

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ
ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ
НАУКАМ



Культурология

дайджест

1 (48)
2009

МОСКВА
2009

УДК 168.522

ББК 71.0

К 90

ИНИОН РАН

**Центр гуманитарных научно-информационных
исследований**

Отдел культурологии

Серия «Теория и история культуры»

Редакционный совет серии:

Л.В. Скворцов – доктор философских наук, председатель,

И.Л. Галинская – доктор филологических наук,

зам. председателя, *А.И. Панченко* – доктор философских

наук, *Г.В. Хлебников* – кандидат философских наук,

С.Я. Левит – кандидат философских наук,

Ю.Ю. Чёрный – кандидат философских наук

Редакционная коллегия:

И.Л. Галинская – доктор филологических наук,
главный редактор, *Э.Н. Жук* – зам. главного редактора,

С.Я. Левит – кандидат философских наук,

Т.Н. Гончарова, И.И. Ремезова

Научный редактор-составитель выпуска –
кандидат философских наук *С.Я. Левит*

Ответственные за выпуск –
Т.Н. Гончарова, Т.В. Никитина

К 90

Культурология: Дайджест / РАН. ИНИОН. Центр
гуманит. научн.-информ. исслед. Отд. культурологии;
Ред. кол.: И.Л. Галинская, гл. ред., и др. – М.: ИНИОН,
2009. – (Сер.: Теория и история культуры / Ред. совет:
Скворцов Л.В., пред., и др.). – 2009. – № 1(48) / Ред.-
сост. вып. С.Я. Левит. – 206 с.

В сборнике рассматривается комплекс следующих проблем: теория культуры, культура XX века, архив эпохи, религиозный синcretism, диалог культур, археология перевода, философия культуры.

Different cultural problems are considered in this issue, such as: theoretical problems of culturology, XX century culture, religious syncretism, dialogue of cultures, archives of epoch, philosophy of culture. Acquaintance with ideas of culturologists is the main precondition of further consideration of the great mystery – man and his culture. This issue addressed to specialist in the field of culturology, philosophy, history of culture, cultural and social anthropology.

Рукописи не возвращаются и не рецензируются.

УДК 168.522

ББК 71.0

© ИНИОН РАН, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

КОСМОС КУЛЬТУРЫ

| | |
|---|----|
| А.К. ЯКИМОВИЧ. Парадигмы культуры XX века..... | 5 |
| А.К. ЯКИМОВИЧ. Авангардизм..... | 22 |
| А.А. АСОЯН. Постмодернизм..... | 36 |

КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

| | |
|---|----|
| Д.Ю. ДОРОФЕЕВ. Категории мистического опыта | 42 |
| М.А. ГУЩА. Особенности тантрических учений, существующих в традиции Ньингма тибетского буддизма..... | 56 |
| Я.Г. ШЕМЯКИН. Латиноамериканская литература и христианство..... | 79 |
| Т.А. КРАВЦОВА. Модели бесконечности в средневековой западной философии | 92 |

АРХИВ ЭПОХИ (под ред. Т.Г. Щедриной)

| | |
|---|-----|
| Т.Г. ЩЕДРИНА. Архив эпохи: Проблема и концепт | 104 |
| П.В. РЯБОВ. Хорошо забытое старое: Обзор архивного фонда А.А. Борового в РГАЛИ..... | 112 |
| С.А. ДЕМИДОВА. Леонид Андреев: Писатель-философ (реконструкция «архива эпохи») | 127 |
| Ф.Е. АЖИМОВ. «Архив» деконструкции Жака Деррида..... | 136 |
| Н.С. АВТОНОМОВА. Археология перевода: Европейский опыт и современные задачи российского психоанализа | 145 |

ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

| | |
|--|-----|
| Т.С. ЛАПИНА. Гносеологический и социальный потенциал философии культуры..... | 165 |
| Р.В. КОРЕНЬ. Фундаментальная культурология как наука выживания | 179 |

КОСМОС КУЛЬТУРЫ

A.K. Якимович

ПАРАДИГМЫ КУЛЬТУРЫ XX ВЕКА

На XIX в. приходятся самые экстремальные мифы новоевропейской культуры о центральном положении человека во Вселенной, например, открывающее гегелевские «Лекции по эстетике» рассуждение о том, что любая, даже вполне незначительная мысль («*schiefer Einfall*»), промелькнувшая в человеческой голове, более свободна и, следовательно, эстетически более значима, чем любое, сколь угодно грандиозное явление природы (которая не ведает этой самой свободы). Антропоморфный «мировой дух» Гегеля царственно существует через века и эпохи, через разломы и противоречия к самопознанию и примирению с собой в окончательной и совершенной гармонии. Мистические видения и афоризмы Р.У. Эмерсона рисуют царственного Человека как господина Вселенной и равноправного собеседника самого Творца, и аналогичные убеждения легко обнаружить у Т. Карлейля, В. Белинского, К. Маркса, И. Тэна, Я. Буркхардта и других. К вершинам этого мифологического ряда принадлежат и «Ода к радости» Шиллера – Бетховена, и атеистическая «религия человека» О. Конта.

