодье, 2005. 480 с. (Ключ к пробуждению. Новая психология саморазвития.)
3. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И. С. Вдовиной. М.: Академический проект, 2008. 696 с. (Философские технологии.)
4. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д. В. Складнева, послесл. Б. В. Маркова. Изд. 2-е, стер. СПб.: Наука, 2006. 378 с. (Слово о сущем; Т. 29.)

В. С. Сизов

## «ВРЕМЯ ИСПРАВЛЯТЬ ИМЕНА» (приемлемость конфуцианской концепции «исправления имен» для России)

Создателями учения об «исправлении имен» считают китайского философа Кун-цзы или, как его принято называть на Западе — Конфуция и его последователей. Несмотря на свое название, посвящено оно эффективному государственному управлению, выстроенному на принципах прагматической морали.

В России в теории и практике управления это учение совершенно не рассматривается, а напрасно. Обычно концепцию «исправления имен» понимают упрощенно, только как одну из категорий конфуцианской философии. Суть его сводят к тому, что название социальных ролей членов общества часто не соответствует реальному положению или поведению их исполнителей. Государь, чиновник, отец, сын — должны не только так называться, но и обладать всеми качествами, правами и обязанностями, вытекающими из своих названий. Поэтому для нормального хода дел в государстве требуется «исправление имен», с тем, чтобы реальная социальная роль каждого члена общества совпадала с номинальной.

Даже без привлечения компаративистского анализа, легко заметить, что концепция «исправления имен» применима к любой национальной культуре и обществу. Она непривязана ни ко времени, ни к конкретной территории или народу. Эта концепция применима в любой стране, поскольку предлагает строить и управлять государством и обществом на принципах морали. И это не утопия. В Китае люди не менее, а возможно и более прагматичны, чем на Западе. Однако они приняли это учение и живут в соответствии с его принципами уже более двух тысячелетий. Конфуцианцы показали, что честным и искренним быть полезно и выгодно. Не только отдельной личности, но и государству в целом.

Сегодня в России для многих людей понятие морали лишено конкретного практического содержания. Она воспринимается как абстрактная философская категория. А ведь мораль не только на Востоке, но и на Западе уже с 5 века н. э. (с Боэция) считается искусством *практической* философии.



Мало того, распространено мнение, что наличие у человека тех или иных моральных принципов, сдерживает его продвижение по социальной лестнице. Что, не «перешагнув через себя» невозможно достигнуть успеха в жизни. Одна из самых распространенных фраз, по сути призывающих отказаться от морально-этических норм, звучит так: «Не комплексуй!». Получается, что значительной частью россиян моральное поведение воспринимается как психологический комплекс.

В отличие от россиян, китайцы в подавляющем большинстве не только рассуждают о тех или иных моральных принципах, но и следуют им в повседневной жизни. Например, среди китайцев распространено убеждение в необходимости быть честным. Китайцу сложно обмануть или нарушить слово. Такое поведение реально осуждается в китайском обществе.

Бескорыстие, совесть и честь — вот наивысшие ценности, исповедуемые китайской общественной моралью. Эти ценности поддерживаются многочисленными историческими примерами. Народная память чтит имена сотен героев, являющихся образцами высокой нравственности и добродетели. Их жизнь является примером для подражания, изучается в школах, на их дела ссылаются высшие китайские руководители.

В китайском обществе общественной морали придается большое значение. Она официально поддерживается и управляется высшим руководством страны. В сегодняшнем расцвете экономики в КНР, немалая заслуга конфуцианской морали, которую китайское руководство использовало в качестве мощного стратегического ресурса.

Мораль, наряду с законами, является внешним требованием к поведению человека. По сути, она равноценна законам. Но в ряде отношений мораль демонстрирует свое превосходство над законами. Например, исполнение законов стимулируется страхом перед наказанием. Однако человек, обладающий высокими нравственными принципами, исполняет законы «не за страх, а за совесть», то есть, руководствуясь моральными убеждениями.

В регулировании общественного поведения людей существует примат морали над законами. Моральные устои удерживают людей в рамках принятой в данном обществе поведенческой парадигмы надежнее, чем законы

и наказания за их нарушения. Поэтому государственное управление, пронизанное моральными принципами, является высокоэффективным.

Для адекватного восприятия учения об «исправлении имен» следует пояснить, что в нем следует понимать под «именем». Имя в данном случае — это понятийная единица, которая соединяет внешний и внутренний образ не только человека, но и вообще любого объекта.

Внешний образ — это тот, который можно наблюдать с помощью органов чувств, и в первую очередь с помощью зрения. Внутренний образ — это ощущение, которое вызывает объект в сознании наблюдателя.

Например, человек может созерцать красоту цветка розы, но одновременно из памяти могут быть вызваны болезненные ощущения, которые нанесли ему когда-то ее шипы или некая личная ситуация.

Соединяясь, внешний и внутренний образы дают целостный образ объекта, который накладывается в сознании на длящийся во времени процесс наблюдения за изменениями в объекте. Это приводит к появлению у человека индивидуального понятия о предмете или явлении или, говоря языком Конфуция — «имени».

Сформировавшееся у человека индивидуальное понятие об объекте (т.е. его «имя»), может оказаться неверным, отличным от его истинной сути.

Отклонение от истинных образов предмета или явления происходит либо ненамеренно, вследствие негативного воздействия случайных обстоятельств. Либо, напротив, вследствие направленного стороннего воздействия, имеющего цель исказить восприятие человеком того или иного объекта. Например, использование «черного пиара» в предвыборных кампаниях.

И в первом, и во втором случае, происходит «искажение» правильных «имен».

Как управленческая концепция учение об «исправлении имен» связано с человеческими взаимоотношениями, возникающими в ходе управленческого воздействия. Они описываются сводом моральных норм и ценностей, которых люди должны придерживаться, если хотят жить в мире и осуществлять плодотворную совместную деятельность.

Поэтому для эффективного управления требуется находить неправильные или искаженные понятия, отличающиеся

от установленных норм, прояснять их и исправлять практическими действиями.

Прежде всего, руководитель должен «исправить» собственные искаженные понятия, только тогда он сможет добиться этого и от подчиненных. Если у руководителя появляется много неверных имен-понятий, то его деятельность приобретает неверный ход и грозит различными неприятностями объекту, которым он управляет.

Именно это имеет в виду Конфуций, когда говорит: «Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться».

Чем более высокий пост занимает руководитель, тем большее количество людей страдает из-за отрицательных последствий неправильного управления. Поэтому чрезвычайно важно прояснение и изменение имен-понятий именно в высших эшелонах власти и в первую очередь руководителем государства.

Для управления посредством «исправления имен» важно, чтобы руководитель имел правильную систему иерархии целей и ценностей. В противном случае он будет вынужден возвращаться к исправлению одних и тех же понятий, не понимая, что их искажение зависит от целей и ценностей, стоящих на более высокой ступени иерархии.

Возникает вопрос: куда руководитель должен обращаться за образцами или эталонами правильных «имён»? По учению об «исправлении имен», в древних трактатах есть все необходимые понятия, и они изложены в «правильном» контексте. В конфуцианской традиции они изложены в пяти классических текстах, так называемом «Пятикнижии» (У Цзин).

Задача правителя, лишь возвращаться к этим моральным образцам, сравнивать их с теми понятиями, которые он имеет на практике, и производить необходимые «исправления».

Считая возможным и уместным использования концепции «исправления имен» в России, мы, конечно, не говорим об идеалах, которые проповедует конфуцианство. У нас есть свои моральные нормы и ценности, сложившиеся в общественном сознании за более чем тысячелетнюю историю России. Прежде всего, это христианские ценности. Однако современная Россия — это не только многонациональное,

но и многоконфессиональное государство. Поэтому должны культивироваться моральные нормы и ценности понятные и близкие всем народам России.

Исследования показывают, что «золотое правило нравственности» — «Не поступай по отношению к другим так, как ты не хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе», существует во всех основных мировых культурах. Это свидетельствует об общности основных моральных ценностей человечества.

Общечеловеческие ценности всегда оперируют к личности, к чувству справедливости в удовлетворении ее материальных и нематериальных потребностей. Именно они могли бы стать основой для практического использования концепции «исправления имен» в современной России.

Однако для реализации российского варианта концепции «исправления имен» потребуется большая работа. Прежде всего, необходимо:

1) определить перечень моральных ценностей, которые должны культивироваться в общественном сознании. Их должно быть не много. Главный принцип отбора — внутренняя убежденность подавляющего большинства граждан в их естественной необходимости для нормальной и продуктивной жизни.

2) определить начальный круг исторических личностей (а в последующем его расширять), чья жизнь, деяния, подвиги, наглядно показывают ту или иную грань признанных обществом моральных ценностей.

3) создать массовый информационный контент для всех возрастов населения на тему: «Что в России является правильным и справедливым, а что неправильным и несправедливым». И «Почему быть честным и совестливым лучше и выгоднее, чем нечестным и бессовестным».

Без подобных разъяснений не обойтись, потому что пока общество твердо уверено в обратном: «Наглость — второе счастье».

Как понять, исказилось имя-понятие или нет? Это становится ясно, если искажаются основные критерии, по которым судят о правильности понятий. Такими критериями являются нормальный ход основных взаимодействий и направлений деятельности. Если они сбиваются с ритма или их начинает лихорадить — можно уверенно говорить об «искажении имен». В государстве к таким эталонным взаимодействиям и направлениям относятся:

1) Доверие между правителем и подданными. Напомним некоторые лозунги из недавнего прошлого, демонстрирующие доверие людей к своим правителям: «Жизнь за Царя и Отечество», «За Родину, за Сталина!». Доверие проявляется в различных формах. Например, в отношении народа к выборам, считают ли люди их организацию справедливой, а результаты честными.

2) Равномерность и налаженность основных процессов. Например, довольны ли подданные своей жизнью, есть ли у них уверенность в завтрашнем дне, не завидуют ли они жителям других стран, не митингуют ли? И т. д.

3) Достаточность финансовых средств. Например, существует ли у государства бюджетный дефицит, повышаются ли налоги или вместо этого сокращаются неэффективные государственные расходы, не голодает ли население, увеличивается ли покупательная способность граждан? И т. д.

4) Здоровье руководителя и подчиненных. Имеет ли правитель физическое и психическое здоровье, активен ли он, не слишком ли стар. Живут ли подданные государства дольше, чем подданные других государств и т. д.

Любые свои свидетельства об искажении понятий.

Как происходит исправление имен? Приведу пример. Если у подчиненного начинает исчезать доверие к руководителю, но недоверие еще не проявилось в действиях, то такую ситуацию вполне можно исправить. Руководитель может перестроить взаимоотношения, поручить ответственное задание, отметить подчиненного, поговорит «по душам» и доверие восстановится. Это простейший пример «исправление имени».

На уровне государства приведу такой пример: в 1921 году продразверстка была заменена натуральным налогом. В результате в течение нескольких месяцев прекратились крестьянские восстания и увеличились посевные площади.

Пример другого рода. Изменение названия «милиция» на «полиция» предполагает «исправление имени», но еще не означает его. Это лишь серьезная предпосылка. «Имя» будет исправлено, когда полиция, действительно, избавится от всех пороков милиции. В исправлении имен главное дело не в изменении названий, а в изменении содержания.

Моральные устои в государстве формируются посредством воспитания и пропаганды. Затраты на формирование и поддержание моральных принципов, мизерны в сравнении с содержанием гигантского аппарата карательных органов.

Однако идеи, которые власть предлагает сегодня в качестве идеологии новой России — не работают, потому что они расходятся с коллективным сознанием и потому отторгаются народом. Сегодня, не смотря на очевидные усилия власти по пропаганде нового политического курса страны, нацеленного на инновации и модернизацию, идея не «зажгла» народ.

Власть имущим пора прекратить заниматься ИДЕОЛОГИКОЙ, т.е. практикой извлечения сверхприбыли из доверия людей социальным инициативам властей, реальной целью которых является использование дешевых или бесплатных усилий людей. ИДЕОЛОГИКА — это лицемерие власти, т.е. провозглашение одних принципов и использование на практике других. Лицемерие превратилось в идеологический принцип, сложившийся в России.

Вместо этого надо вернуться к подлинной сути понятий. И в первую очередь необходимо построить правильные взаимоотношения между людьми и властью — без лукавства, без лицемерия, на принципах взаимопонимания. Власть должна быть авторитетной, а не авторитарной.

Китайский полководец 3 века н.э. Чжу-Гэ Лян утверждал: если руководитель будет прислушиваться к обычным людям и верным чиновникам, то и они будут ему платить тем же. Если же он отгородится от них, не будет учитывать их мнение, интересы и даже критику, то и они перестанут служить ему с рвением, а руководителя неминуемо окружают люди лживые, пытающиеся извлечь личную выгоду из близости к нему.

Сегодня России необходимо системообразующее звено, тот источник, вокруг которого будет формироваться, и выстраиваться система моральных принципов и ценностей. Для этого нужна заразительная власть примера. В первую очередь со стороны высших должностных лиц государства: Президента, премьер-министра, членов правительства, вообще государственных служащих, олицетворяющих в России государственную власть.

Нужны яркие свидетельства начала эпохи «исправления имен» в современной России. Уверен, интеллигенция мгновенно подхватит этот почин, доведет новую систему морали до всех членов общества.

Этот процесс должен начаться именно сверху, с власти. Рыба гниет с головы, но и выздоровление тела во многом зависит от того, в порядке ли голова и есть ли у человека воля.

Выводы таковы:

Мораль прагматична. Она выстраивает доверительные отношения между людьми, а так же между властью и народом.

Моральные принципы оказывают на людей более мощное воздействие, чем страх перед законом. Поэтому идеальное государство, то которое в управлении опирается на моральные устои общества.

В стратегической перспективе быть честным и искренним полезно и выгодно, как для отдельной личности, так и для государства в целом.

В России настало время «исправлять имена»!

*В. Н. Аргунова*

## СОЦИАЛЬНОЕ НАСТРОЕНИЕ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

В 90-е годы XX вв. в российской науке утвердилась новая категория — социальное настроение. Она стала активно использоваться для характеристики эмоционального состояния больших социальных групп и общества в целом. Социальное настроение выступает неотъемлемой частью повседневного, обыденного сознания, которое обладает свойствами объективности. Обыденность имеет большое значение для человека. Обыденный мир — это сугубо человеческий, индивидуализированный, социокультурный способ освоения действительности. Именно повседневность представляет собой основание для других аспектов бытия человека. Все великое, важное, чрезвычайное создается тихими буднями, а результат этих порывов далеко выходит за рамки обыденности.

Социальное настроение представляет собой целостную систему жизнеощущения, форму реально функционирующего общественного сознания и поведения. Социальное настроение отражает характер эмоционально-рационального восприятия индивидом, социальной группой и населением, различными организациями и институтами социальных установок, социальных целей и интересов<sup>1</sup>. Социальное настроение не сводится к простой сумме отдельных индивидуальных настроений, а представляет собой общественный феномен, который формируется под влиянием целого ряда социальных факторов: политических, экономических, культурных событий, происходящих в городе, стране, мире; жилищно-бытовых условий, морального настроения в семье и пр. Настроение постоянно «переливается» из одной формы в другую. Оно может быть в известном момент то смутным, неопределенным, бессознательным, то стать определенным, осознанным. Социальное настроение носит нередко скрытый характер, но всегда со временем выливается в действие, сказывается на поведении различных социальных групп и классов общества. Б. Д. Парыгин отмечал, что одной из причин подвижности общественных настроений является зависимость настроений от изменения в системе объективных социальных условий и отношений<sup>2</sup>.

По мнению авторитетных российских социологов Ж. Т. Тощенко и С. В. Харченко, социальное настроение — это не простой структурный элемент сознания и поведения, а доминирующий фактор, который становится решающим при объяснении кардинальных сдвигов в общественной жизни. Люди, которые описывают свое настроение по отношению к происходящему в обществе, осознанно или неосознанно отражают всю совокупность происходящих вокруг них процессов, аккумулируют в своем сознании десятки элементов восприятия и суждения о самых разнообразных проявлениях и реакциях общества и выносят для себя окончательное суждение о процессах, происходящих в обществе. Это уже не случайное, не ситуативное образование — это вполне весомая характеристика активнейшего взаимодействия с окружающей средой<sup>3</sup>.

Нравственная атмосфера и эмоциональное состояние общества влияют на жизнеспособность населения. Так, например, существует зависимость общего числа заболеваний и уровня смертности от духовного состояния общества, влияние которого может быть как позитивным, так и негативным. Ярким примером положительного воздействия социального настроения являются удивительные демографические факты времен Великой Отечественной войны. В 1942 году смертность в России среди гражданского населения выросла на 27% (по данным Нижегородской области). Причина — выраженный стресс и ухудшение уровня жизни. Однако к 1943 году произошло ее внезапное двукратное снижение, сохранившееся до конца войны. Для выяснения причин этого явления применялись различные методики. В результате на основе фактических данных пришлось с изумлением констатировать, что взрослое население СССР за годы войны действительно улучшило свое здоровье, смертность уменьшилась по сравнению с довоенным пятилетием. В это же время в Нидерландах смертность выросла на 28%, во Франции — на 15%, в Бельгии — на 14%, в Англии — на 6%, в Норвегии и Германии — на 3%. Силой, сумевшей помочь преодолеть разрушительное влияние военного лихолетья и улучшить состояние здоровья, стала энергия надежды, рожденная Сталинградской битвой, воля к достижению справедливой победы над страшным врагом, стремление служить Отчеству ради его спасения<sup>4</sup>.

Современная ситуация дает нам пример противоположного характера. Происходящее в настоящее время увеличение числа общих и эпидемических заболеваний, сверхсмертность, ведущая к депопуляции населения, рост числа убийств и самоубийств нельзя объяснить лишь традиционными факторами риска. Причинами выступают явления духовного порядка, определяющие социальное настроение. В российском обществе в настоящее время преобладает пессимистическое настроение, проявляющееся не только в оценках жизненных обстоятельств, но и в поведении, ожиданиях людей.

В последнее время широкое распространение получают различного рода слухи, прежде всего, негативные. Так, например, 7 февраля 2011 г. по городу Иваново стремительно распространились слухи об обрушении крыши в торговом центре «Реал». В действительности там проходили рядовые командно-штабные учения МЧС, однако в СМИ и различные дежурные службы звонили люди, утверждавшие, что своими собственными глазами видели обрушение, сами вытаскивали пострадавших из-под завалов, что их родственники находятся в больнице<sup>5</sup>. Данный факт свидетельствует об очень серьезном и опасном явлении — социальном беспокойстве, симптомами которого являются страхи, повышенная агрессивность, преувеличение.

Люди становятся восприимчивы к слухам в том случае, когда не удовлетворены действительностью и ищут чего-то нового. Привычные суждения, официальные источники информации утрачивают свое значение, но четкая альтернатива отсутствует. В этой ситуации социальное беспокойство небольшой группы людей может быстро охватить большие массы населения, приобрести характер социальной инфекции.

В нашей стране распространению слухов часто способствует безответственное поведение официальных, в т. ч. государственных структур, СМИ. Вспомним информацию о подорожании соли, свином гриппе, которые охватили целые города и страну несколько лет назад. Паника среди населения привела к подорожанию соли чуть не в 10 раз, а лекарства и марлевые повязки исчезли с прилавков за считанные дни. Затем слухи также внезапно исчезли, информация прекратилась, а в выигрыше оказались коммерческие структуры. Такое нагнетание эмоционального напряжения не может пройти бесследно.

Атмосфера социального беспокойства способствует тому, что голос разума в человеке перекрывается эмоциями. В этом случае оценка и мнение часто предстают для индивида в качестве истины, поскольку главным критерием истинности в повседневном сознании является самоидентификация личности. В суждениях повседневного сознания всегда присутствуют два компонента — рациональный (когнитивный) и эмоциональный (аффективный), т.к. формируются различными механизмами переработки информации. При этом аффективный компонент преобладает над когнитивным. Их соотношение составляет 1,8 : 1 или 1,4 : 1. Аффективная оценка представляет собой баланс позитивных и негативных аффектов. К позитивным аффектам относится ощущение счастья, социальной поддержки, личной компетентности. Негативные аффекты — ощущение депрессии, тревожности, стресса. Влияние негативного аффекта в три раза сильнее позитивного. Однако при оценке будущего влияние позитивных аффектов в шесть раз больше, чем негативных<sup>6</sup>.

Широкое распространение пессимистических настроений в значительной степени вызвано все углубляющимся социальным неравенством. Исторический опыт показывает, что внутреннее социальное расслоение в стране и «толщина» стратификационных «перегородок» оказывается самым решающим фактором, влияющим на социальное настроение. Процессы социального расслоения, начавшиеся в 90-е гг. к настоящему времени приняли угрожающие масштабы. В программных документах партии «Справедливая Россия» содержатся следующие данные. Более 20 млн. человек в стране живут за чертой бедности. Соотношение зарплат 10% высокооплачиваемых работников к 10% низкооплачиваемых достигает 25 раз, а доходы 10% самых богатых жителей страны превышают доходы 10% самых бедных в 40–45 раз. На долю 15% обогатившихся за годы реформ приходится порядка 85 % всех сбережений, 57% денежных доходов, 92% доходов от собственности. Кроме того, углубление социального неравенства сопровождается увеличением числа маргиналов: мигрантов, безработных, людей, потерявших свое жилье и т.д. Игнорировать и дальше такую ситуацию чрезвычайно опасно. Мы должны помнить уроки истории, напоминающие нам, что именно эти процессы приводят к жестким формам правления, к тоталитаризму. «Люди массы», по выражению

Х Арндт, лишённые социальной поддержки, социальных и личных привязанностей, аполитичные и беспомощные, становятся той социальной силой, которая поддерживает наведение порядка «любой ценой».

Массовое обнищание российского населения, упорное нежелание государства решать эту проблему, отсутствие подлинного демократического диалога власти и общества подрывают один из важнейших элементов успешного социального взаимодействия — доверие. Фактор доверия-недоверия существенным образом корректирует весь процесс социального взаимодействия, организуя всю возможную палитру социальных отношений<sup>7</sup>.

Неутешительный диагноз социального настроения в российском обществе должен стать чрезвычайно мощным стимулом к активным действиям по решению злободневных проблем для институтов гражданского общества и людей, любящих свою страну.

Кроме того, как отмечал Г. Лебон, эмоции обладают способностью заразительности, могут одновременно овладевать тысячами людей<sup>8</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Тощенко Ж.Т., Харченко С.В. Социальное настроение. М., 1996. С. 21.

<sup>2</sup> Парьгин Б.Д. Общественное настроение. М., 1966. С. 56.

<sup>3</sup> Тощенко Ж.Т., Харченко С.В. Указ. соч. С. 40

<sup>4</sup> Гундаров И.А. Духовное неблагополучие и демографическая катастрофа // Общественные науки и современность. 2001. № 5.

<sup>5</sup> Частник. Часть ПРО. 16 февраля 2011 г. С. 44.

<sup>6</sup> Давыдова Е.В., Давыдов А.А. Измерение качества жизни. М., 1993. С. 11–13.

<sup>7</sup> Антоненко И.В. Социальное доверие как ресурс развития общества // Модернизационный потенциал регионов: сб. докл. и тез. Междунар. науч.-практ. конф., Иваново, 14–15 октября 2010 г. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2011. С.27.

<sup>8</sup> Лебон Г. Указ. соч. С. 162.

*Е. А. Войнова*

## КРИЗИС ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ «ТРУДНЫХ» ПОДРОСТКОВ КАК СЛЕДСТВИЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Исследование преступности в подростковой среде: поиск ее причин и разработка способов профилактики — актуальная научная проблема современности. По данным статистики в пятимиллионном Краснодарском крае на учете комиссий состоит более 5 тысяч детей и подростков, каждый десятый из них уже имеет криминальный опыт, более тысячи состоят на учете у кубанских докторов — наркологов. Большая часть подростков воспитывается в неполных семьях, ведущих асоциальный образ жизни. [1] За период с 2007 г. по первый квартал 2009 г. из 115 несовершеннолетних, освободившихся из мест лишения свободы, каждый третий — вновь нарушил закон, а каждый десятый — спустя непродолжительное время вернулся в колонию, совершив более тяжкое преступление. [2] Эти данные указывают на увеличение числа подростков — правонарушителей с устойчивой «преступной карьерой».

Рост отклоняющегося поведения подростков, детерминруется различными факторами, к числу которых в первую очередь следует отнести социокультурный кризис общества, возрастные психологические особенности, влияние окружающей среды и трансформацию традиционных институтов социализации. Одной из наиболее важных точек зрения, объясняющих возникновение отклоняющегося поведения, является нарушение процесса социализации. Социализация — процесс, который включает в себя две компоненты: овладение умениями, знаниями, навыками и формирование ценностей, идеалов, норм и принципов социального поведения. Вторая компонента формирует духовный мир личности. [1] Она напрямую зависит от господствующей в обществе идеологии, системы ценностей, потребностей и интересов. По мнению многих исследователей в постперестроечной России произошла

трансформация традиционных ценностных ориентаций замена их новыми, присущими западному обществу «потребления», чуждыми российской культуре. Каковы последствия такой подмены? Как она влияет на социальную и культурную сферы общества, в которых социализируется подрастающее поколение? Для того чтобы ответить на этот вопросы следует обратиться к суждениям о массовой культуре, которыми пронизаны концепции многих классических и современных ученых. Приведем некоторые из них. Еще в 1229 году социолог П. А. Сорокин, рассуждая о кризисе культуры, утверждал, что он связан с ее чувственным характером, заставляющим культурные образцы фиксироваться на эмпирически доступных, а потому упрощенных и утилитарных образцах. Три основных составляющих упадка культуры — кризис искусства, кризис научной культуры и кризис этики и права. Описывая кризис массового искусства и массовой этики, Сорокин указывает, что «...искусство уклоняется от позитивных явлений в пользу негативных. ... игнорирует почти все высокое и благородное в самом человеке, в его социальной жизни, культуре, садистски заостряя внимание на всем посредственном и в особенности негативном, патологическом, антисоциальном и получеловеческом. В музыке, литературе, живописи; скульптуре, театре и драме «герои» избираются из прозаических, патологических или негативных типажей». По мнению мыслителя русского религиозного ренессанса С.Л. Франка культура нуждается в освящении ее достижений светом высшего смысла, единственным источником которого может быть лишь религиозный источник христианского откровения. В условиях секуляризации культурной жизни, она начинает являть собой «культ самодавлеющего человеческого своевластия» онтологически ложного и опасного. [4] К аналогичным выводам, подтверждающим негативное воздействие массовой культуры на социум, приходят и наши современники. С точки зрения Н. А. Куликовой последнее десятилетие в России в условиях широкой доступности информации, распространяемой через СМИ и Интернет, происходит процесс целенаправленного распространения псевдокультуры с ее поверхностностью и ориентацией на потребление, что наносит ущерб гармоничному духовному развитию личности. Транслируемая СМИ, низкопробная продукция массовой культуры открыто пропагандирует преступность, проституцию, наркоманию и другие виды отклоняющегося поведения не приемлемые с точки зрения морали

и права. [5] Г. Г. Силасте, отмечая перемены в культурной жизни общества, высказывает мнение, что «...акценты в культурной жизни общества перенесены с формирования у населения высокохудожественных вкусов, уважения к национальным культурным ценностям и традициям на поощрение потребительских запросов в сферах досуга и развлечений. Произошла гипертрофия рекреационной функции искусства. Эти процессы имеют, в своей основе антинациональную концепцию «вестернизации» российской культуры, коммерциализацию всей духовной жизни общества и все большее подчинение ее рыночным отношениям и рыночным ценностям». [6]

С распространением массовой культуры, породившей в общественном сознании «кризис идеального», связывает рост подростковой преступности Т. А. Хагуров. С его точки зрения, в обществе потребления размывается представление о дозволенном и недозволенном, «хорошем» и «плохом», норме и отклонении. Само определение нормы становится достаточно проблематичным. Он подчеркивает, что принципиально важным для любой социальной системы является «воспроизводство Смысла». Общество должно обеспечивать своим членам некий «пантеон идеалов», организующий социально одобряемые цели и практики. В данном контексте особое значение придается сверх — личностному характеру этих идеалов, которые обеспечивают выход за рамки материального благополучия и индивидуального эгоизма отдельных членов общества и социальных групп. Подчеркивается важность построения социальной организации на основании идеократических принципов Долга, Служения, Веры, Справедливости и Милосердия. Если в качестве идеала провозглашаются цели, сводимые к индивидуальному благополучию и эгоизму, то общество попадает в режим «продуцирования девиаций». В свою очередь эти девиации могут принимать устойчивый характер, превращаясь в неустраняемые системные дисфункции, обусловленные направлением личностной активности индивидов в социально-деструктивном направлении: гедонизм, стяжательство и корыстная преступность, «отступающее» поведение. [7]

Представитель экзистенциально — гуманистического направления В. Франкл связывает возникновение девиантного поведения с уходом человека от ответственности за поиск смысла жизни. В его понимании человек наделен специфическими характеристиками: духовностью, свободой и ответственностью. Духовное бытие — осмысленное существование

в форме свободного самоопределения в мире ценностей, за что он несет ответственность перед своей совестью и Богом. Фундаментальная мотивационная сила в людях — это стремление к смыслу, без которого выживание в экстремальной ситуации, бесцельно, бессмысленно и невозможно. Когда это стремление чем — то блокируется, возникает состояние экзистенциальной фрустрации. Вследствие этого человек позволяет различным — природным, социальным и психологическим — детерминантам определять свой жизненный путь. Сам же человек в этом случае страдает от ощущения бессмысленности, опустошенности и тщетности. Экзистенциальная фрустрация порождает такие общественные бедствия как депрессия, наркомания и агрессия, в отношении которых автор использует термин «массовая» невротическая триада. [8] В своей книге «Человек в поисках смысла», критикуя американскую молодежную политику, Франкл пишет: «Сегодня, в век общества изобилия, большинство людей страдает не от избытка, а от недостатка требований. Данное общество характеризуется пониженными требованиями, что лишает людей напряжения. Люди, лишённые напряжения, склонны к тому, чтобы его создавать, а это может принимать и здоровые и нездоровые формы. Здоровая доза напряжения, порожденная смыслом, является неотъемлемым атрибутом человечности и необходима для душевного благополучия. Прежде всего, человеку нужно напряжение, которое создается направленностью личности» [9]

В контексте анализа причин устойчивого отклоняющегося поведения подростков обзор данных теоретических подходов указывает на особую значимость ценностных ориентаций, в силу того, что они оказывают непосредственное влияние на ценностно — смысловую сферу личности, которая является важнейшем регулятором поведения. С целью выявления «проблемных точек» в поведении, духовно — нравственной сфере и образе жизни «трудных» подростков кафедрой социальной работы, педагогики и психологии Кубанского государственного университета в сотрудничестве с Краснодарским отделением Института социологии РАН и отделом по делам несовершеннолетних, было проведен анкетный опрос. В нем приняли участие заключенные, отбывающие срок в колонии для несовершеннолетних и эксперты (руководители муниципальных отделов по делам несовершеннолетних). Подросткам был задан ряд вопросов, направленных на выявление особенностей их жизненных планов, ценностно — нормативных установок,



образа жизни, характера взаимоотношений с родителями и другими «значимыми» взрослыми. Параллельно выяснялось мнение экспертов о проблемах своих подопечных. Мы остановимся только на тех результатах исследования, которые представляют интерес в рамках поднятой нами тематики.

С точки зрения опрошенных экспертов, основные интересы «трудных» подростков сводятся к просмотру и обсуждению фильмов, прослушиванию музыки, увлечению компьютерными играми и Интернетом, общению в группе сверстников. Доминанта этих интересов подтверждается аналогичным мнением самих подростков. Всего лишь 5% респондентов интересуются новостями культуры и политики. Это подтверждает мнение большинства исследователей о том, что у представителей подрастающего поколения под воздействием продуктов массовой культуры возникает безразличие к политическим и культурным событиям в стране. Их интересы акцентируются на удовлетворении гедонистических потребностей. Как следствие — эти люди не способны к активному участию в социально — политическом развитии страны и легко поддаются манипуляции. Следующая проблема, которой обеспокоены эксперты — это гедонистический характер деятельности их подопечных — бесцельное времяпровождение. Особенности времяпровождения подростков проиллюстрированы в таблице к вопросу «Как ты обычно (чаще всего) проводил свободное время до того как попал в колонию?» Отвечая на вопросы, респонденты могли выбирать несколько вариантов ответа (не более 3-х), либо вписать свой собственный вариант.

Варианты ответа	Количество опрошенных	Процент	Суммарный процент
Читал книги (для интереса)	7	3,1	11,7
В компании друзей	19	8,3	31,7
Смотрю телевизор или видео	8	3,5	13,3
Занимаюсь спортом	16	7,0	26,7
Играю на компьютере	11	4,8	18,3
Со своим (ей) девушкой/парнем	21	9,2	35,0
Подрабатывал	13	5,7	21,7
“Сидел” в Интернете	28	12,3	46,7
Занимался музыкой, рисованием	11	4,8	18,3
Ничего не делал, скучал, лежал на диване	5	2,2	8,3
Ходил на дискотеки, в клубы	35	15,4	58,3
Слушал музыку	28	12,3	46,7
Готовился к занятиям, делал уроки	13	5,7	21,7
Общался с друзьями по телефону	11	4,8	18,3
Другое	2	0,9	3,3
Всего	228	100,0	380,0

Отдельный интерес представляют результаты анализа вопросов направленных на выявление ценностей и жизненных целей «трудных» подростков. Наиболее значимыми инструментальными ценностями (качествами, которыми должен обладать человек) респонденты назвали уверенность в себе, дружелюбие, ловкость и силу. Только изредка в своих ответах они указывали на честность и доброту. В то же время выяснилось, что в жестких условиях современной жизни сложнее всего приходится людям слабым, необразованным и доверчивым. Жизненные цели большинства подростков направлены на достижение материального благополучия, самостоятельности и создания семьи (см. таблицу):

Варианты ответа	Количество опрошенных	Процент	Суммарный процент
Иметь высокооплачиваемую работу	26	10,7	43,3
Иметь семью, воспитывать детей	49	20,2	81,7
Иметь любимую, интересную работу	21	8,6	35,0
Встретить любовь	21	8,6	35,0
Сделать мир вокруг себя лучше	8	3,3	13,3
Еще не решил (а)	3	1,2	5,0
Построить карьеру	22	9,1	36,7
Быть богатым, позволять себе все, что хо	12	4,9	20,0
Быть самостоятельным, помогать родителям	36	14,8	60,0
Путешествовать, посмотреть разные страны	11	4,5	18,3
Делать то, что хочется	6	2,5	10,0
Помочь своей стране, людям	7	2,9	11,7
Никогда не совершать преступление	14	5,8	23,3
Никогда не совершать правонарушение	6	2,5	10,0
Другое	1	4,0	1,7
Всего	243	100,0	405,0

Обобщая полученные результаты, мы приходим к выводу, что ценностные ориентации «трудных» подростков определяются эгоистическим стремлением к успеху, лидерству, материальному благополучию, комфорту и удовольствиям. Для них чужды чувство долга, совесть, ответственность, честность, патриотизм, сострадание и другие духовные ценности, которые придают смысл и осознанность человеческому существованию. Мы сталкиваемся с кризисом ценностных ориентаций подростков, который является одной из основных причин устойчивого противоправного поведения. Рост

подростковой преступности вполне согласуется с другими последствиями распространения массовой культуры: размытыми нравственными устоями, разрушением института семьи, деградацией общества, ослаблением государства. Поэтому у нас не возникает сомнений в том, что неэффективность коррекционной работы с «трудными» подростками и устойчивость их противоправного поведения обусловлены духовным кризисом общества. Следовательно, для решения данной проблемы необходимы возрождение, актуализация и трансляция духовных ценностей традиционной русской культуры в современном обществе. В предыдущих работах мы неоднократно подчеркивали значимость духовно— нравственного воспитания подростков. Действительно, — это достаточно эффективный способ педагогической профилактики девиантного поведения. Но устойчивость его результатов напрямую зависит от духовного состояния социума.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. На Кубани 5 тысяч детей состоят на учете комиссии по делам несовершеннолетних / Портал южного региона «Юга» // <http://www.yuga.ru>.
2. Хомиченко Ю.В. Преступность несовершеннолетних в современной России (состояние и тенденции) / Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. В № 1. 2010. // <http://www.online-science.ru>.
3. Войнова Е.А. Духовно-нравственное воспитание подростков как основа педагогической профилактики девиантного поведения // Феноменология и профилактика девиантного поведения. Т. 2. Краснодар. 2010. С. 280–282.
4. Хагуров Т.А. «Человек потребляющий»: проблемы девиантологического анализа. М., 2006. С. 85–88.
5. Куликова Н.А. Массовая культура как фактор формирования установок экстремизма в молодежной среде // Феномен экстремизма и ксенофобии в современной России: факторы генезиса, пути и способы противодействия. Краснодар, 2010. С. 125–128.
6. Силасте Г.Г. Эволюция духовных ценностей россиян в новой социокультурной ситуации // <http://www.ecsocman.edu.ru>.
7. Хагуров Т.А. Кризис идеального как генератор девиаций в российском обществе // Феноменология и профилактика девиантного поведения. Т. 1. Краснодар. 2010. С. 40–44.
8. Змановская Е.В., Рыбников Ю.В. Девиантное поведение личности и группы. М., 2010. С. 53–54.
9. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 18.

О. С. Камшилина

## ТВОРЧЕСКАЯ ОДАРЕННОСТЬ (КРЕАТИВНОСТЬ) КАК ПОТЕНЦИАЛ к САМОАКТУАЛИЗАЦИИ МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ

*Нравственность –  
основа всех человеческих ценностей.  
А. Эйнштейн*

Мы живем в эпоху, когда такие понятия как ценности, нравственность, идеалы, совесть, а значит и смыслы, становятся просто словами. Например, словосочетания «неподкупный судья», «не курящий, не пьющий, верный муж», «порядочный чиновник», становятся предметом насмешек и анекдотов; преподавателя, не берущего взяток, сами студенты называют в лучшем случае странным. Само понятие нормы стирается. «Современное массовое общество лишается критериев нормальности, распространение получает терпимость ко всякого рода отклонениям. Более того, само определение отклонений становится проблематичным» [4, с. 5–6]. Такое может происходить в обществах, живущих по принципу обладания. Наиболее ярким представителем такого общества является Россия. По Фромму, *обладание* (по которому сейчас живет человечество) и *бытие* (как спасительный путь) являются двумя основными способами существования человека, преобладание одного из которых определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера [3].

Есть ли у нас ещё хоть какие-то шансы на спасение? Скорее есть, чем нет. Но этот путь будет долгим и трудным, нужны новые поколения людей, не извращенные и не поглощенные «ценностями» современного информационного общества.

Эрих Фромм, описывая всю сложность сложившейся ситуации, в качестве «спасителей» человечества видит неких **индивидуальностей**, которые способны взять на себя ответственность (миссию) в решении этой проблемы, не смотря на кажущуюся утопичность такой идеи. Кто эти люди?

**Э. Фромм охарактеризовал их следующим образом:**

— лучшие умы человечества, которые полностью осознав нынешнее критическое положение, готовы посвятить себя новой гуманистической науке о человеке;

— в контексте модуса бытия — это независимость, свобода, наличие критического разума, внутренняя активность (продуктивное использование своих человеческих потенций). Быть активным, по Фромму, — значит дать проявиться своим способностям, таланту, всему богатству человеческих дарований, которыми — хотя и в разной степени — наделен каждый человек. Это значит обновляться, расти, изливаться, любить, вырваться из стен своего изолированного «я», испытывать глубокий интерес, страстно стремиться к чему-либо, отдавать;

— радикально-гуманистический дух;

— вместо страха они испытывают воодушевление и энтузиазм;

— здоровые люди;

— блестящие, образованные, дисциплинированные, неравнодушные мужчины и женщины;

— настоящие специалисты, у кого, помимо блестящего интеллекта, есть еще и горячее человеческое сердце;

— трезвые реалисты, отказавшиеся от всех иллюзий и в полной мере осознавшие все трудности [3].

Описанный Э.Фроммом образ «человека-спасителя» во многом схож с самоактуализирующимся человеком А.Маслоу.

Стоит напомнить, что к *характеристикам самоактуализирующихся людей Маслоу* относил следующие:

-эффективное восприятие реальности и комфортные взаимоотношения с реальностью

— приятие (себя, других, природы)

— спонтанность, простота, естественность

— служение

— отстраненность; потребность в уединении

— самостоятельность, независимость от культуры и среды, воля и активность

— свежий взгляд на вещи

— мистические переживания и высшие переживания (пиковые переживания)

— отождествления с человечеством

— межличностные отношения

— демократичность

— умение отличать средство от цели, добро от зла

— креативность

— сопротивление культуральным влияниям; трансцендирование культуры

— эффективное восприятие реальности [1]

Самоактуализирующиеся люди, по Маслоу, — это люди, стремящиеся осуществить высшие устремления человеческой природы, стать тем, кем они могут стать. *Самоосуществляющиеся люди представляют руководство к действию для всего человечества. Их ценности должны лечь в основу научной этики.* Их отличает потребность в деятельности, ответственности, творчестве, открытости и справедливости.

«Самоактуализация в той ее форме, которую демонстрировали субъекты старшего возраста, вряд ли возможна в современном обществе у молодых людей, только еще вступающих в жизнь» [2]. Но, что касается потенциала к самоактуализации, то отдельные его признаки могут проявляться уже в подростковом возрасте. И этих детей по праву можно считать одаренными.

Сейчас чаще всего представление об одаренных детях включает прежде всего образ этакое «вундеркинда», резко опережающего своих сверстников и, конечно, многознайки. Но это всего лишь один из типов одаренных детей. Все дело в том, что детям с разным типом одаренности нужен разный подход, у них разные проблемы и отсюда необходима разная система работа с ними у учителей и психологов.

Не зная типа одаренности, некоторые виды одаренности можно просто не заметить, принимая своеобразие умственной и творческой деятельности ребенка за его недисциплинированность или даже странности.

Кратко перечислим *типы одаренности*:

1. интеллектуальный

2. академический (способности к обучению)

3. художественный

4. лидерский или социальный (организаторские способности)

5. психомоторный или спортивный

6. креативность (творческий)

Творческий тип одаренности (креативность) и является определяющим в отношении потенциала к самоактуализации. Именно с этим типом одаренности ситуация в ряде случаев оказывается весьма напряженной, когда безусловно и ярко одаренного ученика учителя считают слабым, бесперспективным.

Главная особенность этого типа одаренности в нестандартности мышления, в особом, часто непохожем на других взгляде на мир. Этот тип одаренности с большим трудом обнаруживается в школьной практике, так как стандартные школьные программы не дают возможности этим детям выразить себя.

Более того, сами учителя, несмотря на все усиливающиеся призывы к творчеству, не понимают, а в ряде случаев и недолюбливают этих учеников, так как они практически всегда очень трудны в школьной жизни: их повышенная независимость в суждениях, полное пренебрежение условностями (в том числе и в быту) и авторитетами создают у учителей при работе с такими учениками большие проблемы.

Тот факт, что практически у всех творческих детей подростков отмечаются заметные поведенческие проблемы не случаен: именно так называемая неконформность этих учащихся, то есть их нежелание, а подчас просто неумение идти «в ногу» со всеми остальными, и являются личностной основой их одаренности, той базой, на которой и строится их нестандартное видение мира.

У этих учеников легко можно увидеть их недостатки, их трудности, а вот увидеть в школьной деятельности их особые творческие способности очень трудно, а порой и невозможно без специальной работы в этом направлении. Очень часто ученики с этим типом одаренности не особенно хорошо учатся — к этому много причин — и пониженная мотивация к усвоению (придумать им бывает легче, чем усвоить готовое), и собственный, иногда очень причудливый познавательный мир, в котором не всегда есть место школьным урокам.

Для того, чтобы увидеть подлинные творческие способности этих учеников, им нужно предлагать особую деятельность, допускающую и активно предполагающую проявление их самобытности, необычного видения мира — будь то нестандартные темы сочинения, особые творческие задания или исследовательские проекты. Правда, и учитель, чтобы оценить оригинальность, нешаблонность этих детей должен сам обладать, если уж не собственной креативностью, то хотя бы достаточной широтой взглядов, отсутствием жестких стереотипов в мышлении и в работе.

У творческой одаренности много различных вариантов: есть ученики, проявляющие незаурядные творческие возможности буквально в любой деятельности, за которую они берутся, но бывают ученики, у которых такое нестандартное видение проявляется достаточно ярко лишь в одной сфере [5].