Источником этой парадигмы был новооткрытый Ренессансом римский идеал *Homo Humanus*, возникший как ценностная противоположность угрожающему *Homo Barbarus*. Родилась система знаний и смыслов, ритуалов и сверхценностей, обозначаемая словом *Humanitas*. Она восходит к греческому идеалу самодостаточного просвещенного человека – идеалу *paideia*, призванному поставить полисного оратора, политика и философа над смутным хаосом природы и дикости.

Вырабатываются и развиваются понятия *Humatité*, *Humanity*, *Humanität*, означающие сообщество просвещенных и гуманных

людей плюс сам комплекс просвещенности и гуманности; слово «цивилизация» является на этом этапе не столько нейтральным культурологическим обозначением (типа «китайская цивилизация», «исламская цивилизация»), сколько сугубо ценностным противопоставлением «цивилизованных» людей, причастных к гуманности и просвещению, всем прочим, отсталым и диким обитателям планеты. Двуединая конструкция (*Humanité – Civilisation*) располагается в смысловом центре *картины мира*. Эта парадигма сохраняется и в дальнейшем, и ее именем клянутся практически все политические течения XX в., даже экстремистские и обскурантистские, как и многие мыслители и художники – от Т. Манна до Ж.-П. Сартра, от М. Горького до К. Поппера. Достаточно точным безоценочным обозначением этой ценностной установки мог бы стать термин «антропоцентрический цивилизационизм» (другой вариант: комплекс антропокультурности).

Эти термины в значительной степени пересекаются с понятием «большого нарратива» у Ж.-Ф. Лиотара. Под «большим нарративом» Нового и Новейшего времени подразумевается просветительски-гегелевски-романтическая мифология триумфального шествия человеческого духа к эмансиpации, избавлению от заблуждения проклятого прошлого, к самопознанию (т.е. власти над собой) и господству над природой, историей и обществом посредством антропоморфизаций последних, то есть приписывания им упорядоченных ценностных структур человеческой цивилизации.

Этот супермиф приводит его сторонников к определенному структурированию картины мира. В центре и наверху системы ценностей помещается цивилизованный человек, а все его окружение измеряется и формируется по его меркам, за которые принимаются прежде всего разум и мораль. Культура, вырастающая на фундаменте христианства и просвещения, генерировала убежденность в том, что культурой и искусством можно считать только такие системы смыслов, которые заряжены «духовностью», «гуманностью», «разумностью» (в частном случае это могут быть «правда жизни» и «высокая идеиность» российской художественной традиции). Завершителями строительства этой парадигмы были великие умы либеральной просвещенной буржуазии, но ее структура чрезвычайно напоминает политическую систему и идеологию просвещенных монархий XVII–XVIII вв.: в центре и наверху стоит обожествля-

емый повелитель, а смысловое поле вокруг него строго и регулярно упорядочено в соответствии с верховной волей «принцепса».

В пределах этой парадигмы считается несомненным, что культура и искусство (как высокооцененные символические жесты) наличествуют лишь там и тогда, где и когда идеал «человечного человека», *Homo Humanus*, доминирует над внеположными силами и энергиями – хаосом, животными и иррациональными импульсами, страхом перед природой, мистикой, магией, пантеизмом. До тех пор, пока совокупность команд (норм) первой парадигмы управляет командами второго рода (находящимися вне контроля «человечности» и «цивилизованности»), считается, что перед нами «искусство». В противном случае делается вывод, что налицо «некультурность», «дикость», «варварство» (оцениваемые крайне негативно), а искусства здесь нет, поскольку искусство якобы не может быть диким и некультурным.