Изучение степени и характера самоактуализации требует разработки специальных психодиагностических средств, так как большая часть существующего методического инструментария для исследования личности была создана либо для измерения различных патохарактерологических проявлений, акцентуаций личности и форм психопатологии, либо для оценки параметров усредненной психически здоровой личности, ее структуры (ММРІ, тесты Ф. Айзенка, Г. Шмишека, Г. Роршаха, Р. Кеттелла, ТАТ). Возможность одномерного описания феномена самоактуализации, сведения ее к одному показателю вызывает у исследователей серьезные возражения, связанные прежде всего с многозначностью и противоречивостью этого конструкта. В связи с этим за рубежом получил широкую известность опросник личностных ориентации Э. Шострома (Personal Orientation Inventory — **POI**), измеряющий самоактуализацию как многомерную величину. В России тест был адаптирован и получил название «Самоактуализационный тест» (**САТ**).

В качестве измеряемых параметров выступают: компетентность во времени; самоподдержка; ценность самоактуализации; гибкость поведения; реактивная чувствительность; спонтанность; самоуважение; самопринятие; принятие природы человека; синергия; принятие собственной агрессии; контактность; познавательные потребности; креативность.

Методика предназначена для обследования взрослых (старше 15 лет), психически здоровых людей (имеется в виду отсутствие выраженной психопатологии).

Мы попытались в рамках пилотажного исследования проверить насколько эффективен САТ в определении самоактуализации.

Тест, конечно же, не выявляет ни потенциал к самоактуализации, ни тем более саму самоактуализацию как её видел Маслоу. Результаты теста могут быть интересны с точки зрения интерпретации каждой из её 14 шкал, т. е. какие аспекты личности развиты больше, а на какие стоит обратить внимание. Такого рода исследование лучше проводить в комплексе с другими методиками.

Маслоу хорошо понимал, что его теория о «лучшем человеке» пострадала от методологических недостатков. Тем не менее он стал все больше убеждаться в его интуитивное действие, что самостоятельно актуализированные дают нам ключ к нашим высшим врожденным чертам: любви

и сострадания, творчестве и эстетики, этики и духовности. Маслоу хотелось эмпирически проверить эту догадку на протяжении всей жизни. Он указывал и на существование проблемам валидности, надежности или репрезентативности в исследовании.

Маслоу было совершенно ясно, что методы естественных наук, предполагающие отношение к исследуемому как «неподвижному» и «неизменному» объекту имеют для психологии ограниченное значение. Собственно, вне понимания целого измерение отдельных характеристик бессмысленно. Сам А.Маслоу говорит: «...мой стиль исследований **креативности** очень отличался от классического научного (атомистического) метода. Мне пришлось самому разрабатывать технику личностного интервьюирования. Я старался узнать каждого человека настолько всесторонне и глубоко как только мог (как уникальную личность, как индивидуальность), я выспрашивал и мучил его до тех пор, пока у меня не складывалось впечатление, что мне удалось постичь его как целостную личность. Я действовал как биограф и жизнеописатель, не стремясь решить поставленных частных проблем, не отдавая предпочтения тому или иному аспекту конкретной личности в ущерб другим аспектам, то есть я подходил к личности идеографически». [2; С. 87].

Самоактуализация — это скорее феномен, некая духовно-нравственная одаренность, измерить которую количественно невозможно, необходим качественный метод, основанный на индивидуальном подходе. Чтобы увидеть потенциал к самоактуализации у молодого поколения, необходимо изучать творческую одаренность (креативность), таким образом способствуя ее развитию и воплощению. Такие молодые люди — наше будущее, они — «смыслы третьего тысячелетия».

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Маслоу А. Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 1999.
2. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. СПб.: Изд. группа Евразия, 1997. 430 с.
3. Фромм Э. Иметь или быть? М.: Прогресс, 1990.
4. Хагуров, Т.А. Человек потребляющий: проблемы девиантологического анализа. М.: Институт социологии РАН, 2006. 328 с.
5. Юркевич В.С. Одаренный ребенок: иллюзии и реальность: кн. для учителей и родителей. М.: Просвещение, Учебная литература, 1996.

*И. Э. Куликовская*

## СТАНОВЛЕНИЕ ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВОЙ КАРТИНЫ МИРА ЛИЧНОСТИ

Картина мира человека формируется в процессе освоения культурно-исторического опыта, получения образования и имеет определяющее и организующее значение в выборе жизненного пути. Позитивный или негативный характер мировоззренческих установок обуславливает целостное или мозаичное видение мира, рациональный или иррациональный тип взаимодействия с ним, гармоничное или дисгармоничное отношение к нему. Исследование мировоззрения как феномена является предметом философии, которая, как считал Сократ, исцеляет души, просвещая их, формируя целостную картину мира в сознании адресата коммуникации. В процессе обучения и воспитания ребёнок познаёт реальный мир, знаки, символы природы и культуры, их смысловое значение. В его сознании формируется картина этого мира, представленная в единстве эмоционально-чувственных и рациональных элементов (М.С.Каган, Э.Кассирер, А.Н.Леонтьев, М.Хайдеггер и др.). Именно соотнесение себя с миром позволяет ребёнку осознать и почувствовать себя частицей этого мира, глубинно связанной с ним. Культура при этом выступает формой социальной наследственности, как некоторый порядок вещей и событий, который «течёт» сквозь время из одной эпохи в другую, позволяя преобразовывать мир на основе ценностей.

Мировоззрение человека синтезирует в себе движения разума и чувства, в результате чего рождается определённое отношение к миру, обобщается опыт рационального и духовного, чувственно-практического освоения мира, формируются способы познания мира. Ценностно-смысловая картина мира, как основа духовно-нравственной культуры человека, наполнена осмысленными, прочувствованными, чётко определёнными ценностями и личностными смыслами поведения и жизнедеятельности. Разнообразные источники информации структурируют картину мира ребёнка, в которой формируется ценностно-смысловое ядро. Именно ценности, смыслы жизни создают неповторимость, уникальность каждого

человека, характеризующие его духовно-нравственную культуру. Говоря о развитии ценностно-смысловой картины мира личности, необходимо прояснить, что внутренняя мотивация, жизненные цели, смыслы и отношения к миру и самому себе образуют **духовную сферу** человека, а набор правил поведения являются содержанием **нравственности**. Духовность всегда неразрывно связана с ценностными ориентациями личности, представляет собой интенцию (осознанное устремление) человека к ценностям Добра, Красоты, Истины, устремление, неутолённость, беспокойство, напряжённость, энергию, направленную на поиск истины. Ценностно-смысловая картина мира обуславливает выбор человеком тех ориентиров, которые позволят ему ощутить полноту жизни и проявить созидательную, безопасную, социально активную жизненную стратегию в современном обществе.

В сегодняшнем нестабильном мире происходит переоценка ценностей, изменение их иерархии в аксиосфере культуры, которая представляет собой не просто совокупность тех или иных ценностей в жизни человека, а интегральную систему ценностных связей и отношений к Мирозданию. Аксиосфера, как фундамент культуры общества и социальной жизни в целом, составляет базовую основу социума, благодаря которой он сохраняет стабильность, несмотря на конфликты в экономической, социокультурной, политической, духовно-нравственной сфере. По сути, аксиосфера культуры представляет собой духовную атмосферу жизни человека, определяющую его самоопределение в мире.

Аксиосфера растущего человека меняется в зависимости от его возраста, взаимоотношений в семье, социального окружения, возможностей для удовлетворения материальных и духовных потребностей. Уже в дошкольном возрасте начинает формироваться ценностно-смысловая картина мира ребёнка. Мир ценностей ребёнка отражает область смыслжизненных ориентиров, определяющих характер его поведения. К старшему дошкольному возрасту типичными мотивами поведения становятся стремление быть как взрослый, установить положительные отношения со взрослыми сверстниками, мотивы самолюбия и самоутверждения, познавательные мотивы. Постепенно формируется система мотивов, т.е. выделяются главные и подчиненные мотивы, и на первый план начинают выдвигаться мотивы более высокого порядка — социально опосредованные. У ребёнка начинает

формироваться ценностно-смысловая картина мира. Большое значение в этом процессе имеют эмоции, чувства и самооценка. Осмысление мира ценностей позволяет не просто понять мироустройство, но и самостоятельно сформировать правила собственной жизни. Результатом этого скрытого от непосредственного наблюдения процесса являются установки ребёнка, его желания, потребности и т.д. Причём его собственные правила могут значительно отличаться от общепринятых. Поэтому необходимо определить приоритет в работе с детьми этого возраста, связанный в развитии основ их духовно-нравственной культуры.

Внешне заданные нравственные правила, предъявляемые ребёнку в готовом виде, являются основой традиционного воспитания. Дошкольника учат отличать доброе от злого, хорошее от плохого, прививают социально приемлемое поведение и отучают от порицаемых обществом поступков. Причиной, почему он должен поступать в соответствии с этими правилами, нормами является их принятие и одобрение значимыми людьми — воспитателем, родственниками, другими значимыми взрослыми. Личностный смысл действий ребёнка определяется их оценкой и находится, таким образом, за пределами поступка, который совершается, чтобы получить награду и избежать наказания. Такое воспитание сходно с дрессурой, утверждающей правильную реакцию на определённые стимулы. Однако когда исчезает внешний контроль, ребёнок оказывается в ситуации выбора или присвоенного способа поведения, или же какого-либо другого, отличного от правил. Широко известны экспериментальные доказательства того, что отсутствие контроля приводит к нарушению ребёнком правил, не основанных на ценностях и смыслах его жизнедеятельности и поведения. Возникает ситуация, когда в семье и дошкольном учреждении ребёнка учат одним правилам жизнедеятельности, а в жизни он сталкивается с другими (лидерство, достижение цели любой ценой, успешность). Например, детей учат избегать общения с незнакомыми людьми, объясняя это необходимостью обеспечения безопасности жизни ребёнка. Причём такое воспитание осуществляется в виде тренингов, формирующих навык. Практически детям внушается убеждённость в опасности окружающего мира, незнакомых людей, страх перед общением и коммуникациями. Но в реальной жизни духовно-нравственная культура человека проявляется

в обратном — способности быть доброжелательным, достойным, свободным в общении и со знакомыми, и с незнакомыми людьми, приветствуется оказание помощи незнакомым людям, оказавшимся в затруднительной ситуации. Так в сознании ребёнка может возникнуть конфликт, причины которого кроются в самой системе воспитания. Поэтому, несмотря на то, что современные дети обладают довольно большим объемом элементарных знаний о нравственных правилах и нормах поведения, они следуют им только при соответствующем контроле, не проявляя умственной активности, самостоятельной позиции при возникновении нестандартных ситуаций. Культуросообразная система воспитания предполагает приведение в соответствие формируемых у ребёнка ценностей и смыслов с теми ситуациями, которые могут возникнуть в их реальной жизни.

Особое место в духовно-нравственном воспитании ребёнка занимают гуманистические ценности, к которым относятся морально-этические (добро, справедливость, достоинство, честь). В дошкольном детстве формируются идеалы, которые должны быть концентрированным выражением возвышенных духовных ценностей. Такие идеалы представлены в образах положительных героев сказок, мультфильмов, компьютерных игр. Идеал как представление о совершенстве служит для ребёнка вектором, позволяющим определять выбор целей, способов поведения, ценностей и смыслов жизни. Образ героя, на который ориентируется дошкольник, одухотворяет его жизнь человека, придаёт ей смысл. Специфика возраста состоит в том, что на протяжении всего нескольких лет идеалы ребёнка могут меняться. Он «примеряет» образы, сохраняя в себе определённые черты героя, и переходит к следующему.

Становление у ребёнка ценностно-смысловой картины мира снимает необходимость внешнего контроля его поведения со стороны взрослых, так как задаёт те ориентиры, которые направлены на формирование и развитие высших духовных устремлений. Духовность охватывает аспекты поиска смысла, целостности, единства, вершины человеческих возможностей и имеет отношение к назначению и смыслу жизни, набору принципов и нравственных установок, которые делают человека Человеком, способным к признанию трансцендентного в повседневном опыте, к самозабвенной сосредоточенности и обнаружению самоценности природы

и самого себя в изначальных энергиях красоты, добра и любви. Отправной точкой рассмотрения высших духовных устремлений человека мы избрали понимание духовности не как изолированного набора верований и практик, а как интегрирующей квинтэссенции повседневной жизни. При этом понятие «вера» трактуется, исходя из смысла самого слова: «ведание Ра» — ведание изначального света истины, красоты, любви, добра. Вера является базовой категорией человеческого опыта, поэтому и духовные устремления выражаются в личных целях, в духовном поиске, в попытке установить, что является сакральным и достойным почитания. С точки зрения формы нет ничего, принципиально отличающего духовные цели от любых других, таких как цели достижения, или цели здоровья, или цели благосостояния. Подобно любым другим целям, духовные цели представляют собой внутренние психические репрезентации желаемых состояний, которые человек определил как важные и для достижения которых он прилагает усилия. Однако в том, что касается содержания, между духовными целями и целями других типов имеются коренные отличия.

Цель, по определению, является предполагаемым результатом деятельности человека. Цель является системообразующим компонентом ценностно-смысловой картины мира личности, так как выстилает, как «скатерть-дорожка», тот путь, который должен быть пройден. Стелется эта дорожка к конкретному идеалу: материальному или духовному. В данной статье мы остановимся лишь на духовных целях, хотя и материальные имеют достаточно большое значение в жизни человека. Духовные устремления предполагают поиск ответов на вопросы «Какие ценности позволят мне достичь высот в моей жизни?», «Каков смысл моей жизни?», «Какова роль судьбы?», «Как привести мою жизнь в соответствие с моими убеждениями?» Часто возникают и вопросы «За что?»: «За что мне такое испытание?», «За что меня наказывают высшие силы?» И, как ни парадоксально, достаточно редко эти вопросы трансформируются в продуктивные, типа: «Зачем мне дан этот жизненный урок? Как лучше его пройти?», «Как сохранить достоинство в сложившейся ситуации?», «Каков положительный смысл той ситуации, в которой я оказался?» Все приведённые вопросы свидетельствуют о тех глубинных процессах, происходящих во внутреннем мире и мотивирующих на совершение определённых поступков.

Одна из функций духовных устремлений состоит в видении того конечного предела, к которому есть смысл стремиться в жизни.

Центральным в духовном устремлении является процесс поиска, предполагающий, что что-то должно быть найдено. Духовный поиск подразумевает выявление цели и смысла жизни. Но зачастую этот поиск начинается с фразы, выраженной в формуле сказки: «Пойди туда, не зная куда. Найди то, не ведома что». Но это в XXI веке, поглощённом информацией и знанием, — не ведома, а чтобы ведать, осуществлять духовный поиск, необходимо обратиться к тем способам познания, которые сложились в седой архаике, но присущи и детям — интуитивно-чувственным, сакральным. Всё очевиднее становится ограниченность логики, рационального подхода и научного метода как единственных средств, определяющих нашу жизнь. Всё больше и больше исследований посвящаются интуиции и вере. Интуиция даёт возможность достигать успеха и активно действовать в любой ситуации. Известны многочисленные случаи, когда догадки, основанные на внутреннем чутье, оказываются прямо-таки пророческими. Достаточно назвать созвездие имен: Е.П. Блаватская, Д.И. Менделеев, Генрих Шлиман, Черчуорд... То, что воспринималось их современниками за игру воображения, оказывалось безошибочной интуицией, приводившей к выдающимся открытиям.

Академик В.Вернадский писал: «Интуиция, вдохновение — основа величайших научных открытий, в дальнейшем опирающихся и идущих строго логическим путем, — не вызываются ни научной, ни логической мыслью, не связаны со словом и с понятием в своем генезисе. В этом основном явлении в истории научной мысли мы входим в область явлений, еще наукой не захваченную, но мы не только не можем не считаться с ней, мы должны усилить к ней наше научное внимание»<sup>1</sup>. К.Юнг так и определяет интуицию как «инстинктивное схватывание». В результате возникает инсайт, озарение, радость понимания мира и себя в нём. В изучении интуиции постепенно определились её основные формы: чувственная и интеллектуальная. Интуитивно достигаемый результат, идущий от сердца, предстаёт в виде образа как внутреннего, субъективного «изображения», целостного представления об объектах и явлениях мира.

Поиски ответов на духовно-ориентированные вопросы формирует ценностно-смысловую картину мира, наполненную категориями-ценностями. Одной из таких категорий является достоинство, характеризующее человека со стороны значимости для семьи, группы сверстников, общества. «Достоинство» интерпретируется как «до-стоимости», то есть определение ценности, значимости личности. Человек всегда занимает определённую позицию (стоит), отсюда и достоинство. «До-» — как приставка, отражающая устремлённость, приближение к чему-либо, часть слова «-стоимство» подчёркивает социально-личностное положение человека в мире. Позиция личности, в отличие от позы, представляет собой цельное, исполненное смысла, выражение открытости и принятие ответственности.

В словаре русского языка С.И. Ожегова понятие «достоинство» рассматривается как положительное качество; совокупность высоких моральных качеств, а также их уважение в самом себе; стоимость, ценность денежного знака. Последнее значение указывает на неразрывную связь дефиниции «человеческое достоинство» с такими понятиями, как стоимость и ценность, но воспитание достоинства личности связано с определением духовно-нравственной ценности личности, не имеющей денежного выражения. Так как понятие «достоинство» является производным от слова «достояние», то обладать им — значит иметь что-то ценное, полезное и необходимое для себя и других людей. У В.Даля достоинство характеризуется моральностью, достойностью, честностью личности. В словарях по социальной психологии достоинство рассматривается как ценностное отношение личности к самой себе и отношение к ней других людей. Оно является формой проявления самосознания и самоконтроля, на которых строится требовательность человека к самому себе. Достоинство тесно связано с такими качествами личности как совесть, честь, ответственность перед собой и другими людьми. Именно эти качества человека способствуют его успешности в жизни.

Воспитание у ребёнка ответственности как духовно-нравственного качества человека основывается на одном из важнейших новообразований дошкольного детства — возникновении произвольного поведения. Поведение ребенка из импульсивного и непосредственного становится опосредованным нормами и правилами поведения. Здесь впервые



возникает вопрос о том, как надо себя вести, то есть создается предварительный образ своего поведения, который выступает как регулятор. Ребенок начинает овладевать и управлять своим поведением, сравнивая его с самостоятельно избранным образцом, идеалом. Это сравнение с образцом есть осознание своего поведения и отношение к нему с точки зрения этого образца. Осознание своего поведения и начало личного самосознания — одно из главных достижений дошкольного возраста. Старший дошкольник начинает понимать, что он умеет, а что нет, он знает своё ограниченное место в системе отношений с другими людьми, осознаёт не только свои действия, но и свои внутренние переживания — желания, предпочтения, настроения и пр. Он проходит путь от «Я сам», от отделения себя от взрослого к открытию своей внутренней жизни, которая и составляет суть личного самосознания. У него начинает формироваться ответственность как способность отвечать за совершённые поступки, контролировать свою деятельность в соответствии с нормами и правилами, принятыми человеком или группой. Ответственность предполагает, что ребёнок способен понимать соответствие или несоответствие результатов своих действий поставленным целям.

Свобода ребёнка самым непосредственным образом связана с ответственностью, которая может приниматься им как право, обязанность поступать в сложившихся обстоятельствах именно так, а не иначе. Ответственность как внутреннее чувство и/или принцип мышления и действия личности не возникает спонтанно. Она формируется в процессе развивающего воспитания, ориентированного на самостоятельное определение ребёнком ценностей и смыслов своей жизни, правил и норм поведения. Ответственность, как и свобода, целостна: она либо есть, либо её нет. Причём в педагогическом плане важно понимать, что чем шире определяются для ребёнка рамки свободы, тем более значимой становится его ответственность и, наоборот, вместе с ограничением личной и общественной свободы сужается и ответственность. И поскольку традиционное воспитание практически не предоставляет детям свободу самовыражения, то и ответственность педагоги берут на себя, тем самым снимая её с детей, которые не учатся регулировать свои поступки. «Люди боятся свободы» — такой диагноз поставил Э. Фромм [1]. Бегство от свободы возникает в детстве, когда родители, воспитатели, общество берут на себя всю меру ответственности за ребёнка,

а он только послушно следует установленным нормам и правилам. И он привыкает избавляться от ответственности и свободы, перепоручив собственную судьбу и личную свободу другому или другим. Свобода же, как внутренняя пружина дисциплины и самодисциплины, не предполагает вседозволенности. Свобода требует понимания ситуации, планирования своей деятельности, её контроля и т.д. Это то, что отражено в стандартах дошкольного образования — требование развивать планирующую и регулирующую функцию речи ребёнка, его ответственность за совершённые действия. Ещё раз подчеркнём: ответственность как духовно-нравственное качество личности возникает в дошкольном детстве в процессе развивающего воспитания. Духовно-нравственное воспитание ребёнка предполагает становление его ценностно-смысловой картины мира, которая будет развиваться в его будущей взрослой жизни. В этом процессе рациональный подход, не затрагивающий эмоции ребенка, никогда не приведет к желаемому результату. Образование, навыки, сноровку можно приобрести и позже, но основа самого лучшего в человеке закладывается именно в дошкольном возрасте, возрасте интенсивного развития чувств и межличностных отношений.

Целеустремлённость, ответственность, свобода упорство, инициативность, самостоятельность — это те личностные новообразования, которые свидетельствуют о становлении такой ценности как устойчивость, которая может проявляться в следующих видах:

— *псевдоустойчивость* — содержание сознания ребёнка определяется внешними установками, воздействиями, предыдущим опытом, формирующимся в устойчивых социально-природных условиях;

— *неустойчивость* возникает в изменившихся условиях внешней среды — сформированная в стабильных условиях картина мира начинает разрушаться под воздействием изменяющихся внешних условий, возникает стрессовая внутренняя перестройка взглядов на жизнь, способов выживания и т.д.;

— *адекватная устойчивость* в постоянно изменяющихся условиях жизни — содержание сознания определяется культурой, в которой накоплен весь возможный набор жизненных сценариев, способов поведения в социуме и природе, разнообразных способов миропонимания (мифопоэтический,

философский, универсально-символический, научный); возникает диалог культур, позволяющий личности свободно, творчески самоопределяться в мире, активно противостоять негативным тенденциям.

Устойчивость предполагает гармонию внутреннего мира ребёнка, целостность его ценностно-смысловой картины мира, а значит баланс процессов возбуждения и торможения, внутренних установок и поведения, знаний о способах выживания и опыта действий в проблемных ситуациях. Устойчивость также ассоциируется с уравновешенностью. Но если уравновешенность — это в большей степени состояние внутреннего мира, эмоций, чувств, отношения к миру, то устойчивость включает и внутренние компоненты, и реальное активное действие, соответствующее внутренним установкам. Устойчивость человека именно выражается в действиях, способах поведения, поддерживающих созидательные тенденции в мире и противостоящих негативным.

В процессе культуросообразного воспитания создаются условия для обобщённого, целостного представления ребёнка о себе в мире человеческих отношений, природы, культуры. Категории-ценности выступают способом и средством мысленного воспроизведения ситуации взаимодействия, самостоятельного поиска ориентиров в разрешении проблемы. Например, такая ценность как красота первоначально познаётся чисто эмпирически. Осознание смысла понятия «красота» свидетельствует о его неоднозначности:

— совершенство человеческого тела, предметов, нравственность поступков (Гомер)

— гармония (сфер), числовая упорядоченность (Пифагор)

— сияние (просвечивание) «формы» вещи в её материальном облике (Альберт Великий);

— совокупность качеств, доставляющих наслаждение зрелому, слуху (Ожегов)

— осязаемое проявление истины и добра (Вл. Соловьёв);

— ритм, пропорции, цветовые отношения, законы композиции, структурные принципы зрительных и звуковых форм (И.Ф. Герbart, Р.Циммерман, К.Фидлер);

— соответствие объекта природе эстетически оценивающего субъекта (Липс)

— феномен человеческого бытия на путях познания-любви-пресуществования (Флоренский).

Обобщённый смысл понятия «красивое» свидетельствует о гармоничности человека, произведения искусства, поступка и т.д. В самом слове «к-Ра-сота» звучит приближение к Ра, то есть свету, истине, гармонии, ясности, всему лучшему, что есть в жизни. Данный контекст разными словами проявлен и в тех определениях мыслителей, которые представлены выше. Аналогично можно рассмотреть и другие ценности, образующие ценностно-смысловую картину мира человека.

Таким образом, важным сегодня становится не усвоение готовых ценностей, а их осмысление, прочувствование, адекватный выбор в жизненных ситуациях. Именно таким путём происходит становление ценностно-смысловой картины мира, наполненной понятиями, суждениями и умозаключениями, знаками, символами, ценностями, смыслами, которые составляют основные формы мыслительной деятельности человека. Исследования, посвящённые высшим устремлениям человека, приводят к гипотезе о том, что именно такие устремления занимают ведущий уровень во всей иерархии целей человека. Устремлённость тонкими нитями связывает в единое целое имеющиеся способы отношения к себе и окружающему миру, обуславливает выбор ценностей и определение смысла жизни.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Труды по философии естествознания. М., 2000. С. 412.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995.
2. Савенко Н.В. Игра в субкультуре детства. Автореф. дис. ...канд. филос. н. Ростов-на-Дону, 2004. С. 3.
3. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 146–147.
4. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 1991. 574 с.

И. Н. Ключикова

## РОЛЬ БИБЛИОТЕК в ФОРМИРОВАНИИ ГАРМОНИЧНОГО ОБЩЕСТВА

Идея гармоничного общества как универсальной общности людей, объединенных не только материальными, экономическими, политическими, но и духовными целями человеческого существования, сегодня является главной для российского общества. Поэтому роль областных библиотек приобретает особый социальный смысл, когда мы говорим об этом исторически сложившемся демократическом институте, обеспечивающем, как правило, бесплатный доступ к информации любого гражданина независимо от его положения в обществе.

В связи с этим определим применение основного термина, характеризующего гармоничное общество в современной науке. Понятие «гармоничное общество» является одним из основных в терминологическом аппарате любой науки. Оно становится популярным в различных областях знаний — в философии, культурологии, педагогике, экономике, а также в библиотечном деле.

Термин «гармоничное общество» интерпретируется как «общество, в котором идеально–нормативный порядок совпадает с фактическим» [9, С. 1].

По мнению Е.Г. Брындына, «становление гармоничного гражданского общества представляет собой возникновение, порождение социально–экономических условий, процессов, структур, человеческих самореализаций, потребностей гармоничной частной и общественной жизнедеятельности» [2, С. 25]. Следовательно, гармоничное гражданское общество — это общество с духовным, гражданским, социальным и материальным благоустройством.

При этом необходимо отметить, что идея о всестороннем и гармоничном развитии личности зародилась в античной Греции, и тогда она носила ограниченный характер, так как относилась к аристократической прослойке общества и содержала требование только эстетического и физического совершенства. В VI в. до н.э. создает свое учение о гармонии

великий философ Конфуций. Основная философская его идея — идея гармонии как главного условия всеобщего космогонического порядка, равновесия в мире, а, следовательно, счастья людей. Она включает в себя как гармонию между людьми и природой, так и гармонию между самими людьми, выражающуюся в их поведении, которое должно соответствовать «естественному порядку», т.е. добродетели и морали. Известные французские просветители (Дидро, Гельвеций, Руссо) понятие всестороннего развития личности расширили и стали рассматривать его как цель воспитания.

Большой интерес для развития гармонического общества представляет теория человеческого капитала, выдвинутая американскими экономистами

Г. Шульцом и Г. Беккером в середине XX века. Позднее ряд других ученых из разных стран положения теории человеческого капитала перенесли в социальную сферу. Под человеческим капиталом в общем виде они понимают воплощенный в человеке запас здоровья, способностей, знаний, навыков, мотиваций, психологических установок и этических норм.

В последующие столетия представители различных наук неоднократно обращаются к проблеме гармоничного развития личности, в том числе личности пользователя библиотеки. В XX веке известный американский библиотековед Д.Х. Шира отмечает особую роль всестороннего развития читателей применительно к библиотеке: «...у библиотекаря нет иного выбора, чем продолжать работать в убеждении, что чтение создает цельное общество, так как оно создает цельного человека. Ценность библиотеки лежит в объединяющей цели, ради которой ее книги были собраны вместе» [8, С. 74]. Поэтому можно говорить о том, что деятельность библиотек, направленная на гармоничное развитие личности пользователя, содействует накоплению и приумножению человеческого капитала. В 90-е годы ведущими специалистами в теории и практике библиотечного дела были разработаны стратегические цели по воспитанию гармоничной личности в условиях библиотек:

- содействие формированию мировоззрения пользователей;
- пропаганда среди пользователей общечеловеческих нравственных ценностей;
- гражданское воспитание юношества;

- правовое, экологическое и эстетическое воспитание школьников;
- информационная поддержка образовательной и самообразовательной деятельности.

В связи с этим можно сделать вывод о том, что данные цели библиотек, не утратили свою актуальность до настоящего времени.

На пороге третьего тысячелетия глобальный характер приобретает принципиально новая социальная концепция, определяющая новую эпоху в развитии человеческой цивилизации. Важнейшим фактором развития общества в новых условиях становится информация, рассматриваемая во всем мире в качестве одного из основных экономических ресурсов. В этом плане информационное общество — это общество, в котором каждый гражданин может улучшить свою жизнь хотя бы тем, что он получает доступ к огромному количеству информации, и тем самым — к образованию, духовным и культурным ценностям. Соответственно к вышеназванным целям библиотек добавляется подготовка пользователей к жизни в условиях информационного общества, их адаптация к современному сложному информационному пространству, а в будущем — к гармоничному обществу.

Ведущий культуролог и библиотековед Е.Ю.Гениева предлагает новую модель библиотеки, тем самым, утвердив новые ценности в противовес всем сложившимся понятиям. Библиотека ею «не мыслиться изолированным островком, замкнутым на себя самого пространством, она должна устанавливать связи с природной средой, вписываться в ансамбль внешнего социума...» [4, С. 48].

В предлагаемой коммуникационной модели библиотеки, внутреннее ее пространство не имеет логического центра, в нем существует лишь «узловое место» — «площадка», где встречаются и взаимодействуют все персонажи и все смыслы. Однако самый мощный поток информации, доступный в «коммуникационной» библиотеке, — это коммуникация устная, представленная в межличностном общении. Библиотека здесь играет роль места «тусовки», где происходит общение людей друг с другом, с документами, с представителями других сообществ (с художниками — на выставке или презентации, с музыкантами — в музыкальной гостиной, с учеными-гуманитариями — на конференции и т. п.).

В настоящее время в библиотековедение можно выделить четыре подхода к определению всестороннего гармоничного развития личности:

- отождествление этого понятия с всесторонней функциональностью личности;
- акцент исключительно на интеллектуальном развитии, то есть связанным с процессом накопления знаний и повышением образовательного уровня;
- представление о всестороннем развитии личности юного читателя как об абстрактном идеале.
- определение модели особой коммуникационной среды, оказывающей влияние на формирование ценностей внутреннего мира человека.

На этом основании библиотеки можно рассматривать как важнейший инструмент для развития и формирования гармонического общества. Они способствуют социализации различных групп населения, усвоению ими определенной системы знаний, норм, социального опыта, образа жизни, позволяющих функционировать в качестве полноценных членов общества.

Необходимо также подчеркнуть, что перспективные цели библиотек по формированию гармонического общества в обобщенном виде закреплены в их миссии. Так, в профессиональном лексиконе понятие «миссия» (лат. *missio* — посылка, поручение) также получило широкое распространение. Библиотековед С.Г.Матлина формулирует миссию любой публичной библиотеки так: «суть её общественного предназначения — ежедневно и ежечасно предвосхищать и удовлетворять всю систему культурно-информационных ожиданий публики» [5, С. 6].

Таким образом, представления общества о миссии библиотек меняется под воздействием социально-экономических и политических преобразований в обществе. На реализацию миссии разных библиотек оказывают влияние многие объективные и субъективные факторы: региональные, этнокультурные, демографические и типологические особенности, сложившиеся традиции, репутация в местном сообществе и др. В качестве примера следует обозначить ключевые принципы стратегии общественного развития и включенность в них областных библиотек. Среди них:

- расширение доступа к информационным и коммуникационным инфраструктурам и технологиям, а также к информации и знаниям;

- наращивание интеллектуального, информационного и культурного потенциала;
- создание на всех уровнях благоприятной среды для развития и применения информационно-коммуникационных технологий;
- содействие культурному разнообразию;
- развитие международного и регионального сотрудничества.

Данную стратегию развития общества областные библиотеки успешно реализуют в своей деятельности, которая опосредованно влияет на формирование гармоничной личности.

Подтверждением тому являются современные интерпретации миссии областных библиотек, обслуживающих взрослых, детей и юношество.

Так, социальная миссия областных универсальных научных библиотек заключается в сохранение накопленного человечеством культурного наследия и передаче его путем формирования и удовлетворения общественных потребностей в информации и знаниях.

Миссия областных детских библиотек состоит в том, чтобы предоставлять детям оптимальные условия для культурного развития, формирования и удовлетворения их образовательных, коммуникативных и иных потребностей, иными словами, создание среды развития ребенка через чтение, книгу и иные виды материалов, отвечающих его половозрастным, социокультурным и индивидуальным особенностям [6, С. 43].

Миссия областных юношеских библиотек гласит: «...помочь личности успешно перейти от детства к взрослости, создавая как доступ к ресурсам, так и среду, отвечающую специфическим потребностям юношества для интеллектуального, эмоционального и социального развития» [7, С. 1].

Предлагаемые определения миссий областных библиотек свидетельствуют о правильном понимании своего места в изменяющемся мире и существенном их вкладе в становление будущего гармоничного общества.

«Библиотеки и информационные службы... создают условия для интеллектуальной свободы, обеспечивая доступ к информации, идеям и творческим работам на любом носителе и независимо от границ. Они помогают сохранять демократические ценности и всеобщие гражданские права, борясь с любой формой цензуры» [1, С. 46].

В этих непростых условиях современной жизни библиотеки всей своей деятельностью доказывают, что они играют важнейшую роль в формировании гармонично развитой личности. Все они обладают реальными и потенциальными возможностями комплексного просветительского и воспитательного воздействия, обеспечивающего широкий доступ к книге и новейшим средствам информации.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Александрийский манифест о библиотеках // Инф. бюллетень РБА. 2006. № 37. С. 46.
2. Брындин Е.Г. Гармоничное гражданское общество. Новосибирск: НГУ, 1998. 25 с.
3. Всемирный Саммит по информационному обществу. СПб: 2004. С. 15.
4. Гениева Е.Ю. Библиотека как центр межкультурной коммуникации. М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. 208 с.
5. Матлина С. О миссии, подвиге, славе и о буднях. «Высокое» и повседневное в работе библиотек // Библиотечное дело. 2009. № 7 (97). С. 6–9.
6. Руководство для детских библиотек России: принято Конференцией Российской библиотечной ассоциации; XIV Ежегодная сессия, 21 мая 2009 года, г. Вологда / Российская библиотечная ассоциация. — Санкт-Петербург: Российская национальная библиотека, 2010. — 52 с.
7. Руководство по библиотечному обслуживанию юношества: Новая редакция Руководства, опубликованного в 1996 году Постоянным комитетом Секции библиотек для детей и юношества // [Электронный ресурс] <http://vmo.rgub.ru/navigator>
8. Шири Д.Х. Введение в библиотековедение. М., 1983. С. 74.
9. Яценко Н.Е. Толковый словарь обществоведческих терминов. М.: 1999. С. 102.

В. М. Курицын

## О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ на СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА

В современном мире, характерной чертой которого является свободное перемещение идей и людей, обмен информацией, интернационализация и интеграция в самых разных сферах жизнедеятельности, все большее значение приобретает межкультурное взаимодействие. Межкультурное взаимодействие осуществляется в самых разнообразных сферах жизнедеятельности — в политике, экономике, науке, образовании, в общественной и личной сферах, в результате которого осуществляется влияние этих сфер, принадлежащих к разным культурам друг на друга.

Согласно «КОНВЕНЦИИ об охране и поощрении разнообразия форм культурного самовыражения», принятой Генеральной конференцией ООН в Париже в 2005 г., «межкультурное взаимодействие» означает существование и равноправное взаимодействие различных культур, а также возможность создания общих форм культурного самовыражения на основе диалога и взаимного уважения». Иными словами, межкультурное взаимодействие — это контакты, сотрудничество, влияние друг на друга специалистов и просто людей, представляющих разные культуры, религии, лингвоэтнические сообщества, социальные и политические системы, разные области деятельности. Межкультурное взаимодействие осуществляется в политике и экономике, в науке и образовании, в общественной и личной сферах, в быту и в самых разнообразных коммуникативных ситуациях.

Основными целями межкультурного взаимодействия в контексте упомянутой выше Парижской конвенции являются:

- охрана и поощрение разнообразия форм культурного самовыражения;
- создание условий для расцвета и свободного взаимодействия различных культур на взаимовыгодной основе;

- поощрение диалога между культурами в целях обеспечения более широких и сбалансированных культурных обменов во всем мире в интересах взаимоуважения культур и культуры мира;

- поощрение межкультурного взаимодействия в целях развития взаимопроникновения культур в духе наведения мостов между народами;

- поощрение уважения к разнообразию форм культурного самовыражения и повышение осознания ценности этого разнообразия на местном, национальном и международном уровнях;

- подтверждение суверенного права государств на поддержку, принятие и осуществление политики и мер, которые они считают надлежащими для охраны и поощрения разнообразия форм культурного самовыражения на своей территории;

- укрепление международного сотрудничества и солидарности в духе партнерства, в частности для расширения возможностей развивающихся стран в области охраны и поощрения многообразия форм культурного самовыражения.

Успешное достижение указанных целей возможно при соблюдении ведущих принципов межкультурного взаимодействия:

- принципа культурной, религиозной, этнической толерантности в определенных границах;

- принципа уважения прав человека и основных свобод;

- принцип суверенитета;

- принцип равного достоинства и уважения всех культур;

- принцип международной солидарности и сотрудничества;

- принцип открытости и сбалансированности;

- принципа культурной информированности и сензитивности;

- принцип ослабления и преодоления национальных стереотипов.

Особое место в иерархии этих принципов занимает принцип толерантности, значимость которой остается актуальной особенно в условиях возрастающей миграции населения в странах Западной Европы, а в последнее время поток мигрантов увеличился и в России.

В 1995 г. Генеральная конференция ЮНЕСКО приняла Декларацию принципов толерантности, в которой зафиксировано, что толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности, это гармония в многообразии. Толерантность рассматривается как готовность и способность личности признать право любого человека быть другим, отличным от меня в своих убеждениях, ценностных ориентациях, что делает возможным достижение мира и гармонии и реальным переход от культуры войны к культуре мира.

Толерантность в обществе не может быть безграничной. Толерантность проявляется только при условии, что убеждения, ценности, действия и поступки одних не нарушают права других и не посягают на культуру, жизнь, свободу и независимость каждого отдельного человека, сообщества людей и страны в целом.

При этом в центре философии межкультурного взаимодействия должно оставаться собственная культурная и национальная идентичность, сохранение разнообразия форм собственного культурного самовыражения на национальном и интернациональном уровне, чувство национальной гордости.

Одним из результатов межкультурного взаимодействия наряду с разнообразием форм культурного самовыражения и их обогащением должна стать выработка общекультурной платформы взаимодействия разных народов и стран, взаимодействия Запад-Восток, точек взаимного соприкосновения, со-бытийствования.

Проблема межкультурного взаимодействия стала особенно острой в условиях глобализации и мирового кризиса. Представляется, что Запад стремится осуществлять это взаимодействие в одностороннем направлении — с Запада на Восток, на Россию. В этом плане глобализация скорее всего становится равнозначной процессу в определенной мере «американизации» культуры других стран и не в последнюю очередь России. Стремление Запада ориентировано на создание глобальной американизированной культуры, что приводит к ослаблению национальных государств, разрушению культурной идентичности народа.

Прежде всего это сказывается на духовно-нравственной и культурной ситуации многих стран, в т.ч. и России, приводит к социальным и культурным конфликтам. Негативное воздействие определенных аспектов западной культуры осуществляется через каналы средств массовой информации: кино, музыку, моду, интернет. В этих условиях актуальной необходимостью представляется формирование и развитие медийной компетенции и информационной культуры человека и в первую очередь молодого человека.

Особенно негативные последствия в этой связи можно наблюдать в молодежной среде. Некоторые социологи говорят в этой связи о моральном и культурном кризисе в молодежной среде, в т.ч. и в России. В качестве подтверждения можно сослаться на некоторые явления в сфере семьи. Так называемый гражданский брак стал в последнее десятилетие модным явлением у российской молодежи. Ряд социологов считает, что это явление возникло в результате западного культурного влияния. В России незарегистрированные браки составляют 8,8% (для сравнения в Германии 8%) Семейные социальные связи легко разрушаются, о чем говорит большое количество разводов. Но считать, что эта ситуация возникла в результате культурного влияния Запада и связывать это только с духовным, моральным кризисом российского общества, о чем говорят западные социологи, вряд ли является правильным. Наряду с западным негативным культурным влиянием существенную роль играют социальные и экономические факторы жизни в России. 70% молодого населения в нашей стране считают семью важной ценностью в жизни (в Германии этот показатель несколько выше 78%, что обусловлено более высоким уровнем жизни).

Важная роль в налаживании межкультурного взаимодействия должна принадлежать образованию, целью которого является формирование субъекта культуры с присущими ему ключевыми компетенциями. Учреждения образования через обучение и воспитание являются проводником культуры. Именно через педагогическую деятельность происходит культуризация личности, формируется и расширяется его культурная информированность и воспитывается культурная сензитивность, без которых чрезвычайно трудно и даже невозможно найти точки соприкосновения в межкультурном взаимодействии. Образование отвечает за формирование способности к культурной и национальной самоидентификации,

воспитание чувства гражданской ответственности, национальной гордости, толерантности и солидарности.

Межкультурное взаимодействие в современных, часто кризисных условиях сопряжено с рядом трудностей, что может привести к культурным, социальным, политическим и религиозным конфликтам как на межличностном, так и межнациональном уровне. Преодоление этих трудностей и предупреждение возможных разногласий и конфликтов возможно, если участники межкультурного взаимодействия будут осознавать реальное расхождение «своих» и «чужих» менталитетов и национальных характеров, стилей жизни и поведения, системы ценностей, четко представлять, в чем заключаются эти различия и учитывать их в определении стратегии и тактики межкультурной коммуникации и взаимодействия. Это так же является одной из ключевых задач образования, особенно подготовки специалистов по самым разным направлениям.

В этой связи насущным становится развитие и дальнейшее расширение межкультурных коммуникаций как ключевого элемента при поиске точек соприкосновения стран и народов, без которого невозможно говорить о взаимопонимании как на национальном, так и международном уровне. В этом плане возрастает роль молодежных и культурных обменов, партнерства, что обеспечивает определенную смену векторного направления межкультурного взаимодействия.

Достойное место в этом должно занять языковое образование молодежи и языковая государственная политика в целом. Следует особое внимание уделять родным языкам, в первую очередь русскому языку как языку образования и языку межкультурной коммуникации в нашей стране, а так же родным языкам других национальных и этнических групп. В условиях глобализации и интернационализации современного общества возрастают требования к качеству иноязычного образования.

В области иностранных языков наряду с английским языком должны быть созданы на всех уровнях необходимые условия для овладения и другими языками. Язык является важнейшим инструментом межкультурного взаимодействия и межкультурной коммуникации на международном уровне и в то же время язык является важнейшим средством приобщения к разнообразию культур и форм культурного самовыражения. Языковое образование все больше должно становиться мультилингвальным.

Мультилингвальное образование, т.е. развитие многоязычия, становится актуальной потребностью настоящего времени, о чем свидетельствует опыт Европы. Поэтому Европейская Комиссия поддерживает все научные и образовательные проекты, направленные на развитие многоязычия. Один из таких проектов, результатом которого станет разработка мультилингвальной виртуальной книги на пяти языках, объединяет исследователей и преподавателей-практиков из Германии, Испании, Турции, Латвии и России. Россию в этом проекте представляет кафедра романогерманских языков Шуйского государственного педагогического университета. Внедрение результатов этого проекта в школы этих стран окажет несомненную поддержку в формировании с раннего возраста готовности и способности к межкультурному взаимодействию и станет одним из условий создания общекультурных оснований общественного порядка.

Многоязычие, культурное разнообразие и динамичное успешное межкультурное взаимодействие становится на современном этапе важным условием и инструментом в обеспечении мирного развития гражданского общества, свободы и прав человека, предотвращения культурных и социальных конфликтов и кризисов.



А. А. Олейников

## ПРОБЛЕМА ПОДРЫВА КУЛЬТУРНЫХ СМЫСЛОВ: РЕКУЛЬТУРИЗАЦИЯ КАК ФОРМА ИНФОРМАЦИОННОЙ ВОЙНЫ

### 1. Культура как базис хозяйственного развития

Базисной категорией цивилизационного анализа является **культура**. При этом само это понятие допускает трактовку в широком и в узком смысле. *В узком смысле* — границы культуры сводятся к духовному творчеству — интеллектуальной деятельности, творениям искусства, нравственным нормам. Познанная и осознанная реальность вначале фиксируется как новые знания, а знания, *уже утвердившиеся в общественном сознании, воплощаются в формах жизнедеятельности людей*.

Различаются, культура **сотворенная** и культура, уже **воплощенная** в новой организации внешней среды, в формах политической и хозяйственной жизнедеятельности, образующих в совокупности понятие “цивилизация”. Итак, *«цивилизация есть культура, реализованная в формах жизнедеятельности людей»*<sup>1</sup>. При этом сотворенная культура предстает как явление **первичное**, а цивилизация, т.е. культура, реализованная в формах социальной и экономической жизни, — как явление **вторичное**, опосредованное, подчеркивает И. Д. Афанасенко.

### 2. Цивилизационные факторы общественного производства: культура, мораль, этика, традиции, государственная идеология

**Культура** — в методологии традиционализма рассматривается как базис, на котором выстраиваются все цивилизационные структуры. Известно, что в системе общественного труда *«культура определяет ценностные ориентиры, нормы и правила поведения всех субъектов и тем самым выполняет скрытую функцию стабилизации и мотивации. В таком качестве она рассматривается как нематериальный ресурс экономического развития»*<sup>2</sup>.

**Мораль и этика.** — В рамках традиционного общества хозяйственное развитие опирается не столько на силу юридического закона, сколько на силу морали и общественного мнения. Неформальное принуждение посредством морально-этических норм и традиций стоит на Востоке выше правовых норм, а традиционные законы нравственности — выше юридических законов. Именно поэтому категории «мораль», «этика» и «нравственность» не стоят здесь вне сферы хозяйственной практики, а являются — факторами общественного производства.

**Традиции** — в структуре традиционного общества играют роль *управляющей системы*, функционирующей через передачу от поколения к поколению исторически сложившихся стереотипов поведения, включая и хозяйственные нормы. Таким образом, управление обществом и его хозяйством осуществляется неформально — через мотивацию людей, основанную на культурно-исторических нормах и традициях, т. е. посредством воздействия на сложившиеся традиционные стереотипы поведения.

**Государственная идеология.** — Идеология в системе традиционного общества является частью структуры производительных сил страны, а государственная идеология рассматривается здесь как важнейший **фактор общественного производства**, являясь системой работающих принципов, на основе которых развивается экономика, национальное хозяйство и все общество в целом. Таким образом, именно принципы государственной идеологии превращаются в *мощные факторы движения* национального хозяйства, а современные мировые войны основаны на использовании именно этих факторов, превращая принципы либерализма в мощное информационное оружие.

**Способ жизнедеятельности.** — *Способ производства* — это формационная категория, отражающая динамику чисто экономического развития, а *способ жизнедеятельности* — это уже цивилизационная категория. **Способ жизнедеятельности** данного народа является *способом его бытия* в самых разных сферах общества, включая и способ *хозяйствования*.

**Хозяйство** — это и есть способ социально-экономической жизнедеятельности, выходящей за узкие рамки чисто рыночной экономики, основанной на логике прибыли и самокупаемости. Хозяйство — это способ самой жизни человека, способ его бытия.

### 3. Сравнительный анализ экономических категорий: «эффективность», «прогресс», «рынок», «рыночная экономика»

Напомним, что методология — это система научных принципов, с помощью которых ученые изучают и анализируют окружающий нас мир. Очевидно, что в основе анализа всегда лежит совершенно определенная система категорий и понятий, с помощью которых формируется угол научного зрения, свойственный данной методологической системе. Любая категория — это смысловой символ, это носитель смысла, т.е. сущностного содержания, наполненного смыслом. Однако далеко не секрет, что представители либерализма и традиционализма, западной и восточной культуры часто вкладывают разный смысл (разное сущностное содержание) в одни и те же категории. И это определяется господствующими в данной цивилизации фундаментальными ценностями духовного порядка.

#### 1) ЭКОНОМИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ В РЫНОЧНОЙ ЭКОНОМИКЕ

**В рыночной экономике** все эти категории имеют чисто денежный смысл, отражая буржуазную точку зрения, частный буржуазный взгляд и подход к экономике и всему национальному хозяйству страны исключительно только с позиции владельцев частного капитала.

**Эффективность** — денежная эффективность, т.е. прибыльность, рентабельность или доходность капитала, но не для общества в целом, а только для владельцев частной собственности, для частного капитала.

**Прогресс** — это линейное движение вперед по пути преодоления культурно-исторических традиций, это процесс либеральной модернизации как процесс роста буржуазного денежного богатства.

**Рынок** — это сфера частного хозяйственного выбора, но в условиях современного западного общества рынок уже перестает быть чисто экономической категорией. В основе западного общества лежит философия контракта, а «общей, всеобъемлющей метафорой общественной жизни становится рынок», — очень точно заметил С.Г. Кара-Мурза<sup>3</sup>.

**Рыночная экономика** — это тип частного хозяйства, в основе которого лежит жесткий индивидуализм и производная от него конкурентная борьба на ресурсы, блага

и территории. Хозяйственная деятельность в рамках рыночной экономики нацелена на производство денег и прибыли ради самой прибыли, ради накопления буржуазного богатства, основанного на превращении денег, рабочей силы человека, земли и природных ресурсов — в товар.

#### 2) СОДЕРЖАНИЕ ЭКОНОМИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Экономика традиционного общества в принципе имеет *нерыночный* характер, так как общественное производство здесь подчинено потребностям людей и общества в целом, а не пресловутой наживе. Арабские шейхи, например, доходы от экспорта нефти не расписывают по своим «оффшорным» карманам, как это делают у нас все сырьевые олигархи. Они вкладывают эти деньги в развитие всего национального хозяйства, в фонды будущих поколений, в рост благосостояния народа. И это потому, что на Востоке в целом до сих пор еще сохраняются основы традиционной структуры общества, в рамках которой сфера экономики считается *служебной*, а культура (как совокупность морально-этических норм и традиций) — господствует над обществом, образуя его фундамент. Главным субъектом хозяйства здесь является государство, а не частное лицо. Именно поэтому в результате экспансии западного капитализма на Восток практически во всех его странах на свет родился *восточный* капитализм (например, в Японии в конце XIX века), принципиально отличный от западного капитализма по всем сущностным параметрам.

**Понятие эффективности** здесь сохраняется, но меняется его содержание. Эффективность понимается прежде всего как *социальная* эффективность. Показатель экономической (денежной) эффективности уже не является главным, используется в основном как оценочный. Другое содержание вкладывается и в понятия «рынок», «рыночная экономика».

В докладе о южнокорейской экономике, подготовленном по заказу Всемирного банка, говорится: «Озадачивающим парадоксом является то, что корейская экономика в очень большой степени зависит от многочисленных предприятий, **формально частных, но работающих под прямым и высокоцентрализованным правительственным руководством**».

Другой американский экономист, на которого ссылается русский востоковед А.Н.Ланьков, пишет: «**Корея представляет из себя командную экономику**, в которой многие из действий отдельного бизнесмена предпринимаются под влиянием государства, если не по его прямому указанию»<sup>4</sup>.

#### 4. Опасность подрыва культурных основ общества: А. Грамши о молекулярной агрессии в культурное ядро

Развал СССР был произведен в полном соответствии с теорией Антонио Грамши о гегемонии и о механизмах захвата власти, основанных на молекулярной агрессии в культурное ядро. Советники Ельцина были убеждены: «*Трансформация российского рынка в рынок современного капитализма требовала новой цивилизации, новой общественной организации, а, следовательно, и радикальных изменений в ядре нашей культуры*» (А.И.Ракитов). Грамши назвал этот процесс «**пассивной революцией**», направленной на постепенную эрозию, *подрыв и уничтожение того культурного ядра* (совокупность системообразующих культурных ценностей и принципов), которое образует основу объективного духовного бытия любой нации.

Оно реально существует в виде системы духовных символов, каждый из которых отражает часть нерушимых национальных святынь. *Двойственная структура человека*, как совокупности духовного и материального начала, является всего лишь отражением *двойственной структуры окружающего нас мира*, также состоящего из многослойного бытия, разделенного на материальные (видимые и осязаемые) и духовные (неосязаемые, трансцендентальные) структуры. *Подрыв и разрушение духовной структуры объективного бытия человека равнозначно разрушению его сознания, т.е. уничтожению того, что отличает человека от животного.* В результате человек лишается своего «я».

Таким образом, марксистское положение о том, что «**бытие определяет сознание**» оказывается верным, но только лишь наполовину: сознание человека определяет не материальное, а **духовное бытие**. Его подрыв деформирует и разрушает сознание (отдельного человека), которое является всегда производным от общественного духовного бытия.

*Таким образом, тот механизм разрушения общества, который был теоретически обобщен Грамши, практически был уже апробирован в процессе самой величайшей в мире антихристианской революции, известной в истории под названием Протестантская Реформация.*

Итак, что же нового внес в теорию Антонио Грамши?

Согласно Грамши, власть господствующего класса держится не только на насилии, но и на согласии — на убеждении. Положение, при котором достигнут достаточно высокий уровень согласия, Грамши называет гегемонией. **Гегемония** — *не застывшее, однажды достигнутое состояние, а динамичный и, непрерывный процесс. При этом «государство является гегемонией, облеченной в броню принуждения»* (А.Грамши). Согласно Грамши, «государство — это вся совокупность практической и теоретической деятельности, посредством которой господствующий класс оправдывает и удерживает свое господство, добываясь при этом активного согласия руководимых»<sup>5</sup>.

Таким образом, сама гегемония предполагает не просто согласие, а деятельное согласие, при котором граждане желают того, что требуется господствующему классу. Но если главная сила государства и основа власти господствующего класса — гегемония, то вопросы стабильности политического порядка и, напротив, условия его слома (революции) сводятся к вопросу о том, как достигается или подрывается гегемония.

*Кто в этом процессе является главным агентом? Каковы «технологии» процесса?*

По Грамши, и установление, и подрыв гегемонии — «**молекулярный процесс**. Он протекает не как столкновение классовых сил, а как *невидимое, малыми порциями, изменение мнений и настроений в сознании каждого человека.* Гегемония опирается на «**культурное ядро общества**, которое включает в себя совокупность представлений о мире и человеке, о добре и зле, прекрасном и отвратительном, множество символов и образов, традиций и предрассудков, знаний и опыта многих веков. Пока это ядро стабильно, в обществе имеется «устойчивая коллективная воля», направленная на сохранение существующего порядка. **Подрыв этого «культурного ядра» и разрушение этой коллективной воля — условие революции.** Создание этого условия — «молекулярная» агрессия в культурное ядро.

Это — не изречение некой истины, которая совершила бы переворот в сознании, какое-то озарение. Это «огромное количество книг, брошюр, журнальных и газетных статей, разговоров и споров, которые без конца повторяются и в своей гигантской совокупности образуют то длительное усилие, из которого рождается коллективная воля определенной степени однородности, той степени, которая необходима, чтобы получилось действие, координированное и одновременное во времени и географическом пространстве»<sup>6</sup>.

Когда «кризис гегемонии» созрел и возникает ситуация «войны», нужны уже, разумеется, не только «молекулярные» воздействия на сознание, но и *быстрые целенаправленные операции*, особенно такие, которые *наносит сильный удар по сознанию, вызывают шок*, заставляющий большие массы людей *перейти от пассивности к активной позиции*. Грамши считает это цепной реакцией («цепочка синтезов») и называет катарсисом — подобно очищающему и просветляющему коллективное сознание зрителей действию трагедии в театре. Переходя с философского языка на язык войны, он пишет: «Под соотношением военных сил следует понимать не только лишь факт наличия оружия к военным отрядам, но и возможность для партии парализовать основные нервные узлы государственного аппарата»<sup>7</sup>.

На что в культурном ядре надо прежде всего воздействовать для установления (или подрыва) гегемонии? Во все не на теории противника, говорит Грамши. *Надо воздействовать на обыденное сознание, повседневные, «маленькие» мысли среднего человека*. И самый эффективный способ воздействия — неустанное повторение одних и тех же утверждений, чтобы к ним привыкли и стали принимать не разумом, а на веру. «Массы как таковые, — пишет Грамши, — не могут усваивать философию иначе, как веру». И он обращал внимание на церковь, которая поддерживает религиозные убеждения посредством неперестанного повторения молитв и обрядов<sup>8</sup>.

Сам Грамши прекрасно отдавал себе отчет, что за обыденное сознание должны бороться как силы, защищающие свою гегемонию, так и революционные силы. И те и другие имеют шанс на успех, ибо культурное ядро и обыденное сознание не только консервативны, но и изменчивы. Та часть обыденного сознания, которую Грамши назвал «здоровый смысл», открыта для восприятия коммунистических идей.

Здесь — источник «освободительной гегемонии». Если же речь идет о буржуазии, стремящейся сохранить или установить свою гегемонию, то ей важно этот здравый смысл нейтрализовать или подавлять, внедряя в сознание фантастические мифы.

*Кто же главное действующее лицо в установлении или подрыве гегемонии?*

**Ответ Грамши однозначен: интеллигенция.** И здесь он развивает целую главу о сути интеллигенции, ее зарождении, роли в обществе и отношении с властью. Главная общественная функция интеллигенции — не профессиональная (инженер, ученый, священник и т. д.). Как особая социальная группа, интеллигенция зародилась именно в современном обществе, когда возникла потребность в установлении гегемонии через идеологию. *Именно создание и распространение идеологий, установление или подрыв гегемонии того или иного класса — главный смысл существования интеллигенции.*

Продавая свой труд, интеллигенция тянется туда, где деньги. Грамши, пишет: «Интеллигенты служат «приказчиками» господствующей группы, используемыми для осуществления функций, подчиненных задачам социальной гегемонии, но и политического управления». Правда, всегда в обществе остается часть интеллигенции, которую Грамши называет *«традиционной»* — та интеллигенция, которая служила группе, утратившей гегемонию, но не сменила знамя. Обычно новая получившая гегемонию группа старается ее приручить. Кроме того, общественные движения, созревающие для борьбы за свою гегемонию, порождают собственную интеллигенцию, которая и становится главным агентом по воздействию на культурное ядро и завоеванию гегемонии.

*Гегемония в современном западном обществе создается при помощи производства искусственных символов, на которые человек может опираться.* К числу таких символов в потребительском обществе относится, например, *дизайн ширпотреба*. Именно он в США стал главным механизмом внедрения в сознание псевдокультурных ценностей — путем конструирования искусственного «культурного ядра», ассоциируемого с набором определенных товаров, а также с их потребительскими свойствами. Специалисты особо отмечают способность этого механизма к эффективной

«**стандартизации и сегментации**» общества. Стандартизация и сегментация — важное условие гегемонии в гражданском обществе, где требуется сохранять «**атомизацию**», индивидуализацию людей. Но в то же время надо соединять «сегменты» связями, не приводящими к органическому единству, — безопасными для гегемонии. Как показали исследования по методологии Грамши, эффективным средством для этого стал в США спорт. Он порождал такие символы и образы, которые связывали самые разные сегменты общества — от негритянского дна до буржуазной элиты — мягкими, ни к какому социальному единству не ведущими связями. Спорт создавал особый срез общей массовой культуры и обыденного сознания.

Методология Грамши помогает понять суть деятельности ряда международных организаций, создающих механизм глобализации. Одной из таких организация является «**Трехсторонняя комиссия**», созданная по инициативе Н.Рокфеллера и функционирующая под руководством З.Бжезинского. Это — одна из самых закрытых и влиятельных организаций теневого «мирового правительства». В нее входит около **трех сотен членов** из США, Европы и Японии. Цель — стабилизировать новый мировой порядок, добившись беспрепятственного доступа транснациональных корпораций во все страны мира, особенно в финансовую сферу и энергетику. Признано, однако, что в действительности Трехсторонняя комиссия способствовала возникновению нынешнего глобального финансового кризиса и в целом дестабилизации мира по сравнению с 70-ми годами. Анализируя эту проблему С.Г. Кара-Мурза делает следующий вывод: «эта теневая организация смогла, мобилизовать во всех главных странах влиятельные силы для воздействия на общественное мнение так, чтобы «неприятные» последствия ее деятельности вообще исчезли из публичных дебатов. Эти люди (ученые, пресса, «духовные лидеры») смогли в мировом масштабе так повлиять на обыденное сознание, что люди как бы перестали видеть очевидное. **У них отключили «здравый смысл»**»<sup>9</sup>.

В условиях современного т.н. информационного общества главным источником подавления людей служат не физические методы воздействия, а приемы и средства информационно-психологической подавления личности. Сейчас, после разгрома СССР в информационно-психологической войне, стало ясно, что появилось новое

средство господства над людьми<sup>10</sup>. В.Лисичкин и Л.Шелепин в своей новой книге «**Война после войны: Информационная оккупация продолжается**» указывают на то, что в современном информационном обществе появилось могучее средство реализации приемов и методов психологической войны — средства массовой информация (СМИ). Человек в наше время живет в информационном поле.

Таким образом, современные информационные технологии помогают превратить публику в **объект манипулирования** Авторы подробно проанализировали роль и значение символов как метода воздействия на сознание человека. В основе сознания лежит *сложная иерархическая структура пространства символов*, включающая символы, символы символов, символы символов символов и т.д. В этой иерархии один символ имеет ключевое значение, другие — подчиненное. При этом наше сознание опосредовано, оно оторвано от непосредственной реальности. Символы как бы *подменяют жизненное содержание*. Обстановка меняется, а символы в сознании остаются. И этот метод активно используется в современных информационных войнах.

В.Лисичкин и Л.Шелепин обращают внимание на ключевой и принципиальный момент в глобальном информационном воздействии: максимально перемешать, «перетасовать», существующую систему понятий (символов), изменяя их содержание. Они подчеркивают: «**Суть не в замене самих символов, а в изменении внутреннего смысла, внутреннего содержания понятий**». Так, в период перестройки 1980-х гг. выдвигались лозунги: «Вся власть Советам!», «Фабрики рабочим!», «Земля крестьянам!». Но истинный смысл был прямо противоположным: *переход к авторитарной президентской власти, бесправие и ограбление рабочих, разорение крестьянства*.

Однако все это не означает, что данный процесс действует только в отрицательную сторону. С помощью кратко описанных здесь информационных технологий можно произвести и позитивную «рекультуризацию» сознания людей, возвращая национальные святыни к их изначальному содержанию. В результате произойдет реконструкция всех тех символов, которые образуют опорную духовную базу личности. Именно этот процесс и составляет содержание *консервативной революции*, о которой в последнее время у нас так много пишут и говорят.

## 5. Фабрикация псевдокультурных ценностей в процессе реализации неолиберальной доктрины

*Историческое соревнование СССР и США закончилось, однако продолжается соревнование двух типов, двух моделей общественного развития* — либерального и традиционного. Сравнить и оценивать исторические «итоги» этого соревнования мы можем только на основе косвенных показателей. Напомним читателю еще раз, что методы анализа и оценки являются всего лишь той «точкой отсчета», тем «углом научного зрения», который является общепризнанным и общеупотребимым в рамках данного общества. Однако мир уже давно движется в полярной противоположности Запада и Востока, либерализма и традиционализма. Соответственно, соревнуются между собой две противоположные модели, два типа общественного устройства — либеральное общество и традиционное общество.

Успехи японской экономики, юго-восточных стран и Китая наглядно свидетельствуют, что общинный тип традиционного общества Востока оказывается более жизнестойким, продуктивным и способным к динамическому и качественному росту, нежели либеральное общество Запада. Будучи основано на индивидуализме и эгоизме конкурирующих между собой социо-хозяйственных групп, западное общество деградирует, раздираемое враждой.

**Запад уже давно находится в состоянии войны с Востоком, которая сегодня приобрела тотальный характер.** Её задачи и масштабы напоминают эпоху протестантской Реформации, эпоху захвата и передела Нового Света. **Только теперь ставится задача — захвата и передела всего мира.** Очевидно, что перекроить мир, ведя с ним тайную войну, ликвидируя «старые» нации и государства и создавая «новые», конструируя «новые общественные системы» и «новые типы хозяйственного устройства», можно с помощью все тех же старых методов, основанных на создании новых «культурных ценностей», формирующих некие «новые цивилизации».

Напомним читателю: **новый общественный строй создается новой моралью.** Именно на это и направлена неолиберальная «культурная революция», основанная на теории постмодернизма. Именно поэтому в последние

10-летия расплодилось как грибы после дождя различные антиправославные протестантские секты, ведущие войну за умы и души наших людей.

1) *Теория постмодернизации объявляет себя «теорией изменения ценностей», выступая, по сути, за культурный релятивизм.* Западные теоретики постмодернизма рассматривают его как процесс *перехода к новому мировоззрению*, соответствующему новому, более высокому уровню жизни, достигнутому в странах «золотого миллиарда»<sup>11</sup>.

• Однако нового здесь нет ничего кроме демагогии, так как основу «нового строя» и «нового мировоззрения» образуют такие *индивидуалистические ценности*, как «бережливость, накопительство, индивидуальный экономический успех»<sup>12</sup>.

• Условиями **п е р е х о да к постматериалистическим ценностям**, якобы уже господствующим на Западе, являются — **а) «высокий уровень благосостояния»; б) «современные системы социального обеспечения**», недостижимые, по мнению западных теоретиков нового мирового порядка, для всех остальных стран, включенных ими в одну группу стран *«догоняющего» развития; в индивидуализм*, делающий главный акцент на индивидуалистические постматериалистические ценности либерального характера: права человека, свободы личности и пр.; **г) «становление саморегулирующейся системы».**

2) *Постмодернизм выступает за «рекультуризацию» народов.* В основе этого подхода лежит *исторический релятивизм*, презрение к преданиям, к исторической памяти. При этом содержание культурных факторов теория постмодернизации связывает прежде всего с *предпринимательской протестантской этикой*, основанной на бережливости, накопительстве и алчности. Утверждается, что те общества, которые воспримут эти ценности, «будут демонстрировать более высокие темпы роста»<sup>13</sup>.

3) Условием перехода к стадии постмодернизации является *«формирование постматериалистической, неэкономической мотивации» и соответствующих «постэкономических ценностей»*, наибольшее распространение которых, как подчеркивает В. Иноземцев вслед за своим американским коллегой (Р. Инглегартон), наблюдается якобы в странах Запада. Однако основу ценностей

западного мира, именуемых «постэкономическими ценностями» и якобы имеющими неэкономический характер, образуют ценности индивидуализма и «саморегулирующейся системы», то есть ценности рыночной экономики, на что прямо указывает Иноземцев<sup>14</sup>.

4) *Постмодернизм рассматривает себя в качестве «духовного» преемника протестантской Реформации*, которая вошла в историю как — антихристианская революция, утвердившая в западном обществе в XVI-XVIII вв. именно те антихристианские ценности, которые сегодня теория постмодернизации ставит во главу угла — *индивидуализм, накопительство, стяжательство, алчность, презрение к традициям и культуре предков*<sup>15</sup>. Вслед за Реформацией постмодернизм отвергает духовные традиции Востока, рассматривая традиционные ценности в качестве — косных, мешающих прогрессу. Постмодернизм также разрывает связь с Богом и с Традициями, проповедуя культурный релятивизм, выступая за — «...**изменение системы ценностей путем замены одного (! — А.О.) поколения другим...**»<sup>16</sup>.

5) *Постмодернизм отвергает «абсолютные ценности» традиционного общества*. Именно поэтому постмодернизм характеризует ценности традиционного общества как, якобы, — *косные*, то есть неподверженные, застывшие, неизменяемые. Это рассматривается как признак отсталости, якобы, не позволяющий традиционным обществам стать на путь постмодернизации. Р. Ингледарт утверждает, что ломка «некоторых компонентов традиционной системы ценностей» является необходимым условием успешной модернизации, т. к. *«абсолютные ценности по своей сути имеют косный характер, и в условиях быстро меняющейся среды адаптируются к этим изменениям с трудом»*<sup>17</sup>.

## 6. «Культурная революция» постмодернизма как форма информационной войны

Постмодернизм, выражая неолиберальную систему мировоззренческих взглядов, является одновременно и военно-политической доктриной, разработанной Р. Ингледартом, одним из крупнейших теоретиков постмодернизма, вскоре после выступлений западноевропейского «поколения бунтарей» конца 1960-х годов. Ее задачи заключались в том, чтобы, с одной стороны, отвлечь молодежь

Запада от революционных выступлений против капитализма, а с другой — наоборот, подготовить условия для «тихой» революции, т. е. контрреволюционных выступлений молодежи против социализма в социалистических странах Восточной Европы, то есть для организации — **капиталистической контрреволюции**<sup>18</sup>.

Известно, что началу войны обычно предшествует пропагандистская подготовка. В данной случае, как подчеркивает А.С. Панарин, **«речь идет о новой культурной революции, связанной с разгромом национальных святынь»**<sup>19</sup>. Каковы же главные направления этой глобальной культурной революции, нацеленной на развитие процессов **десоциализации, дезинтеграции и декультуризации людей?**

**Во-1-х, распространение коммерческой массовой культуры.** А. Панарин справедливо указывает на то, что распространение коммерческой массовой культуры носит заказной характер, не является случайным.

**Во-2-х, борьба господствующего либерализма с «пережитками традиционализма», «постмодернистская» критика вечных и нетленных ценностей.** Рыночный фундаментализм, основанный на абсолютизации рыночных критериев, на стремлении оценивать деятельность всех сфер общества на основе принципов экономической эффективности, стремится к тому, — «чтобы буквально всем явлениям жизни и культуры придать товарную, а значит, отчуждаемую форму меновой стоимости. До сих пор культуры были дуалистическими: наряду с тем, что продается и покупается на рынке, они содержали неотчуждаемый фонд ценностей личного и коллективного назначения. **Во всякой здоровой культуре непродажными считались любовь и вдохновение, истина и красота. Также непродажными выступали и испытанные коллективные ценности: родной язык и священная земля предков, национальная территория и национальные интересы, гражданский и воинский долг»**<sup>20</sup>.

**Во-3-х, борьба либерализма против неотчуждаемых ценностей, всемерная дискредитация внеэкономических ценностей — тотальное очищение культуры от ценностных анклавов, противостоящих экспансии менового начала.** А.С. Панарин очень верно заметил: **«Пока на местах существуют неотчуждаемые ценности, глобальная власть невозможна»**<sup>21</sup>.

**В-4-х, приватизация национального потенциала властвующими элитами, превратившимися в монопольных товаровладельцев**. Речь идет о процессе созидания наднациональных элит на базе компрадорской буржуазии и местного продажного чиновничества.

**В-5-х, борьба за американскую гегемонию и глобализацию американского образа жизни, господство американского «культурного империализма», опирающегося на социокультурные факторы**<sup>22</sup>. Рассматривая эту проблему, профессор М.И. Гельвановский особо подчеркивает, что, по сути, речь идет — **а) об унификации всего мира, национальных экономик всех стран на «социокультурной базе промышленно развитых стран евро-американского типа»; б) о «конкурентном подавлении американской социокультурной системой всего имеющегося в мире разнообразия форм не только хозяйственной организации, но и социокультурного разнообразия вообще»**<sup>23</sup>.

Именно поэтому постмодернизм нацелен на развитие процессов **десоциализации, дезинтеграции и декультуризации людей**. С их помощью население любой данной страны предполагается превратить в обособленных индивидуумов, озабоченных только своими эгоистическими проблемами, в «беспринципных отщепенцев, не знающих никаких культурных, нравственных и других внутренних ограничений»<sup>24</sup>.

Чтобы открыть широкую дорогу для процессов постмодернизации, теоретики постмодернизма также **готовы пойти на ломку сложившейся в мире системы разных мировоззрений и религий**, заменяя все это одним «калейдоскопом», в котором череда сменяющих друг друга поколений будет подбирать для себя каждый раз новое приемлемое мировоззрение. Но не будем забывать, что **базисом**, который определяет содержание «нового мировоззрения», является все тот — **материализм**, а точнее: **высокие материальные стандарты американского уровня жизни**, проецируемые на весь остальной мир. **Постматериализм здесь не выходит за рамки экономической формации: экономический базис здесь по-прежнему определяет все надстроечные отношения, включая и социокультурные факторы**. Развиваясь в рамках буржуазной среды, будучи ее продуктом, все те новые ценности, именуемые «неэкономическими», являются такими только лишь по форме, но не по содержанию.

## 5. Постмодернистская доктрина культурного релятивизма: «социодинамика культуры»

«Социодинамика культуры» — именно так и называется книга известного на Западе специалиста по средствам массовой информации А. Моля. Данное понятие очень точно характеризует новый тип западной культуры — **мозаичный**. А. Моль объясняет, что в этой культуре «знания складываются из разрозненных обрывков, связанных простыми, чисто случайными отношениями близости по времени усвоения, по созвучию или ассоциации идей. Эти обрывки не образуют структуры, но они обладают силой сцепления, которая не хуже старых логических связей придает «экрану знаний» определенную плотность, компактность, не меньшую, чем у «тканеобразного» экрана гуманитарного образования»<sup>25</sup>.

Мозаичная постмодернистская культура воспроизводится в «новых» школах, включая и учебные программы вузов. В мозаичной культуре, подчеркивает А. Моль, «знания формируются в основном не системой образования, а средствами массовой коммуникации».

Идеологи неолиберализма активно насаждают в современном мире мозаичную культуру, способную успешно расщеплять сознание людей, деформируя их мировосприятие, насаждая **«культуру крайнего индивидуализма»**, лишённого всяких этических ограничений. Данный тип культуры лежит в основе процесса, обозначаемого понятием «культурный релятивизм». Именно он становится на Западе общественной нормой.

Это чревато утратой всех норм, на которых строится социальный порядок, а значит — движением западного общества к моральной деградации, разложению и окончательно упадку, ведущему к гибели. Именно этим проблемам посвящена книга «Великий разрыв» Ф.Фукуяма: **проблемам воспроизводства утраченного социального порядка**<sup>26</sup>. Сам по себе факт, что культура в современном западном обществе превращается в музейную редкость, в объект собирательства и накопительства, не является удивительным. Западная либеральная наука, выбросив из анализа человека и культуру **духовную**, создаваемую людьми, оставила лишь материальные объекты культуры, превратив культуру — в **предмет потребления**.



## 6. Неoliberalизм как система антигосударственных подрывных принципов

Итак, neoliberalизм является, по сути, *теорией перманентных революций*, оплачиваемых всегда банкирами. Установить мировую власть, к которой стремятся neoliberalы, можно только в результате эрозии и подрыва общенациональных ценностей, формирующих современные государства-нации и всю систему цивилизаций, каждая из которых выступает в качестве самостоятельного и независимого культурно-исторического типа. В этих целях главный удар neoliberalная культурная революция (подготавливающая реализацию уже настоящих революций, свергающих неудобные Западу общественно-политические системы) наносит по системе смыслообразующих ценностей и понятий, формирующих смыслообразующие принципы культуры.

Именно они образуют культурное ядро, т.е. — **ядро** национальных духовных ценностей и принципов, на основе которых формируются принципы жизнедеятельности данной нации и данного народа. При этом национальное хозяйство, в идеале, должно служить механизмом реализации общенациональных целей и ценностей, выполняя служебную роль по отношению ко всему обществу.

Однако национальное хозяйство далеко *не всегда соответствует* этим принципам. Насажение в данном обществе псевдокультурных ценностей, разрушающих смыслообразующие ценности и принципы культуры данного государства-нации, приводит к тому, что современные агенты «мировой революции» насаждают в данной стране **ложную** систему духовных принципов, выдавая их за некие «общечеловеческие ценности», за «универсальные принципы», на основе которых дескать развивается уже весь мир, за исключением «туземных народов».

В итоге национальная государственная идеология, как система работающих принципов, превращается в совокупность импортированных, западных принципов. А национальное хозяйство начинает развиваться на основе принципов, оторванных от принципов национальной жизнедеятельности. При таком подходе национальное хозяйство данной страны теряет свой *национальный* характер, неизбежно превращаясь — в хозяйство данной «территории», имеющее всего лишь национально-ограниченный характер, но при этом

лишенное системы общенациональных ценностей. Ярким примером является современная Россия, хозяйство которой обслуживает интересы кучки олигархов, будучи абсолютно оторванным от интересов всего народа. **Либерализм вообще порождает анархию и вседозволенность**, а neoliberalизм, усиливая эти тенденции, разрушающие национальную культуру, быстро превращает великую страну в кучу исторического мусора. **Либерализм — это оружие**, направленное против нашей страны. *Каждый сам по себе, а государство само по себе — это и есть формула либерализма, по которой жить невозможно.*

**Утверждение в СНГ приоритета хозяйствующего «Я» над интересами общества, раскалывает всё общество на отдельные части, на «жирные куски», вступающие в жесткую конкуренцию. Национальное хозяйство страны при этом разрывается, прекращает свое существование как единое целое. И разрывают ее на части враждующие между собой частные капиталы, преследующие свои сугубо частные интересы, вступающие в войну за передел бывшей общенародной собственности.**

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Афанасенко И. Д. Экономика и духовная программа России. СПб.: Изд-во «Третье тысячелетие», 2001. С. 15.

<sup>2</sup> Афанасенко И.Д. Указ соч. С. 14.

<sup>3</sup> Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация (книга первая). М., 2001. С. 338 (курсив и выделение автора, подч. мной — А.О.).

<sup>4</sup> А.Н.Ланьков. Конфуцианские традиции и ментальность современного южнокорейского горожанина // Восток. 1996. № 1.

<sup>5</sup> Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 63.

<sup>6</sup> Цит. по: Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. С. 64.

<sup>7</sup> Там же. С. 65.

<sup>8</sup> Там же. С. 65.

<sup>9</sup> Цит. по: Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. С. 69 (шрифтом выделено мной — А.О.).

<sup>10</sup> См. подробно об этом: Лисичкин В.А., Шелепин Л.А. Третья мировая (информационно-психологическая) война. М.: Институт социально-политических исследований АСН. 2000 г.; Лисичкин В.А., Шелепин Л.А. Война после войны: Информационная оккупация продолжается. М.: Изд-во Алгоритм, Изд-во Эксмо, 2005.

<sup>11</sup> См.: Инглегарт Р. Модернизация и Постмодернизация. Новая индустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С. 263, 282.

<sup>12</sup> См.: Там же. С. 290.

<sup>13</sup> Инглегарт Р. Модернизация и Постмодернизация. Указ. соч. С. 290.

<sup>14</sup> См.: Иноземцев В.Л. Расколота цивилизация: Научное издание. М.: «Academia»—«Наука». 1999. С. 339–340.

<sup>15</sup> См.: Фромм Э. Иметь или быть?: Пер с англ. М.: Прогресс, 1990. С. 144–158.

<sup>16</sup> Инглегарт Р. Модернизация и Постмодернизация. С. 282 (шрифтом выделено мной — *А.О.*).

<sup>17</sup> Там же. С. 280 (выделено мной — *А.О.*).

<sup>18</sup> См.: Коровицина Н.В. С Россией и без нее: Восточноевропейский путь развития. М.: Изд-во Эксмо, 2003. С. 124–129. Автор пишет: «События Пражской весны 1968 г. и революции «Солидарности» 1980–1981 гг. представляет собой два пика постмодернистской эйфории восточноевропейской интеллигенции старшего и младшего поколений». Она подчеркивает (с. 129), ссылаясь на мнение ряда восточноевропейских ученых, что лидером «бархатных» революций в странах Восточной Европы был «восточноевропейский постматериалист», что «именно он в конечном итоге привел Восточную Европу к “бархатной” смене общественной системы в 1989 г...».

<sup>19</sup> Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 131 (выделено шрифтом мной — *А.О.*).

<sup>20</sup> Там же. С. 130–131.

<sup>21</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 132 (выделено шрифтом мной — *А.О.*).

<sup>22</sup> См. подробно: Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002.

<sup>23</sup> М.И. Гельвановский. Глобализация и национальная конкурентоспособность. — **Экономическая теория на пороге XXI века — 7: Глобальная экономика** / Под ред. Ю.М. Осипова и др. М., 2002. С. 221–222 (выделение шрифтом автора — *А.О.*)

<sup>24</sup> Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 143.

<sup>25</sup> Цит. по: Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. С. 82.

<sup>26</sup> Фукуяма Ф. Указ. соч. С. 24, 29, 213 (курсив, подчеркивание и выделение шрифтом мое — *А.О.*).

А. Б. Берендеева

## СОЦИАЛЬНАЯ ЭКОНОМИКА: ФАНТОМ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?

Российская Федерация — социальное государство, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека  
(статья 7 Конституции РФ)

Во второй половине XX в. активно разрабатываются концепции, отражающие повышение роли человека как фактора производства: теория человеческого капитала (Г. Беккер, Т. Шульц, Л. Туроу, А. Добрынин, С. Дятлов, И. Майбуров, В. Шетинин и др.), концепция экономической социодинамики (Р. Гринберг, А. Рубинштейн), концепция социализации экономики. (Э. Василевский, Л. Любимов, В. Марцинкевич, И. Соболева, Е. Яровая и др.), концепция социальных свойств экономики (Б. Бабаев, А. Берендеева).

Вопросы социальной рыночной экономики, государства благосостояния заложены в трудах Дж. Гэлбрейта, В. Ойкена, Л. Эрхарда и др. Проблемы социального государства и социальной экономики исследуют Ф. Бурджалов, Н. Волгин, С. Глазьев, Е. Гонтмахер, Н. Гриценко, С. Калашников, К. Лайкам, Г. Осадчая, Л. Ржаницына, В. Роик, Т. Сидорина, Г. Слезингер, С. Смирнов, В. Торлопов, Ф. Шарков и др.

Проблемы повышения уровня и качества жизни в настоящее время актуализируют многие отечественные исследователи, в том числе М. Байгереев, В. Бобков, Н. Горелов, В. Жеребин, Л. Нестеров, Ю. Одегов, Н. Римашевская, А. Романов, А. Суринов и др.

С теорией человеческого капитала тесно связана и расширительная концепция национального богатства (с подачи специалистов Всемирного банка) (В. Андрианов, Л. Нестеров, О. Сухарев, Н. Федоренко и др.), в которой человеческий капитал представлен в качестве одного из видов капитала (наряду с природным и воспроизводимым или в системе материальных, финансовых и нематериальных активов). Например, в структуре национального богатства, которое составляет в России 60 трлн. \$ в странах «большой семерки»

и ЕС — 275 трлн. \$, мы уступаем по вкладу в человеческий потенциал: в России — 50% национального богатства, странах «семерки» — 78%. Хотя показатель национального богатства на душу населения в России выше и составляет 400 тыс. \$ (в странах «семерки» — 360 тыс. \$) [6, с. 63].

Экономику для человека провозглашали в период Н. С. Хрущева и Л. И. Брежнева. Специалисты единодушно считают, что та экономическая система, в которой производственные отношения и механизм хозяйствования обеспечивают подчинение воспроизводственных процессов задачам развития личности, преодолевая отчуждение человека от труда и его продуктов, средств производства, общества и культуры, может быть названа социально-ориентированной экономикой или «экономикой для человека».

Современные представления о социальной экономике формируются с учетом мирового опыта социально-экономического развития. Опыт развитых стран свидетельствует о том, что именно социально-ориентированная экономика является наиболее эффективной и динамичной (например, так называемый «шведский социализм»). Конечно, не следует создавать иллюзию, что современная экономика развитых стран — это экономика для человека, там также можно найти множество социальных проблем.

Что же такое социальная экономика и социальная модель государства?

К общепринятым характеристикам социальной модели государства относятся:

- высокий показатель ВВП на душу населения;
- высокие расходы общества на заработную плату (40–60% ВВП);
- сбалансированные системы доходов населения, которые позволяют предупреждать высокую их дифференциацию (не более 1 к 10 раз по крайним децильным группам);
- развитая система социальной защиты, расходы на которую составляют не менее 20–25% ВВП;
- существенная доля социальных расходов в государственном бюджете на здравоохранение (7–9% ВВП) и образование (4–6% ВВП).

Результаты международных сопоставлений показывают, что по показателю валового внутреннего продукта (ВВП) на душу населения наша страна находится на 51 месте из 146 включенных в анализ стран. Если в целом в мире данный

показатель составляет \$8971, в 12 странах ЕС (в границах 2005 г.) — \$29 364, в 27 странах ЕС — \$26 466, то в России — в 2 раза меньше — \$11 861 [9, с. 14]. Близкие показатели в странах Африки: в Экваториальной Гвинее — 11999, Маврикий — 10155, Габоне — 12742, Ботсване — 12057 [12, с. 770].

До начала реализации приоритетных национальных проектов в России наблюдалось недофинансирование вложений в социальную сферу. Например, в 2002 г. совокупные государственные расходы на социальные нужды (включающие и расходы из федеральных внебюджетных фондов, из субфедеральных бюджетов и внебюджетных фондов), по различным оценкам, вышли на уровень 16–18%, а в абсолютном выражении на душу населения — около \$400. В то время как в европейских странах аналогичные расходы составляли около 30 % ВВП, а их величина на душу населения колебалась от \$2400 в Испании до \$7900 во Франции. При этом такие страны, как Ботсвана, Коста-Рика и Панама, у которых меньше, чем у России показатель ВВП на душу населения, обогнали нашу страну по уровню совокупных социальных расходов на душу населения [11, с. 23].

С 2011 г. началась реализация около 40 государственных программ. Например, на программу «Новое качество жизни» будет выделено 46 % средств федерального бюджета, что позволяет говорить о социальной ориентации федерального бюджета.

К числу интегральных результирующих показателей социальной политики всегда относились показатели здоровья и продолжительности жизни населения. Анализ демографических показателей показывает, что, несмотря на активное финансирование социальной сферы в рамках национальных проектов, целевых программ, острота проблем сохраняется.

Например, в СССР продолжительность жизни составляла 70 лет. В 2009 г. *ожидаемая продолжительность жизни* составила в России 68,7 г., что гораздо ниже уровня развитых стран. Так, более 80 лет продолжительность жизни в Австрии (80,6 г.), Германии (80,2 г.), Италии (81,6 г.), Франции (81,3 г.), Швейцарии (82,3 г.), Швеции (81,3 г.). Выше, чем в России продолжительность жизни в Китае (72,9 г.), Бразилии (72,2 г.), Мексике (76 лет), Турции (71,7 г.), Беларуси (70,5 г.), Украине (69,3 г.), а также Азербайджане, Армении, Таджикистане, Узбекистане, Болгарии, Венгрии, Корею, Польше и т. д. [12, с. 757]

В России еще высоки показатели заболеваемости и смертности. *Общий коэффициент смертности* (количество умерших в расчете на 1000 населения) в России в 2009 г. составил 14,2, в то время как в развитых странах Европе — в 1,4–1,5 раза ниже: Австрия — 9,2, Бельгия — 9,4, Германия — 10,2, Дания — 9,9, Италия — 9,7, Нидерланды — 8,1, Великобритания — 9,2, Франция — 8,6, Швеция — 8,0, Швейцария — 9,7.

Среди причин смерти на I месте находятся сердечно-сосудистые заболевания. Если в России на 100 000 населения по этой причине в 2009 г. умирало 427 чел., то в Австрии — 204, Германии — 211, Дании — 182, Италии — 174, Великобритании — 182, Канада — 141, США — 188, Швеция — 176 и т. д. [12, с. 758]

Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) считает *коэффициент младенческой смертности* наряду с показателем средней ожидаемой продолжительности жизни одним из наиболее точных общих показателей уровня развития здравоохранения и социально-экономического развития той или иной страны. За последнее десятилетие уровень младенческой смертности в России снизился ненамного. Если сравнить российский показатель (8,1 промилле в 2009 г.) с аналогичными в других странах, то окажется, что он — один из самых высоких среди экономически развитых стран, в большинстве которых уровень младенческой смертности не превышает 8,0‰ (в странах ЕС — 6,1, Германии — 5,5, Испании — 5,6).

Сохраняется высоким и *коэффициент материнской смертности* — в 2009 г. в России на 100 000 родившихся живыми умерло 22 женщины от осложнений беременности, родов и послеродового периода, в то время как в развитых странах Европы этот показатель превышает 8: Италия — 2,3, Австрия — 2,6, Германия — 4,1, Норвегия — 6,8, Великобритания — 7,3, Франция — 7,6, Дания — 7,7. Этот показатель гораздо ниже, чем в нашей стране, в Болгарии — 6,8, Белорусии — 10, Румынии — 13,5 и т. д. [12, с. 759]

Можно провести сравнительный анализ среднемесячной номинальной начисленной заработной платы. Среднемесячная заработная плата в РФ по итогам 2010 г. составила 21192,8 руб. — это 3,7 прожиточного минимума (5707 руб.). В Ивановской области заработная плата составила 13155 руб. (70 % от среднероссийского уровня) и всего 2,4 ПМ по региону (для сравнения во Владимирской области — 2,6 ПМ, Ярославской — 3 ПМ) [8].