Симптомы альтернативной картины мира накапливались долгое время. Творчество и философия де Сада и Гойи издавна нарушали покой гуманистических систематиков. Лишь появление и признание авангардизма и постклассической философии позволили рассматривать весь ряд «аномальных» литераторов и художников прошлого как предков модернистского ХХ в. – мыслительная операция, направленная более на самолегитимацию, нежели на независимое познание.

Мысль о том, что искусство и мышление гуманной цивилизации никуда не могут уйти от смыслов, которые крайне далеки как от цивилизации, так и от идеала *Humanitas*, впервые после де Сада была ясно высказана Ш. Бодлером как в поэтической, так и теоретически-философской форме. Он подозревал, что цивилизованность сама из себя порождает неконтролируемые силы, которые становятся на то место, которое прежде занимали чудеса и ужасы непознаваемой природы и сферы сверхъестественного.

Решающий прорыв к альтернативной парадигме начинается около 1880 г. и завершается около 1920. В это время налицо уже не отдельные исключения из правила, а настоящие мощные пласти и всеохватывающие сдвиги в литературе, философии, архитектуре, живописи, где очень настойчиво ставится вопрос о «другом видеении». Самым безоглядным критиком антропоцентризма и цивилизационизма в философии, самым бесстрашным искателем альтерна-

тивных формул мышления и творчества надолго сделался Ф. Ницше. В те же годы живопись Van Гога, Сезанна, Гогена, Мунка, Врубеля, литература позднего Достоевского, старого Уитмена и долгожителя Толстого, идеи и сочинения А. Стриндберга, А. Бергсона, В. Дильтея, Г. Зиммеля, а вскоре и ранние работы Макса Вебера и Э. Гуссерля (написанные до 1910 г.) со своей стороны подтверждают направление поисков в Европе, России и Америке. «Другая» картина мира манит и пугает, и большинство художников и мыслителей совершают сложнейшие движения между императивами культургуманизма и их отрицанием.

Ницше сделал решающий шаг еще в 1878 г., подчеркнув в своей книге «*Menschliches Allzumenschliches*» мысль о том, что самомнение «культурности» и позиция над природой никуда не ведут, ибо являются вообще самообманом: культура и *Humanitas* представляют собой не что иное, как видоизмененные формы докультурных животных, природных жизненных импульсов. (Таков среди прочего смысл известного предположения о том, что самое человеческое и «культурное» стремление к познанию, исследованию, проникновению в предмет – это претворенная энергия биологического происхождения, то есть сублимированный инстинкт нападения, расчленения, пожирания жертвы.) Отсюда и предположение Ницше о том, что человек мог бы стать органичным, или, по меньшей мере, избавился бы от своих психических, социальных и прочих бед, если бы сумел снова увидеть в себе часть природы, какова она есть, а не привилегированное высшее существо, вознесенное посредством религии, философии либо науки над имморальной и иррациональной, бесчеловечной природой. Интуиции Бодлера и Ницше стали центральными для культурфилософии XX в. Мысль о том, что цивилизация с неизбежностью производит (как побочный, а может быть, как свой главный продукт) некие силы хаоса, варварства, разрушения и энтропии, и даже, возможно, сама является формой биокосмического существования, с его иррационально избыточным разрушением, пожиранием и эросом, прослеживается от Макса Вебера и Х. Ортеги-и-Гассета до философий постмодерна конца столетия.

Около 1900 г., в преддверии рождения раннеавангардистского искусства, везде идет активная работа: во всех видах и на всех уровнях искусства и культуры вырабатывается альтернативная па-

радигма и испытываются различные способы справиться с теми проблемами и компликациями, которые при этом возникают в изобилии. В качестве культуротворческих, духовных, художественно плодотворных идей и принципов предлагаются такие гипотетические факторы и силы, как экстаз, магически-шаманские практики (в том числе стилизованные в виде «культурного» оккультизма), а также спасительная дикость, жизнь и сила как самостоятельная, не нуждающаяся в моральном оправдании ценность. Космические энергии, биокосмические факторы (например, эрос) и красота «животности» как таковой чрезвычайно волнуют художников и мыслителей.

Результаты этого всплеска *биокосмической парадигмы* были весьма разнообразными по разным параметрам, и было много такого, что затем оказалось ненужным в XX в. Но важен сам факт: культура резко выдвигает вперед реалии, которые явно не подлежат контролю со стороны разумно-моральных ценностных иерархий типа *Humanitas*. Вырабатывается концепция «смеха» и «*élan vital*» Бергсона, а рядом с ним молодой Андре Жид пишет свои книги, прославляющие культ жизни – *le culte de la vie*. После публикации окончательного варианта «Листьев травы» У. Уитмена складываются теории американского прагматизма (У. Джеймс и др.), отвергающие любые метафизики и описывающие процессы познания как вечно изменчивый и принципиально не завершаемый поток опыта (*experience*). (В американском прагматизме понятие «experience» не походит вообще на принадлежность классических *Humanitas*, а выглядит скорее атрибутом неких биокосмических процессов.)