Исследования показывают, что развитие современной рыночной экономики привело к усилению *неравенства денежных доходов населения*, в том числе в региональном аспекте [5, с. 38–39]. Имеют место более высокие оценки уровня дифференциации доходов населения, чем представлено в официальных данных Росстата (по данным Росстата — коэффициент фондов 1:17). Выявлены следующие тенденции: 1) по мере роста доходов населения растет и неравенство; 2) во всех квинтильных группах населения имело место снижение неравенства внутри группы; 3) чем выше уровень доходов в регионах России, тем выше темп их роста.

До недавнего времени абсолютный размер *минимальной заработной платы* в РФ характерен для стран с самым низким ее уровнем. Вместе с Россией в эту группу стран (с уровнем МЗП от 30 до 99 \$) входят страны Азии (Китай, Индия, Пакистан, Индонезия и Казахстан), большинство стран Африки (Египет, Мали, Нигер, Чад, Ангола, Мозамбик, Мадагаскар и др.), отдельные страны Латинской Америки (Мексика, Бразилия, Уругвай, Эквадор). Согласно рекомендациям МОТ МЗП должна составлять не ниже 130% от величины прожиточного минимума. Величина прожиточного минимума является уровнем бедности, а доход на уровне 80% прожиточного минимума — критерий нищеты. [5, с. 40]. В 2009 г. в РФ вступили в силу новые условия оплаты труда работников бюджетной сферы, которые дают больший простор руководителям бюджетных организаций по стимулированию результатов труда сотрудников. Особенностью этой реформы является возрастание роли профсоюзных организаций и коллективных договоров. Время покажет эффективность реформы.

Важным критерием, свидетельствующим о степени регулирования заработной платы в стране, служит показатель *соотношения минимальной и средней заработной платы*, или так называемый *индекс Кейтца*. Пропорция данного соотношения, рекомендованная МОТ, равна 50%, а Евросоюзом — 60%. Как правило, в развитых странах индекс Кейтца составляет 40–50%. Наиболее высокие индексы Кейтца в Италии и Норвегии, где они превышают 60% от средней заработной платы. В 2010 г. индекс Кейтца в РФ составил 20% (4330:21192,8) [8].

Мы отстаем по потреблению важнейших продуктов питания, например, мяса — в России в 2009 г. на душу населения в год приходился 61 кг мяса и мясопродуктов, в то время как

в Беларуси — 77, Великобритании — 86, Германии 88, Италии — 91, Австрии — 97, Дании — 98 кг, США — 119 и т. д. Отстаем мы также в потреблении фруктов и ягод — потребление в России на душу населения 56 кг в год, в то время как в Финляндии — 95, США — 115, Великобритании — 118, Германии — 129, Нидерландах — 147, Италии — 159 и т. д. [12, с. 763]

В структуре потребительских расходов домашних хозяйств высокую долю составляют жилищно-коммунальные услуги и топливо: в 2009 г. — 10,8%, а в Ивановской области — 16,5% (например, в Воронежской и Курской — 9,2%, Липецкой и Рязанской — 9,9%) [10].

Существует серьезный разрыв в уровне жизни городского и сельского населения. Среднемесячная начисленная заработная плата в сельском хозяйстве, охоте и лесном хозяйстве в 2009 г. составила 9619,2 руб. (менее 52% от средней зарплаты по экономике). Социологические исследования показывают следующую структуру социальных проблем, выделенных сельскими жителями в 2007 г.: безработица (55% ответов), пьянство (24%), бедность и нищета (17%), др. [7, с. 61] Отмечается высокий уровень сельской безработицы (в некоторых регионах России — свыше 30%, а в отдельных районах — 50–60%). Средняя продолжительность поиска работы сельскими безработными составила 8,8 мес.; причем, снижается доля краткосрочной и растет доля застойной (свыше года) безработицы. В госслужбу занятости обращается только 1/3 безработных [3, с. 87]. Социологические исследования показывают, что наиболее острой является проблема безработицы особенно в тех поселениях, где отсутствуют или стали банкротами крупные сельхозпроизводства, реформированные коллективные хозяйства. Личные подсобные хозяйства (ЛПХ) из подсобного превратились в основной фактор выживания сельского населения.

Все большее число малоимущих домашних хозяйств приходится на сельскую местность: в 2000 г. — 30,5%, а в 2009 г. уже — 41% [12, с. 196].

Прослеживается зависимость между доходом домохозяйства и размером поселения: за 2000–2009 гг. выросло число малоимущих проживающих в сельских поселениях менее 200 чел. (от 1,0 до 1,7%), от 200 до 1000 чел. (от 8,2 до 10,9%), от 1000 до 5000 чел. (от 13,4 до 17,0%), свыше 5000 чел. — от 9,3 до 12,3% [12, с. 197]. Сокращается число школ (происходит так называемая оптимизация сети социальных учреждений), больничных коек на 10 000 населения.

Удельный вес домашних хозяйств, имеющих персональные компьютеры из проживающих в сельской местности в 2009 г. составлял 31,3% (в городской местности — 55,4%). Удельный вес домашних хозяйств, имеющих доступ к сети Интернет в сельской местности — 17% (в городской местности — 42,3%) [12, с. 508, 509, 513].

Процветает бюрократизация [14], произвол чиновников. На чрезмерную бюрократизацию государственного аппарата и произвол представителей власти неоднократно обращалось внимание в посланий Президента РФ Федеральному собранию РФ. Коррупция сегодня стала органическим элементом государственного устройства. Отмечается низкое доверие населения к институтам власти. Люди с огромным недоверием относятся к чиновникам. Как пишет П. Козырева, «сегодня в России слово “чиновник” стало нарицательным и ассоциируется со словом “взяточник” [4, с. 51]. Население относится к чиновникам более критично, чем к бизнесменам, поскольку чиновники обязаны по долгу своей службы (а не по доброй воле, как бизнесмены) заниматься решением наиболее острых проблем людей. С годами способы получения выгоды из своего служебного положения становятся всё более разнообразными и изощрёнными.

Доверие является одним из оснований социального капитала. Теория социального капитала разрабатывалась в трудах П.Бурдьё, Дж.Джакобса, Дж.Коулмена, Г.Лоури, Р.Патнэма, Л.Хэнифэна, Ф.Фукуямы и ряда других учёных. Среди российских ученых эти проблемы затронуты в трудах С.Барсуковой, Н.Давыдовой, Л.Дискина, П.Козыревой, Т.Сидориной, В.Радаева, Н.Тихоновой, др. Доверие «подразумевает высокий уровень ответственности, честности и предсказуемости во взаимоотношениях, т. е. всё то, что необходимо для толерантности, которая формирует основы социального порядка, возможность добровольного поведения, порождает добрую волю и понимание, позволяющее гражданам мирно разрешать противоречия и конфликты» [4, с. 46].

Социологические исследования выявляют довольно низкий уровень доверия между людьми в нынешнем российском обществе, который не выдерживает сравнения с дореформенным периодом.

Нынешнее российское общество потеряло многое из того позитивного, на чём базировалось доверие в советском обществе, и не смогло сформировать новые отношения. Рост

взаимного недоверия в трансформирующемся российском обществе обусловлен многими причинами: усложнением социальных проблем, разросшейся преступностью, теневой экономикой (в том числе в органах власти), углублением социально-экономического неравенства, усилившейся властью и бесконтрольностью чиновничества, утверждением новых социальных эталонов, глубокими идеологическим противоречиями, нравственным кризисом и др.

Если в дореформенном обществе больше всего ценились трудолюбие, честность и порядочность, то в нынешнем обществе — богатство и власть. Широко распространение получили мошенничество, жульничество и обман, что сделало людей более изворотливыми, жёсткими, эгоистичными.

В целом, несмотря на некоторые позитивные тенденции, следует признать, что современное российское общество существенно уступает советскому обществу по уровню межличностного доверия, искренности, доброжелательности, толерантности во взаимоотношениях между людьми. В этой связи особую значимость приобретает проблема восстановления и укрепления социального капитала, т. к. чем более разветвлены и переплетены социальные сети, тем устойчивее и эффективнее общество.

Только 4% людей никогда не испытывали за время кризиса ни чувства беспомощности происходящего, ни чувства, что дальше, ни ощущения несправедливости происходящего, ни чувства, что дальше так жить нельзя. Доля же тех россиян, кто часто испытывал за последние полгода все три подобные негативные эмоции, более чем в 5 раз выше и составляет около четверти населения страны — эти чувства больше распространены среди молодежи и в семьях без пенсионеров и детей [1, с. 45]. При этом реальную угрозу *быть уволенным* в последние годы ощущали 40% работающего населения (47% считают, что это маловероятно, 13% — что не исключено).

В настоящее время внедрение в массовое сознание стереотипизированных понятий, к которым относятся и понятия, обозначающие социальные группы (например, средний класс), является одним из эффективных рычагов воздействия на общественное сознание. Доктор социологических наук Р. Симонян в качестве характеристики среднего класса называет наличие иммунитета к социальному манипулированию, способность противостоять внешнему воздействию, в том числе идеологическому манипулированию. Он отмечает, что средний класс — весьма привлекательный символ

общественного благополучия и успешной государственной внутренней политики, т. к. демонстрирует достижения экономических реформ. Он отмечает, что «этот фантом можно использовать в общественном мнении как некий положительный итог экономических реформ» [13, с. 58–60].

Поэтому правящая номенклатура стремится утвердить наличие среднего класса в современной России. Как отмечает директор Института экономики РАН Р. Гринберг, «при отсутствии в России среднего класса почти половина населения отождествляет себя со средним классом — то есть более или менее довольны жизнью, что ещё больше укрепляет уверенность власти в правильности своего поведения» [2, с. 109].

Желание быть средним по-человечески понятно. В ходе исследования в Красноярске было установлено, что подавляющее число жителей даже самых неблагополучных деревень при анкетировании уверенно относят себя к среднему классу. «Действительно, сельский пенсионер, имеющий крышу над головой, живущий с собственного огорода, да ещё делающий на зиму заготовки грибов и ягод, справедливо считает себя «не хуже других», а значит, представителем среднего класса», происходит замещение понятия «среднее потребление» понятие «средний класс» [13, с. 60].

Как отмечают многие исследователи (Ю. Левада, С. Саблина, др.), для превращения среднего потребительского слоя в полноценный класс необходимы такие условия, как модернизация и структурные преобразования экономики, изменение психологии, формирование определенных мировоззренческих характеристик, новых стереотипов социального и политического поведения, т. е. для созревания среднего класса требуется достаточно длительный период.

Перед Россией встают задачи развития инновационной экономики, превращения творческого труда в основной фактор социально-экономического прогресса, обуславливают необходимость переориентации экономики на человека, как главную практическую задачу функционирования эффективной системы социально-экономических отношений.

Таким образом, перед нашим государством продолжают стоять важные задачи по развитию инновационно- и социально-ориентированной экономики, укреплению социальной стабильности в обществе и созданию объективных условий для повышения уровня и качества жизни (благополучия) населения, доступности социально значимых услуг, формирования среднего класса.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Горшков М. К. Российская повседневность в условиях кризиса: социологическое измерение // Социологические исследования (СОЦИС). 2009. № 12.
2. Гринберг Р. Философия кубышки. Российская экономика: промежуточные итоги // Свободная мысль—XXI. 2004. № 4.
3. Долгушкин Н. К., Новиков В. Г., Староверов В. И. Проблемность современного сельского бытия и пути его оздоровления // Социологические исследования (СОЦИС). 2009. № 2.
4. Козырева П. М. Межличностное доверие в контексте формулирования социального капитала // Социологические исследования (СОЦИС). 2009. № 1.
5. Литвинцева Г. П., Стукаленко Е. А. Результативность социальных институтов в сфере государственной политики доходов населения России с учетом регионального фактора // Журнал институциональных исследований. 2010. Т. 2. № 2.
6. Мироедов А. А., Чуб А. А. Отражение дисбаланса социальной и экономической составляющих развития региональной системы в современных статистических показателях // Вопросы статистики. 2009. № 10.
7. Нечипоренко, О. В. Сельское население и реформы аграрной сферы: адаптация или деградация? // Социологические исследования (СОЦИС). 2009. № 6.
8. Основные показатели социально-экономического положения субъектов Российской Федерации в 2010 году // Российская газета. 2011. 16 марта.
9. Орехов Н. В. Анализ уровня жизни населения на основе результатов международных сопоставлений ВВП // Вопросы статистики. 2009. № 12.
10. Регионы России. Социально-экономические показатели. 2010: стат. сб. / Росстат. М., 2010.
11. Роик В. Социальная составляющая проекта федерального бюджета на 2003 год: вырастет ли благосостояние россиян? // Российский экономический журнал (РЭЖ). 2002. № 9.
12. Российский статистический ежегодник. 2010: стат. сб. / Росстат. М., 2010.
13. Симонян Р. Х. Средний класс: социальный мираж или реальность? // Социологические исследования (СОЦИС). 2009. № 1.
14. Швецов Ю., Булаш О. Бюрократизация государства как тормоз социально-экономического развития // Вопросы экономики. 2009. № 9.

В. А. Гордеев

## ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИКА КАК СОСТАВНАЯ ЧАСТЬ ФИЛОСОФИИ ХОЗЯЙСТВА

Уважаемые коллеги! Заявленная тема данного Международного форума «Смыслы начала третьего тысячелетия. Исправление имен» во всей её сложности, многоаспектности, междисциплинарности только и может быть охвачена таким сложным, многоаспектным и междисциплинарным научным направлением, как философия хозяйства.

Составной частью этого научного направления, касающейся экономического аспекта его, выступил недавно созданный научный электронный экономический журнал «Теоретическая экономика». Официально он зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций РФ 11 ноября 2010 года и Международном центре ISSN, включен в Российский индекс научного цитирования. Электронная версия журнала размещена на собственной интернет-платформе [www.theoreticaleconomy.info](http://www.theoreticaleconomy.info). Объявлено, что он выходит 6 раз в год — он и вышел: первый номер в январе, а второй, как и положено, появился в интернете в первый день весны — первого марта. Учредителем журнала выступил Ярославский государственный технический университет.

Это официально. А по сути и по душе его организаторы — «птенцы гнезда» Юрий Михайловичева. Это прежде всего действительные члены Философско-экономического ученого собрания и Академии философии хозяйства: Алиев Урак Жолмурзаевич, доктор экономических наук, профессор, вице-президент образовательной корпорации «Туран» (г. Астана, Республика Казахстан); Лемещенко Петр Сергеевич, доктор экономических наук, профессор, заведующий кафедрой теоретической и институциональной экономики Белорусского государственного университета (г. Минск).

Как Вы помните, мы выступили уже в первом номере электронного журнала с началом изложения своей принципиально новой методологической концепции теоретической экономики. Наиболее полно это было отражено как раз в статьях членов редакционной коллегии профессоров

У.Ж.Алиева «Что такое и почему именно теоретическая экономика?» (См.: 1) и П.С.Лемещенко «Теоретическая экономика: истоки, предмет, методология» (См.: 2). Во втором номере в рубрике «Модернизация: теоретико-экономический аспект» — мы предложили Вашему вниманию работу профессора У.Ж.Алиева «К общей теории типологии, истории модернизации» (См.: 4). Её содержание мы считаем логическим продолжением и развитием нашей концепции теоретической экономики применительно к «модернизационной» теме. Вопреки широко распространенным стереотипам навязываемого нам представления о модернизации только по западному образцу, обрекающему Россию и ближнее зарубежье на догоняющий тип развития, профессор Алиев обстоятельно и достаточно аргументированно показывает, что исторически человечество знало разные виды модернизаций: как совершаемых в гармонии хозяйства, самого человека и окружающей его природы, так и противоречащих природе, человеку и хозяйству. Что уже с неолита человечество «сбилось» с правильного пути, ошиблось в выборе, соблазнившись тем вариантом, который и обернулся в конце концов сегодняшним безумием постмодерна. Почему, кстати, сегодня, говоря о смыслах начала третьего тысячелетия, мы и вынуждены обращаться к проблеме исправления имен.

Журнал «Теоретическая экономика» открыт по инициативе кафедры экономической теории ЯГТУ, поэтому главным редактором является заведующий этой кафедрой, доктор экономических наук, профессор Гордеев Валерий Александрович, действительный член Академии философии хозяйства и Философско-экономического собрания МГУ им. М.В.Ломоносова, победитель конкурса на лучшую научно-исследовательскую работу среди преподавателей вузов Ярославской области в номинации «Гуманитарные науки». Заместитель главного редактора — профессор нашей кафедры и одновременно директор филиала в г. Ярославле Всероссийского заочного финансово-экономического института Галина Алексеевна Родина, доктор экономических наук, тоже профессор и действительный член Академии философии хозяйства и Философско-экономического ученого собрания.

Членом редакционной коллегии является профессор нашей кафедры, доктор экономических наук Василий Иванович Корняков, одновременно являющийся членом редакционного совета альманаха «Философия хозяйства»

экономического факультета и центра общественных наук МГУ им. М.В. Ломоносова, действительным членом Академии философии хозяйства и Философско-экономического ученого собрания. Уже в первых двух номерах в главной рубрике «Актуальные проблемы теоретической экономики» мы начали знакомить читателей с работой Василия Ивановича «Экономика и разум» (См.: 3). В плане «исправления имен» профессор Корняков убедительно показывает, что только в нормативно-желательном смысле экономика и разум соединяются союзом «и», а в позитивно-реальном смысле такого соединения, к сожалению, нет и быть не может — не случайно научное направление Ю.М. Осипова, к которому мы принадлежим, называется принципиально «философия хозяйства», а не философия экономики. Разумно было у наших далеких предков в их ведении хозяйства, а сегодняшняя экономика постмодерна по сути своей безумна, наполнена симулякрами, копиями без подлинников, отчего смыслы начала третьего тысячелетия и невозможны без исправления имен.

Мы считаем необходимым заметить, уважаемые коллеги, что на основе исследовательских концепций докторов экономических наук В.А.Гордеева, В.И.Корнякова, Г.А.Родиной и других ученых на кафедре экономической теории Ярославского государственного технического университета сложилась получившая широкую известность в РФ и за рубежом научная школа.

Основные результаты исследований соизыскательных отношений в экономике, проведенных В.А. Гордеевым, подробнее всего опубликованы в монографии «Конкуренция и её развитие», изданной ЯГТУ совместно с Центром общественных наук и Философско-экономическим собранием МГУ. Сводятся они к следующему.

Во-первых, важен сам факт создания новой политэкономической теории современной конкуренции и её развития, определяемой как производственное отношение предприятий, которое характеризуется объективным взаимодействием соперничества и сотрудничества с целью достижения наилучших индивидуальных и совместных результатов. Акцент внимания на предприятие обусловлен тем, что именно здесь происходят главные трансформации в XX–XXI вв. А именно: при укрупнении агентов в результате конкуренции их корыстный интерес толкает теперь не только к обострению конкурентной борьбы, но и к сотрудничеству, долговременным



договорным связям, планомерности. В объективном взаимодействии двух противоположных тенденций состоит модификация современной конкуренции по сравнению с домонополистическим периодом «классического» рынка. При этом особенность авторского подхода проявилась в том, что каузальный, причинно-следственный принцип исследования, присущий классической методологии и применённый при изучении сущностно-содержательной стороны конкуренции, был дополнен принципом количественных, функциональных взаимозависимостей, присущим неоклассическому направлению и использованным в данном случае при структурной характеристике конкуренции со стороны её экономической формы.

Другой аспект заключается во введении в научный оборот в новом качестве категории «экономическое соревнование». Оно определено как производственное отношение между субъектами, объективно направленное на регулирование соотношения совместного и индивидуального результатов. Реализуется экономическое соревнование в таких направлениях, как состязательность индивидов в кооперированном труде и конкуренция предприятий в условиях рынка. Между этими двумя направлениями, несмотря на разные ареалы их применения (производство и обмен), существует объективная и диалектически противоречивая взаимосвязь.

Следующий важный элемент заключается в установлении того, что особенности двух направлений экономического соревнования и их эволюция в значительной степени определяют и развитие социально-экономических процессов, и теоретико-методологические основы научных исследований конкуренции. Помимо обобщения и модификации известных методологических принципов (плюрализм подходов, системный, сравнительный и многоуровневый анализ) разработаны и использованы новые. Ключевым из них стало обоснование объективного взаимодействия в динамике современной конкуренции двух противоположных сторон: соперничества и сотрудничества. Кроме того, на основе осуществления системно-эволюционного, системно-структурного и системно-функционального анализа предмета раскрыта сущность конкуренции как конкретно-исторического направления общеисторических отношений экономического соревнования применительно к хозяйствующим субъектам в условиях рынка, как механизма реализации объективных экономических законов и производственных отношений.

Ещё один важный элемент проведённого исследования заключается в доказательстве того, что объективное взаимодействие двух противоположных сторон в современной конкуренции может проявляться в реальности в виде одной из следующих трёх ситуаций:

- преобладание соперничества (в домонополистическом капитализме; между мелкими субъектами; при атомистическом рынке; при инновационных видах бизнеса);
- преобладание сотрудничества (в экономике XX–XXI вв.; между крупными субъектами; при олигополистическом рынке; при традиционных видах бизнеса);
- баланс сотрудничества и соперничества (временное и неустойчивое состояние — до очередного изменения соотношения конкурентных возможностей субъектов).

Важный аспект проведённого исследования — установление, что отношения сотрудничества как одна из взаимодействующих сторон современной конкуренции строятся на основе, во-первых, укрупнения субъектов и сокращения их количества в результате монополизации, развития транснациональных корпораций, интеграции, а во-вторых, международной кооперации капитала, долговременных договорных связей, планомерности. При этом в обоих случаях эти отношения носят объективный характер и вызваны объективной причиной — дополнительной выгодой для субъектов от реализации указанных процессов.

Следующий элемент проведённого исследования — обоснование того, что вторая из взаимодействующих сторон современной конкуренции — соперничество (обострение конкурентной борьбы) обусловлено, во-первых, усилением интенсивности конкурентных межкорпоративных конфликтов, а во-вторых, сохранением анклавов конкурентных отношений (например, в сфере малого бизнеса). Эти процессы тоже носят объективный характер и вызваны объективными причинами.

Наконец, существенный элемент заключается в выдвигании дополнительных аргументов для характеристики специфики эволюции конкурентных отношений в сегодняшней экономике РФ. Унаследование последней от советской экономики сверхконцерна, охватывающего всё народное хозяйство, а потом разрыв такой единой целостной общехозяйственной структуры не могли создать конкурентной среды. Специфика РФ заключается в объективном значительном опережении среднемировых темпов «угасания» конкуренции и усиления монополизма.

Таковы основные результаты проведённого исследования. Их практическая значимость заключается в возможности использования, во-первых, в процессе дальнейшей разработки экономической теории конкуренции и трудовой состязательности; во-вторых, в концептуальном обосновании макроэкономической политики по отношению к состязательным процессам, соответствующей современным условиям и задачам модернизации отечественной экономики; в-третьих, в обосновании целей и прогнозировании результатов социально-экономического развития вследствие динамики соревновательных отношений; в-четвёртых, в определении соревновательных факторов, которые должны стать объектом постоянного мониторинга и которые способствуют или препятствуют превращению экономики России в конкурентоспособную по меркам постиндустриального общества.

Из вывода о взаимодействии двух сторон в динамике современной конкуренции вытекают предложения для сегодняшней России, которые формулируются как планово — рыночная модель. Если реформы, основанные на абсолютизации неоклассического, либерального представления о восходящем развитии сегодняшней конкуренции, привели Россию к превращению в сырьевой придаток развитых стран, то предложенная модель, учитывающая взаимодействие обеих сторон в динамике современной конкуренции, предназначена для настоящей модернизации экономики страны, возвращения её в разряд развитых государств.

Вопреки внедрившейся в РФ практике, следует, чтобы именно государство стало главным субъектом, формирующим конкурентную среду и постоянно развивающим её в целях поддержания конкурентоспособности товаропроизводителей как на внутреннем, так и на внешнем рынках. А главное — объединение усилий государства, менеджмента крупных предприятий и профсоюзов должно быть направлено на согласование цен, инвестиций и зарплаты на уровне народнохозяйственной сбалансированности. А в итоге — на остановку технического регресса экономики и начало модернизации производства, но не в ущерб гармонизации отношений человека с его хозяйством и окружающей природой.

В отношении к развитию экономического соревнования государству надо не абсолютизировать значение антимонопольной политики, не ограничиваться только ею: следует возвратиться, например, к политике стимулирования

трудовой состязательности. В том числе и в частной сфере, где собственник-работодатель должен быть поставлен государством перед необходимостью обеспечить подлинно состязательные отношения участников кооперированного труда, направленные на повышение количества и качества результатов последнего и включающие товарищескую взаимопомощь как важнейшую составляющую.

Концепция В.А. Гордеева о конкуренции и её развитии позволяет выявить механизм для реализации теории потоковой экономики, выдвинутой В.И. Корняковым. Последний, во-первых, последовательно на протяжении десятилетий исследует общественный труд в аспекте той его двойственности, которая предстаёт результатами (это одна сторона единого процесса труда) и затратами (другая его сторона). Полученные положения введены им в исследования обеих других групп проблем.

Во-вторых, он усмотрел во всяком отдельном году классических схем реализации спрессованную в нём многолетнюю последовательность затрат-результатов всего общественного воспроизводства, развернул её в теоретических многолетних схемах, благодаря чему выявил новые, неизвестные науке зависимости общественного воспроизводства и его особые образования («объёмные структуры»). Одно из этих образований он считает объективным прообразом эффективности общественного воспроизводства, поисковыми разработками которой занято немало исследователей. В.И. Корняков полагает, что со временем выявленные им зависимости предстанут используемыми в практике экономическими инструментами и сыграют немаловажную роль в совершенствовании реальной экономики.

В-третьих, с опорой, в значительной мере, на свои ранее полученные результаты, им разрабатывается концепция потоковой экономики динамической ренты, — антиинфляционной экономики снижающихся цен. В.И. Корняков доказывает, что трансформация российской (как и любой другой) экономики в экономику динамической ренты в состоянии обеспечить увеличение любой другой) экономики в экономику динамической ренты в состоянии обеспечить увеличение отдачи от повышения производительности труда на порядок, а на этой основе — народно-массовую инновационную экономику и новые соответственные экономические и социальные отношения.

Логическим дополнением к концепциям В.А.Гордеева и В.И.Корнякова выступает исследование Г.А.Родиной процессов трансформации современной экономики на основе информационно-коммуникационных технологий, специфики отношений собственности, изменения традиционных и формирования новых факторов производства в условиях новой экономики.

Продолжение разработки указанных концепций, а также диссертационных исследований докторантов нашей кафедры И.Б.Бондыревой, Р.Н.Солдатовой, Д.В.Туманова мы планируем предложить Вашему, уважаемые коллеги, вниманию на страницах нашего журнала.

Немаловажно заметить, что в составе его редколлегии и такие известные ученым-экономистам имена, как Бабаев Бронислав Дмитриевич, доктор экономических наук, профессор, заведующий кафедрой экономической теории Ивановского государственного университета; Малахова Наталия Борисовна, доктор экономических и кандидат философских наук, профессор, заведующая кафедрой экономической теории Харьковского национального экономического университета (Украина). Бронислав Дмитриевич — «крестный отец» научной школы кафедры экономической теории ЯГТУ, с ним и Наталией Борисовной, как и с У.Ж.Алиевым и П.С.Лемещенко нас связывает постоянное сотрудничество в совместном проведении международных научных конференций-круглых столов, изданиях монографических сборников по их материалам и вот теперь наш журнал как дело единомышленников.

Пользуясь случаем, выражаем сердечную благодарность коллегам-ученым, которые прислали нам поздравления с выходом первых номеров нашего журнала и слова поддержки заявленной нами концепции, а также цели нашего журнала — передачи знаний и опыта, накопленного мировым сообществом, научными школами и отдельными учеными в области теоретической экономики, выработки новых теоретико-экономических знаний, имеющих практическую значимость для социально-экономического развития России и других стран.

Особую значимость для нас имеют письма коллег по Академии философии хозяйства. Нам очень «душу греет» такая, например, эмоциональная и доброжелательная записка из Пятигорска от профессора Сергея Семеновича Слепакова:

«Сердечно поздравляю с наступлением весны, ознаменованном таким радостным и значимым событием — выходом в глобальную «паутину» прекраснейшего, интереснейшего журнала с отважным капитаном на мостике — настоящим «морским волком» в научном море. Сергей Слепаков». Или такое недавно поступившее по электронной почте письмо от вице-президента нашей Академии философии хозяйства, директора института и заведующего кафедрой мировой экономики и внешнеэкономической политики Южного федерального университета Алексея Юрьевича Архипова:

«Уважаемый Валерий Александрович! Спасибо за журнал. Буду рекомендовать его своим коллегам, в обозримом будущем постараюсь сам подготовить материал для журнала. Всего доброго, А.Ю.Архипов».

#### ЛИТЕРАТУРА

- Алиев У.Ж. Что такое и почему именно теоретическая экономика? // [Электронный ресурс]: Электронный научный журнал «Теоретическая экономика» / ГОУ ВПО «Ярославский государственный технический университет. Электрон. журнал. Ярославль: ЯГТУ, 2011. № 1. янв. 2011.» Режим доступа к журн.: <http://www.theoreticaleconomy.info> свободный.
- Лемещенко П.С. Теоретическая экономика: истоки, предмет, методология // [Электронный ресурс]: Электронный научный журнал «Теоретическая экономика» / ГОУ ВПО «Ярославский государственный технический университет. Электрон. журнал. Ярославль: ЯГТУ, 2011. № 1. янв. 2011.» Режим доступа к журн.: <http://www.theoreticaleconomy.info> свободный.
- Корняков В.И. Экономика и разум // [Электронный ресурс]: Электронный научный журнал «Теоретическая экономика» / ГОУ ВПО «Ярославский государственный технический университет. Электрон. журнал. Ярославль: ЯГТУ, 2011. № 1 и 2. янв. и март 2011.» Режим доступа к журн.: <http://www.theoreticaleconomy.info> свободный.
- Алиев У.Ж. К общей теории типологии, истории модернизации // [Электронный ресурс]: Электронный научный журнал «Теоретическая экономика» / ГОУ ВПО «Ярославский государственный технический университет. Электрон. журнал. Ярославль: ЯГТУ, 2011. № 2. март 2011.» Режим доступа к журн.: <http://www.theoreticaleconomy.info> свободный.

В. В. Пациорковский

## МОРАЛЬНАЯ ЭКОНОМИКА: ДОМОХОЗЯЙСТВА и МОДЕРНИЗАЦИЯ

Понятие «моральная экономика» введено в употребление А. В. Чаяновым для целей описания особенностей и существа семейно-трудового хозяйства. При этом в качестве таковых в семейно-трудовом хозяйстве выделялись отказ от использования наемного труда и ориентация производства на удовлетворение потребностей семьи.

В одной из своих работ А. В. Чаянов отмечал: «Мотивацию хозяйственной деятельности крестьянина мы принимаем не как мотивацию предпринимателя, получившего в результате вложения своего капитала разницу между валовым доходом и издержками производства, а скорее как мотивацию рабочего, работающего на своеобразной сдельщине, позволяющей ему самому определять время и напряжение своей работы» [1, с. 203]. Иными словами, посредством понятия «моральная экономика» вводилось коренное отличие семейно-трудового хозяйства от капиталистического фермерского хозяйства.

Много лет спустя, рассматриваемое понятие было сведено Э. П. Томпсоном до «моральной экономики бедноты» (*moral economy of the poor*) [2] и нашло широкое распространение среди антропологов, социальных историков и социологов [3].

Вполне возможно, что сегодня в связи с глубокими переменами, происходящими как в нашей стране, так и в мировой экономике было бы вполне *своевременно и корректно* *возвратиться к исходному смыслу рассматриваемого понятия, расширив его от крестьянских семейно-трудовых хозяйств до основной массы домохозяйств, функционирующих в народном хозяйстве.*

В пользу возможности движения в указанном направлении свидетельствует несколько важных обстоятельств.

Во-первых, эпоха индустриального общества подходит к завершению. Новый технологический уклад предполагает высокий уровень автоматизации и роботизации промышленного производства. Это значит, что настоятельность

тотального вовлечения широких народных масс населения в производство посредством наемного труда быстро падает. И напротив, растет настоятельность распространения труда, на основе формирования широкого набора свободных профессий и самозанятости.

Во-вторых, распространение новых коммуникационных технологий и скоростного транспорта делают излишней концентрацию трудовых ресурсов и рабочих мест на заводах, фабриках и в офисах крупных городов и агломераций. В этих условиях с неизбежностью начинает расти роль семейного жилища и домохозяйства. Там, где это возможно, оно быстро прибавляет к потребительской уже было забытую производственную функцию. По вполне понятным причинам в нашей стране в последние годы этот процесс идет особенно интенсивно в сельской местности.

В-третьих, подсказка к движению в предлагаемом направлении содержится в самом исходном замысле русского классика экономической мысли. Вряд ли случайно, что в приведенном ранее высказывании А. Чаянов рассматривает мотивацию семейно-трудового хозяйства «скорее как мотивацию рабочего, работающего на своеобразной сдельщине, позволяющей ему самому определять время и напряжение своей работы» [1, с. 203]. В современной терминологии такая «своеобразная сдельщина» понимается, в двух договорных формах: контракта или подряда.

Наконец, в-четвертых, и, вполне возможно самое важное, исторически оказалось так, что со временем хозяйственные отношения в капиталистической экономике приобрели характерные для нее черты свободы от всего того, что стоит на пути получения прибыли. Реальность состоит в том, что сегодня, как в нашей стране, так и в окружающем нас мире в социальной науке (особенно в экономике) стараются избегать обсуждения вопросов, связанных с нравственностью экономики.

Релятивизм и сопровождающие его объяснительные схемы приспособления к окружающей среде, предельной полезности и выбора оптимальных решений для достижения требуемых результатов, — все это, как представляется многим исследователям и общественным деятелям современности, вполне позволяет обходиться без ограничивающих, трудно проверяемых и количественно исчисляемых пут нравственности, справедливости и угрызений совести. Огромные усилия при этом

прилагаются к обоснованию норм освобождения от личной ответственности и душевных переживаний. Экономический рост и прибыль оказываются двумя важнейшими целевыми показателями оценки любой хозяйственной деятельности, а деловая этика подается как залог успешного бизнеса.

В это плане, разрушенная индустриальным обществом и вновь встающая сегодня на ноги, домашняя экономика моральна по своей природе. Она открывает огромные возможности совершенно других социально-экономических отношений, которые в уходящем обществе рассматриваются как реликты или чудачества отдельных людей.

Вряд ли будет большим преувеличением сказать, что выработка и последовательная реализация новой, сбалансированной с интересами общества и государства социально-экономической политики, может иметь успех без учета интересов и модернизации домашних хозяйств. В отличие от корпоративного сектора интересы домашних хозяйств, могут быть эгоистичны, но они моральны в своей основе, т. к. связаны с удовлетворением насущных потребностей, в том числе и в репродуктивной сфере.

Суммируя баланс интересов основной части россиян и государства, можно сказать, что сегодня и на ближайшую перспективу россиянам в первую очередь необходимо *улучшение жилищных условий основной массы населения*, а также *повышение минимальной оплаты труда до уровня*, обеспечивающего его расширенное воспроизводство. В свою очередь для государства жизненно необходимыми являются — *модернизация, направленная на создание постоянно растущей инновационной экономики*, а также *демографическое развитие*, предполагающее расширенное воспроизводство населения страны.

Все другие потребности фактически сопрягаются с четырьмя отмеченными. Например, потребность в качественной охране здоровья сопряжена с демографическим развитием, без этого нельзя повысить рождаемость и сократить смертность, а потребность в образовании сопряжена с модернизацией экономики, которая невозможна без качественной профессиональной подготовки. В управленческой практике при постановке реализации таких задачи неизбежно возникает ряд вопросов. Среди них: «С чего начать?», «Какой порядок реализации этих приоритетов связан с минимальными затратами?», «Какой из приоритетов способен более энергично и последовательно решить все другие задачи?».

Автор доклада считает, что поступательное решение всех указанных выше задач связано с первоочередной модернизацией жилищного сектора и улучшением жилищных условий основной массы населения. Схематически управленческий оптимум последовательности шагов в решении рассматриваемых задач представлен на рис. 1.

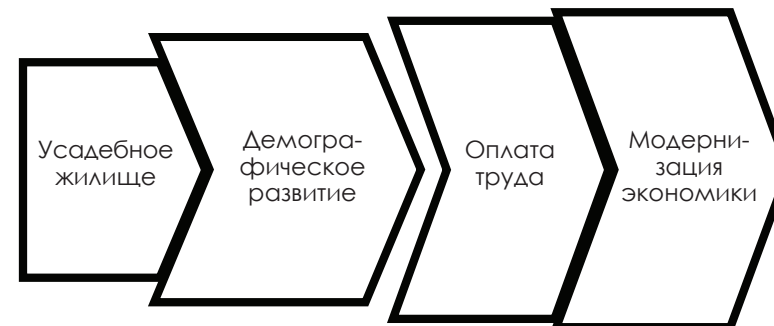


Рис. 1. Управленческий оптимум в решении задач модернизации

Из фигуры, представленной на рис. 1, видно, что средствами достижения конечной цели — создания инновационной экономики, служит необходимость достижения промежуточных целей, связанных с преобразованиями в жилищном секторе, демографическом развитии и оплате труда. При этом усадебное жилище и демографическое развитие, равно как оплата труда и модернизация экономики, образуют два автономных блока пошагового решения поставленных задач.

Обеспечение доступности широких масс населения к современному жилищу, равно как и модернизация имеющегося на сегодняшний день жилищно-коммунального хозяйства сами по себе являются важной предпосылкой формирования инновационной экономики. Из этого, правда, не следует, что начинать надо именно с массового индивидуального жилищного строительства.

Вместе с тем это следует из того, что право на жилище является конституционной гарантией нашего социального государства [4, с. 15]. Органы государственной власти и местного самоуправления, в соответствии с Основным Законом (Статья 40, пункт 2), должны поощрять жилищное строительство, создавать условия для осуществления права на жилище [4, с. 15]. Вряд ли нужно доказывать, что указанная

конституционная гарантия пока еще, честно говоря, не исполняется в нашей стране даже в ограниченной форме.

Это обстоятельство свидетельствует не в пользу морального характера как экономических, так и всех современных общественных отношений. А об уровне жилищной обеспеченности и состоянии жилищного фонда, и говорить не приходится [5].

Хорошо известно, что демографическое развитие, оплата труда и общее состояние экономики тесно связаны с жилищными условиями. Более того, правильно утверждать, что между жилищными условиями и демографическим развитием существует прямая зависимость. «По статистике, семьи, проживающие в частных домах, как правило, имеют больше детей, чем живущие в городских кварталах. ... Кроме того, частное домовладение полностью соответствует российским традициям» [6].

Если действительно, как говорит В. Басаргин: «Удельный вес индивидуального жилищного строительства в России к 2020 году должен составить 60%» [7], — то общество не должно смущать соображения скептиков, утверждающих, что при таком подходе в каких условиях и с какими удобствами люди будут жить — это уже станет проблемой самих жильцов [8]. Уместно заметить, что индивидуальное жилищное строительство, которое автор цитируемой статьи уничижительно именуется «самостроем», и архитектурно-строительный контроль не только не исключают, а, напротив, предполагают друг друга [9, с. 77].

Широким массам людей надо дать возможность встать на ноги путем получения в руки хотя и небольшого, но реального актива, а не стоять всю жизнь в очереди на жилье или льготную программу его строительства. Такого рода инновация может повлечь за собой огромные перемены в жизни миллионов людей и социально-экономическом развитии нашего общества.

Она в полном смысле слова отражает «интерес времени», может наполнить содержанием и стать путеводной нитью в жизни основной части членов нашего общества. Все это повысит общественную и трудовую мотивацию, а значит, будет способствовать переменам во всех секторах экономики, в том числе в установках на модернизацию и восстановление поперанной шоковой терапией и чековой приватизацией социальной справедливости.

Важно подчеркнуть, что реализация предлагаемой инициативы в рамках национальных проектов «Развитие АПК» и «Доступное жилье» ориентирована не на перераспределение ресурсов. В первую очередь она ориентирована на модернизацию существующего жилищного фонда и повторное заселение пустующих сельских территорий и теряющих население малых городов под общим лозунгом: «**Построй свой дом!**» Это значит, что она предполагает капитализацию и вовлечение в хозяйственный оборот (застройку, куплю-продажу, налогообложение) огромных, сегодня все еще неликвидных активов.

Увязка таких программ с кооперативным движением посредством создания потребительских обществ, жилищно-строительных и кредитных кооперативов способна раскрепостить инициативу экономически активного населения. Кооперация может придать новые стимулы более гуманной и характерной для нашей традиции организации жизни людей в сельской местности, основанной на взаимопомощи, солидарности и взаимной ответственности.

Вполне возможно, что предлагаемая инновация могла бы стать составной частью и нового национального проекта «Кооперативная Россия» [10, с. 77]. В любом случае поступательное развитие всех форм кооперации будет способствовать решению задач модернизации экономики, в том числе и массового индивидуального жилищного строительства.

*Основным ориентиром постиндустриального развития должна стать диверсификация и модернизация производства, инженерной и социальной инфраструктуры малых городов и сельской местности.* Можно смело утверждать, что в долгосрочной перспективе выиграет тот, кто ускоренно разовьет сельскую местность и нарастит в ней численность населения. При этом приоритетом здесь должны пользоваться все занятия, связанные с возобновляемыми природными ресурсами, а именно сельское, лесное хозяйство и аквакультура.

Поощрение и поддержка массового индивидуального жилищного строительства в малых городах и на селе особенно актуальны для регионов, в которых удельный вес селян составляет менее 25% общей численности населения [11]. Для таких регионов дальнейшее снижение численности селян свидетельствует о переходе к состоянию достижения естественного минимума сельского населения, единственным выходом из которого является повторное заселение сельской местности.

В табл. 1 приведен перечень регионов, подошедших к настоящему времени к естественному минимуму сельского населения. В ней регионы представлены в порядке нарастания значения естественного минимума сельского населения к 2009 г.

Для понимания существа рассматриваемого явления наиболее убедительными примерами служат Югра и Мурманская область. В них, как видно из данных табл. 1, удельный вес сельского населения практически остается неизменным с 1989 г. Самый большой разрыв в значениях естественного минимума в 4%, который наблюдается в Свердловской области между 2002 г. и 2009 г., не связан с сколько-нибудь значимыми изменениями. Он отражает усилия областного аппарата управления по латанию дыр, возникающих в территориальном развитии, путем преобразования большого числа поселков городского типа в сельские населенные пункты.

**Таблица 1. Динамика движения субъектов федерации в 1959–2009 гг. к естественному минимуму сельского населения (в %)**

Регион	1959	1970	1979	1989	2002	2009
Магаданская область	19,0	25,2	21,8	19,0	7,7	4,7
Югра	73,0	37,1	21,7	9,1	9,1	8,5
Мурманская обл.	7,9	11,4	10,6	7,9	7,8	8,8
Кемеровская обл.	22,9	17,7	13,4	12,6	13,7	15,1
Ямало-Ненецкий автоном. округ	65,0	57,1	49,4	23,0	16,6	15,1
Свердловская обл.	24,0	19,3	15,0	13,0	12,1	16,6
Ярославская обл.	41,7	30,0	22,2	18,4	19,1	18,2
Челябинская обл.	23,6	22,1	18,6	17,5	18,2	18,6
Самарская обл.	38,1	28,4	22,9	19,2	19,4	19,4
Ивановская обл.	33,6	24,6	20,3	18,4	17,3	19,2
Московская обл.	42,3	31,3	25,4	20,7	20,7	19,2

*Источники:* Численность населения РСФСР. М.: Госкомстат РСФСР, 1990, с. 14–24. Численность и размещение населения. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Том 1. М.: ФСГС, 2003, с. 10–283. Численность населения Российской Федерации по городам, поселкам городского типа и районам на 1 января 2009 года. М.: ФСГС, 2009, с. 27–29.

Вместе с тем здесь, как и везде в местах, нуждающихся в повторном заселении, рано или поздно придется переходить от умирающего компактного к формированию дисперсного расселения. В указанном направлении идет и инициатива

снизу, которая формируется от получающих все более широкое распространение индивидуальных рисков, связанных с переселением в сельскую местность [12], до различных коммерческих и общественных начинаний по созданию родовых поместий и экопоселений [13]. Замечу только, что, в соответствии с действующим законодательством, установленный сегодня порядок запрета строительства индивидуального жилого дома на обрабатываемом крестьянским (фермерским) хозяйством земельном участке [14, с. 6], в действительности препятствует как формированию дисперсного расселения, так и развитию сельскохозяйственного производства, сельской местности и малых городов.

В целом, умирающая сельская местность, утратившая способность противостоять натиску глобальных перемен — свидетельство крайне сложных проблем и туманного будущего в развитии, в том числе и демографическом, всей окружающей территории. Примером здесь может служить положение дел в Республиках Карелия и Коми, Воронежской, Ивановской, Иркутской, Костромской, Мурманской, Новгородской и др. областях. В них не только сельская местность, но и малые города быстро теряют численность населения, а их рынки перенасыщены привозным продовольствием. И здесь, перефразируя тезис «без развития центра, немислимо и развитие периферии» [15, с. 383], можно с полным основанием утверждать «без развития периферии немислимо и развитие центра». В современных условиях без развития периферии, под которой всегда подразумевают сельскую местность, наши центры станут периферией мировых центров более высокого уровня. Отличительная черта таких центров — способность обеспечить постоянно растущее производство и потребление качественных продуктов питания, прежде всего, для собственного, прибавляющего в своей численности, населения.

Сегодня для любого как сельского, так и городского поселения вопросы развития индивидуального жилищного строительства остаются актуальной и одновременно все еще слабо решаемой задачей. А предложения о «поместной урбанизации» [16] и массовом индивидуальном жилищном строительстве [17, с. 84–87] привлекательными, но трудно реализуемыми. Между тем *массовое индивидуальное жилищное строительство на землях десятков тысяч заброшенных сельских населенных пунктов* — одно из основных направлений модернизации, решения задач демографического развития и восстановления моральной экономики.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Чайнов А.В. Крестьянское хозяйство. М.: Экономика, 1989.
2. Thompson E. The Poverty of Theory and Other Essays. London: Merlin Press, 1978.
3. Оболенская С.В. Томпсон Э. Плебейская культура и моральная экономия. Сетевой адрес: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Article/tomp\\_pleb.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/tomp_pleb.php). Скотт Дж. Моральная экономика крестьянина как этика выживания / Великий незнакомец. М.: Прогресс-Академия, 1992, с. 202–210.
4. Конституция Российской Федерации. Статья 40, пункт 1. М.: Обозреватель, 1995.
5. Пациорковский В.В. Рынок потребительских услуг. М.: ИСЭПН РАН, 2006.
6. Демографический кризис в России: причины и пути выхода. Сетевой адрес: <http://www.zavet.ru/rapsbio3.htm>
7. Басаргин В. Задача номер один для Минрегиона — стимулировать развитие рынка жилья. Сетевой адрес: [http://www.rost.ru/news/2009/01/231633\\_16038.shtml](http://www.rost.ru/news/2009/01/231633_16038.shtml)
8. Куликов С. Меньше этажей — больше «квадратов». Падение жилищного строительства власти скроют ростом малоэтажного самостроя / Независимая газета, 5 апреля 2010 г. Сетевой адрес: [http://www.ng.ru/economics/2010-04-05/4\\_realty.html?insidedoc](http://www.ng.ru/economics/2010-04-05/4_realty.html?insidedoc)
9. Градостроительный кодекс РФ. Статья 53, «Строительный контроль». М.: Проспект, 2008.
10. Доктрина развития потребительских кооперативов, имеющих своей специализацией сферу небанковского финансирования приобретения и строительства недвижимости в современных российских социально-экономических условиях Сетевой адрес: <http://www.vmeste.ru/doctrine/>
11. Пациорковский В.В. Сельско-городская Россия. М.: ИСЭПН РАН, 2010. Пациорковский В.В. Факторы демографического развития: пространственное размещение населения // Народонаселение, 2010, № 4, с. 35–50.
12. Лельчук А. Исход из города. Сетевой адрес: <http://ladim.org/st0ea122f201.php>. Текун М. Мой биполярный мир. Сетевой адрес: <http://ladim.org/st0da121c201.php>
13. Список родовых поселений, экопоселений России. Сетевой адрес: <http://poselenia.ru/>
14. Рыбаков А. Сук, на котором сидим // Сельская жизнь, 20–26 января 2011 года, № 3 (23617)
15. Нефедова Т. Сельская Россия на перепутье. Географические очерки. М.: Новое издательство, 2003.
16. Крупнов Ю. Поместная урбанизация. Сетевой адрес: [http://www.krupnov.ru/5/67\\_1.shtml](http://www.krupnov.ru/5/67_1.shtml)
17. Пациорковский В.В. Приоритеты демографического развития: семья и домохозяйство // Национальные проекты, 2009, № 3 (34).

А. И. Новиков

## НЕ ОПОЗДАЕТ ЛИ РОССИЯ на БИТВУ ЗА ЕДУ?

*В старые добрые времена, люди,  
садясь за стол, благодарили Господа  
за то, что он им ниспослал пищу.*

По мнению специалистов численность населения земного шара к середине столетия превысит 9 млрд. человек. Голодают или недоедают сегодня, по мнению ученых, 950 млн. человек, еще один миллион не обеспечен сбалансированным питанием. По мнению британских специалистов, голод и недоедание ждут подавляющую часть населения земли. Чтобы снять проблему питания к 2050 году населению планеты потребуется на 40% больше продуктов питания, на 30% больше воды и на 50% больше энергии, а это не реально. Следуя прогнозам мирового валютного фонда, мир живет в преддверии скачка цен на продовольствие. 2011 год, по нашему мнению, можно считать уже стартом роста цен на продукты питания. За первые два месяца 2011 года цены на продукты выросли практически во всех странах мира, в том числе в России, а баланс продовольствия не сулит улучшения конъюнктуры на рынке.

Многие ученые в настоящее время заняты решением того, как накормить человечество.

1. Одна из групп ученых надеются прокормить до 50 млрд. человек за счет создания высокоинтенсивных замкнутых систем, в которых поддерживается высокий уровень ресурсов и нет оттока загрязняющих веществ (И.И. Гительзон).<sup>1</sup> Примером таких систем авторы считают оросительные системы аридной зоны. Однако практика землепользования дает основание усомниться в реальности таких проектов. Достаточно привести следующие примеры. Земледельцы государства Шумеры, существовавшего с XXX по XXVIII век до н.э., располагавшегося в междуречье между Тигром и Евфратом, получали по 250 центнеров пшеницы и ячменя с одного гектара (в пересчете с их единиц измерения) в обычные годы и до 350 в урожайные годы. Земледельцы древних Шумер все делали для создания перегноя, а в условиях тепло-го климата и достаточного количества тепла получали такой



высокий урожай зерновых. Эти данные расшифровали археологи с глиняных табличек.<sup>2</sup> В СССР развитие орошаемого земледелия привело к гибели тысяч гектаров черноземов в Поволжье и к трагедии оз. Арала.

2. Существует позиция биотехнологов, которые за счет использования трансгенных сортов растений намерены прокормить до 30 млрд населения земного шара. И эти заявления вызывают опасение, так как эти технологии предполагают использование в значительных объемах удобрений, пестицидов и других средств защиты растений, что вызовет истощение природных ресурсов и нарушение экологического равновесия.

3. Маловероятен вариант увеличения производства сельхозпродукции за счет роста эффективности усвоения солнечной энергии. По К.Тимирязеву предел использования солнечной энергии равен 10%. Пока что самые интенсивные растения утилизируют солнечной энергии не более 2%. Если увеличить урожайность отдельных культур в пять раз, то несложно рассчитать увеличение усвоения энергии до 10%. Однако в работах Е. Зоидзе, Д. Шашко, К. Уатта доказывается, что сельскохозяйственные культуры за вегетацию могут освоить не более 5%.<sup>3</sup>

4. Из положений Римской декларации следует, что существует опасность продовольственного обеспечения населения земли. Рост производства продовольствия предполагает определенную стабилизацию численности населения земли на определенном уровне.

Из вышеизложенного следует, что ключевой момент продовольственного обеспечения во многом связывается с сохранением агроресурсов для потомков. В этом плане потенциал России огромен, о чем будет сказано ниже.

Если вспомнить историю, то можно отметить, что в начале XX века Россия была крупнейшим экспортером сельхозпродукции, она вывозила зерно и картофель, молокопродукты и продукцию пчеловодства. По данным А.Жученко, стоимость экспортируемой сельскохозяйственной продукции за период 1895–1910 гг. повысилась с 608 до 1250 млн. золотых рублей, составив 86% всех экспортируемых товаров.<sup>4</sup> Пока что мы имеем иную картину.

Несмотря на заявления российских политиков о необходимости структурной перестройки экономики, сырьевая составляющая всех поступлений в бюджет по-прежнему доминирует, в минувшем 2010 году она составила около 60%. Выручка

от продажи невозобновляемых энергоресурсов частично идет на закупку продовольствия за рубежом (на сумму более 36 млрд долл.) и объемы закупок сельхозсырья за границей нарастают. По данным Федеральной таможенной службы в 2010 г. импорт продовольствия возрос на 39%, в т.ч. по овощам — на 106,8%, говядине — на 73,2%, свинине — на 32,3%, фруктам — на 29,1% и т.д. Продовольственная инфляция в России за 2010 год составила 12,8% при общем уровне инфляции — 8,8%.

Рассматривая вопрос качества жизни россиян и прежде всего повышения уровня продовольственного обеспечения, можно констатировать, что за прошедшие 10 лет XXI века оно не улучшилось. Достаточно привести данные призывных комиссий о состоянии здоровья призывников — абсолютно здоровых не более 10%. Ухудшение здоровья происходит на фоне депопуляции населения.

Стране необходимо упорное движение, чтобы вернуть вспять депопуляцию народа, а это предусматривает пересмотр политики в сторону реализации социальных обязательств. Приведем показатели нетто-стоимость и другие понятия, связанные с валовым внутренним продуктом<sup>5</sup>.

- численность населения России — 141 млн. чел;
- численность занятых в народном хозяйстве — 65 млн. чел;
- число пенсионеров — 38 млн. чел;
- средняя продолжительность жизни: для мужчин — 61 год, для женщин — 66 лет;
- возраст дожития после шестидесятилетия — 18 лет;
- доля женщин в населении — 54 %;
- ВВП по ППС 8,7 тыс. дол./чел.;
- доля зарплаты в ВВП 30 %;

По данным ВЦИОМ по материалам анкетного обследования населения страны доля расходов семейного бюджета на продукты питания составила:

- 30% населения расходуют на продукты питания от 25 до 49%;
- 41% населения расходуют на продукты питания от 50 до 74%;
- 16% населения расходуют на продукты питания 75% и более<sup>6</sup>.

Вышеприведенные показатели свидетельствуют, что 57% практически выживают, расходуя на питание более половины своих доходов. Это происходит на фоне безудержного

роста цен на продукты. В 2010 году произошел значительный рост цен на сельхозпродукцию, эта тенденция сохранилась и в начале 2011 года (рост цен на продукты питания минимальной потребительской корзины в январе 2011 г. составил более 5%). В ЦФО цены на продукты питания выше, чем в Беларуси по говядине — на 58,9%, вареным колбасам — на 77–97%, молоку — на 82%, картофелю — на 103% и т.д.<sup>7</sup>

Таким образом, проблема продовольствия приобретет политический оттенок. В частности, одной из причин выступления молодежи в январе, феврале 2011 года в арабских странах считается повышение цен на продовольствие. В этом плане, можно напомнить пословицу: чем меньше хлеба, тем больше политики.

В то же время Россия располагает мощнейшим потенциалом, который гарантировал бы процветание государства на столетия вперед. Россия уже в обозримом будущем могла бы стать одним из крупнейших производителей сельскохозяйственной продукции.

В пользу такой политики можно заявить следующие посылы:

Во-первых, Россия — это самая большая территория в мире с необычайно разнообразными природными, климатическими и природными условиями (17, 4 млн. км<sup>2</sup>). Площади Китая, США, Бразилии составляют 7,7–10,0 млн. км<sup>2</sup>, т.е. вдвое меньше российской. Однако по численности населения Россия занимает восьмое место в мире и существенно уступает многим другим государствам по его плотности. Уникальная пространственная специфика России диктует настоятельную необходимость формирования существенно национального капитала, нацеленного, под пристальным вниманием государства, на обустройство территории. Реальная сила России — это ее пространственный ресурс, территория, которую надлежит постоянно обживать, обеспечивая целенаправленно ее обустройство. *Одна из главных стратегических задач российского государства — сохранение его пространственного ресурса, пресечение любых попыток вывода территории России из-под ее фактического контроля.*

Во-вторых, общая площадь сельскохозяйственных угодий в России, по данным сельхозпереписи (2006 г.) составила 220,7 млн. га, (13% от земельного фонда), в том числе пашни — 122 млн. га (7,2%). За период с 1990 по 2009 гг. обрабатываемая площадь пашни сократилась на 40 млн. га.

Все лучшие земли планеты уже освоены. Дальнейшее расширение продуктивных земель возможно только за счет мелиорации малопродуктивных почв. Средняя стоимость обустройства и освоения одного гектара земель ныне оценивается в 50–100 тыс. долл. Отметим, что развитые страны мира проводят жесткую политику сохранения пашни и, вместе с тем, ее интенсивного использования. Динамика площади пашни в отдельных странах мира (1990–2005 гг.) показывает, что в Китае она выросла на 19,5 млн. га; в Австралии, Индии, США, Германии, Франции, Канаде, Великобритании сохранилась без потерь. Проблема экономного и эффективного использования продуктивных земель, их воспроизводства и охраны имеет сегодня первостепенное значение для всех стран мира, она стала общечеловеческой проблемой. Очагов возможного расширения продуктивных земель в мире осталось мало, однако среди них находится Россия, где земельно-ресурсный потенциал имеет огромные резервы как за счет более эффективного использования существующих сельскохозяйственных угодий, так и их физического расширения.

В-третьих, Россия является одним из самых богатых стран по имеющимся водным ресурсам пресной воды (уступает только Бразилии). Запасы пресной воды в реках, озерах России составляют более 20% мировых запасов. Основой водных ресурсов России является речной сток. Его ежегодный объем составляет около 4,3 тыс. куб. м. Всего в России 120 тыс. рек длиной более 10 км и 2 млн. озер. На одного жителя России приходится в среднем в год 28–30 тыс. куб. м воды (76 куб. м в сутки). На жителя Европы приходится только 4,6 тыс. куб. м в год.<sup>8</sup>

В-четвертых, Россия располагает полезными ископаемыми, которые необходимы для поддержания и повышения плодородия почвы. В частности, в России большое количество экологически безопасных запасов пригодных для промышленной переработки апатитов, фосфоритов, калийных солей, карбонатных пород.

России сегодня требуется полноценный рынок продовольствия. Однако потенциал отечественных сельскохозяйственных товаропроизводителей явно недооценен. Страна имеет 9% посевных площадей мира, а продукции сельского хозяйства производится менее 1%. Россия обеспечивает себя продовольствием, по мнению специалистов, не более чем на 60%. При таком раскладе законен вопрос относительно роли государства.

Процесс глобализации, который, с одной стороны, пока еще соблюдает принцип территориальной целостности государств, а с другой стороны, провозглашает интернационализацию основных пространств жизнедеятельности человека, все больше входит в противоречие с запасами природных ресурсов и их использованием для нужд человечества. Процесс глобализации — это момент в истории развития человечества. Не успев возникнуть, она начнет себя отрицать. *Поэтому Россия в XXI веке должна быть ориентирована не только на самостоятельное продовольственное обеспечение (продовольственную безопасность), но и формирование экспортных рынков: экологически чистого продовольствия, чистой питьевой воды, продуктов переработки древесины леса и лекарственного сырья, продуктов переработки минерального сырья, знаний и технологий.*

С нашей точки зрения, последствия неолиберальной политики в наибольшей степени затронули аграрный сектор экономики, так как произошло разрушение хозяйственного уклада, складывающегося столетиями. Министерство сельского хозяйства часто рапортует о достижениях, в том числе об относительной финансовой стабилизации в отрасли. Однако анализ показал, что «мнимая» стабилизация была достигнута за счет оптимизации численности работников в сельскохозяйственных организациях, сокращении ресурсного потенциала.

Данные Росстата свидетельствуют, что уровень производства сельскохозяйственной продукции (2010 г.) так и не достиг уровня дореформенного периода, особенно это касается отрасли животноводства.

Программа государственной поддержки, реализуемая в стране, сводится в основном к построению кредитной пирамиды внешних заимствований сельхозорганизаций и продолжению спекуляций финансовых структур. Как известно, в сельском хозяйстве урожай закладывается в предыдущий период, то есть причины спада производства сельхозпродукции в 2010 году следует искать в 2009 и более раннем периоде. Для этого проанализируем ход выполнения государственной программы развития сельского хозяйства на период 2008–2012 годы, (табл. 1). Индекс физического объема запланированных инвестиций в 2008 г. не выполнен на 17,5%, а в 2009 г. — на 34,8%.

Таблица 1

### Выполнение основных показателей Госпрограммы развития сельского хозяйства на 2008–2012 годы, %

Показатели	2008 г.		Отклонение	2009 г.		Отклонение
	Задание	Факт		Задание	Факт	
Индекс производства продукции сельского хозяйства (в сопоставимых ценах)	103,8	110,8	7,0	103,9	101,2	-2,7
Индекс производства продукции животноводства (в сопоставимых ценах)	104,8	103,4	-1,4	105,1	104,1	-1,0
Индекс физического объема инвестиций в основной капитал с/х отрасли	115,0	97,5	-17,5	110,6	75,8	-34,8
Доля российского производства в формировании ресурсов, в т.ч.						
Мяса и мясопродуктов	61,1	61,2	0,1	63,5	64,1	0,6
Молока и молокопродуктов	78,3	77,8	-0,5	79,2	78,4	-0,8
Коэффициент обновления основных видов с/х техники, в т.ч.						
тракторы	5,2	3,8	-1,4	6,6	2,0	-4,6
Комбайны зерноуборочные	7,4	6,9	-0,5	8,6	4,3	-4,3
Комбайны кормоуборочные	11,8	7,1	-4,7	12,8	3,5	-9,3
Энергообеспеченность сельхозорганизаций на 100 га посевной площади, л.с.	134,0	145,4	11,4	145,0	149,4	4,4
Индекс производительности труда в хозяйствах всех категорий	104,8	113,0	8,2	104,9	104,9	-

Источник: Рассчитано по данным Росстата / Сельское хозяйство, охота и лесоводство в России. стат. Сб. М.: Росстат, 2009, 2010 гг.

Наше исследование позволяет дать утвердительный ответ не только в части решения задач импортозамещения продовольствия, но и дает основание рассматривать увеличение производства сельхозпродукции как фактор роста экономики страны в целом. Пока что политику Правительства в России по отношению к селу можно назвать политикой

минимальной вынужденной поддержки аграрного сектора, размер которой не предполагает опережающего развития. Сегодняшняя политика лишает Россию опережающего развития страны в будущем.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Цит. по: Б.М. Миркин, Р.М. Хазиахметов. Устойчивое развитие и агроэкология // Экология и жизнь, 2000 г., № 2.

<sup>2</sup> Цит. по: А.И. Новиков. Народный опыт в инновационных технологиях сельскохозяйственного производства. Мат. межд. науч.-практ. конф. Актуальные проблемы и перспективы развития агропромышленного комплекса. Иваново, Россия, 2010, т. 1. с. 110.

<sup>3</sup> Уатт К. Экология и управление природными ресурсами. Пер. А.И. Козленкова. М.: Мир, 1971. 460 с.

<sup>4</sup> Жученко А.А. Возможности старта Российского АПК в XXI столетии // Экономика сельскохозяйственных и перерабатывающих предприятий, 2010 г., №11.

<sup>5</sup> Основные исходные данные для расчета взяты из работ А.Илларионова, В.Кудрова, Е.Ясина и др.

<sup>6</sup> Российская газета, 2011 г., № 45 (5421).

<sup>7</sup> Российская газета, 2011 г., 10 марта.

<sup>8</sup> Глушкова В.Г., Макар С.В. Экономика природопользования. — М.: Гардарики, 2007. С. 179.

*Д. С. Разумов*

## ХРИСТИАНСКИЕ ОСНОВЫ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ ЭТИКИ: РУССКАЯ ВЕРСИЯ

Никем не подвергается сомнению то, что именно христианство сыграло заметную роль в становлении современной цивилизации.. На Западе это прежде всего, связано с формированием протестантской хозяйственной этики и ее превращением в реальную преобразующую силу, обеспечившую трансформацию позднефеодального общества в общество капиталистическое.

Непосредственная связь этики с жизненной практикой хорошо прослеживается в сфере профессиональной этики, которая представляет собой систему моральных требований к профессиональной деятельности человека. В ней же не последнее место занимает этика бизнеса (предпринимательства).

Обычно, называют две основные точки зрения на соотношение общечеловеческих этических принципов и этики бизнеса: 1. правила обычной морали к бизнесу не относятся или относятся в меньшей степени, что соответствует концепции так называемого «этического релятивизма», согласно которой для каждой референтной группы характерны свои особые этические нормы; 2е: этика бизнеса основана на всеобщих универсальных этических нормах, которые конкретизируются с учетом специфической социальной роли бизнеса в обществе.

Сегодня, когда экономика России многим людям видится как преобладающе иррациональная, христианское понимание экономической реальности является, бесспорно, актуальным как исторически доказавшее свою действенность. Более того, для России, как для страны преимущественно связанной с христианской духовностью, христианские ценности хозяйственной жизни, обращение к христианскому пониманию основы экономического развития является настоятельно необходимым.

Общеизвестным является утверждение, что все национальные мировые религии не только занимались духовно-нравственными вопросами, но и непосредственно

вмешивались в повседневную хозяйственную и экономическую деятельность людей, санкционируя божественным авторитетом отношения собственности, владения, определенный тип имущественных отношений людей, благословляя одни виды экономической деятельности и осуждая другие.

Религия всегда давала традиционное духовное обоснование экономических процессов, формировала духовные стимулы хозяйственной деятельности и нравственные критерии экономического поведения в обществе.

В наибольшей степени, данное положение относится к протестантизму, актуализировавшему проблему духовно-религиозных аспектов экономической деятельности.

Действительно, христианские ценности, лежавшие в основе протестантской этики, и донныне определяют нормы делового поведения в странах Запада, хотя современное общество воспринимает эти нормы не как специфически христианские, а как “общечеловеческие”, “цивилизованные” правила хозяйственного общения. Но этот факт лишь подчеркивает значение того прорыва, который инициировали и в весьма существенной степени осуществили христиане в экономике. В период Реформации западноевропейские страны пережили важный духовный переворот, сущность которого состояла в новом осмыслении труда и богатства. Согласно представлениям идеологов Реформации, труд является не наказанием, а божественным призванием, предназначением человека. Цель труда — не искупление греха и не спасение от греха праздности, а приобретение и умножение богатства, накопление собственности, стремление к прибыли. Переосмысление роли труда наряду с установкой на финансовый успех привели и к новой оценке роли собственности и богатства в жизни человека.

Современные теоретики протестантизма также следуют указанным принципам. По их мнению, состояние экономики государства во многом зависит от нравственного состояния общества. Основной предпосылкой, условием создания рынка, является, с их точки зрения, такой тип массового сознания, когда свобода частной собственности и предпринимательства воспринимаются как часть общих свобод личности.

Не менее богатый опыт решения острых проблем, порожденных современной индустриальной экономикой, имеется у католической церкви. В отличие от протестантских представлений о сущности и целях общественного развития

социальная доктрина католицизма сложилась достаточно поздно — на рубеже XX–XXI веков. Она берет свое начало от энциклики папы Льва XIII «Рерум новарум» (1891). Католическая церковь исходит из общечеловеческого характера, нравственных и этических норм: из признания человеческой личности высшей ценностью в мире, свободы и достоинства человека, его ответственности за свои дела, солидарности между людьми. Труд в католическом сознании неотделим от человека и принадлежит полностью тому, кто выполняет его и чьим достоянием он является. Это призвание. Человек выражает себя в труде и самоосуществляется в своей трудовой деятельности. Эти положения были развиты уже в конце XX века в энциклике нынешнего папы Иоанна Павла II «Лаборэм экзерцэнс» (1991) [Иоанн Павел II. «Лаборэм экзерцэнс» // *Католический вестник*. 1991 № 3. С. 17–29.]. В ней отражаются современные взгляды католической церкви на проблему труда, экономики и предпринимательства. Оценивая предпринимательскую деятельность, папа подчеркивает ее положительные стороны: старание, усердие в труде, осмотрительность перед лицом разумного риска, заслуженное доверие и верность в межличностных отношениях, энергию в претворении в жизнь трудных и мучительных решений, которые необходимы для совместного труда предприятия, для преодоления возможной неблагоприятной ситуации. Источником данных позитивных аспектов предпринимательства, и это, пожалуй, самое интересное, является свобода человеческой личности, выражаемая в хозяйственно-экономической, а также во многих других сферах деятельности человека. В послании подчеркивается, что в настоящее время решающим фактором производства становится сам человек, его способность к познанию, организаторской работе, его понимание нужд других людей.

По мнению ряда исследователей, последние годы в России наметился своего рода «социальный заказ на протестантскую мораль», в соответствии с которой от человека требуются бережливость, умеренность, расчетливость, честность в деловых отношениях, уважение к собственности и т. п.

Действительно, отечественные исследователи, стремясь к предпринимательству обычно связывают с российским сектантством (скопцы, духоборы, молокане и др.), которые хотели свободы хозяйственной деятельности как главного условия независимости от враждебной политики государства

в отношении них. Среди скопцов нередко встречались банкиры и собственники, среди духоборов и молокан — крупные землевладельцы, скотоводы, торговцы, руководители и владельцы мелких заводов, промысловых артелей, мастерских. [См. подробнее: Клебанов В.Н. История русского сектанства. М. Наука. 1974]

Но особого внимания заслуживает отражение вопроса о месте и значении предпринимательской деятельности в общественном развитии, в православном вероучении. Естественно предположить, что именно от РПЦ может исходить христианское социально-экономическое учение, которое позволит современному российскому обществу обрести духовную опору для решения хотя бы части своих мирских проблем.

В реальности все сложнее. Существует несколько причин, которые не дают на наш взгляд возможности проявлять чрезмерный оптимизм в этом отношении. Существует мнение, что изучение и активная поддержка или наоборот, критика социально — экономических процессов в православии развиты слабо. В значительной степени внимание православных богословов было обращено в сферу нравственного начала. Это становится очевидным, если сопоставить работы православных авторов в области социального богословия и, например, богословия догматического или нравственного. Социально-богословские православные труды крайне немногочисленны и не оказывают сколько-нибудь заметного влияния на мировоззрение даже самих православных христиан. Иное дело догматическое и нравственное богословие. Здесь немало обстоятельных и обширных работ, которые хорошо известны в России [См. подробнее о. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж. УМКА-Press. 1978.] Неукорененность социального богословия и, шире, социального мышления в православной среде приводит к излишне упрощенному взгляду на общество и его экономические и иные проблемы, потому и предлагаемые оценки и “рецепты” воспринимаются значительной частью общественности со скепсисом. [Так например принятие в 2002 г. социальной доктрины Православия, столь широко разрекламированного в церковной прессе не вызвало никакого интереса среди светских ученых и экономистов.] Думается одной из причин этого является то, что на протяжении большей части XX века наша страна развивалась в принципиально иной (в отличие от Запада) идеологической ситуации,

отрицавшей любые проявления религиозности как пережиток прошлого, как одно из средств духовного закабаления человека. Вместе с тем тот опыт, что был накоплен православными богословами в отношении торговли и предпринимательства представляется весьма интересным.

Например, опыт хозяйственно — предпринимательской деятельности, которая получила развитие в православных монастырях. Их история свидетельствует, что, несмотря на то, что идеал монашествующих лежит в сфере благочестия, смирения, нестяжания, в физическом подвиге (посте и т.п.), они накопили весьма богатый опыт хозяйственной и предпринимательской деятельности. Эти традиции были прерваны в первой четверти XX века, и только сейчас началось их кропотливое восстановление. Действительно, в православии развивались на протяжении веков трудовые и хозяйственно-предпринимательские традиции, и определенное хозяйственное самосознание, своеобразное мировоззрение, формирующие особые морально-этические, «православные» стандарты поведения в обществе. Оно в первую очередь связано с феноменом «старообрядчества». Буду приверженцами «Древнего православия», оно, как ни странно оказалось более восприимчиво к традициям свободного предпринимательства. Достаточно вспомнить, что большинство крупных деловых людей XX вышли именно из этой среды.

Старообрядчество выработало собственный эталон хозяйственного рационализма, который исходил несколько из иных принципов, чем протестантизм. Он сформировался на основе религиозно — философских учений отцов русского православия IX–XVII вв. (Василия Великого, Нила Сорского, Иоанна Златоуста и др.) Для них успех предпринимательского дела, величина приносимой им прибыли, еще не является доказательством его *богоугодности*. На протяжении XVII–XX вв. сложился своеобразный кодекс трудовой этики который включал в себя такие добродетели как: рационализм, усердие, прилежание, оборотистость, осмотрительность, верность и точность в деловых отношениях, воздержание и милосердие, которое в хозяйственной жизни реализуется в благотворительности. Эти принципы с успехом соблюдались среди не только староверов. Это проявилось в заключении сделок посредством честного слова, скрепленного не подписью и печатью, а крестным знаменем, в предоставлении кредита на основе доверия кредитора (слова «вера»

и «кредит» были синонимами), в том что первостепенное значение до конца XIX века имел беспроцентный кредит. Тогда же существовал механизм, позволяющий «отсекать» от предпринимательства тех, кто не стремился соблюдать принятые морально-этические нормы. В каждом городе действовало купеческое общество, имевшее право рекомендовать или не рекомендовать предпринимателя в купеческую гильдию. Это право надо было заслужить добросовестностью и личной честностью. Каждый вступающий в гильдию объявлял свой капитал, что значительно упрощало работу налоговой государственной службы. Существовал Совестьный суд, который навсегда мог лишит купца фактического права заниматься предпринимательской деятельностью. Благодаря этому выработывались, прочно входили в обиход такие понятия и правила, как «слово-вексель», «не оскудеет рука дающего», «торгуй правдою, больше барыша будет», и др. Создавались «товарищества на вере», которые объединяли людей без всяких учредительских договоров, одним только купеческим словом.

Характер внутрифирменных отношений в России конца XIX в., как правило, был таков, что служащие очень дорожили работой, уходя только при намерении начать собственное дело. Фирмы, где из-за плохого обращения служащие часто менялись, не пользовались уважением в обществе; их презрительно называли «проходными дворами». Немалую роль в формировании такого типа отношений сыграло то, что и купцы, и заводчики, и работавшие у них пролетарии были недавними выходцами из крестьян. Нормы нравственности, бытовые привычки в их семьях носили отпечаток норм и обычаев крестьянства, что выразилось в «общинности», «соборности» и совпадении понятий «работники» и «члены семьи». Некоторые исследователи отмечают, что в поведении русских купцов более, чем у представителей других государств, присутствовала «истовость» в поступках, и объясняют это их приверженностью к православной вере. Отчасти это можно признать справедливым, хотя и с той же оговоркой, что и соответствующее утверждение о христианской основе деловой этики, приведенное выше.

Таким образом, к концу XIX века в России сложился своеобразный «культ честной конкуренции», блестяще сформулированный одним из крупнейших российских олигархов рубежа XIX–XX вв., владельцев «Объединенного Московского банка» М.П. Рябушинским. В 1916 г. он писал: «Нашей же задачей

было показать служащим, что у нас, их руководителей, первое не есть нажива, а принцип и честь дела. Этого же мы требовали от наших ближайших помощников и т. д.». Его газета «Биржевые ведомости» выходила под девизом «Прибыль превыше всего, но честь превыше прибыли» [Писемский В., Калашнов Ю., Платонова Е. Православие и экономика // Журнал Московской патриархии. 1992. № 9. С. 87–92.] .

По сути дела, мы здесь видим реализацию специфически православной церковной установки на благочестивую жизнь в земном мире. Эту установку для предпринимателя можно сформулировать так: главное — это надлежащее исполнение твоих обязанностей перед Богом, которое должно быть подтверждено высокой деловой репутацией и финансовой успешностью твоего бизнеса. Принцип единства, синтеза духовного и социального (при приоритете духовного) в бизнесе можно назвать мировоззренческой доминантой деловых православных христиан. Одним из вариантов такого синтеза является проекция основных библейских заповедей на социальные отношения. Так, десять заповедей М.П. Рябушинским осмысливается применительно к бизнесу следующим образом:

«1. Необходимо осознать, что Бог есть Творец Вселенной, и что предпринимательская деятельность является сотворчеством Богу в пределах, которые Он положил человеку. И не должно быть другого (нерелигиозного) понимания высшего смысла бизнеса, ибо без Бога не делается ничего, и ничто не оставляет следа и не имеет значения без Его благословения.

2. Не нужно считать, что экономическое развитие и предпринимательство имеют свое первоначало в голом материальном интересе людей, стремлении к богатству как таковому, жажде наслаждения и т. д. Такие взгляды являются идололизацией экономических процессов, отрывом данных процессов от их духовной основы и забвением их высшего предназначения. Предприниматель не должен придерживаться ложных взглядов на свою деятельность и не должен служить экономическим идолам.

3. Не следует оправдывать неправильные, узкокорыстные и негуманные действия в бизнесе ссылками на принципы справедливости и общего блага. Ибо справедливость и общее благо в бизнесе от Бога, и напрасные ссылки на справедливость и благо могут вмениться в напрасное произнесение Имени Господа.

4. Необходимо уделять время для размышления о том, насколько данный конкретный бизнес соответствует высокому призванию сотворчества Богу. Перефразируя известную заповедь, можно сказать так: шесть дней занимайся прикладными вопросами бизнеса, а день седьмой посвети его отношению к вечности.

5. Не нужно забывать о тех предпринимателях, которые оказали тебе поддержку, когда ты делал первые шаги в бизнесе или когда попал в трудное положение. Следует помнить о них и при случае вернуть им долг, даже если формально ты не обязан это делать. Если твоя фирма является дочерней, не пренебрегай интересами материнской компании. Добивайся уважения старших в твоей фирме — как по возрасту, так и по служебному положению.

6. Не подавляй конкурентов незаконными методами, не ставь цели достичь их разорения, избегай демпинга и ценовых войн. Не следует предпринимать действия по срыву материально-технического снабжения конкурентов, искусственному блокированию их товаропроводящей сети, или другие аналогичные действия, создающие угрозу существования конкурирующих бизнесов по внеэкономическим причинам.

7. Не отказывайся от ранее взятых обязательств, даже если отсутствуют юридические основания для ответственности за неисполнение обязательств (кроме предусмотренных договорными отношениями случаев). Не пытайся вмешаться в деловые отношения третьих сторон с помощью предложений, не имеющих серьезной деловой основы.

8. Не кради в прямом смысле, т. е. не прибегай к мошенничеству. Своевременно погашай все виды задолженности: по заработной плате, по расчетам с бюджетом, по возврату кредитов, по расчетам с поставщиками и т.д. Не следует без нужды затягивать переговоры, медлить с ответом на деловые предложения и совершать иные действия, ведущие к потерям времени деловых партнеров. Не разглашай доверительную информацию, предоставленную партнерами.

9. Не предоставляй никому ложной информации об известных тебе предпринимателях. Соблюдай умеренность в рекламных обращениях, избегай использования в рекламе приемов, косвенно бросающих тень на конкурентов. Не искажай бухгалтерских данных и не фальсифицируй документов.

10. Не стремись что-либо приобрести вопреки воли владельца (не будь инвестором-агрессором) и не прибегай к давлению с целью получения каких либо фондов у другого предпринимателя» [В. Кандалинцев “Бизнес во Христе”. М., Инком Полиграф, 1996. С. 84.].

В приведенном осмыслении десяти заповедей осуществлен переход из мировоззренческой в этическую составляющую православного понимания бизнеса. Этической доминантой выступает требование прозрачности, понятности действий и намерений, их гармонизация с интересами партнеров, и их обязательность. Торговец должен быть понятен покупателю, также как и покупатель торговцу. И эта «понятность» прежде всего включает разумное предположение, что торгующий не будет фальсифицировать товары, выдавать изделия низкого качества за добротные, скрывать страну происхождения товара, обещать заведомо невыполнимый послепродажный сервис, ставить в неравное положение покупателей без особых причин, нарушать данные им обещания в отношении качества, количества, срока поставок и т. д. Это и есть те параметры, которыми православный бизнесмен прежде всего управляет. Для него бизнес — это реализация его личной честности и совести в торговом деле, которые не находятся и не могут находиться в зависимости от нормы прибыли. Наоборот, идеалом является такое положение, когда честность, предприимчивость и энергичность дают отдачу в виде хорошей прибыли. Свою конкурентоспособность православный купец выстраивает не на попытке что-то скрыть от покупателя, а на стремлении знать и предложить именно то, что нужно покупателю. Поэтому маркетинговые исследования — постоянная потребность торговца. При этом на христианина довольно сильно действует стимул служения тем слоям общества, которые принято называть социально незащищенными или малоимущими. Т. е. продавать относительно качественные товары по низким ценам, действовать на рынках предметов первой необходимости или высокой полезности, а не предметов роскоши — является этически более предпочтительным. Данная избирательность в вопросе “чем торговать?” в целом означает ориентацию христиан на естественные и здоровые потребности людей.

Таковы мировоззренческие и нравственные устои, лежащие в основе отношения к хозяйственно-экономической деятельности и к предпринимательству в русской православной



культуре. Их анализ позволяет выявить и уяснить те специфические ценности, которые обеспечивают духовно-этическую обоснованность хозяйственно-трудовой деятельности. Ценности эти являются устойчивыми, как бы само собой разумеющимися.

К великому сожалению, в настоящее время в современной России еще не сложилось устойчивых морально-этических представлений о месте и роли свободного предпринимательства в общественном развитии, о возможности и допустимости успеха (в первую очередь финансового). Равно — и устойчивых представлений о деловой этике и ее значении.

Очевидно, конечно, что во многом это связано с особенностями развития российской экономики в XX веке. С тем, что многие процессы, сложившиеся в России накануне 1917 г. нам пришлось в конце 90-х гг. повторять заново, и за столь короткий срок невозможно решить все проблемы и «вылечить все болезни» современного российского бизнеса. В этой связи целесообразно было бы внимательное знакомство с теми историческими традициями деловой этики которые сложились в России, в других странах к настоящему времени.

Очевидно, что бесполезно и абсолютно бессмысленно пытаться искусственно соединить религию и бизнес. Следование религиозно-этическим принципам будет иметь хоть какое-то значение лишь в том случае, «если идет от сердца».

Религия всегда оказывала активное воздействие на поведение верующих в сфере экономики и производства, на хозяйственную этику народа, его отношение к труду. Об этом свидетельствует опыт всех мировых религий. Экономического успеха добивались те общества и страны, где различные религиозные системы, своими специфическими средствами оказывали воздействие на сознание и стимулы экономической деятельности человека, создавая соответствующий нравственный фон, формируя трудовую этику и соответствующие нравственные нормы. Российское Православие — не исключение.

*И. В. Сухинин*

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ СПРАВЕДЛИВОСТИ В СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

*В последнее время определенный научный интерес вызывает проблема использования понятия социальной справедливости в социально-экономических исследованиях, в которых ставятся вопросы справедливого распределения условий и результатов хозяйственной деятельности, введения «справедливой торговли», определения справедливой рыночной цены и т. п.*

Как отмечал ранее автор, для обозначения приемов упорядочения и истолкования разнообразного материала сообществом ученых можно использовать введенное в теорию А. Огурцовым понятие познавательных моделей (моделей знаний — *авт.*), под которой понимается «набор приемов и утверждений, которые данному ученому (ученым) настолько наглядны и очевидны, что через них принято объяснять (к ним сводить, ими моделировать) все основные факты и понятия» [7]. Это понятие сопоставимо с «научной парадигмой» Т. Куна. Можно также, с известной долей условности, соотнести познавательную модель с неким своеобразным языком общения и образом мышления внутри определенного круга ученых. По мнению психолога С. Рубинштейна [2], «наглядные элементы включаются в мыслительный процесс в виде более или менее генерализованного содержания восприятия, в виде обобщенных образных представлений...». При этом, как отмечал Э. Сепир, «Люди ... находятся во власти того конкретного языка, который стал средством выражения в данном обществе... «Реальный мир» в значительной степени неосознанно строится на основе языковых привычек той или иной социальной группы...» [2]. Здесь также можно привести мнение В. Звегинцева, что «язык — большой искусник в создании ловушек для пленения человеческого ума» [2], что близко с известным высказыванием историка Л. Февра, что любое определение есть тюрма.

Согласно Ю. Чайковскому [7] можно выделить семь познавательных моделей в истории науки: 0) этико-

эстетическую (религиозную или донаучную), 1) знаковую, 2) механическую, 3) статистическую (балансовую), 4) системную, 5) диатропическую и 6) активностную модели. Причем, четные модели тяготеют к целостности восприятия (синтезу), что созвучно системному виду анализу, а нечетные — к расчленяющему знанию (анализу, элементности), что созвучно сегментному виду анализу.

Механической, статистической и системной познавательным моделям Чайковского близки выделяемые ранее нами в качестве ведущих теоретических подходов к анализу экономического поведения хозяйствующего субъекта соответственно концепции *рационального поведения*, *нерационального/иррационального поведения* и *пострационального (внеэкономического) поведения* индивида. Главными акторами (действующими персонажами) указанных концепций (экономических концептов) выступают соответственно *человек рациональный* (экономический), *человек нерациональный* (спонтанный), *человек институциональный*.

Согласно первой концепции, человек действует в условиях полной определенности/осведомленности, обладая высочайшим уровнем экономического целеполагания. Вторая концепция предполагает деятельность индивида в условиях разной степени неопределенности, демонстрирующего сравнительно низкий уровень экономического целеполагания. Здесь не отрицается возможность ситуации, когда человек способен действовать рационально при условии обладания максимально полной информацией о внешней среде. Поэтому экономическое поведение человека в рамках указанной модели специфицируется на поведение по незнанию и поведение по знанию (здесь не исключается возможность целенаправленного нерационального поведения в силу различных причин, в том числе «рассеянного знания» Ф. фон Хайека), а также на поведение, связанное с адаптивными ожиданиями, и поведение, связанное с рациональными ожиданиями. В третьей концепции поведение человека обусловлено институциональной (внеэкономической) рациональностью.

Заметим, что концепция человека иррационального является логическим следствием концепции человека рационального, так как в обоих реализуется общий методологический принцип — принцип методологического индивидуализма. Но во втором случае субъект вынужден учитывать влияние социальной среды, в том числе при экономическом

(рациональном) выборе легального (законопослушного) поведения. Иными словами здесь происходит (согласно теории общественного выбора) «рационализация» социальной нормы и она начинает выступать результатом осознанного, рационального выбора в рамках определенной нормативной среды. В рамках третьей модели считается, что общественные институты определяют (очерчивают) и ограничивают спектры альтернатив, доступных экономическим агентам. Институты выполняют функции воспроизводства и стабилизации социальных отношений, регулирования, интеграции и сохранения (консервации) общественного целого. Они являются определенными социальными кодами, табу и имманентными атрибутами разных модусов поведения индивидов в обществе. Институты формируют институциональную среду, состоящую из совокупности институтов и механизмов, принуждающих (контролирующих, защищающих) к исполнению этих институтов.

В таблице приведены результаты сравнительного анализа выделенных познавательных моделей экономического поведения по соотнесенности (корреляции) их с ведущими научными школами в ряде общественных дисциплин (экономическая теория, правоведение, социология и психология, теории государства, теории собственности, теории социального воспроизводства) и характеристик этих моделей по ряду параметров (включая целевую функцию, детерминанты экономического поведения, институциональные параметры, отношение к понятию справедливости, параметры института собственности).

Если формировать иные концепции экономического поведения в связи с другими познавательными моделями Чайковского, то условно, в рамках этико-эстетической модели главным актором, главным действующим персонажем можно назвать *человека теологического* (человека верующего), знаковой модели — *человека символического* (человека аффектного), диатропической модели — *человека организационного* (как представителя определенной организации, предприятия, пространства(места), среды, союза), активностной модели — *человека самоактуализирующегося*.

В рамках каждой модели можно выделить многообразие в трактовке понятия справедливости. В целом, во всех концепциях, на наш взгляд, понятие «справедливости» соотносится с понятием социальная «обоснованность» (*validity*). Механизмом, опосредующим социальную справедливость в экономике является институт собственности. В этом заключается социальное значение и социальный потенциал отношений собственности.