Живописцы-постимпрессионисты чрезвычайно чувствительны к планетарным и биокосмическим энергиям и закладывают основы будущей эстетики «новой первобытности» (В. Прокофьев). Картины Мунка и Врубеля прямо или косвенно связаны с гераклитовскими интуициями пульсирующего, стихийного Мирового Целого. (Чтение Ницше играло при этом существенную роль.)

Научный биокосмизм (В. Вернадский) и космологически-оккультистские мечтания об интеграции человечества в порядки и ритмы Вселенной (К. Циолковский) отмечают, уже около 1900 г., важный и перспективный край российской мысли. Эта мысль занимает определенную нишу в европейско-американском ареале. В России не возникает сильной и оригинальной школы психологии

или философии, однако естественные науки и здесь подставляют свое плечо возникающим мировоззренческим мифологемам. Для искусства и литературы актуальны попытки связать с биокосмизмом даже традиционные сферы классической филологии и истории религий. Этим путем идет Л. Клагес, разрабатывающий в окружении мюнхенских виталистов и оргиастов круга Ш. Георге свою философию «космогонического Эроса». К оккультизму и неовитализму мюнхенцев подключается около 1900 г. и приехавший из России В. Кандинский.

В России В. Розанов неустанно публикует после 1900 г. свои задолго до того выношенные идеи и интуиции относительно «святости Эроса» и восстановления первоначальной религиозности, тесно связанной с жизнью тела и не испорченной мертвыми построениями позднейшей религии и морали. Даже завзятый идеалист и поклонник Владимира Соловьёва А. Блок делает шаг, вслед за А. Белым и В. Ивановым, в сторону дionисийства, и пишет после 1905 г. тексты оргиастически-виталистической направленности. (Увенчивающая их поэма 1918 г. «Двенадцать» является собой эсхатологическое видение о распаде прежней цивилизации в потоках и смерчах космических стихий, и эта же проблема поставлена в незаконченной поэме «Возмездие».)

Именно к России кажется более всего применимым термин, использованный М. Фуко: «большое космическое безумие». В России интерес к *биокосмической парадигме* проявляется в основном в возникновении более или менее художественных видений, прозрений, мечтаний, обещаний и утопий. Начиная примерно с 1910 г. они достигают у В. Маяковского и В. Хлебникова степени радикализма, незнакомой в то время западным искусствам слова. В области пластических искусств Запад продвинулся в это время уже к экспрессионизму, кубизму и футуризму. Эти порождения раннего авангарда выводят на авансцену такие идеи и принципы, как неконтролируемая (экстатическая) импульсивность, язык чистой экспрессии (и соответствующие психоисторические мифы, например, В. Воррингера). Культ первобытности и магически-шаманских выразительных возможностей поддерживается на Западе волной интереса к африканской пластике, изделиям из Океании и других мест, далеких от сферы действия *Humanitas*. В России сходный смысл имеет увлечение художников народным примитивом и вывеской.

В общекультурной перспективе не менее важно и то обстоятельство, что Франция, Германия, Австрия в это время становятся ареной попыток создать новые науки, означающие решительный отход от принципов *Humanitas* и соответствующего антропоцентрического цивилизационизма. Самые известные симптомы этого рода – появление около 1910 г. теории относительности А. Эйнштейна, сложившегося интуитивизма Бергсона и долгая революция в психологии, начатая З. Фрейдом. Последний пытается начиная с 1900 г. создать именно строгую науку нового типа, рассматривая сначала сновидения и неврозы, а затем (после 1910 г.) и культуру, и религию людей как результат сложного взаимодействия цивилизационных начал и норм (запретов), с одной стороны, с подавленными, но неустранимыми и мощными биогенными субстратами психики – с другой.

Революция парадигм в конце XIX – первой четверти XX в. опиралась на фундамент, подготовленный до того, и не только в Западной Европе. Специфическую роль в этой революции сыграли две национальные культуры, тесно связанные с комплексом *Humanitas*, но в силу ряда причин более раскованные, склонные к критике цивилизации и утопиям природного состояния. Это США и Россия.