Можно выделить различные подходы (трактовки) к категории справедливость в рамках выделенных познавательных моделей (моделей знаний) экономического поведения. Так модели человека рационального (механической познавательной модели) соответствует значение справедливости как законность от природы, естественность (*legality from a nature, naturalness*), модели человека нерационального (балансовой познавательной модели) — эквивалентность, взаимовыгодность (*equivalence, mutual benefit*), модели человека институционального (системной познавательной модели) — легитимность (*legality*).

В рамках других познавательных моделей можно выделить такие подходы как заповеданность, заданность Свыше, соответствие заповедям (*mission, mission from above, in correspondence with commandments*) — для человека теологического; предначертанность, следование судьбе, року, фатуму (*destiny, following to destiny, fate, fortune*) — для человека символического (аффектного); законность по праву, по социальному положению (*justice or legality under the right, on a social status*) — для человека организационного, представителя определенной организации, предприятия, союза, пространства; истинность (*truth*) — для человека самоактуализирующегося.

Каждой модели экономического поведения, включая понимание в них справедливости соответствует своя концепция понимания института собственности как механизма, опосредующего социальную справедливость (в нашем случае соответственно эгалитарная (субъективно-правовая), эгалитарно-социальная и социальная (объективно-правовая) научные концепции собственности. Первые две взаимосвязанные концепции возникли в рамках Римского права и получила дальнейшее развитие в школе естественного права, а позже в теориях либерализма. Ее основные моменты зафиксированы в праве нового времени и современном гражданском законодательстве. Собственность в данной концепции коренится в самой природе вещей и единичного (конкретного) человека, осознавшего себя как личность, а также различие между собой и предметами окружающей природы, и, в конце концов, присвоившего их себе. «Что сделал человек перед лицом природы? Он стал господином и собственником... Из личности, сознающей свое право на вещи, возникает собственность» [1]. Третья (социальная) концепция имеет

### Результаты классификационного анализа основных концепций экономического поведения

Концепции экономического поведения	Человек рациональный	Человек нерациональный (спонтанный)	Человек институциональный
Ведущий методологический принцип	Методологический индивидуализм	Методологический индивидуализм (при заданном наборе ограничений)	Методологический коллективизм
Соотнесенность с ведущими экономическими школами	Физиократизм, классическая политэкономия, маржиналистская концепция, неоклассическая экономика (XIX в.)	Неоклассическая экономика (XX в.), кейнсианство, неоинституциональная и новая институциональная экономика	Марксизм, исторические и этические школы, советская школа политэкономии, традиционный институционализм, конституционная экономика
Соотнесенность с ведущими концепциями (ветвями) права	Школа естественного права (философская и моральная юриспруденция)	Школа положительного (обычного, формального) права (политическая и аналитическая юриспруденция)	Историческая школа права (историческая и социоэкономическая юриспруденция)
Соотнесенность с ведущими социологическими и психологическими концепциями	Теории социального действия, социального обмена, рационального социального действия	Психоаналитическая школа, бихевиоризм, теория моральной экономики	Немецкие исторические школы, марксистская концепция личности, доктрина социального реализма, школа структурно-функционального анализа, социотехническая школа
Соотнесенность с ведущими концепциями государства	Договорная (естественно-правовая) концепция, концепция «естественного отбора»	Патриархальная, теологическая, психологическая концепции	Органическая, классовая (марксистская), позитивная концепции
Соотнесенность с ведущими концепциями социального восприятия	Теория человеческого капитала	Управление человеческими ресурсами, компетентностный (компетентный) подход в управлении и обучении	Теории социального, организационного и культурного капитала
Соотнесенность с ведущими концепциями (направлениями) в теории управления (менеджмента)	Классический менеджмент (80-90 гг. XIX в. — наст. вр.): научный менеджмент, административная школа, теория рациональной бюрократии, школа НОТ и др.	Неоклассический (социально-психологический) менеджмент (30-50 гг. XIX в.—наст. вр.): школа человеческих отношений, промышленная психология, поведенческий (бихевиоризм), ситуационный подходы, теории организационной культуры и др.	Социально-системный менеджмент (50-70 гг. XIX в. — наст. вр.): институциональные концепции, кибернетический, ситуационный, процессный (эмпирический), инновационный стратегический подходы, теория принятия решений и др.
Соотнесенность с базовыми типами управления экономическими системами (согласно Г. Клейнеру)	Объектный подход	Проектный подход	Средовой подход
Поведение хозяйствующих субъектов	Рациональное	Нерациональное (ограниченно рациональное) поведение: а) по незнанию; б) по знанию	Пострациональное

Ограничительные рамки по ресурсам	Безграничность ресурсов и ограниченность возможностей людей (А. Смит)	Ограниченность материальных ресурсов (Д. Юм)	Ограниченность нематериальных ресурсов и идей Ограниченность пространства (места)
Целевая функция поведения хозяйствующих субъектов	Экономический эгоизм: стремление к выгоде (максимизации доходов, полезности, прибыли)	Ограниченный экономический эгоизм: стремление к выгоде (максимизации доходов, стоимости, капитализации)	Институционально опосредованный экономический эгоизм: трансформированное нормами стремление к выгоде (максимизации доходов, статуса, личного роста, ренты)
Типы экономических ожиданий субъектов	Рациональные	Адаптивные	Институционально обусловленные
Соотнесенность с ведущими концепциями собственности	Эгалитарная (субъективно-правовая) концепция	Эгалитарно-социальная концепция	Социальная (объективно-правовая) концепция
Характер собственности	Собственность носит вещный характер	Собственность носит индивидуализированный характер	Собственность носит социальный характер
Собственность как свойства (характеристика) объекта	Вещи, ресурса	Человека (индивида)	Социума, пространства, места
Правомочия по поводу объекта отношений собственности	Безусловный (абсолютный) подход к собственности: собственность — неделимый монолит	Ограниченный (относительный) подход к собственности: собственность — совокупность частных правомочий	Ограниченный (функциональный) подход к собственности: собственность — совокупность частных правомочий
Опосредуемый обмен	Происходит обмен полными правами собственности	Происходит обмен пучками прав собственности	Происходит обмен пучками властных правомочий
Отношение к правомочиям субъектов	Собственность в состоянии покоя: главное — обладание вещью (право владения), собственник наделен определенными правами в обществе	Собственность в состоянии движения: центр тяжести — в распределении жизненных благ (право распоряжения), собственник наделен определенными правами и индивидуальной (персональной) ответственностью в обществе	Собственность в состоянии движения: центр тяжести — в функционировании собственности (право пользования), собственник наделен определенными правами и социальной ответственностью в обществе
справедливости	Законность от природы, естественность (legality from a nature, naturalness)	Эквивалентность, взаимовыгодность (equivalence, mutual benefit)	Легитимность (legality)

свои корни в исторической школе права, в русском и древнегерманском праве, в экономико-исторических и экономико-социальных школах, в воззрениях Гегеля и Маркса. В XX столетии данное направление получило свое развитие в идеях институционалистов и евразийцев.

Таким образом, мы выделили основные методологические предпосылки операционального применения понятия справедливости в социально-экономических исследованиях в рамках различных концепций экономического поведения и ведущих научных школ ряда общественных дисциплин. Добавим, что понятие справедливости не абстрактно,

а носит конкретный характер в зависимости как от реальных социально-экономических процессов, так и от понимания природы этих процессов исследователями, то есть научных парадигм.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ковалевский М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности / перевод с французского С.П. Моравского, ОГИЗ, гос. соц.-экон. издательство, М.: 1939.
2. Левицкий Ю.А. Общее языкознание: Уч. пособие. Изд. 2-е. М.: Комкнига, 2005.
3. Гребенников В.Г. Институционализм как методология экономической науки // Институциональная экономика / Под общ. ред. Д.С. Львова. М.: ИНФРА-М, 2001.
4. Сухинин И.В. Институциональные факторы социального воспроизводства в новой экономике. // Междисциплинарный подход к перспективам экономической организации: от экономики конкуренции к экономике партнерства. Российские регионы — центры инновационного социально-экономического развития: Сб. науч. ст. и материалов Круглого стола, Иваново, 10–11 июня 2008 г. / Отв. ред. С.С. Мишуков. Иваново: Ивановский гос. Ун-т, 2008.
5. Сухинин И.В. Познавательные модели экономического поведения // Труды Всероссийского симпозиума по экономической теории. Том 1. Екатеринбург: Институт экономики УрО РАН, 2008.
6. Сухинин И.В. Социально-экономические теории и модели экономического поведения // Экономическая наука современной России. Экспресс-выпуск. 2008, № 1 (13).
7. Чайковский Ю.В. Наука о развитии жизни. Опыт теории эволюции. М.: Т-во научных изданий КМК, 2006.
8. Чайковский Ю.В. О природе случайности. 2-е изд. М.: ЦСИ, 2004.
9. «Homo institutus» — Человек институциональный [монография] / Под ред. О.В. Иншакова». Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2005.

Г. В. Фадейчева

## ОБЩЕСТВЕННАЯ ПОТРЕБНОСТЬ РАЗВИТИЯ КАК СОЦИО-ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ ФЕНОМЕН

С формальной точки зрения будущее многовариантно, этот тезис относится и к социо — хозяйственному развитию. Однако от эпохи к эпохе степень варьирования хозяйственного развития существенно изменяется, это связано с механизмом формирования и реализации общественной потребности развития. Центральным вопросом эволюции хозяйственных систем, безусловно, является вопрос о ее жизнеспособности, следовательно, о степени удовлетворения общественных потребностей данного периода и о перспективах, т.е. о степени проявления и формирования общественной потребности развития.

Отметим, что общественные потребности<sup>1</sup> выполняют особую роль в социо — хозяйственной жизни, они связаны с реализацией процесса общественного воспроизводства, понимаемого в широком смысле слова. Другими словами, они связаны с воспроизводством всей социально-экономической системы и включают потребности в безопасности, в обороне, в культуре, потребности общественного производства, в том числе — в воспроизводстве совокупной рабочей силы. В современном мире данный список пополняется потребностями в техническом прогрессе, в развитии науки, образования, в инновациях.

В системе потребностей хозяйства можно выделить специфическую фундаментальную общественную потребность, которую можно определить как общественную потребность развития. Именно ей отводится важнейшее место в системе общественных потребностей. Общественная потребность развития связана с определением цели социо — хозяйственной эволюции, с нахождением инструментов достижения данной цели, оценкой полученных результатов на их соответствие намеченным целям.

Общественная потребность развития различным образом проявляет себя в разные хозяйственные эпохи.

Различаются сама направленность эволюционного процесса, субъекты формирования общественной потребности развития, формы ее реализации. Кратко проанализируем данное соотношение, воспользовавшись таблицей 1.

Таблица 1

### Сравнительная характеристика реализации общественной потребности развития в различные хозяйственные эпохи

	Премодерн	Модерн	Постмодерн
особенности формирования общественной потребности развития	длительная эволюция, опирающаяся на естественные производительные силы	использование общественных производительных сил	использование всеобщих производительных сил
направленность	на создание условий преимущественно простого процесса воспроизводства и выживание общества в условиях фактически естественной среды обитания	на создание условий процесса расширенного воспроизводства, формирование индустриального общества	на всестороннее преобразование окружающего человека мира, экономический рост, созидание искусственной среды обитания, постиндустриального общества
субъекты формирования	«институты» традиционного общества	классы, заинтересованные в хозяйственном прогрессе	институты управления
формы реализации	появление прибавочного продукта	процесс создания прибавочной стоимости и накопления капитала	финансовая рента, экономический рост, рост уровня жизни

Отметим, что с точки зрения эволюционного движения в системе общественных потребностей важнейшая роль отводится общественной потребности развития. Общественная потребность развития — это потребность в выборе и осуществлении эволюционного хозяйственного движения, требующая осознания на уровне общества.

Эпоха Премодерна характеризуется направленностью на процесс преимущественно простого воспроизводства, новые (условно говоря — инновационные) формы хозяйственного бытия и развития в рамках самого Премодерна практически не просматриваются, а если просматриваются — то в виде различного рода футурологических утопий. Система общественных потребностей Премодерна базируется на естественных производительных силах, а общественная потребность развития проявляется как потребность в поддержании традиционных форм социо — хозяйственного бытия.

Эпоха Модерна опирается на общественные производительные силы, при этом начинает наблюдаться некая бифуркация социо — хозяйственного развития. В рамках позднего Модерна бифуркация отразилась, в частности в теории конвергенции двух систем. При этом система общественных потребностей этих альтернативных систем существенно различалась в сфере потребности в труде, перспектив развития личности, но была схожа в техническом отношении (технологии, материальные ресурсы).

Отметим, что НТР и НТП по-новому ставят проблему социо — хозяйственного жизнеобеспечения, так, например, появляются новые бифуркации развития, среди которых угроза техногенного уничтожения всего (или — части) человечества. Этот вариант развития, безусловно, противоположен общечеловеческой потребности общественного развития. Однако если принять во внимание военные планы ряда стран и блоков, то сценарий частичного уничтожения населения (в рамках отдельных стран или регионов глобального мира) с их точки зрения можно оценить как проект общественного развития, которое в данном случае стремится воплотиться в псевдообщественной потребности развития. Данный пример высвечивает очень важную проблему современного бытия: с точки зрения каких субъектов и сил (глобальных, национальных, региональных) следует рассматривать общественную потребность развития.

Эпоха Постмодерна, в которую стремительно погружается современный глобальный мир, принципиально меняет систему общественных потребностей, которая становится все более и более моделируемой. **Социо — хозяйственное развитие** из вектора (подверженного различного рода бифуркациям) жизнеобеспечения социума **превращается в проект**. А общественная потребность развития формируется в результате противоборства различных социо — хозяйственных проектов и в итоге сама проявляется в виде того или иного «победившего» проекта. **Будущее становится проектом**.

Если для Премодерна общественная потребность развития выступала как проект традиционного социо — хозяйственного бытия, задачей которого было поддержание системы в привычных институциональных границах, то для Модерна общественная потребность развития становится основой хозяйственной экспансии, которая прежде сего характеризуется четкой тенденцией к расширенному воспроизводству,

изменению технологических укладов. В рамках капиталистического хозяйства на всех его стадиях общественная потребность развития наиболее ярко проявляется во всеобщей формуле капитала D-T-D'. В альтернативной (социалистической) хозяйственной истории общественная потребность развития может рассматриваться в нескольких плоскостях:

- как потребность выживания самой системы во враждебном окружающем мире;
- как потребность выиграть экономическое соревнование двух систем (темпы роста, изменение отраслевой структуры хозяйства, интенсификация экономического роста);
- как потребность формирования нового смысла трудовой деятельности граждан (потребность в труде не только как в средстве жизнеобеспечения, но как в насущной внутренней потребности);
- потребность в формировании гармонично развитого человека (возможность данного проекта обеспечивала реализация предыдущих трех направлений).

Безусловно, альтернативный опыт и формирование общественной потребности развития в его рамках представляет большой интерес с точки зрения философии хозяйства. На наш взгляд, именно в рамках данной социо-хозяйственной системы (на уровне ее модели, перегибы и извращения реальной социальной и хозяйственной практики сейчас не рассматриваем) наиболее ярко проявился смысл хозяйства. Хозяйство в идеале и, надеюсь, в перспективе, должно развивать самого человека как личность. В отличие от хозяйства, экономика интересуется человеком лишь как потенциальным или реальным потребителем и исполнителем профессиональных компетенций. Модель человека с позиции Постмодерна — это модель манипулирования системой потребностей личности во всех ее проявлениях. Для манипулирования привлекаются самые различные механизмы: от воздействия на органы обоняния в супермаркетах, использующих различного рода распылители вкуса, до воздействия на потребность в лидерстве любой ценой (например, проекты «Последний герой», «Жестокие игры» и т. д.).

К сожалению, в современном социуме Постмодерна формирование гармонично развитой личности не является мотивом хозяйственного развития. Более того, в глобальном масштабе запущены мощные механизмы деградации человеческой личности. К ним можно отнести целый спектр

теле- и кино продукции, пропаганду толерантного отношения к различным асоциальным элементам, в том числе — к наркоманам и т. п. Таким образом, Постмодерн моделирует не только техническую сторону хозяйственной жизни (технические и технологические инновации), но и социальные отношения, воздействует на все составляющие системы общественных потребностей, прежде всего — на общественную потребность развития.

Для современной России общественная потребность развития проявляется по следующим направлениям:

- как потребность занять достойное место в современной глобальной экономике;
- как потребность к лидерству в современном глобальном мире;
- как потребность в поисках альтернативных современному Постмодерну способов социо — хозяйственного бытия;
- как потребность поиска смысла социо — хозяйственного бытия вообще и отдельного человека в частности;
- как потребность реализовать многовековую мечту человечества о гармоничном развитии.

Формами проявления данных направлений формирования общественной потребности развития в современной России являются:

- поиск четкого вектора хозяйственного развития;
- в сфере развития производительных сил — технико-технологическая модернизация<sup>2</sup>;
- в сфере общественной потребности в труде — формирование института реального социального партнерства, повышение «престижности» трудовой деятельности (задача минимум).

Поиск вектора хозяйственного развития в настоящее время ведется по нескольким направлениям и данный поиск отражен в исследованиях различных российских институтов. Если обратиться к тексту доклада «Обретение будущего. Стратегия 2012. Конспект», подготовленного Институтом современного развития, то, при всей дискуссионности обозначенных там вопросов, главный мотив современной российской бифуркации авторы уловили: «В начале XXI века Россия опять на распутье. Но теперь это выбор даже не между направлениями движения, а **между будущим страны и его отсутствием**, между движением вперед

и скатыванием в охвостье мирового развития. Мы попадаем в «другую историю»: отставание становится необратимым. Прямо сейчас мир стремительно делится на тех, кто успевает войти в поток сверхбыстрых изменений и тех, кто в него уже никогда не войдет»<sup>3</sup>

Помимо Института современного развития, базирующийся на ценностях Союза правых сил, и предложившего свой проект обретения будущего, существует достаточно многочисленный ряд других российских институтов, предлагающих свои проекты социо — хозяйственного развития нашей страны. Так, поиском национальной доктрины и национальной идеи занимается Центр проблемного анализа и управленческого проектирования под руководством С.С. Сулакшина. Новая экономическая ассоциация пытается объединить экономистов-исследователей с целью консолидации научного сообщества для оценки состояния и перспектив развития современного российского хозяйства. Эти и другие институциональные единицы делают попытки осмысления текущего социо — хозяйственного бытия и делают реальные шаги к формированию определенных проектов будущего развития. Особое место среди институтов современного российского социума занимает Философско-экономическое Ученое собрание и созданная на его базе Академия философии хозяйства. На наш взгляд, особое значение исследований данного института связано именно с постановкой фундаментальных вопросов социо-хозяйственного бытия, от которых необходимо отталкиваться при переходе к проектной деятельности по реализации общественной потребности развития.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Система общественных потребностей, на наш взгляд, включает потребности процесса общественного воспроизводства, в том числе — в производственных отношениях, в труде, в воспроизводстве гармоничной личности. Более подробно см.: Фадейчева Г.В. Общественные потребности как система // Вестник МГУ, серия экономика. 2000. № 2. С. 3–16; Фадейчева Г.В. Система общественных потребностей и ее макрорегулирование в условиях глобализации. — М.: Экономический факультет МГУ, ТЕИС, 2004. 167 с.

<sup>2</sup> О многообразии смыслов понятия «модернизация» см.: Фадейчева Г.В. Выявление мобилизационного и инновационного потенциала как функция общественной потребности развития / Инновационное развитие экономики России: роль университетов: Третья

международная конференция; Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова, Экономический факультет; 21–24 апреля 2010 г. Сборник статей: Том 3 / Под ред. В.П. Колесова, Л.А. Тутова. М.: Экономический факультет МГУ; ТЕИС, 2010. С. 50–54; Фадейчева Г.В. Российская модернизация в контексте общественной потребности развития / статья размещена на сайте Владимирского института бизнеса по адресу: <http://www.vib33.ru/about/articles/418>

<sup>3</sup> Обретение будущего. Стратегия 2012. Конспект. М.: Экон-Информ. 2011. С. 5.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Осипов Ю.М. Опыт философии хозяйства. М.: Изд-во МГУ, 1990. 382 с.
2. Осипов Ю.М. Философия хозяйства. В двух книгах. М.: Юристъ, 2001. 624 с.
3. Осипов Ю.М. Эпоха Постмодерна. В трех частях. М.: ТЕИС, 2004. 336 с.
4. Постмодерновые реалии России / Под ред. Ю.М. Осипова, М.М. Гузева, Е.С. Зотовой. М.: Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2007. 448 с.
5. Постмодерновый мир и Россия / Под ред. Ю.М. Осипова, О.В. Иншакова, М.М. Гузева, Е.С. Зотовой. М.: Волгоград, Изд-во Волгоградского государственного университета, 2004. 676 с.
6. Фадейчева Г.В. Поиск российской экономической доктрины как отражение общественной потребности развития на современном этапе. В сб.: Проблемы модернизации экономики и экономической политики России. Экономическая доктрина Российской Федерации/ Материалы Российского научного экономического собрания (Москва, 19–20 октября 2007 г.). М.: научный эксперт, 2008. С. 1656–1668.
7. Фадейчева Г.В. Система общественных потребностей и ее макрорегулирование в условиях глобализации. М.: Экономический факультет МГУ, ТЕИС, 2004. 167 с.

Г. А. Родина

## ТРЕТЬЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЕ: НОВЫЕ СМЫСЛЫ СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ или ПОВТОРЕНИЕ ПРОЙДЕННОГО?

*«Вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку  
лишь остаётся подобрать его».*

*(М. Фуко. Субъективность и истина)*

*«Смысл производится: он никогда не означален».*  
*(Ж. Делёз. Логика смысла)*

Выбранные в качестве эпиграфов фразы знаменитых французов очерчивают границы понимания самой категории «смысл»: с одной стороны,— классической, с другой, — постмодернистской философией. Мне кажется, что второй подход более соответствует вызовам текущего момента, ибо предлагает рассматривать социальное развитие как процесс обретения смысла, который исходно не является ни заданным, ни данным, а, следовательно, допускающий модификацию самого смысла по мере изменения социальной ткани.

Я предлагаю взглянуть на смыслы социального развития с акцентированием внимания на участии экономических сил, точнее — через призму критериев общественного благополучия. Поиск этих критериев позволяет выделить два аспекта. Во-первых, — эндогенный (внутренний), характеризующий субъективные оценки самого общества и его отдельных членов относительно того, хорошо им живётся или нет, т.е. своеобразный срез национального само-чувствия, самоощущения. Так, бедное общество может чувствовать себя вполне комфортно; но можно, с другой стороны, есть на завтрак бутерброды с чёрной икрой и думать, что жизнь не удалась. Во-вторых, — экзогенный (внешний) аспект, характеризующий соответствие или несоответствие национального благополучия мировым критериям общественного благополучия. Я не рассматриваю первый аспект; сосредоточивая внимание на оценке критериев социально-экономического благосостояния, эволюционирующих в ходе трансформации мировой экономики за последние полвека.



Отправной точкой исследования является 1961 год, когда XXII съезд КПСС принял Программу построения коммунизма в СССР к 1981 году. В первом варианте текста этой Программы содержались конкретные количественные характеристики производства чугуна, стали, цемента, ткани и т. д. в качестве целей и одновременно критериев выполнения Программы. Для нас важно, что эти критерии выглядели в виде валовых показателей выпуска товаров, имеющих вещную форму. Мировое лидерство в *их* производстве отождествлялось с мировым лидерством *вообще*. Лозунг того времени «Догнать и перегнать!» означал именно это: превзойти другие страны (прежде всего, США) в выплавке стали, выпуске цемента и пр. — за счёт превосходства в количественных темпах роста. Вполне реальный лозунг для второй (по валовому продукту) экономики в мире.

Полвека назад наши отечественные критерии национального благосостояния представляли собой критерии экстенсивно развивающегося индустриального общества, что, в общем-то, соответствовало мировым тенденциям развития, хотя траектории развития советской и западной моделей, в системе координат технологических укладов, уже обнаруживали расхождение. В СССР завершался процесс перехода от традиционного доиндустриального типа общества, — во-первых, к массовому индустриальному обществу (численность сельского и городского населения сравнилась к середине 1960-х годов), во-вторых, — обществу мобилизационного типа (успехи в развитии науки, техники, образования достигались ценой огромных человеческих жертв и максимальным напряжением малоэффективной экономики, ценой подавления личности). Запад завершал формирование потребительского общества массового типа, чему предшествовало создание институтов гражданского, правового общества, рост самосознания личности, — своеобразных противовесов тенденций атомизации и нивелировки.

Четверть века спустя (середина 80-х годов прошлого столетия) наша страна также оказалась в судьбоносном для себя времени, — начало перестройки, совпавшее с формированием основ потребительского общества, однако миновавшая стадию возвращения соответствующих противовесов, что обусловило его нестабильность. Началась новая страница национальной истории, перечеркнувшая ориентиры прошлой жизни. И всё же... С некоторой натяжкой можно

признать, что Программа построения коммунизма в СССР практически оказалась выполненной по тем объёмным экономическим показателям, которые были заложены в ней: к 1985 году страна вышла на первое место в мире по чугуну, стали, минеральным удобрениям. Удельный вес таких отраслей, как машиностроение, металлообработка, химия и нефтехимия, электроэнергетика, определявших научно-технический прогресс в народном хозяйстве, вырос почти вдвое и достиг в совокупном общественном продукте в 1985 г. 38%. Однако в индустриально развитых странах доля этих отраслей достигала в то время уже 55–65%, что свидетельствовало об успешном переходе на преимущественно интенсивные рельсы развития. Нельзя сказать, что обозначившееся отставание советской экономики не осознавалось, — четверо было сокращено количество строящихся крупных промышленных предприятий, создавались научно-производственные объединения, были созданы новые отрасли — роботостроение, микроэлектроника, атомное машиностроение и др. Но определяющими для развития экономики эти тенденции не стали. К 1985 г. в СССР насчитывалось не более нескольких десятков тысяч компьютеров и ЭВМ (в то время как в США — 1,5 млн. новейших ЭВМ и 17 млн. персональных компьютеров и ЭВМ). К началу 80-х гг. доля ручного труда в отечественном народном хозяйстве составила: в промышленности — 40%, в сельском хозяйстве — 75%.

Замедлились темпы роста валовой продукции и в сельском хозяйстве (с 4,3% в начале 60-х годов прошлого века — до 1,4% к 1985 г.), несмотря на огромные капиталовложения. Причина заключалась в их неэффективном использовании: они вкладывались не в интенсификацию сельхозпроизводства, а в сооружение гигантских комплексов, непродуманную мелиорацию и химизацию почвы. Так, болотистые земли в Ростовском районе Ярославской области не столько осушили, сколько иссушили, а агропромышленная интеграция, задуманная как соединение сельского хозяйства с обслуживающими его отраслями «напрямую», выродилась в чисто административную структуру. Большинство колхозов и совхозов оказалось убыточным, в результате Советский Союз продолжал осуществлять массовые закупки зерна (в среднем 40 млн. т в год). Не помогла выходу из кризиса и принятая в 1982 г. Продовольственная программа.

К сожалению, оценивая достижения отечественного экономического развития за 25 лет (от момента постановки известных целей в 1961 году), приходится с грустью констатировать, что первое место, скажем, по стали стало не столько предметом гордости, сколько признаком экономической отсталости.

Дело в том, что за четверть века мир изменился: наметился переход к постиндустриальному, информационному, knowledge based society, что породило две тенденции в мировой экономике:

- глобализацию — продукт эры компьютерных технологий, глобальной коммуникации, интернациональной массовой культуры;
- социализацию — гуманизацию общественного производства на базе инновационного типа экономического роста.

В итоге мир осознал потребность в замене критериев экстенсивно развивающегося индустриального общества некими «очеловеченными» критериями, к чему мы оказались не готовы, продолжая гордиться тем, что «делаем ракеты и перекрыли Енисей». Всё те же экстенсивные рельсы, обременённые остаточным принципом финансирования социалки.

Так, в отличие от начала 60-х годов, к середине 80-х годов прошлого столетия наши внутренние критерии общественного благополучия (по крайней мере, официально декларируемые) вступили в противоречие с мировыми.

Новым мировым критерием социально-экономического благополучия стал разработанный ООН и впервые применённый в 1991 году ИРЧП (индекс развития человеческого потенциала). Он представлял из себя сводный национальный показатель, составляемый на основе трёх характеристик:

1. индекс реального валового внутреннего продукта на душу населения;
2. средняя продолжительность предстоящей жизни;
3. уровень образованности.

Основная идея, которая в то время считалась радикальной, заключалась в следующем: о развитии страны следует судить не только по показателю экономического роста, как это делалось в течение долгого времени, но и по достижениям в области здоровья и образования, которые также поддаются измерению в большинстве стран. Главной целью социально-экономического развития провозглашалась

долгая, здоровая, творческая жизнь, доступ к знаниям и достойный уровень жизни, т. е. в центре развития должен находиться человек. Люди — как индивидуально, так и в группах — одновременно являются и бенефициариями, и движущей силой развития человека. Это новое определение подчеркивает суть развития человека: мотивы устойчивости, справедливости, расширения прав и полномочий и присущую данному подходу гибкость. Разумеется, надо отдавать себе отчёт в том, что понятия человеческого развития и благополучия выходят далеко за обозначенные в ИРЧП рамки и должны включать в себя гораздо более широкий набор возможностей, в том числе политические свободы, права человека и, перефразируя Адама Смита, «возможность ходить по улице, не испытывая чувства стыда» (критерий так называемой социальной бедности). Главное достоинство нового подхода заключалось в том, что от объёмных показателей экономического роста было предложено перейти к расширению спектра выбора для людей.

В ноябре 2010 г. был опубликован юбилейный, двадцатый, Доклад о развитии человека, озаглавленный «*Реальное богатство народов: путь к развитию человека*» [1]. Первая десятка стран, в соответствии с расчётами ООН, выглядит следующим образом:

1. Норвегия;
2. Австралия;
3. Новая Зеландия;
4. США;
5. Ирландия;
6. Лихтенштейн;
7. Нидерланды;
8. Канада;
9. Швеция;
10. Германия.

Заметим, что в мире сегодня есть страны, где ВВП на душу населения выше, чем в группе лидеров (обычно в качестве такой базы для сравнения берётся США), однако они в эту группу сегодня не включаются! Например, Сингапур (27 место), ОАЭ (32 место), Кувейт (47 место). Да и в лидирующей десятке отсутствует корреляция между подушевым доходом и рейтингом: так, ВВП на душу населения в Лихтенштейне вдвое выше, чем в США, однако американский рейтинг выше.

Российская Федерация расположилась на 65-м месте, между Албанией (64-е место) и Казахстаном (66-е место). замыкает список Зимбабве — 169 место.

Несмотря на то, что ИРЧП начал применяться 20 лет назад, его можно рассчитать применительно к любому периоду при наличии статистической базы. Интересно проследить, как менялся российский рейтинг в мире за последние 25 лет (более ранние периоды чреватy слишком большой погрешностью).

- Начнём с предперестроечных лет — середина 80-х годов XX века: наш, ещё советский, рейтинг определялся между 20 и 25 местами.
- Начало российского суверенитета — 1991 г. — 33 место.
- Канун дефолта и девальвации 17 августа 1998 г. — 60 место.
- Смена Ельцинской эпохи — Путинской — декабрь 1999 г. — 73 место.
- Середина 00-х годов — 2005 г. — 68 место.
- Наконец, 2010 г. — 65 место.

Казалось бы, с учётом всего вышесказанного вопрос о том, *отражает ли рост валового внутреннего продукта на душу населения рост экономического благосостояния в XXI веке*, может считаться риторическим. Однако на сегодняшний день существует две противоположные точки зрения.

1. Да, отражает, поскольку «прилив поднимает все лодки». Иными словами, рост общенационального пирога неминуемо улучшит жизнь всех граждан.

2. Нет, не отражает, поскольку ВВП отражает всё, что угодно, кроме того, ради чего сто́ит жить (пример: опросы общественного мнения относительно того, гарантирует ли более высокий доход большее счастье).

Чтобы разобраться в обеих точках зрения, сравним Францию и США.

В 2010 г. французский уровень ВВП/душу населения составил 70% от американского. Однако по ощущению экономического благосостояния уровень Франции приблизительно равен уровню США. Почему? Оказывается, французский уровень следует подкорректировать следующим образом:

- во-первых, к этому уровню нужно прибавить 11% за более высокую продолжительность жизни (80 лет во Франции против 76 лет в США);
- во-вторых, к этому уровню нужно прибавить ещё 14% за большее свободное время (35-часовая рабочая неделя

с месячным отпуском во Франции против 40-часовой рабочей недели и двухнедельным отпуском в США);

- в-третьих, к этому уровню нужно прибавить ещё 12% за меньшее неравенство (оно исчисляется коэффициентом Джини, который во Франции составляет 0,3, а в США 0,45).

Путём несложных расчётов получаем:  $70\% + (11 + 14 + 12)\% \times 0,7 = 95,9\%$ , т. е. почти 100% уровня США.

Теперь применим данную методику к оценке реального уровня благополучия в России, в сравнении с Соединёнными Штатами.

В 2010 г. российский уровень ВВП/душу населения составил 34% от американского. Произведём соответствующую корректировку:

- во-первых, от этого уровня нужно отнять 50% за менее высокую продолжительность жизни (68 лет в России против 76 лет в США; при этом негативным фактором является не толь меньшая продолжительность жизни россиянина, по сравнению с американцем, но и колоссальный разрыв между продолжительностью жизни мужчин РФ — 61,8 лет — и женщин РФ — 74,2 года);

- во-вторых, к этому уровню нужно прибавить 0,5% за большее свободное время (40-часовая рабочая неделя с месячным отпуском в России против 40-часовой рабочей недели и двухнедельным отпуском в США);

- в-третьих, от этого уровня нужно отнять 7% за большее неравенство (несмотря на то, что коэффициент Джини в РФ составляет 0,4 против 0,45 в США, реальное неравенство в России выше, поскольку в отечественный расчёт не попадает 1% «верхов» — олигархов, скрывающих свои доходы, да ещё верхняя доля среднего класса тоже не попадает в статистические обследования по той же причине).

В итоге получаем:  $34\% + (-50 + 0,5 - 7)\% \times 0,34 = 15\%$  уровня США.

Современная трактовка полученных исследований выглядит весьма пессимистично: *американец готов отдать до 85% своего дохода, лишь бы не родиться в России!*

Можно вполне аргументировано констатировать, что за последнюю четверть века практически произошла социальная революция, выразившаяся в *возрастании роли нематериальных критериев в оценке общественного благополучия*; в частности, было признано, что, во-первых, развитие человека отличается от экономического роста; во-вторых,

существенные достижения возможны даже без быстрого экономического роста. Недаром благополучные общества столкнулись с явлением дауншифтинга [2], когда материально обеспеченные люди уходят в Тибет, создают коммуны и пытаются обрести гармонию в соединении с природой.

Учитываются ли эти качественные изменения экономической политикой в России? Нет! Поэтому я заканчиваю данную статью открытым вопросом: насколько нам нужно продолжать ориентироваться на увеличение темпов роста ВВП (насколько актуальны задачи его удвоения, утроения и т. д.)? Не лучше ли повысить качество медицинского обслуживания, увеличить продолжительность жизни, сократить количество аборт, бомжей и т. п.?

Предвижу возражения моих оппонентов: для повышения качества медицинского обслуживания, увеличения продолжительности жизни и т.п. необходимы средства, которые можно взять лишь из возросшего ВВП. Однако ход мирового развития опровергает эти аргументы: в целом, бедные страны догоняют по ИРЧП богатые страны (блестящими примерами являются Коста Рика, Куба, Шри-Ланка, достигшие более высокого уровня развития человека, чем другие, при умеренном росте доходов). Такое сближение даёт гораздо более оптимистичную картину, чем точка зрения, ограничивающаяся рассмотрением тенденций в области доходов, где продолжалась дивергенция.

Перспективы нашего развития зависят от того, насколько нам удастся разрешить проблемы, порождённые незавершённостью предыдущих этапов модернизации и в то же время освоить прогрессивные технологии (а в идеале — создать их) и социально-культурные образцы нового, постиндустриального времени, вносящего коррективы в смыслы социального развития.

#### СПИСОК СНОСОК

1. Доклад ООН 04.11.2010 о развитии человека «Реальное богатство народов: путь к развитию человека» // Электронный документ // Режим доступа: [http://hdr.undp.org/en/media/HDR10%20RU%20Summary\\_without%20table.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/HDR10%20RU%20Summary_without%20table.pdf)
2. *Дауншифтинг* (от англ. *downshifting*) — сленговый термин, означающий жизненную философию «жизни ради себя», отказа от чужих, в том числе навязанных обществом, целей наподобие карьерного роста, счёта в банке, собственного дома — своеобразный выбор «простой жизни». Дауншифтеры отказываются от доходов и стрессов в пользу свободного времени, увлечений и общения с семьёй // режим доступа: <http://www.downshifting.ru/>

А. И. Тихонов

## ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЙ АНАЛИЗ ПЕРСПЕКТИВ РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Если философ превыше всего ценит не ограниченную никакими рамками свободу полета мысли, то для ученого-естествоиспытателя существует четко обоснованный и не вызывающий сомнений критерий истины — Природа.

Естествознание спокойно принимает факт противоречивой дуальности мира, опираясь на аксиому: «природа всегда права». Если в природе это есть, значит так и должно быть. В этом смысле фантазии философа тоже имеют право на существование, так как это есть результат поиска новых форм организации мира. Именно из таких фантазий рождаются новые законы социума, происходит его эволюция, по сути, рождение новых форм жизни. В чем-то это является начальным этапом очередного акта творения Вселенной.

Тем не менее, многие фантазии, когда-то кем-то порожденные в природе, возможно, еще до того, как на ней появился человек, имеют тенденцию многократно повторяться, переходя по наследству от одних форм жизни к другим. Такие «фантазии», или «идеи», мы называем законами природы. Есть точка зрения, что законы природы не были изначально заданными, а когда-то создавались в ходе поиска и естественного отбора энергетически оптимальных сценариев протекания характерных процессов. Именно эти сценарии изучает естествознание, пытаясь подсмотреть в природе повторяющиеся явления, в которых прослеживается объективная закономерность.

Таким образом, в жизни человеческого социума явно просматриваются две противоречивые тенденции: жить в соответствии с законами природы и самим творить эти законы. Вообще в естественной природе действительно всегда присутствуют обе тенденции. Причем известно даже их соотношение. Энтропийный анализ естественных систем показывает, что для того чтобы живая система (природа) существовала устойчиво необходимо, чтобы соотношение подчиненности законам природы и стремлением к ее преобразованию

выражалось золотой пропорцией: 61,8% законопослушания и 38,2% свободы. Любое отклонение от этой пропорции в биосистемах порождает переходные процессы от одного устойчивого состояния к другому, например, массовые мутации, свидетельствующие о вырождении данного вида и поиске новых форм организации.

Человек не является исключением. Он, так же как и все другие подсистемы биосферы, вынужден подчиняться фундаментальным законам природы. Образно говоря, при всей амбициозности наша свобода ограничена «длиной поводка». Являясь порождением и составной частью биосферы, человек не может существовать в отрыве от нее. Попробуйте выйти в космос без скафандра, и сразу станут очевидными границы нашей свободы. Все наши грезы о завоевании вселенной, о переселении на другие планеты, об управлении природой выглядят детским лепетом, если вспомнить, хотя бы, о том, что происходит со всеми живыми организмами в гипогеомагнитных полях (в условиях ослабленного магнитного поля Земли). При этом генетическая программа живого организма просто перестает работать.

Мы привязаны к Земле. Мы зависим от природного баланса, любые сбои которого чреваты гибелью всего человечества. Огромная масса живых существ, в первую очередь микроорганизмов, как отлаженные часы создают и поддерживают условия среды, при которых возможно наше хрупкое существование.

Мы живем в очень интересные времена. Для явлений, происходящих сегодня в природе, характерна периодичность в десятки тысяч, а может и миллионов лет. Человечество еще никогда не сталкивалось ни с чем подобным. Достигнуты такие скорости и масштабы вымирания видов живых существ, которые характерны разве что для эпохи гибели динозавров (65 млн лет назад). Да и с самим человечеством творится нечто необычное.

Один из наиболее известных в мире экологов Ю. Одум говорил, что экология — это наука о движении энергии в экосистемах. Жизнь на поверхности Земли существует за счет солнечной энергии. Можно достаточно точно подсчитать, сколько солнечной энергии получает Земля, сколько ее связывается растениями, как она распределяется по пищевым цепям, сколько достается тому или иному виду живых существ, стоящему на той или иной ступени пищевой цепи, и какую

порцию энергии может позволить себе изъять из этого процесса человек. На основании энергетического баланса можно рассчитать, сколько людей может существовать на планете Земля, не разрушая естественных экологических циклов. Расчет показывает, что не более 1–2 млрд. человек.

На протяжении тысячелетий численность людей на Земле по некоторым оценкам составляла 0,5 млрд. человек. Рост численности населения Земли совпал с началом индустриальной эпохи (начало XIX века). В начале 20-го века нас было чуть менее 1 млрд., в конце 20-го века — около 6 млрд. Численность населения продолжает расти, чем немало обеспокоены политики ведущих мировых держав. С высоких трибун звучит, что главной задачей глобального мирового правительства является быстрое сокращение численности населения.

Согласно экологии, каждый вид живых существ должен иметь естественного «врага», контролирующего численность популяций. Если же у какого-то хищника нет естественных врагов, то численность популяции лимитируется количеством пищи. Современное человечество не только не имеет естественных врагов, но и не лимитировано пока еще в плане количества пищи. Поэтому оно ускоренно наращивает численность популяции. Это напоминает популяционный взрыв саранчи. Правда, случай с человеком больше похож на динамику гетеротрофной популяции, численность которой нарастает, пока есть доступный источник энергии. В нашем случае — это полезные ископаемые. По мере истощения запасов энергии численность популяции, достигнув максимума, начинает снижаться. Человек находится в ситуации, когда источники энергии еще не закончились, а вот степень разрушения собственной среды обитания соизмерима с тем, что достигается при популяционном взрыве саранчи. Погубив среду обитания, саранча массово гибнет. По какому пути пойдём мы?

Судя по публикациям, «сильные мира сего» обеспокоены сложившейся ситуацией. Практически уже запущен в действие еще один закон экологии: если популяция не имеет врагов, значит, она сама становится врагом себе. Широкая пропаганда нового образа жизни, реализованная СМИ, не может быть остановлена хотя бы потому, что кто-то очень сильно в ней заинтересован. Новый образ жизни — это свобода сексуальных отношений, свобода гомосексуализма,

раннее половое воспитание, особенно девочек, планирование семьи, феминизм. Все перечисленное направлено на то, чтобы мы поменьше рожали детей.

Существует еще один способ восстановления равновесия в природе: если численность популяции неограниченно растет, то благоприятные условия складываются для возбудителей болезней, которые становятся естественным «врагом». Здесь в первых рядах защитников человечества стоят медики и фармакологи. Однако природу не обманешь. Закон заполненности экологических ниш гласит, что освободившаяся ниша никогда долго не пустует и после соответствующих мутаций занимается более примитивными видами жизни. Так что благородная миссия спасения человечества от болезней вызывает к жизни мощный мутагенный процесс, в ходе которого ниша паразитов человека перестраивается, порождая все новые болезни. И чем дальше этот процесс, тем больше прослеживается тенденция к росту неспособности человека противостоять собственным паразитам без помощи медицины. Противоречие между природой и человеком обостряется с каждым годом и с каждой новой побежденной болезнью.

Завоевывая и перестраивая природу, человек вовсе не демонстрирует свою свободу, а неукоснительно следует закону экспансии жизни: если какая-то популяция не имеет врагов, то она стремится заполнить своими потомками все возможное жизненное пространство. Человек расширяет свое присутствие на Земле вширь, заселяя все новые земли, и вглубь, вытесняя из экологических ниш населяющие их существа. Так, мы уже почти вытеснили из своих ниш всех крупных хищников и сами вынуждены теперь контролировать численность популяций в экосистемах. Деструкторы (разрушители органики) уже не справляются с нашими отходами, и мы вынуждены сами утилизировать свои отходы. Нишу продуцентов мы освоили, создав сельское хозяйство, усиленно борясь с теми, кто пытается восстановить нарушенное нами природное равновесие, называя их «вредителями» и «сорняками». В природе нет сорняков и вредителей.

Итак, следуя закону экспансии жизни, мы обедняем биологическое разнообразие. И бесполезно уверять, что мы делаем это «не нарочно», — это принципиальная позиция популяции, находящейся в состоянии экспансии. Поэтому окружающая среда необратимо деградирует и будет продолжать деградировать до тех пор, пока не превратится по отношению к человеку в агрессивную среду.

Жизнь на Земле появилась вовсе не благодаря случайному стечению условий, благоприятных для ее зарождения. Еще в начале XX века Вернадский убедительно показал, что благоприятные для жизни условия на Земле возникли вследствие преобразующего воздействия на окружающую среду живущих на Земле существ. Газовый состав атмосферы, химизм океана, температура и влажность — все это достижения Жизни. Сбалансированный организм биосферы поддерживает условия нашего существования только благодаря наличию сложно переплетенной системы биогеохимических циклов. Если эти циклы будут нарушены, то окружающая среда на Земле станет неблагоприятной для жизни. Именно этим мы и занимаемся на протяжении всей индустриальной эпохи — мы разрушаем природные циклы, подрывая условия своего существования.

Биосфера имеет множество уровней дублирования всех своих подсистем, что обеспечивается сложной механикой биосферного гомеостаза. Именно эту механику мы и направляем против себя. Мы не сможем убить биосферу только потому, что она не позволит нам сделать это. Как не позволит?

О механизмах биосферного гомеостаза здесь уже говорилось: человек становится врагом самому себе и активизирует эволюцию своих паразитов. Кроме того, разрушения среды обитания, вызванные человеком, рано или поздно запустят механизм агрессии среды по отношению к нему. Это могут быть и кислотные дожди, и радиоактивное отравление местности, и деградация почв, и опустынивание территорий. Как поведет себя человек в этих условиях?

Ответить на этот вопрос не сложно, если учесть специфику некоторых законов природы, тем более что такое не раз уже случалось в истории Земли.

Экспансия человека в условиях отсутствия сдерживающих факторов, продолжающаяся уже несколько тысячелетий, неизбежно вызывает к жизни закон дифференциации социума, который переносит процесс эволюции в новую плоскость, о которой теория эволюции практически не упоминает. Во-первых, расширение популяции в пространстве (горизонтальная экспансия) сопровождается своего рода «биогравитацией», заставляющей популяцию дробиться на относительно обособленные социумы, которые стремятся сконцентрироваться на определенной территории. Так возникают племена, народы, государства. Данная тенденция

продолжается в направлении формирования поселений. На занятых территориях происходит вертикальная экспансия, выраженная в вытеснении живых существ из занимаемых ими экологических ниш, а также в создании новых ниш, не характерных для естественной природы. В нашем случае это называется разделением труда.

Дифференциация человеческого социума на народы, племена, поселения, социальные группы, организации, а также на профессии и должности, усложнение нашей инфраструктуры — все это следствия закона оптимизации внутренней структуры биосистемы: любая биосистема стремится к состояниям, для которых характерна максимизация количества энергии, проходящей через нее, при минимизации затрат энергии на поддержание ее структуры. Даже человеческий разум является лишь одним из механизмов реализации этого закона.

Все началось с того, что человек изобрел котелок. В природе функции управления, которые реализует та или иная популяция живых существ, соответствуют положению данной популяции в пищевой (трофической) цепи. Травоядные животные управляют численностью популяций растений, хищники контролируют численность травоядных, хищники второго порядка контролируют численность хищников первого порядка, и т. д. Чем выше положение популяции в пищевой цепи, тем сложнее поведение особей данного вида, тем «умнее» они по отношению к особям популяций нижестоящих уровней.

Человек по своему управляющему воздействию на природу стоит выше всех живых существ. В соответствии с законом трофической иерархии мы должны питаться (управлять путем контролирования численности) хищниками самых высоких уровней. Но мясо этих хищников не пригодно в пищу. Как же нам удалось так подняться, не будучи даже хищниками высоких порядков? Нам это удалось после изобретения котелка. Так, наш пищевод не приспособлен для переваривания мяса высших травоядных. Однако мы можем сварить мясо в котелке, то есть произвести первичное переваривание пищи, а уже потом мы «доперевариваем» его у себя в желудке. Образно говоря, с помощью котелка мы частично «вынесли» органы пищеварения человека за пределы его тела в тело организма человечества. Когда нам это удалось, мы научились «переваривать» все подряд, сначала древесину, сжигая

ее в костре, потом, каменный уголь, нефть и газ. Сейчас человечество научилось питаться лесами, морями, даже горами (например, мы уже «съели» Магнитную гору в окрестностях Магнитогорска и «выпили» Аральское море). Все это позволило нам сконцентрировать огромные энергии в теле человеческого социума. С точки зрения экологии, разум — это высшая степень концентрации энергии, характеризующаяся высокой негэнтропией, то есть информативностью.

Разумность человека не является свидетельством нашей исключительности по сравнению с животными. Разум определяется не столько сложностью нейронных связей в мозгу человека, сколько мощностью энергетического потока, прокачиваемого через биосистему. Сотни миллионов лет назад через это прошли, например, насекомые, сумевшие создать сложнейшую инфраструктуру, поддерживаемую высокими технологиями и агротехниками. В те времена именно они «правили» Землей, перестраивая ее во имя себя и во благо себя. Но, разрушив среду обитания, они вынуждены были построить «города под куполом» — муравейники, термитники, ульи, в которых до сих пор поддерживаются условия, характерные для лучших времен существования этих видов жизни.

Алгоритм эволюции выглядит примерно следующим образом. Когда биосистема, стоящая на вершине эволюции и поэтому не имеющая врагов, подчиняет себе окружающую природу, она достигает высших уровней разумности (не обязательно такого вида, как мы это себе представляем на примере человека). Вертикальная экспансия данной биосистемы рождает сложную инфраструктуру. Когда емкость окружающей среды исчерпывается, она начинает деградировать, превращаясь по отношению к «завоевателям природы» в агрессивную среду. Агрессивность среды (плохая экология) вызывает к жизни процесс мутаций (рождение больного потомства, точнее, мутантов). До некоторого времени мутанты могут выживать, так как сила, накопленная биосистемой, поддерживает их жизнедеятельность. Забота о своем потомстве, неконтролируемая природой по причине отсутствия естественных врагов, порождает популяционный взрыв. Этот процесс, в котором популяционный взрыв сопровождается массовыми мутациями, П. Тейяр де Шарден назвал мутовкой. Мутовка — это один из механизмов эволюции, запускаемый природой в популяции ее завоевателей в конце существования вида.

Разрушение среды обитания принуждает «завоевателей» строить города под куполом, в которых поддерживаются оптимальные параметры среды. Эволюция живых существ распадается на два потока. Те, кто остался в городах под куполом эволюционируют в сторону органичности города, сопровождаемой узкоспециализированной деградацией его населения. Здесь уже нет места демократии, так как агрессия среды принуждает к четкому и беспрекословному выполнению обязанностей, возложенных на обитателей города. Разделение труда достигает своего апогея, требуя от каждого жителя четкой специализации, не допускающей разбазаривания своего личного времени по «пустякам» — каждый должен заниматься только своим делом, оттачивая до совершенства мастерство в выполнении возложенных на него обязанностей. Узкая специализация энергетически более выгодна, чем широкопрофильность, поэтому она поощряется. Всем недовольным предлагается покинуть пределы города и продолжать «философствовать» на природе. Бунтари и свободомыслящие выдворяются за пределы города. Их попытки проникнуть в город, чтобы воспользоваться благами цивилизации, пресекаются полицейской службой (иммунной защитой).

В это время за пределами города в условиях, далеких от оптимальных, процесс мутаций достигает максимума. Именно здесь и именно сейчас в полную силу вступает дарвиновский закон естественного отбора. Все нежизнеспособные мутации безжалостно отсекаются, удачные мутации закрепляются и оттачиваются до совершенства, порождая новые филы — новые направления эволюции живых существ.

Когда-то по этому пути уже прошли насекомые. Остается только удивляться той сложности внутренней организации муравейника, которая не могла быть создана путем слепого естественного отбора (так, одна из агротехник выращивания грибов требует, чтобы муравьи срывали молодые листочки с определенного вида деревьев, приносили их в муравейник, где они тщательно пережевываются, в полученную массу высаживаются споры грибов, которые сложным образом удобряются и культивируются — только при такой агротехнике и только в этих муравейниках растут эти грибы).

Человечество уже прошло многие фазы описанного алгоритма. Экспансия человечества началась несколько тысяч лет назад. Двести лет назад начался популяционный взрыв, сопровождающийся мутациями. Состояние

окружающей среды ухудшается буквально на глазах, что усиливает мутагенный процесс. Популяция людей сконцентрировалась в городах, где уже практически сформировалась и устоялась наиболее удачная форма организации инфраструктуры. Все чаще в странах развитой демократии под видом защиты граждан от терроризма или какой-то другой реальной или выдуманной угрозы урезаются права и свободы людей. Мы уже практически готовы к цепной реакции роста агрессии со стороны природы. В воздухе витает дух надвигающейся катастрофы. Мы к ней уже почти полностью готовы.

Как будет выглядеть мир через миллионы, а может, даже и через тысячи лет? Он будет населен множеством прямоходящих существ, слабо напоминающих человека, некоторые из которых будут почти разумными. Но это не будет разумом человека, главное отличие которого в бунте против природы. Эти существа будут жить в гармонии с природой, так как природа потребует от них соответствующих адаптаций, и с ней невозможно будет спорить, да и незачем. Природа сделала свой очередной революционный скачок, поэтому желание спорить и бунтовать против нее, которым она когда-то наделила человека, дав ему задание найти новые пути развития, исчезнет. На фоне этого райского сада будут выделяться города под куполом, в которых будут жить существа, пользующиеся сложными технологиями, но не наделенные разумом, способным осознать, каким образом они реализуют эти технологии. Передавая из поколения в поколение стандартный набор операций по поддержанию этих технологий, они перестанут понимать их смысл, а также забудут, когда и кто их придумал. Они будут уметь разговаривать, но все общения будут сведены к минимальному набору тем, обеспечивающих бесперебойное функционирование этого муравейника.

Природа повторяется. Еще до муравейников и термитников по этому пути прошли колонии одноклеточных существ. Мы — люди — являемся, по сути дела, подвижными городами под куполом, созданными когда-то одноклеточными существами. Еще раньше колонии живых молекул создали свои города под куполом, которые мы называем теперь живыми клетками, из которых состоит тела всех многоклеточных организмов. Теперь пришла наша очередь формировать новые высокоорганизованные формы жизни.



Этот алгоритм каким-то внутренним интуитивным чутьем прочитывается нашими фантастами, которые, не зная законов эволюции, достаточно точно и красноречиво описывают варианты будущего цивилизации. Красив или нет этот алгоритм — не нам судить — это закон природы. Как бы мы не упирались, цивилизация упрямо идет по предназначенному ей природой пути. Нам жалко гибнущую среду обитания, но каждый из нас участвует в этом процессе. Даже те, кто уходит из цивилизации, создавая экологически чистые поселения, не смогут противостоять общей тенденции. В лучшем случае они сформируют новые филы, свободные от муравеникоподобного будущего.

Природа всегда права. Но у каждого человека сегодня пока что есть выбор, в какой лагерь определить своих потомков. Наверное, в том и состоит задача современной философии, чтобы помочь людям определиться с этим выбором. А может, мы сможем найти, точнее, создать какой-то свой, уникальный алгоритм будущего, пока еще не известный природе? Будущее покажет.

Е. В. Шелкопляс

## ИНДУКТИВНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ТЕОРИИ ОПТИМУМА РАЗВИТИЯ в ПОЗНАНИИ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ и КОЛЛЕКТИВНЫХ СМЫСЛОВ БЫТИЯ НАЧАЛА ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

*«Но ты, художник, твердо веруй  
В начала и концы. Ты знай,  
Где стерегут нас ад и рай.  
Тебе дано бесстрастной мерой  
Измерить все, что видишь ты.  
Твой взгляд — да будет тверд и ясен.  
Сотри случайные черты —  
И ты увидишь: мир прекрасен».*

А. Блок

Социальной наукой в начале третьего тысячелетия от Рождества Христова признается факт глобального кризиса современной культуры. В общемировом и историческом контексте это кризис мира, общества и человека [7, 8, 9].

Культура, как совокупность смыслов, убеждений, знаний, институтов, стандартов, норм отношений и ролей социального поведения, т.е. всего сочетания человеческих стереотипов адаптации и развития в условиях непрерывно меняющейся жизни, неизбежно представляет собой живой, растущий организм, которому свойственны и метаморфозы, и временные дисгармонии, и опасные болезни развития.

Из приведенного определения следует, что одной из ключевых проблем современной философии (прежде всего аксиологии), культурологии и других социальных наук является решение вопроса — представляет ли собой текущий кризис пролог катастрофы Мира или, напротив, знак вступления человечества в новую эпоху развития. Ответ во многом зависит от эсхатологической установки исследователя, определяющей главные выводы в оценке проблем, смыслов и ценностей бытия.

Прогнозы представителей противоположных философских позиций — пессимизма и оптимизма неизбежно будут взаимоисключающими. Одним из ярких проявлений индивидуальной пессимистической эсхатологии является подход А.Шопенгауэра, в основе которого представление о том, что счастье, конечное удовлетворение — невозможно, но возможно уничтожением воли к жизни, переходом в небытие прекращение страданий. Ф.Ницше, говоря о сверхчеловеке и не веря в достаточность воли индивида для достижения гармоничной любви, предлагал ее суррогат — «волю к власти», отвергая христианство, которое «порождает рабскую мораль». При всем трагизме его философии, он требовал по отношению и к оптимизму и к пессимизму поосторожного утверждения жизни и бытия. В одном из самых глубоких философских направлений европейской философии нового времени, экзистенциализме, взгляды С.Кьеркегора конкурируют с иными блистательными представителями этого направления предельным пессимизмом. Его описания «разбитого и бессмысленного бытия мира, одиночества человека перед лицом Бога, ответом на которые должны быть страх и отчаянье», неизбежно порождают эмоции постоянной покинутости.

Эвдемонизм, как противоположное пессимизму направление, рассматривающее счастье как мотив и цель всех стремлений человека, имел в истории, по крайней мере не меньше сторонников, в числе которых такие выдающиеся мыслители как Сократ, Спиноза, Лейбниц, Л.Фейербах, Е.Дюринг, Г.Спенсер. Однако социальный эвдемонизм в повседневности легко трансформируется в утилитаризм и теряет позицию высокого смысла.

В прямом противопоставлении двух подходов обыватель нашел бы очередную иллюстрацию «скандала в философии», заявив что «Быть счастливым — пошло, а несчастным — глупо!». Однако, крайние мировоззренческие позиции обычно не соответствуют реалиям бытия, мир повседневно демонстрирует наблюдателю дуальность, прочен он именно своей двойственностью, порождающей не только сложные кризисы, но и блистательное развитие.

При всей яркости языка и искренности эмоционально-го переживания представителей философского пессимизма, убедительность их логики более чем проблематична. Иллюстрацией сказанного выше служит сравнение мыслей двух

известных философов (формально, — мудрецов по призванию). Э.Гартман, повторяя идеи А.Шопенгауэра, заявлял «если страдания жизни резко превышают удовольствия, то основной задачей следует считать не познание бытия, а достижение небытия». Далее, для полного оправдания стремления к реализации греха самоуничтожения, он делает не обусловленный ничем, кроме переживания крайне болезненной никчемности и бессмысленности собственного бытия вывод — «эволюция влечет Вселенную к уничтожению путем осознания ее неразумия и нецелесообразности». Тогда как Г.Лейбниц (исследователи находят у него славянские корни), человек со счастливым детством и достаточно благополучной судьбой, утверждал, что Вселенной свойственны разумная соразмерность и божественная связанность, значительность в ней индивидуального и личного, гармоничность Вселенной и в целом и в индивидуальном.

Действительно, любой мыслитель, ставя под сомнение способность Бога (или Логоса) предвидеть последствия собственного творческого акта, в принципе подвергает сомнению необходимость существования подобных сущностей в культуре человечества. В подобных построениях трудно найти какие-либо иные индивидуальные психологические мотивы, кроме мстительного богоборчества мыслящего панически, поверхностно и эгоистично, но действительно не знающего пути к счастью индивида.

Смыслы слов «искренно» и «истинно», несмотря на их сходство в русском произношении и психологическом восприятии, совершенно не совпадают. Искреннее чувство — нередко иллюзорно, оно лишь играет роль психологической защиты для слабой личности, если под слабостью понимать нерализованный главный смысл жизни — любить и быть любимым. **Попытка рационально доказать всеобщую недоступность счастья — типичный пример невротического поведения современного человека, не верящего в себя, в возможность достижения счастья именно им, неверие которое локализуется в его подсознании и потому не устранимо таким слабым инструментом как рационализация собственной низкой самооценки через низкую оценку человечества в целом.**

«Настанет день, и не столько мои писания, сколько моя жизнь, и весь ее сложный механизм будут подробным образом описаны» — говорил о себе Серен Кьеркегор. Младший

из семи детей пожилых родителей (отцу, в момент его рождения, было 56, матери — 44 года), у которого умерли в детском возрасте пять братьев из шести, меланхоличный по натуре, в 27 лет он теряет свою восемнадцатилетнюю невесту, с которой был обручен в течение трех лет. Неожиданно для всех он возвращает ей обручальное кольцо с покаянным письмом: «Единственной моей радостью было воспевать твою красоту. Прости того, кто не способен сделать девушку счастливой» [10].

Психолого-биографическое исследование жизни перечисленных, а так же других представителей философского пессимизма, показывает, что, в основе их метафизического отчаянья лежит психологический защитный механизм «выравнивания собственной самооценки с окружающими людьми и обществом за счет понижения их оценки», обеспечивающим относительную сохранность самоуважения по принципу «высшими силами установлено так, что счастье не возможно для всех, а не только лично для меня». Для психолога в основе такой позиции мыслителей явным образом лежит личная несостоятельность, обусловленная «первичной» (детской) психологической травмой и последующими неудачами в личной жизни, болезнями, приводя незаурядных людей к несостоятельности во многих аспектах взрослого бытия.

**Философский пессимизм того или иного исследователя, при психолого-биографическом исследовании, к сожалению, обычно приводит к разочарованию в универсальности сделанных ими выводов. Психологическая растерянность, житейская паника, индивидуальное отчаянье в постижении смысла бытия и общая эсхатология — сущности не тождественные.**

С позиций русской религиозной философии (софиологии) подобная догматизированная, возведенная в абсолют невротическая, пессимистическая позиция не только принципиально неконструктивна, но даже и богоборческая, для ответственного мыслителя, воспринявшего базовый христианский принцип «Бог — есть любовь». Осознаваемый рядовым человеком смысл жизни и предельное счастье, с позиции теории оптимума развития [19], — есть возможность получить во взрослой жизни безусловную любовь родственников, окружающих людей, общества и Бога, практически равнозначную любви матери, которая должна быть испытана в счастливом детстве. На самом деле, такая любовь имеет условие.

Гарантией полноценной и гармоничной любви матери к ребенку является гармоничная любовь родителей друг к другу. Нынешний уровень развития психологической науки сделал преодолемым невротический индивидуализм и пессимизм, избавляя носителей этих качеств от склонности индуцировать свое личное уныние на весь Божий Мир.

Верно отмечая ограниченность человеческого разума, ищущего смысл индивидуальной жизни, европейские мыслители-пессимисты не замечали, что миром правит нечто большее, чем разум современного им человека, Нечто, ведающее дальний Смысл. Идея преображения мира — не равнозначна идее его уничтожения. Если, в социальном плане, софиология представляет собой пассионарный призыв к деятельности, то европейский философский пессимизм, во многом, — лишь проявление перехода атлантической цивилизации в фазу субпассионарности.

На пороге XX столетия представители русской православной философии (А.С. Хомяков, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, И.А. Ильин, В.В. Розанов и др.) по существу, совершили новую духовную, метафизическую революцию, предлагая осуществить дальнейшее сближения Бога и Человека, выдвигая идею Богочеловечества.

Идея соборности в софиологии, характеризующая природу христианской цивилизации как союза индивидов, соборных в «единство» свободное и органическое во имя идеи Бога и любви, как основа «всеединства» имеет, восходит к неоплатоникам, отражаясь в европейской философии в различных вариантах пантеизма. Тем не менее, в трудах русских религиозных философов, в трудах С.Н. Булгакова, эта идея принимает совершенно новое, оригинальное, православное («коллективное спасение») и русское (мессиянское) значение, поднимаясь как деятельный и оптимистический идеализм, до уровня проработанной во многих деталях фундаментальной концепции «философии хозяйства» имеющей принципиальное значение для человечества XXI столетия.

Мир идей, содержащийся в Софии, представляет собой предельное задание, норму, закон жизни для всего существующего в «тварном мире». Назначение человека — открыть софийность в себе и мире. Здесь вступают в свои права социальная и гуманитарные науки, которые при правильной методологической обоснованности дают перспективу познания, достижения «тварной Софии». **Задачей социальной**

науки, согласно С.Н. Булгакову, является установление и причинное объяснение действительности, представляющей арену нравственной деятельности.

По существу, русская религиозная философия убедительно показала частичную, относительную правоту представителей европейского философского индивидуализма и пессимизма. Их позиция лишь тогда будет верна, когда в принципе будет отвергнута идея соборности, идея Всеединства, но тогда будут отвергнуты и безличностный античный Логос и воплощенный в человеке христианский Бог. Современный европейский человек, чаще всего, представляет собой субъект социальной деятельности лишенный духовного видения, интуиции дальних смыслов, эгоцентрик, склонен видеть себя лишь в одной, доступной его будничному сознанию, самореализации Эго. На деле он распространен и генетически, и социально, и духовно в человечестве и в мире, но не осознает, а лишь смутно чувствует это. Примеры отчетливого ощущения всеединства с людьми и миром давали своей жизнью преимущественно те люди, которые были признаны своей культурой святыми.

С позиций современной социальной науки, прежде всего психологии, сегодня особенно важны мысли В.С. Соловьева посвященные, тому, что мы называем «цементом всеединства» — любви. **«Вселенская религия — религия души, специальная функция Души — любовь, мораль этой религии не может иметь другого принципа кроме любви»** [11]. Он выделяет три степени любви. Первая — любовь «натуральная», в своем происхождении половая. Вторая — любовь «интеллектуальная», которой мы любим то, что не знаем непосредственно (любовь к Родине, человечеству). Третья — любовь к Богу, как к общему началу всего.

Натуральная любовь обладает самопроизвольной силой, но у нее недостает всеобщности. Любовь интеллектуальная имеет всеобщность, но у нее недостает самопроизвольной силы. Третья степень — есть синтез двух предыдущих, соединяющая самопроизвольную силу первой и всеобщность второй. При этом всякое существо находится в любви к двум существам: одному — более совершенному, чем он (любовь восходящая), и к другому — менее совершенному, чем он (любовь нисходящая).

Более подробный анализ психологических аспектов софийности бытия в анализе социокультурного состояния

современной России с позиции теории оптимума развития был дан нами в 2010 г. [15, 19].

С позиций теорий тектологии (А.А. Богданов-Малиновский), системного подхода (Л.Берталанфи, Н.Винер) и оптимума развития [19] преобразование наблюдаемой исследователем тревожной сложности явлений Мира из Хаоса в Логос, превращение ее в гармоничную, по выражению К.Н. Леонтьева «цветущую сложность», возможно лишь тогда, когда найден системообразующий фактор, когда дан ответ на вопрос «для чего все это существует». Как известно, «все сущее разумно». Всякая сущность существует лишь потому, что соответствует своим содержанием и развитием Вселенскому Разуму, Логосу, Промыслу Бога, задачам реализации Большого Проекта. Следовательно, в каждой сущности, в каждом явлении есть смысл.

Смысловое содержание вещей и явлений в индивидуальном бытии предполагает действия, сообщающие смысл, в результате чего человек включает их в связь со своим внутренним миром, микрокосмосом, придает им определенную позицию в иерархии своих ценностей. Известный советский психолог Л. Выготский в культурно-исторической теории знаков отмечал фундаментальную роль слова в опосредовании взаимодействия мира (внешних стимулов) и человека (его поведения, реакций) [1]. Знак — материальный, чувственно воспринимаемый объект, который символически, условно **представляет** предмет или явление, их смысл. Мысль требует выраженная в знаках, важнейшим из которых является слово. Основоположник семиотики Ч. Пирс видел ее основную функцию в квантовании, кадрировании опыта. Обмен мыслями возможен лишь тогда, когда значение знаков, имена вещей и явлений, имеются в психической сфере людей, т.е. точно известны и понятны однозначно тем, кто общается. Знаки не вечны и могут быть отменены или заменены, на более точные, более удобные. **Язык был создан для того, чтобы объединять и возвышать людей в реализации смыслов, но, как и многие другие достижения культуры, в дальнейшем его стали использовать также для разобщения и порабощения людей, сделав имена не однозначными и искаженными.**

Понятие Смысла (причины происходящего) в истории человеческой культуры теснейшим образом связано с понятиями мирового закона, разума, а так же мысли, слова, речи,

языка. «Вначале было слово, и Слово было у Бога и Слово было Бог...» — одна из наиболее цитируемых и привычных фраз, открывающих Евангелие от Иоанна. Другая сторона известной мысли заключается в том, что слово остается и сегодня могущественнейшим инструментом и созидания и разрушения; таким образом, оно обладает силой подобной божественной. В современном обществе колоссальные средства расходуются на устные, печатные, электронные слова, предназначенные для социальных масс. Эти социальные сигналы, слабые в своей сути, способны не только пробудить, но и направить в нужное русло (не всегда созидательное) огромные общественные силы.

Однако, истинной, долгосрочной и созидательной силой обладает лишь слово истины. В повседневности же, слово — не прямая действующая сила, а знак, способный обозначать как смысл, так и бессмыслицу, их различия для воспринимающего человека далеко не очевидны. Эту способность слова, как знака, мыслители заметили еще в античные времена. Известен так называемый «парадокс лжеца», который заявляет своим слушателям, что каждое его слово — есть ложь. Это умышленное преувеличение, допущенное манипулятором в использовании знаков смыслов, неизбежно вызывает, как минимум, растерянность, временный когнитивный диссонанс у слушателей, ведущие далее к повышенной внушаемости.

Таким образом, в условиях глобального кризиса культуры, ключевое значение приобретает не продолжение неспешного, во многом схоластического, философического спора сторонников разнообразных позиций, где более всего участников объединяет отказ от личной ответственности и за реализацию смыслов собственной жизни, и за достижение смыслов общественного бытия. В эпоху глобального культурного кризиса предельно актуальной становится позиция «деятельного идеализма», предложенная в начале прошлого столетия С.Н. Булгаковым и другими русскими религиозными философами. Основная задача социальной науки, тогда была четко сформулирована С.Н. Булгаковым как установление и причинное объяснение действительности, представляющей арену нравственной деятельности человека.

Стержнем учения С.Н. Булгакова является идея Богочеловеческого единства. Мир — есть «тварная София», которая отличается от Божественной Софии иного рода бытием, бытием в становлении. История осуществляется на путях

человеческого творчества; внутренняя сила этого творчества содержится в «тварной Софии», заложенной в человеческом существе. Человек, часть Мира, при создании, потенциально уже богочеловек, но раскрывается его богочеловечество тогда, когда человеческое творчество соединяется с Благодатью, «София Тварная» — соединяется с «Софией Божественной». София же, есть душа мира и его первообраз, собрание идей или «божественных замыслов», отвечающих каждой из вещей и явлений мира, она «просвечивает» в мире «как разум, как красота, как хозяйство и культура».

Между человеком (человечеством) и Софией существует неразрывное живое общение. Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и через нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса, через него и в нем природа становится софийна. Мир идей, содержащийся в Софии, представляет собой предельное задание, норму, закон жизни для всего существующего в «тварном мире». Назначение человека — открыть софийность в себе и мире.

Предлагаемая нами ниже логика ответа (и ответственности за выводы) определяется основными принципами теории оптимума развития (ТОР), которая в полной мере корреспондирует с основными принципами философии хозяйства С.Н. Булгакова.

Базовые принципы ТОР могут быть представлены следующим образом:

- Процессы адаптации и развития человека возможны только во взаимодействии с постоянно изменяющейся средой.
- Основным источником напряжений, ощущаемых как проблемы, конфликты и опасность для существования человека и социума, является взаимодействие сущностей не достигшее уровня гармонии.
- Для человека и социума основным законом взаимодействия является стремление к достижению гармонии, соответствия характеристикам среды в процессах адаптации и развития.
- Познание является ведущим способом адаптации и развития для человека.
- Познание законов адаптации и развития человека, социума требует учета единства наблюдаемого человеком мира.

- Единство мира в научном познании проявляется фрактальностью, единством принципов организации, подобием всех уровней организации наблюдаемого мира — физического, химического, биологического, психического, социального, метафизического.
- Ведущими фрактальными свойствами систем любого уровня является полярная симметрия, бинарность, качественное различие и триарность — количественное различие сущностей.
- Бинарность структуры для устойчивых и развивающихся (стремящихся к возрастанию гармонии) систем проявляется вначале борьбой, а затем, в процессе взаимодействия-развития, основанном на принципе баланса и «золотого сечения», возникновения единства противоположных сущностей, рождения новой, более гармоничной сущности.
- Триарность — тройственная характеристика сущностей, минимальный количественный способ описания различий однородности (мало — средне — много), возможность описания перехода в качественные различия сущностей.
- Смысл развития Мира заключается в преодолении изначальной его разделенности, в раскрытии и реализации потенциала «Большого Проекта», в движении через противоречие к гармонии, к всеединству.
- Ведущим динамическим фрактальным свойством адаптации и развития сущностей является спирально-волновой характер движения к гармоничному состоянию, где принцип повторения (устойчивого стереотипа) событий бытия и принцип необратимых перемен (отрицания сложившегося стереотипа) интегрируются в принцип развития.
- Стандартными вариантами ошибок социального процесса адаптации-развития является нарушение требования гармонии, дуальной комплементарности его компонентов, гиперболизация значения одного из компонентов — упрощение, «редукция поведения» до застойно-стереотипного, обскурантного, реликтового или до революционного, взрывного, разрушающего культуру, как основу адаптации-развития.
- Единый процесс адаптации-развития отражает суть бытия.
- Возрастание возможностей самореализации человека происходит по мере роста его гармоничной интеграции с социальной средой и Миром, реализации стремления к Всеединству.

**В поисках надежной отправной точки в определении системообразующих факторов познания системы смыслов и истины трудно выбрать более надежное основание, чем принцип «все сущее — разумно». То, что существует давно, то, что создано не человеком, а Богом, Природой, Вселенским разумом — наиболее подходящий эталон и рабочая модель для проявления Смыслов.**

«Все сущее разумно. Все разумное существует». Таким образом, критерием действия данного постулата может быть лишь феноменологическая реализация, длительность пребывания в бытии. Продолжительное существование — признак санкционирования событий Логосом; кратковременное — может противоречить основным законам бытия лишь временно, но при этом оно может не противоречить частным тенденциям и закономерностям, выглядеть как временный сбой в основной тенденции или законе развития, несущественная ошибка. Практическая сторона постулата смысла, разумности бытия различных сущностей — признак их принятия социумом, стойкого сохранения в культуре, а также способность возродиться, после кажущейся смерти, как птица Феникс, вновь, после растворения преходящих и частных влияний среды в поглощающем их времени. Значимо, долговременно и вечно лишь то, что будет постоянно использоваться в развивающейся и стабильной культуре. Это смыслы, убеждения, знания, институты, стандарты, правила, нормы отношений и ролей социального поведения, т.е. все конструктивные стереотипы адаптации и развития, открытые людьми, новые законы бытия и принципы гармонии, т.е. то, что существует не в соответствии с меняющимися (искренними, но не истинными представлениями людей, преходящей социальной модой), а в соответствии с глубокими традициями культуры, уроками мировой истории и культуры, со Вселенским Разумом, Логосом. Накопленный мыслителями и человечеством опыт показывает, что самым стабильным, вечным законом бытия является интеграл, сочетание процессов повторения и перемен. Частных примеров тому можно было бы искать и найти множество, однако, в культуре христианского мира есть великий пример — Новый Завет, дополнивший и отменивший многие принципы Ветхого.

«Религии различны, но религиозность всеобща», писал Н.А.Бердяев. В истории развития мировых культур важной закономерностью является происходящая замена непознаваемого, безличностного Логоса, чистого Вселенского Разума

(психологически воспринимаемого маскулинной сущностью), который милостив лишь к тем, кто понимает его веление, на Бога антропоморфного. Эта новая сущность Бога, Высшего Существа, имеющего непорочную мать, заступницу людей, Бога, способного быть милостивым и к непонимающим его. Для совершенствования человека, нового творения Бога, заселившего ту небесную сферу, где ранее обитали падшие ангелы, этот Бог приносит в жертву своего сына, призывая несовершенного человека к Любви и Всеединству, где как считали православные философы, несовершенство человека, сотворенного по образу Божьему, преодолевается в совместной деятельности Творца и творенья, в работе по совершенствованию и развитию мироздания. В этой тенденции, по-видимому, отражается как возрастающий гуманизм культуры, так и новая ответственность человека, готового в страдании заметить и исправить ошибку, отклонение от пути, предписанного Логосом. Мысль о том, что «Бог стал человеком для того, чтобы человек стал Богом», также принадлежит Н.А. Бердяеву.

Сегодняшний день, начало третьего тысячелетия христианской истории, демонстрирует правоту П.Сорокина, основателя интегральной социологии и социокультурной динамики, прогнозировавшего неизбежную смену борьбы классов в XX веке борьбой культур в столетии XXI. Наступает момент, когда стабильность той или иной мировой культуры (культуры Востока) в истории станет не менее значимым фактором, чем яркость мелькнувшей и почти не оставившей следов культуры. Но особенно важно будет выделить культуры, живущие по органическому типу — на смену отжившему приходит их наследие, которое отвергает лишь устаревшее для новых времен и бережно хранит устойчиво важное, а преемники культуры, при необходимости, сражаются за ее непреходящие ценности.

С позиций ТОР, знаком нового века станет увеличение масштаба субъекта ответственности за ход личной и социальной истории пропорционально достигнутому человечеством знаниям. Уставшему и отчаявшемуся, одинокому индивиду приходит на смену проросшая из пластов старой культуры могучая новая совокупность, система, единство, новая сущность «индивид-род». Развитие этой сущности, неизбежно, приведет к возникновению таких сущностей как «индивид — род — народ», «индивид — род — народ — человечество» и, наконец, «Богочеловечество», предсказанное русскими софиологами.

Настало время, когда родословная каждого человека будет восприниматься не столько с позиций знатности и социальных достижений предков, но, прежде всего, с позиций культурно-исторических событий рода (кармы). Были ли счастливы мои предки в любви? Были ли их браки и продолжительность жизни значительными? По какой психологической, социальной и метафизической причине представители моего рода преждевременно уходили из жизни? Какого рода неврозы (недостигнутая гармония с собой, людьми и Богом) были им свойственны? Что сделать моему поколению и моим потомкам для гармонизации культуры рода, народа и т.д.? Ведь вопрос «Кто виноват?» — пуст. Бог милостив, кого любит, того и испытывает. Сегодня нет уже вопроса «Быть или не быть?». «Для чего быть?». «Что делать?!» — вот в чем вопрос для исследователя принявшего идеи софиологии как призыв к истине. Услышать, осмыслить и ответить действием на призыв ли объективного Логоса, на любящую ли волю Божью — обязанность человека, ставшего смыслом предыдущего развития Мира.

**Разработанная в теории оптимума развития (ТОР) трехуровневая классификация четырех стандартов адаптации и развития человека и общества (потребностей) выходит за рамки психологической технологии. Внимательный взгляд легко увидит в ней свойства универсального инструмента, позволяющего выявить через свойства индивида и групп отражение универсальных требований и смыслов развития, заданные Природой, Логосом, Богом всему сущему [19].**

**Организация мотивационной сферы человека**

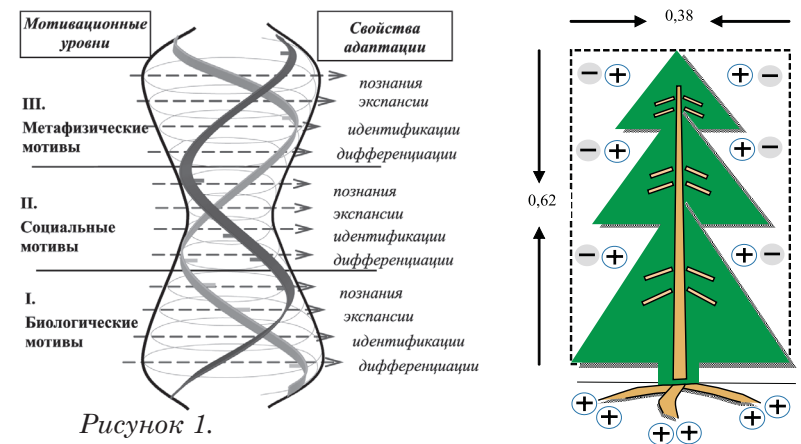


Рисунок 1.

Смыслы (потребности) а) дифференциации от окружающей среды (рождения, выделения как новой сущности из среды и избегания растворения в среде, смерти), б) идентификации и интеграции (обмена со средой свойствами и материалом), в) экспансии в среде, г) познания индивидуальных свойств и свойств среды — и есть четыре универсальные составляющие главного смысла (потребности) — единого бытия. Иерархия четырех потребностей отражает синусоидальный, точнее спиральный ход их последовательной реализации на трех уровнях среды, бытия — в животном царстве (биологические потребности), в царстве людей (социальные), в Вечности (метафизические потребности). Соответственно уровням бытия выделяются смыслы ближайшие (животные влечения и законы среды), среднесрочные (нравственные влечения и социальные законы среды) и долгосрочные, уходящие за пределы индивидуального существования и в будущее, и в прошлое (метафизические, духовные влечения и закон Божий, требования Логоса).

Достаточно давно человечество выявило подобие законов организации всего сущего на всех уровнях, от физических систем — до социальных структур. Закон фрактальности, подобия организации всех сущностей мира — есть важнейший явленный человечеству знак смысла, категорического требования Логоса. Сегодня необходимо сделать принцип выявления фрактальных качеств сущности общим технологическим приемом научного исследования. Обоснованность данного тезиса вытекает, например, из того факта, что бинарность и комплементарность всех сущностей мира была осознана мыслителями еще на заре формирования культур. Наука нового времени в полной мере подтвердила это основополагающее свойство всего сущего. Так водород, основной химический элемент Вселенной — есть соединение всего лишь двух равных и противоположных, по электрическому заряду (но не по массе), частиц. Из этой простейшей монады собранный гравитацией в звездах элемент усложняется до атомов железа, и лишь при взрывах сверхновой звезды на месте старой, одряхлевшей, исчерпавшей смысл своего существования, формируются остальные элементы периодической таблицы. Кстати, разве наличие в организме человека вещества бывших звезд не доказывает высокого смысла его бытия?! Что по этому поводу думают метафизики пессимисты?

Соединение первичных химических элементов в дальнейшем рождает сущности следующего порядка — органические, затем белковые структуры. Вторичная структура белков — есть пространственная структура, образующаяся в результате взаимодействий между функциональными группами, входящими в состав пептидного остова. При этом пептидные цепи могут приобретать **регулярные** (т.е. периодически повторяющиеся, как и в таблице химических элементов) структуры двух типов: **спираль и «складчатая» структура**, графическое изображение которой ближе к синусоиде. Следует отметить, что проекция спирали на плоскость — близка к синусоиде. Далее реализуется свойство самовоспроизведения новых сущностей, появляются живые организмы, информация о детальном устройстве которых записывается кодом из двух пар азотистых оснований на двух линейных (первичная структура) носителях информации — ДНК, в которой проявляется еще одно фрактальное свойство устойчивых материальных систем — спиральность (вторичная структура), свойственная так же и галактическим системам. **Спираль — универсальная структурная особенность динамических систем соединяющих в себе свойство повторения, кругового движения, и изменения, имеющего однозначный вектор движения во времени.** Наконец, и третичная структура белка (глобула) содержит бинарно-комплементарную систему — гидрофобный центр и гидрофильную периферию. Далее бинарно-комплементарные свойства проявляются в симметрии телесной организации живых существ, затем в появлении полов и их взаимоотношениях. Не ставя задачи полной строгой последовательности в описании последующих уровней организации сущностей, в том числе социальных и метафизических, отметим лишь то, что и в социальных, и в метафизических системах указанные качества совершенно очевидны. Следует ли удивляться тому, что выдающиеся мыслители так часто строили противоположные логические системы, не замечая, что они лишь отражают одну из двух существенных сторон единых масштабных процессов.

И. Гердер, один из первых европейских философов оценивших культуру славянских народов, «еще не утративших природную силу языка», мыслитель во многом



вдохновивший русских мыслителей славянофилов на формирование философии оппозиционной европейской традиции, считал, что в истории, как и в природе, все развивается в соответствии с законом прогресса, который скрыто действует уже в неорганических естественных силах, познается естествоиспытателем уже в восходящем ряде органических существ, а для исследователя социальных процессов обнаруживается в духовных устремлениях рода человеческого.

Различия русской и евро-атлантической цивилизаций по признаку ведущих смыслов могут быть отражены следующей схемой (рис. 2).

**«Древо Жизни».**

**Три варианта развития социальных общностей**

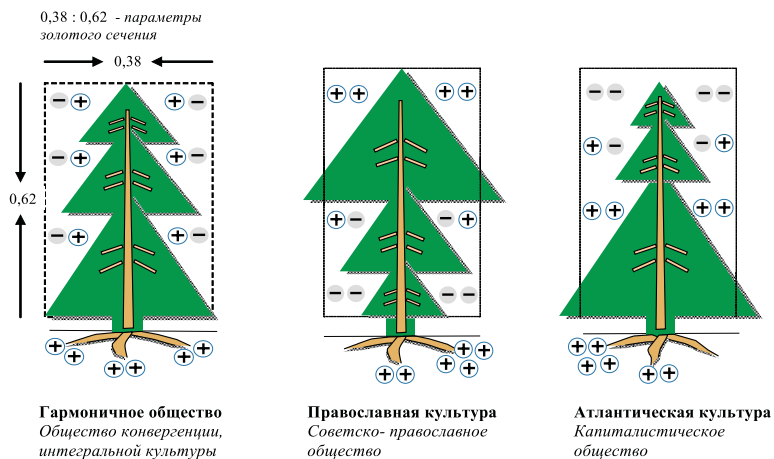


Рисунок 2

Характер динамики отношений взаимодействующих существ отражен в следующей схеме. По своему механизму он един как для социальных существ, так и для биологических объектов, т.е отражает универсальные правила взаимодействия существ в частности последовательности этапов взаимодействия и критериев достижения гармонии (принцип комплементарности) (рис. 3). Проблема равенства и комплементарности существи (рис. 4).

**Ступени взаимодействия существей**

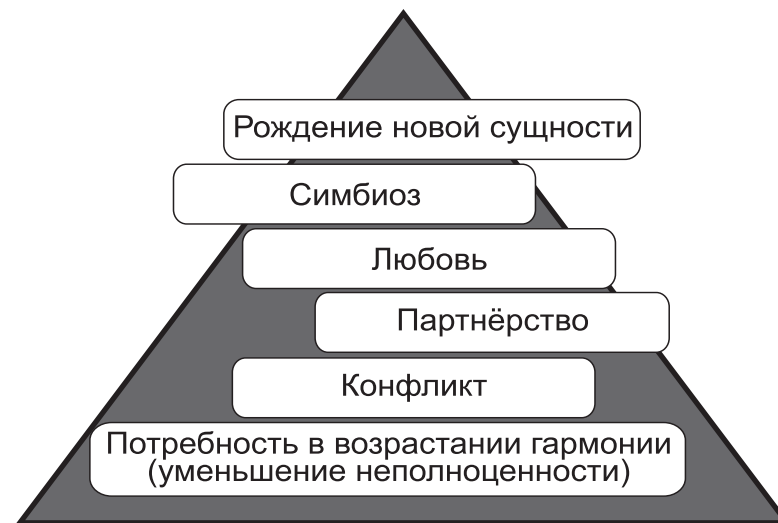


Рисунок 3.

**Равенство или комплементарность? Варианты межличностного и социального взаимодействия**

**I. Гармоничное взаимодействие. Полная комплементарность неравного. Принцип «Золотого ключика»**



**II. Модели частичной гармонии и комплементарности**



**III. Модели дисгармонии равенства. Отсутствие комплементарности**



Рисунок 4.

Пятая модель отражает психолого-лингвистический и культурологический аспект симметрии оценок сущности имманентного и трансцендентного вариантов бытия индивида и социальных групп.

Биологическая акцентуация стили бытия	Социальная акцентуация стили бытия	Духовная акцентуация стили бытия
1. Близкое в бытии 2. Рассудочно-профанное 3. Наивно-иллюзорное	<b>I. ВОСПРИЯТИЕ</b> 1. Срединное в бытии 2. Рассудочно-интуитивное 3. Социально-конформное	1. Дальнее в бытии 2. Интуитивно-инсайтное 3. Сущностно-софийное
1. Ближайшие ресурсы бытия 2. Низкого уровня — влечение (преобладает 1-я группа потребностей) 3. Эгоцентризм	<b>II. МОТИВЫ</b> 1. Близкие и средне-удаленные ресурсы бытия 2. Среднего уровня — нравственные (преобладает 2-я группа потребностей) 3. Социоцентризм	1. Дальние ресурсы бытия 2. Высокого уровня — духовные (преобладает 3-я группа потребностей) 3. Всеединство
1. Фокус оценок поступков — в ближайшем бытии 2. Минимальная социальная ответственность (безответственность) 3. Безнравственное и бездуховное (подлое) социальное бытие	<b>III. МОРАЛЬ</b> 1. Фокус оценки постулатов — в среднесрочной перспективе 2. Стандартная социальная ответственность 3. Нравственно-конформное социальное бытие	1. Фокус оценки постулатов — в далеком бытии 2. Максимальная социальная ответственность (святость, героизм, подвижничество) 3. Духовное и нравственное социальное бытие (благородство)
1. Несоответствие бытия Логосу, Закону Божию 2. Возрастание уровня Хаоса в индивидуальном бытии 3. Угасание и гибель индивида, рода, народа, человечества	<b>IV. СЛЕДСТВИЯ ДЛЯ АДАПТАЦИИ И РАЗВИТИЯ</b> 1. Частичное соответствие 2. Неустойчивый баланс Логоса и Хаоса 3. Неустойчивая адаптация и развитие индивида, рода, человечества	1. Соответствие бытия Логосу, Закону Божию 2. Возрастание роли Логоса. Минимизация Хаоса в бытии. 3. Расцвет рода, народа, человечества

Сказанное выше позволяет приступить к формированию нашего индивидуального вклада в общую российскую сокровищницу, тезаурус базовых понятий социальных наук; т.к. в переводе с греческого, «тезаурус» и означает сокровищницу, а в научной практике — систему понятий, находящихся в смысловой связи. В предлагаемых формулировках, по понятным причинам, использовался принцип минимализма.

Системообразующими понятиями предлагаемого тезауруса являются понятия «Высший смысл», а также «Гармония» и «Полезность».

- Высший смысл — сущность, непостижимая до конца разумом человека, дающая Миру общие и частные, как смыслы, так и законы их достижения. Атрибут Логоса, Бога, Природы.

- Гармония — суть Логоса, единство неравного и противоположного, создающего систему, реализующую принцип соответствия, полезности. Представляет собой развивающееся качество, обладающее свойством постоянного движения от актуальной гармонии, соответствия фрагменту Логоса, к Предустановленной Гармонии. В основе лежит принцип комплементарности — дополнительности качеств.

- Дисгармония — попытка противодействия Логосу, Провидению.

- Полезность — соответствие подчиненных, частных систем законам развития вышестоящих, общих систем.

- Хаос — восприятие окружающего не организованное познанием.

- Порядок — выявленный познанием Логос, Промысел Божий, София тварная, закон Бытия.

- Закономерное — осознанное соответствие Логосу.

- Случайное — не выявленное соответствие Логосу.

- Развитие — движение навстречу Логосу, цветущая сложность Бытия, Добро.

- Деградация — избегание встречи с Логосом, бегство в Небытие, Зло.

- Истина — понимание законов развития. Божественная София. Свернутое Бытие. Большой проект, созданный и развертывающийся Логосом.

- Зablуждение — страх принимать законы развития, принимать Благодать.

- Ощущаемое — воспринимаемое на уровне первой сигнальной системы как реальное.

- Воображаемое — конструируемое на уровне второй сигнальной системы как идеальное, интуитивное, желаемое.
- Наука — преимущественно сознательное постижение Логоса, производство новых знаний о Мире, опора на ответственность человека.
- Вера — преимущественно интуитивное постижение Логоса, опора на мистическую поддержку Бога.
- Банальность — профанное знание, не требующее существенной ответственности за достижение смыслов.
- Миф — рационально не постижимое, интуитивное представление об идеальном, ведущее при реализации к ответственности до уровня самопожертвования ради высоких смыслов. Песня любви, мечта о будущем, спроецированная в прошлое, предвосхищение, которое предстоит сделать бытию.
- Представление человека о Боге:
  - А. Отражение Логоса, всеобщего Порядка, принципов организации Мира и Бытия в душе человека (в без и сознательной психике). Имеет непостижимую человеком цель — Промысел Божий.
  - Б. Индивидуально отраженное коллективное, идеальное представление о смыслах и законах их достижения, ориентированное на дальнюю перспективу «Я бытия», в отличие от повседневного, суетного, профанного, ориентированного на сиюминутные потребности Я (во многом ассоциируется с антиподом Бога).
- Представление человека о Природе — Мир, где смыслы бытия человека не существенны.
- Бытие — Развитие, Развертывание Промысла, Большого Проекта, ощущаемое и наблюдаемое человеком и человечеством как Рок, Судьба, Фатум, Карма.
- Небытие — информация в Большом Проекте о Бытии в завершенном или не наступившем.
- Мир — место развертывания Бытия. Хозяйство Логоса, Бога.
- Смыслы — высокие цели и мотивы Бытия.
- Соответствие — совместный ответ взаимодействующих систем, подтверждающий их текущую (адаптация) и перспективную (развитие) гармонию.
- Человек — подобие (но не тождество) Бога, предназначенное для сотрудничества в целях реализации Промысла.

- Нация — популяция, организованная культурой.
  - Человечество — популяция, организованная системой культур.
  - Любовь — антропологический признак гармонии отношений с человеком, средой, Миром. Главная идея многих религий и духовных учений.
  - Культура — система норм бытия, отражающая коллективную, тварную Софию.
  - Идеология — представления о социальных аспектах тварной Софии.
  - Хозяйство — воспроизводство человека. Ориентировано на три группы потребностей, гармонию.
  - Экономика — воспроизводство богатств. Ориентирована преимущественно на первую группу потребностей. Догматически понимаемые цели экономики порождают дисгармонию.
  - Задачи — деятельность по реализации потребностей первой группы потребностей.
  - Цели — деятельность по реализации потребностей второй группы потребностей.
  - Смыслы — деятельность по реализации потребностей третьей группы потребностей.
  - Счастье — состояние, когда каждая часть социальной системы соединена с другой (ми) частью (ми) в гармоничную систему.
  - Иллюзии — форма активного или пассивного заблуждения.
- Последнее из понятий перечисленных в тезаурусе, заслуживает на наш взгляд, дополнительного рассмотрения, т.к. из невольных и вольных иллюзий проистекает большинство проблем современного человека. Иллюзии (от лат. «обман») представляют собой заблуждение, неправильное, искаженное, поверхностное, инфантильное представление, не улавливающее истинного смысла происходящего. Это состояние преобразования реальности в желаемую сторону. Ее питательной почвой является эмоция, особенно аффект тревоги, страха, надежды, что всегда связано с фрустрацией потребностей человека или общества, особенно в необычной, сложной обстановке. Зачастую это легкий путь обманчивой адаптации, ведущий к остановке в развитии. Не случайно сказано «Ах, обмануть меня не сложно, я сам обманываться рад»... Расставание с иллюзиями часто болезненно, т.к. требует больших

затрат усилий и энергии в связи с необходимостью введения новых стереотипов адаптации и развития. Можно рассуждать и о «невинных» иллюзиях; так К. Ланге в работе «Сущность искусства» (1911) отмечал, что искусство происходит из потребности человека «предаваться эстетической иллюзии, доставлять себе и другим удовольствие иллюзии». К наиболее масштабной иллюзии близок миф, который, в определенном смысле, представляет метафизику непросвещенного человека. Еще очевиднее роль социальных иллюзий и мифов (искусственно создаваемых больших иллюзий), которые способны приводить в движение огромные социальные массы.

Для просвещенного человека, с позиций ТОР, наиболее актуальной является проблема поиска психологических защит, формирования иллюзорных объяснительных систем, самообмана, когнитивная робости, отказа от ответственности за достижение смыслов. Именно против этого с позиций деятельного идеализма, философии хозяйства решительно выступал С.Н. Булгаков.

**Умышленное формирование заблуждений у людей и социальных групп с манипулятивной целью, ради эгоистического выигрыша, в теории оптимума развития определяется как подлость. Суть подлости — изменение или уничтожение общего между людьми с целью нанести другому человеку вред.** Прежде всего, этим общим могут стать социальные сущности — знаки смыслов, оформленные в силлогизмы, нравственные и духовные ценности, отношения, инструменты, природа, семья, имущество, государственные институты и т.д. Все эти ценности — общее, ими пользуются и субъект подлости (тот, кто совершает подлость) и жертва подлости. Подлость, как крайняя безнравственность, попирает права, достоинство, неприкосновенность и безопасность человека, нарушает даже принятые в обществе минимальные права врага. С учетом сказанного возникает вопрос — а не живем ли мы в подлые времена?

Примечательна характеристика, данная А.Блоком, «князем серебряным» серебряного века в искусстве, девятнадцатому, «железному» в социальной сфере веку [6], отчетливо ложится и на наше время:

*«Век расшибанья лбов о стену,  
Экономических доктрин,  
Конгрессов, банков, федераций...  
Век акций, рент и облигаций,*

*И малодейственных умов,  
И дарований половинных.  
Век буржуазного богатства  
(Растущего незримо зла!).  
Под знаком равенства и братства  
Здесь зрели темные дела.*

Не трудно заметить, что, как и во времена Блока, в современном политическом и экономическом лексиконе часто используется слово «игра», подменяющее смыслы и незаметно творящее свое неблагородное дело. «Игра рынка», «игра на бирже», «Что наша жизнь — игра...». **Между тем, известно психологически корректное определение «игры» — непродуктивная деятельность для развлечения и забавы, в отличие от труда.** Игра имеет положительный смысл в самообучении и освоении культурных норм у детей, игра на отдыхе, как смена истощившей деятельности на иную, не истощающую, игра, как тренировка полезных качеств, например в спорте. Но игра на рынке, и биржевая игра, и отношение к жизни как к детской игре — все это проявления безответственности индивида, а порой и целых социальных групп по отношению к близким людям и обществу. А безответственность, безнравственность, бездуховность — прямое нарушение уже не юридического закона, данного нам людьми (зачастую эгоистичными), а отступление от гораздо более значимого Закона Божьего. Нарушение этого Закона немедленно вызывает проявления дисгармонии у самих виновников «подлых» и наивных игр с Логосом — «Есть Божий суд. Он ждет...». Но, состояние «не-с-частья», неизбежно, возникает и у тех, кто «просто» попустительствует «подлым» нравам, прикрываясь псевдохристианским смирением и ложной ничтожностью своих возможностей — каждый из нас в ответе за то, что происходит с нами, с близкими, с обществом, с Миром.

Сегодня искажениями смыслов переполнены такие важные социально-экономические понятия как деньги, собственность, власть. Все они в сути отражают доверие к полезности, осуществляемой другими людьми в социальной деятельности. Деньги — знак ответственности общества за подтверждение полезности труда данного индивида, выполненного для других людей. Собственность — знак ответственности общества за подтверждение полезности, для отдельных людей и общества, в управлении данным человеком

определенными материальными ресурсами, созданными им самим или другими людьми. Власть — знак ответственности общества за подтверждение полезности управления данным человеком или людьми общими материальными и социальными ресурсами, в том числе, в исключительных ситуациях, такими неотъемлемыми правами человека как свобода и жизнь. На деле общество, в лице своих элит, не берет на себя указанной ответственности. Деньги, к тому же очень большие, могут иметь люди вредные для общества, а полезные люди — почти не имеют знаков социальной полезности своего труда. Деньги в современном обществе можно легко «сделать», но очень трудно заработать, сколько ни будь значительную сумму. Деньги, также очень большие, можно получить за «игру», например на бирже. Не исчерпанный еще глобальный финансово-экономический кризис — один из примеров последствий безответственного перед обществом поведения его игроков, наводнившего финансовыми рынками иллюзорными «ценными бумагами». Столь же иллюзорно обещание американского правительства вернуть миру долги за потребленные блага, произведенные другими странами. Реально лишь увеличение количества денежных знаков, бумажек, которые напечатать в неограниченном количестве и отдать желающим гораздо легче, чем принять честную ответственность за свое социально-экономическое поведение. Собственники в современном мире, зачастую, не только малополезны для общества, но просто представляют собой паразитирующих в обществе индивидов. Власть, и не только в странах Магриба, «неистово борется» с нищетой народа и коррупцией, утопая в невесть откуда взявшейся роскоши... [12, 13, 14, 17, 18, 20]. Все эти рукотворные социальные иллюзии давно уже выглядят в общественном сознании не как ловкий и неразгаданный фокус, а как безумный самообман тех, кто хочет быть обманщиком. Свобода, начертанная в качестве символа, социального мифа, на стягах современного социума, на деле должна означать не вседозволенность в разрушении собственного и общественного будущего, ради материального выигрыша, сиюминутного мизерного и иллюзорного, но лишь готовность выполнить требование Логоса, который предусматривает сочетание ответственной перед обществом свободы (инициативы) и социальной справедливости (прежде всего, распределения благ по нормам юридического, нравственного и духовного законов).

По нашему мнению, лучшие социальные мифы в истории России были созданы в советское время. Они, по сути, основывались на христианской этике и обладали высокими художественными (т.е. метафизическими) качествами. Это было время (особенно в шестидесятые годы XX века) высокой нравственности народа. Безнравственность в ту эпоху была «привилегией» элит. Сегодня же, вместо выравнивания уровня нравственности за счет распространения нравственного и духовного принципов жизни на элиты, предложено выравнивание по уровню безнравственности для всех слоев общества. Политическая элита не замечает, что основная масса граждан этого никогда не примет. «Народ мудрее королей», не обремененный властью гражданин прекрасно понимает, что **безнравственное бытие не выгодно, оно делает недостижимыми дальние смыслы, ведет к гибели и человека и общество.**

В списке модных иллюзий сегодняшнего дня понятия «модернизация» и «инновация». Насаждается миф о том, что полностью автоматизированное производство освободит человека от хлопот в достижении ближайших смыслов и раздумий о дальних, обеспечивая его всем, что угодно, и без всякого труда. Все это напоминает резко ухудшенный вариант коммунистической сказки для бессмысленных бездельников.

Уже сегодня ставится вопрос о неизбежности гибели человечества под давлением организованной им самим и не осмысленной гонки технологий, необходимость которой сомнительна, а мотивация предельно упрощена — близорукий эгоизм, пустая надежда, что так жить будет проще. Но проще — не значит лучше. Доказательством тому служат рассуждения даже не ученых и политиков, а бизнесменов и журналистов: «Сегодня очевидно, что у человечества, как у главенствующего живого вида, нет шансов выжить, поскольку информационно-техническая эволюция неимоверно опережает биологическую, и начинает диктовать правила. Если не наши дети, то внуки имеют шансы через стадию киборгов полностью эволюционировать в цифровых существах» [3].

И социальные исследования и практика давно показали, что инновации могут не только созидать. По негативным социальным последствиям они порой способны превосходить современное оружие. Их влияние на долгосрочные неэкономические интересы общества практически не исследовано. Развитие наукоемких технологий стремительно уменьшает потребность

экономики в живом человеческом труде. В чем будет заключаться смысл существования появившихся «лишних людей»? Для чего нужны элиты, когда неконтролируемый инновационный процесс поставит вопрос о замене человека на более «инновационное» существо — киборга? До слез будет жаль никому не нужную элиту, не говоря уж о стране и человечестве. Перед наукой стоит задача исследования системных влияний инновационных процессов, гармонизации институтов и процессов социально-экономического развития общества.

Решение многих проблем в исправлении имен современного мира и очищении от иллюзий, лжи и примитивного эгоизма, губящих жизнь ориентацией на короткие смыслы, потребует изменений и в частных законах и в конституции страны [19]. Однако, никакая тщательная проработка частных законов, указывающих нормы решения частных проблем, не решает проблемы общей — куда двигаться всему обществу? Каковы его социальные нормы, ценности и среднесрочные смыслы? Эти характеристики определяет идеология общества. Отсутствие идеологии в России — тоже одна из множества современных иллюзий. В реальности провозглашена идеология беспредельного эгоизма, не ограниченного нравственным и духовным законом, трактуемая как «общество свобод». В наших работах [12, 16] мы уже отмечали, что подобная нравственная (на деле безнравственная) система свойственна для незрелых или «примитивных» социальных групп. Такая идеология всегда порождает не свободу, а произвол («беспредел») самых жестоких, именующих себя сильными, а на деле самых несчастливых людей, полагающих в душе, что Бог от них отвернулся окончательно, стремящихся растерянность, отчаянье, ужас и панику своей метафизической ошибкой сделать общим состоянием окружающих. Однако все перечисленные психологические состояния в ТОР определяются как крайние формы бессмысленного поведения, как ложный вывод о невозможности достижения гармонии с собой, окружающими и Богом.

Идеологическая несостоятельность российского общества с максимальной болезненностью проявляется в непрекращающейся много лет террористической деятельности на территории страны. Гибель людей пытаются оправдать иллюзорной причиной, показать как действия бандитских группировок. Даже руководство ФСБ, в телевизионной пресс-конференции последнего времени, признало причиной

терроризма идеологические просчеты. Политическое же руководство игнорировало это признание. Между тем, во все времена самопожертвование ради идеи не имело ничего общего с бандитизмом, основанного на риске ради материальных выигрышей. Достаточно вспомнить дореволюционных народовольцев в царской России. Терроризм — абсолютное доказательство идеологических провалов. После падения СССР выпавшее из рук российской элиты знамя социальной справедливости было подхвачено исламскими фундаменталистами (Г. Джемаль). Отсутствие идеологии связанной с культурной традицией России, поиском царства правды [15] — вот доказательство отсутствия смыслов (средних и дальних) в проводимой ныне политике.

В тот момент, когда начинается обсуждение проблемы дальних смыслов, неизбежно встает вопрос о жизнеспособности современной философской науки. Философия умерла? В том смысле, какой понимали философию в Европе, — в России философии не было. А.Ф. Лосев писал: «Кто ценит в философии прежде всего систему, логическую отделанность, ясность диалектики...может...оставить русскую философию без внимания» [5]. Давно признано, что философская мысль в России воплощалась, прежде всего, в литературе, что поэт, а не кабинетный ученый, был властителем дум. К.Бальмонт принадлежат слова: «Весь мир есть изваянный Стих». В короткой фразе, в мимолетном образе, поэту дано выразить всю бесконечность и гармонию Мира. А.Блок, воодушевленный идеями В.С. Соловьева, стремился «насколько хватит сил принять участие в освобождении плененной Хаосом Мировой и собственной души».

С позиций ТОР, Хаос нарастает именно в те эпохи, когда общественное сознание утрачивает ясное восприятие Логоса, когда исчезают долгосрочные смыслы, в те времена, когда обесцениваются высшие законы жизни человека и общества, когда пустая Свобода Индивида от Мира дезинтегрирует социум под напором inferнальной силы Эгоизма, уничтожая и индивида и запрещенное законами бытия сообщество безнравственных и бездуховных эгоистов, живущих интересами и смыслами одного дня.

Российская поэзия и литература — органичная часть национальной культуры, естественное отражение российского способа постижения смыслов. Несколько упрощая, можно сказать, что в метафизике Европы торжествовал холодный

Логос, в России — милосердный Бог. Европа искренне признала свой закат [21], Россия — отвергла наивный социализм. В XXI веке экономическое и политическое могущество дрейфует в Азию, сохранившую, в отличие от иных сообществ, свои древнейшие культуры. Как будет выглядеть глобальный мир начала третьего тысячелетия? В чем будут заключаться смыслы его развития? На эти вопросы придется отвечать сообщца. Поиск ответов начался. Основа фрактального Мира — закон повторения и перемен, многое способен подсказать добросовестному исследователю.

Возвращаясь к русской метафизической проблематике, хочется возразить Н.А. Бердяеву, который полагал, что у России женская душа. По мнению автора этой статьи, душа России, несомненно, была эмоциональной и интуитивной в гораздо большей степени, чем рассудочно-трезвой. Но, то была душа ребенка. Эмоциональность и интуитивизм — общее в сущности ребенка и женщины. Но, восприятие русской души как женственной — иллюзия. Это во многом доказал XX век. В настоящий момент пассионарность России, по определению Л. Гумилева, приближается к своему оптимуму [2]. Это дает основания рассчитывать на то, что российская душа обретет вскоре черты гармонии, «гармоничной пассионарности», метафизической андрогинности. Бог живет не в разуме, а в душе человека. Говоря языком нейропсихологической науки, сознание человека, локусом которого считается кора головного мозга, на восемь порядков меньше бессознательной, интуитивной психики, расположением которой, упрощенно, считается подкорка и другие регулятивные системы. Соединение этих бинарных сущностей в гармоничную систему и дает потенциальную возможность движения души, Софии тварной навстречу Софии Божественной, тем более, что все эти возможности опираются на бесконечную культурно-историческую программу, большей частью не осознаваемую и не зафиксированную в письменных источниках, возникших в культуре относительно недавно. Поэтому для российской культуры не такая уж не решаемая проблема в ходе гармоничного развития добавить к нашей обычной душевности не вполне освоенную разумность, к большему дополнить меньшее.

В заявлениях о смерти философии, о победе все отвергающего постмодернизма, безусловно, можно заметить много психологической непросвещенности и немало инфантильной мелодраматичности. Шкловский В. сформулировал

для художественной культуры принцип канализации периферийных жанров в центр, с вымещением ране доминирующих на периферию. Исходя из этого, только то явление, которое вчера было маргинальным (на полях страницы) сегодня имеет перспективу стать центральным. По сути, это все тот же универсальный фрактальный принцип неизбежности повторения и перемен. Да, старая культура уходит в прошлое. Да, давно наступает метафизический закат Европы. Да, король умер. Из этого, по закону повторения и перемен, следует одно — «Да здравствует король!». Природа, умирающая и возрождающаяся с четкой периодичностью, давно показала человеку путь к материальному бессмертию — возрождаться в потомках. «Есть время разбрасывать камни, и время собирать камни». Но, в тексте послания от Екклесиаста есть гораздо более определенные слова: «Есть время насаждать, и время вырывать посаженное» (Еккл 3:2, 3:5) [4]. В этих словах мудрости не меньше, чем в словах: «Все суета сует...». Все суетно в сравнении с вечностью, но не суетна маленькая жизнь человека делающего богоугодное дело для себя и для Мира, продвигающая Мир к Предустановленной Гармонии. Истина же заключается в гармоничном сочетании двух лишь иллюзорно взаимоисключающих тезисов.

Да, классическая философия, мать всех наук, ушла в историю. Но живы и пышно цветут частные социальные науки. Философия экзистенциализма явно продемонстрировала, что прирастать в ближайшем времени она будет, скорее всего, за счет психологической науки. Современные специализированные науки, несмотря на их поразительные успехи, пока изучают лишь различные стороны действительности. Человеческая мысль по своей природе прегнантна, устремлена к содержательной лаконичности, к взгляду простому, единому и целостному. И лишь с помощью метафизического способа рассмотрения, проясняющего связи всего сущего, современному человеку можно приблизиться к всеединству, мировоззрению единому и целостному. На смену психологии, по видимому, придут более фундаментальные науки — биология, химия, физика и лишь затем, снова, замыкая виток спирали развития — метафизика. Быть может, тогда и наступит момент подготовленного Преображения Мира.

Сегодня же наступает время, когда исследователи смогут отказаться от схоластики и пустой догматики. Одна из заметных слабостей современной философии

заключается в односторонности исследования, сведения его либо к художественно-интуитивному постижению мира, либо к односторонне рационалистическому, редукционистскому, упрощенному постижению смыслов развития. Избыточная многозначность понятий и образов, используемых на аналитическом этапе, обычно приводит к полной неопределенности выводов. Когда мудрец не дает ответа на вопрос «Что делать не в принципе, а именно сейчас?» рождается народный философский анекдот, где на прямо поставленный вопрос, о текущих повседневных делах, полностью оторванный от жизни схоласт отвечает: «Оно хотя хоть и конечно... Пускай дело доведется, пускай и Бог даст (и то бывает непрочно), и не потому, что бывает почему, а от того, что бывает отчего... Так что, вообще и в частности, — весьма и весьма!..».

Полностью нет смысла в сказке, где говорится о том, как «сел Иван — царевич на коня и поскакал сразу во все стороны». Нет смысла и в противоположном сюжете: «Поскакал Иван — царевич по строгой синусоиде (спирали) с амплитудой (радиусом) в сто метров и периодом в один час»; нет смысла в том случае, если страна у царевича не состоит из гор и регулярных препятствий. Если же Ивану-царевичу нужно было бы подняться на какую-то вершину, то в гору поднимаются именно по спирали, так, в общем виде, и выглядит горная тропа.

Если поиск метафизической истины, дальних смыслов всегда не однозначен, то поиск житейской истины, короткого смысла ведет к однозначности. Быть или не быть? Немного быть? Если дуализм метафизический имеет огромный период регулярности, то бытовой — короткий. Да, картошку нужно то закапывать, то выкапывать. Но, крестьянин легко различает конкретность и однозначность решения в зависимости от периода ведения хозяйства. Не «Кто виноват?», а «Что делать?» — позиция мыслителя принявшего в жизни роль кшатрия. Его диалог с брахманом превращает диалектику социальных схем и отношений в гармонию повседневной жизни, ведения хозяйства. Пришло время не оплакивать ушедший «золотой век», а устраивать хозяйство, как делают это в счастливой семье две противоположности — мужчина и женщина. Только ставить проблемы — не мужественно. Мужественно ставить и решать. Женственно — помогать тому, кто жизнь готов положить за семью и Родину.

Мудрость мыслителя заключается не только в способность ставить проблемы, но и решать их, но, определено, не говорить о них бесконечно, снимая с себя ответственность и за повседневную жизнь и за далекие смыслы. Не случайно аксиологию Аристотель называл областью «практической философии», т.к. она предполагает ответ на вопрос — **что мы должны делать** в определенной ситуации, как поступать этически.

П. Флоренский, философ и священнослужитель, демонстрируя личную ответственность за происходящее в стране, в работе «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933) писал: «Государство есть целое, охватывающее своей организацией всю совокупность людей. Бюрократический абсолютизм и демократический анархизм равно, хотя и с разных сторон, уничтожают государство. Построить разумное государство — это значит сочетать свободу проявления данных сил отдельных людей и групп с необходимостью направлять целое к задачам, неактуальным индивидуальному интересу, стоящим выше и делающим историю. Правильное решение напротив может быть получено не при смешении двух равно необходимых моментов, но при последовательной и реализации каждого из них.

Политическая свобода масс в государствах с представительным правлением есть обман и самообман масс, но самообман опасный, отвлекающий в сторону от полезной деятельности и вовлекающий в политиканство.

Участие в политике, когда-то столь желанное многими, перестало быть заманчивым. За временем траты накопленных сил должно последовать время накопления, степенного и тихого созидания на фундаменте уже построенном, отдых. Этот отдых может быть получен только в том случае, если выдающаяся личность возьмет на себя бремя и ответственность власти и поведет страну так, чтобы обеспечить каждому необходимую политическую, культурную и экономическую работу над порученным ему участком».

Поддерживая высказанные П. Флоренским идеи, следует отметить, что к настоящему времени социальная наука, в том числе психология, для конструктивной работы накопила большой объем теоретических и практических разработок, позволяющий убрать одно из главных препятствий для гармоничного развития индивида и общества — страх непонимания механизмов такого развития. Скачок, совершенный



в последнее время психологической наукой, в том числе теорией оптимума развития, ставит задачи просветительского характера, решение которых на уровне старшекласников, студенчества и образованного населения страны позволит заменить распространенную сегодня психологическую установку «жить страшно» на новую установку, свойственную гармонично-пассионарным фазам русской истории — «жить страшно интересно».

Мыслителю наших дней, оснащенный всей мощью современной науки, важно помнить, что истина не постигается одним лишь сознанием. В России помнят слова И.Брянчанинова «Святая истина извещается сердцу тишиной, спокойствием, ясностью, миром».

Ф.Гойя создал образ сна разума, рождающего чудовищ. Европейская философская мысль проделала гигантскую работу, посвященную, по сути, бесстрастному и рациональному в Логосе. Но, в этом подходе, лучшие умы Европы нового времени не нашли поводов для оптимизма. Европейские социальные идеи, в частности идеи «свободы» и «равенства», выдвинутые французской революцией, оказались если не химерами, то, определенно, социальными иллюзиями. Современному человеку не нужна пустая, негативная (В.Соловьев), разрушающая свобода. Позитивная свобода совпадает с психологическим определением «приемлемой несвободы», (свободы ограниченной юридическим, нравственным и духовным законом) и «сладкой несвободы» (несвободы от законов гармонии, соответствия, законов любви). Время развеяло иллюзию провозглашенного равенства мужчин и женщин. Здесь также неравенство, комплементарность свойств любящих людей гораздо слаще бесконечных конфликтов одинакового, ненужного друг другу по определению. Европу утомил пустой прогрессизм в экономике, бессмысленный рост материального комфорта пропорциональный душевному оскудению, безумный рост материальных и социальных притязаний элит, утомила непостижимая в своих смыслах «политкорректность», требующая жертвы культурной идентичности ради прибывших в Европу представителей имевших прежде колоний и иных культур, утомило душевное одиночество рожденное культурным декадансом, пресытила вседозволенность в удовольствиях. Возникла необходимость остановиться, прочувствовать и осмыслить дальние цели. Познать их рационально не возможно. Необходим возврат

интуитивного, возвышенного, эмоционального, трансцендентного в процесс познания бытия. Как известно, кого Бог хочет наказать — того лишает разума. Но разум, отрицающий интуицию дальних смыслов — чудовищен.

Самодовольный и ограниченный разум, отвергая интуицию, отвергает и гармонию частей души человеческой, истинный разум, отвергает Софию тварную, блокируя возможность движения к Софии Божественной, порождая сон разума. Обречены на бесплодность все отчаянные метания рассудка ограниченного короткими смыслами. Жизнь неизбежно томит тогда, когда она представляет собой лишь «долгий путь без цели». Современник все отчетливее понимает простую суть философии хозяйства С.Н. Булгакова — с Богом в душе, с царем в голове, делай, что должно! И не требуй подписания личного Завета с Логосом. Тогда, во время, которое не может быть объявлено для поколений твоего рода, Преображение Мира и Всеединство могут стать заслуженной наградой за труды, ответственность, стремление к Предустановленной Гармонии.

На протяжении всей истории человечества возможности в рациональном познании мира объективно возрастали. Однако, пытаясь дать научное объяснение всему тому имманентному, что доступно постичь человеку в научном опыте, делая часть природы предсказуемой и управляемой, человек неизменно сталкивался с трансцендентным, Логосом, создавшему из Хаоса Мир, т.е. упорядоченный и гармоничный Космос. Логос и сегодня менее всего доступен рациональному объяснению. Как и прежде у человечества не достаточно причин для отказа от интуитивной и мистической формы познания трансцендентного, Логоса, Промысла, Божественной Софии.

Образ будущего мира в первую очередь определяется учеными, а не политиками, ибо последние — пользуются моделями, разработанными наукой. Поэтому автор завершает работу повторением мысли С.Н. Булгакова: «Задачей социальной науки является установление и причинное объяснение действительности, представляющей арену нравственной деятельности». Вот почему учрежденный в Иваново российский центр социальных исследований и просвещения им. С.Н. Булгакова выбрал своим девизом слова: **«Сегодня в России Бытие есть принятие Ответственности и призвание к Гармонии»**. Так получилось. **Сегодня в России Бог.**

## ЛИТЕРАТУРА

1. Выготский Л.С. Основы педологии: Стенограммы лекций // Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. С. 395–420.
2. Гумилев Л.Н. От Руси до России. М.: Айрис Пресс, 2008. С. 9.
3. Каньгин П. «Бизнес-ангел». М.: АНО «РИД «Новая газета», № 6–7, 24.01.2011.
4. Книга Екклесиаста, или Проповедника // Библия. Книга Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Российское Библейское Общество, Москва, 1996. С. 708.
5. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат. (Серия: Мыслители XX века), 1991. 526 с.
6. Наша история. 100 великих имен. Александр Блок. Ежедневное издание, «De AGOSTINI», Россия. Выпуск 48, 2011. 31 с.
7. Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Россия в условиях мирового кризиса (концепция, горизонты и методология исследований) // Антикризисный потенциал традиции и проблемы имяславия: Сборник материалов научно-практической конференции / Под ред. В.П.Океанского. Иваново–Шуя, 2009. С. 9–57.
8. Осипов Ю.М. Перестроение России / Под ред. Ю.М.Осипова, М.М.Гузева, Е.С.Зотовой. Том 1. М.; Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2010. С. 15–30.
9. Осипов Ю.М. Философия хозяйства как достояние размышляющего человечества. М.: Экономический факультет МГУ, ТЕИС, 2008 48 с.
10. Серен Кьеркегор: Жизнь “того, кто не играл в христианство” <http://www.s-kierkegaard.ru/>
11. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. 2010. СПб.: Издательская Группа «Азбука-классика», 2010. С. 359–360.
12. Шелкопляс Е.В. Программа самой благозвучной партии России — Партии Умеренного Прогресса. Иваново: Издательство «Иваново-Вознесенск», 1998. 62 с.
13. Шелкопляс Е.В. Диалектика и перспективы развития российского социума // Диалектика и перспективы развития российского социума.: Сб. ст. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2007. С. 145–161.
14. Шелкопляс Е.В. Принцип гармонии как основа российской национальной идеи. Психология оптимума развития — новые теория и технология движения к социальной и личностной гармонии // Современная Россия в поисках социального оптимизма. Есть ли почва для исторического оптимизма в России? Возможность появления объединяющей национальной идеи. (Очередная смена вех социального развития).: Сб. ст. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2007. С. 49–67.
15. Шелкопляс Е.В. Психологические аспекты софийности бытия в анализе социокультурного состояния современной России // Бесконечная равнина: антикризисный потенциал русской интеллектуальной культуры (сборник научных трудов) / Научный

- редактор — проф. В.П.Океанский. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований ГОУ ВПО «ШГПУ», 2010. С. 155–196.
16. Шелкопляс Е.В. Психология российских реформ, Иваново, 1993. 27 с.
  17. Шелкопляс Е.В. Социальные инновации в условиях кризиса экономических институтов: Возможности гармоничного развития России в глобальном социуме // Перспективы социально-экономического развития России: возможность выбора третьего пути, возможность гармонии: в 2 т. Т. 1. Междисциплинарный подход к перспективам экономической организации XXI века: от экономики соперничества к экономике сотрудничества: Сборник материалов заседания круглого стола. Иваново: Иванов. гос. текст. академия, 2009. С. 19–27.
  18. Шелкопляс Е.В. Союз экономической и психологической науки как требование времени // От экономики конкуренции к экономике партнерства. Междисциплинарный подход к изучению перспектив развития экономической и социальной организации российского общества.: Сб. науч. ст. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2007. С. 160–167.
  19. Шелкопляс Е.В. Цивилизация гармонии и нравственности как цель модернизации. Мобилизационный потенциал России // Философия хозяйства: Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ. 2010. № 4. С. 96–113.
  20. Шелкопляс Е.В. Деньги, собственность и массовая психология. Иваново: Ивановская государственная мед. академия, 1996. 66 с.
  21. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Образ и действительность / Пер. с нем. Н.Ф. Гарелин; Авт. комментариев Ю.П. Бубенкоков и А.П. Дубнов. Минск.: «Попурри», 2009. 656 с.

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ  
об АВТОРАХ

**Алиев Урак Жолмурзаевич** — вице-президент образовательной корпорации «Туран», доктор экономических наук, профессор, действительный член (академик) Академии философии хозяйства (г. Астана, Казахстан)

**Аргунова Вера Николаевна** — доктор социологических наук, доцент кафедры общей социологии и феминологии Ивановского государственного университета

**Артамонова Людмила Александровна** — студентка филологического факультета Самарского государственного университета

**Бандурина Наталья Сергеевна** — аспирант кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета, преподаватель кафедры интенсивного изучения английского языка Ивановского государственного энергетического университета имени В. И. Ленина

**Берендеева Алла Борисовна** — доктор экономических наук, доцент, профессор кафедры экономической теории Ивановского государственного университета

**Борзых Борис Андреевич** — председатель общественного объединения «Шуйский экологический союз»

**Брагина Наталья Николаевна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры хореографии Московской академии Натальи Нестеровой

**Войнова Елена Александровна** — социолог, магистрант факультета управления и психологии Кубанского государственного университета (г. Краснодар)

**Гиренок Федор Иванович** — действительный член Академии философии хозяйства (АФХ), Академии гуманитарных наук (АГН), доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и комплексного изучения человека философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова

**Гордеев Валерий Александрович** — доктор экономических наук, профессор, заведующий кафедрой экономической теории Ярославского государственного технического университета

**Губанов Сергей Александрович** — аспирант кафедры теории и истории культур Костромского государственного университета имени Н. А. Некрасова

**Даренский Виталий Юрьевич** — кандидат философских наук, докторант Государственной академии руководящих кадров культуры и искусств; Киев, Украина

**Дзуцева Наталья Васильевна** — доктор филологических наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета

**Едошина Ирина Анатольевна** — доктор культурологии, профессор, заведующая кафедрой теории и истории культур Костромского государственного университета имени Н. А. Некрасова

**Ермилов Юрий Иннокентьевич** — арттерапевт, богослов, лингвист, арттеоретик, преподаватель Ивановского богословского института св. апостола Иоанна Богослова

**Ермолаева Любовь Константиновна** — кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных и правовых дисциплин Ивановского филиала Российского государственного торгово-экономического университета

**Задоров Иван Александрович** — аспирант кафедры теории и истории культур Костромского государственного университета имени Н. А. Некрасова

**Закуренько Александр Юрьевич** — учитель русской и зарубежной словесности московской школы № 179, преподаватель Библейско-Богословского Института св. апостола Андрея (Москва), поэт и переводчик

**Камшилина Оксана Сергеевна** — социолог, магистрант факультета управления и психологии Кубанского государственного университета (г. Краснодар)

**Кляшклина Ирина Николаевна** — аспирант Самарской государственной академии культуры и искусств; заведующая учебной библиотекой Самарского института управления

**Коваленко Сергей Владимирович** — доктор философских наук, профессор кафедры связи с общественностью, политологии и права Ивановского государственного энергетического университета

**Красильникова Мария Юрьевна** — старший преподаватель кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета, старший научный сотрудник Центра кризисологических исследований

**Крохина Надежда Павловна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета

**Кубанёв Николай Алексеевич** — профессор кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Арзамасского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте России

**Кулыгина Виктория Викторовна** — кандидат филологических наук, пиардиректор ООО «Гимнос-Консалт»

**Куликовская Ирина Эдуардовна** — доктор педагогических наук, профессор, начальник отдела развития образования Педагогического института Южного федерального университета (г. Ростов-на-Дону)

**Курицын Владимир Михайлович** — кандидат педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой романо-германских языков и методики обучения Шуйского государственного педагогического университета

**Маслов Виктор Георгиевич** — доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка и методики обучения Шуйского государственного педагогического университета

**Набилкина Лариса Николаевна** — доцент кафедры практики и методики преподавания английского языка Арзамасского государственного педагогического института им. А. П. Гайдара

**Нагорнов Евгений Александрович** — преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук Нижегородской государственной медицинской академии Росздрава

**Наумов Юрий Викторович** — кандидат культурологии, научный сотрудник Центра кризисологических исследований Шуйского государственного педагогического университета

**Нилогов Алексей Сергеевич** — действительный член Академии философии хозяйства Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, аспирант кафедры культурологии и менеджмента в сфере культуры Государственного университета управления (г. Москва)

**Новиков Александр Иванович** — доктор экономических наук, доцент, профессор кафедры экономической теории Ивановского государственного университета

**Океанская Жанна Леонидовна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Ивановского института ГПС МЧС России, ведущий научный сотрудник Центра кризисологических исследований Шуйского государственного педагогического университета

**Океанский Вячеслав Петрович** — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии и литературы, научный руководитель Центра кризисологических исследований Шуйского государственного педагогического университета, действительный член Академии философии хозяйства Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, член-корреспондент Российской академии естествознания по секции «филологические науки», заслуженный деятель науки и образования

**Олейников Александр Алексеевич** — доктор экономических наук, доцент, профессор кафедры экономики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (г. Москва), действительный член Академии философии хозяйства Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

**Осипов Юрий Михайлович** — доктор экономических наук, профессор, директор Центра общественных наук при Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова, председатель философско-экономического учёного собрания, президент Академии философии хозяйства, вице-президент Академии гуманитарных наук

**Пахров Анатолий Александрович** — кандидат исторических наук, доцент кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета

**Пациарковский Валерий Валентинович** — доктор экономических наук, профессор, заведующий лабораторией, Институт социально-экономических проблем народонаселения РАН (г. Москва)

**Прохоров Михаил Михайлович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории мировоззрения Волжского государственного инженерно-педагогического университета

**Разумов Дмитрий Сергеевич** — кандидат исторических наук, доцент, филиал Всероссийского заочного финансово-экономического института (г. Ярославль)

**Раков Валерий Петрович** — доктор филологических наук, профессор кафедры естественнонаучных и гуманитарных дисциплин Ивановского филиала Северо-Западной академии государственной службы

**Редков Сергей Константинович** — кандидат педагогических наук, подполковник внутренней службы, начальник кафедры уголовного права и уголовного процесса Ивановского филиала Владимирского юридического института ФСИН России

**Репников Александр Витальевич** — доктор исторических наук, профессор Российской академии театрального искусства (ГИТИС), главный специалист «Центра по разработке и реализации межархивных программ документальных публикаций федеральных архивов» Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ)

**Родина Галина Алексеевна** — действительный член АФХ, доктор экономических наук, профессор, директор филиала Всероссийского заочного финансово-экономического института (г. Ярославль)

**Сербул Марина Николаевна** — кандидат филологических наук, доцент, заместитель заведующего кафедрой культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета

**Сизов Владимир Сергеевич** — действительный член АФХ, доктор философских наук, профессор, ректор Вятского социально-экономического института (г. Киров)

**Смирнов Вадим Андреевич** — доктор филологических наук, профессор кафедры русской словесности и культурологии Ивановского государственного университета

**Стогниенко Александр Юрьевич** — аспирант кафедры теории и истории культур Костромского государственного университета имени Н. А. Некрасова

**Сухинин Игорь Васильевич** — кандидат экономических наук, доцент, профессор кафедры институциональной экономики, учёный секретарь Института новой экономики, Государственный университет управления (г. Москва)

**Тихонов Андрей Ильич** — доктор технических наук, заведующий кафедрой физики Ивановского государственного энергетического университета имени В. И. Ленина

**Устюжин Игорь Борисович** — старший преподаватель кафедры английского языка Харьковского Национального Университета имени В. Н. Каразина (Украина)

**Уткин Игорь Викторович** — кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии Шуйского государственного педагогического университета

**Фадейчева Галина Всеволодовна** — доктор экономических наук, доцент, профессор, заведующая кафедрой экономической теории, Владимирский институт бизнеса

**Фатенков Алексей Николаевич** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии факультета социальных наук Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского

**Шелкопляс Евгений Валентинович** — действительный член Академии философии хозяйства, кандидат медицинских наук, директор, Институт развития, изучения здоровья и адаптации человека (г. Иваново)

**Шилов Михаил Петрович** — кандидат биологических наук, доцент кафедры географии Шуйского государственного педагогического университета

**Широкова Наталья Олеговна** — аспирантка кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета

**Янковская Оксана Вячеславовна** — руководитель вокальной студии Костромского государственного технологического университета

Для заметок

Для заметок

Для заметок



# РОЖДЕНИЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ В РОССИИ

(сборник научных трудов)

Подписано в печать 30.05.2011. Формат 60 x 84  $\frac{1}{16}$ .  
Усл. печ. л. 00,00. Уч.-изд. л. 00,00. Тираж 250 экз. Заказ № .  
Гарнитура «Century Schoolbook».

Научный редактор и консультант — доктор филологических наук,  
профессор В. П. Океанский  
ocean\_65@mail.ru

Отпечатано в ОАО «Ивановская областная типография».  
153008, г. Иваново, ул. Типографская, 6.  
e-mail: 091-018@rambler.ru

ISBN 978-5-86229-227-5



9 785862 292275