Властители дум Америки XIX в. охотно описывали свой континент как не испорченное цивилизацией обиталище Великой Матери (Р.У. Эмерсон) или как Новый Свет, где нет монархии, придворных, церковной власти, дворцов, родовых гнезд и классовых предрассудков (Г. Джеймс). В системе американского мифа большое место занимает именно идея «нового начала», *нулевой точки*; исходя из нее и следует создавать принципиально иную культуру, свободную от тяжелых болезней цивилизации Старого Света. Новая культура должна при этом оказаться не только продуктом гумано-цивилизационной логики: она должна приблизиться к принципам *experience* – вечного движения и изменения, недетерминированности, а потому быть способной на экстатические переживания потока бытия (*endeavor to change and to flow* в эмерсоновских «Иллюзиях»). Примерно так следует понимать сложившийся к 1900 г. проект Новой Культуры, свободный от мертвенности и неестественности цивилизационных установок Старого Света и воплощенный в образах У. Уитмена, М. Твена и других классиков Америки.

Самым близким к этой новой натурутопии Запада мыслителем России был Лев Толстой (не случайно писатели США ценили его особенно высоко). В довольно противоречивом комплексе его идей важное место занимает безжалостная критика мертвенных и нелепых моделей цивилизованного поведения во имя мифической Большой Вселенной. (Гротескность в толстовском описании высшего света или оперного театра примечательным образом перекликается со знаменитыми маркденовскими пассажами относительно церкви или викторианских добродетелей.) В отличие от более целостных (и наивных) американских почитателей Естественного Бытия, российские литераторы-мыслители не только противопоставляли внесоциальную внечеловеческую вольность Большого Неба или Большого Дерева – этих общих для обеих школ мифопоэтических образов – несвободе заблудившейся цивилизации, но и крайне драматично ставили вопрос о цене отказа от *Humanitas*.

Крайне обеспокоен был этой проблемой Ф.М. Достоевский, но и Толстой в своем позднем творчестве весьма драматично рассуждал о неправильном отказе от порочной социальности. Он пытался набросать теорию о том, как надо «правильно уходить» от лжи цивилизационных предрассудков, не впадая при этом в цинизм и имморализм. Если не брать курьезные брошюры Толстого о нравственности, религии и искусстве, а видеть в нем философствующего художника как такового, то главным итогом его «биокосмических» размышлений будут не описания тех метаний между обществом и «натуральными» ценностями, которым подвержены развитые культурные люди, а образы естественных порождений Великой Матери (Платон Каратаев, Хаджи-Мурат).

Ни Толстой, ни Достоевский, в отличие от Ницше и от американских собратьев, не были готовы однозначно приветствовать вторую, *альтернативную* парадигму культуры. Но они всерьез принимали проблему «иного» сознания и пытались описать те перспективы и опасности, которые связаны с отказом от мифов *власти, общества, культуры*. Тот и другой (каждый по-своему) опасались безумия и кошмара нигилизма и сверхчеловечности и пытались сконструировать свои собственные панацеи против животности и демонизма. Тем не менее при всех оговорках и рецептах (как правило, довольно тривиальных, как этика «толстовства» или призывы к почвенному православию у Достоевского) проблема была по-

ставлена: как быть в условиях *кризиса культургуманизма* или его расширения за пределы антропных перспектив? Западная литература и мысль XX в., принимаясь за эти вопросы, могли опираться не только на Бодлера и Ницше, но и на серьезно воспринятых на Западе классиков русской литературы.

Таким образом, в начале XX столетия складывается ситуация двух парадигм. Возникновение этого «бинома» в молодой культуре XX в. не может считаться невиданным в истории казусом: нечто подобное наблюдалось в древности и в Средние века, когда наряду с большими философиями и патетическими глобальными мифологемами антропоцентрического типа (включая христианство) наблюдаются такие явления, как софистика и кинизм в философии, а наряду с ними (и позднее) также разнообразные формы низовой (карнавальной) культуры (М. Бахтин). Если платонизм, аристотелизм, эллинистическое и христианское искусство основываются на аксиомах некоторых Упорядоченностей и явственно антропоморфных структур, то подпольные философии и низовые формы культуры ссылаются на «природность» (*physis*), понимаемую как средоточие хаоса, телесности, иррациональности, смеха, уродства, фрагментарности, бессистемности, имморализма и т.д. (То есть всего того, что подтверждает неисчерпаемость и неготовность потоков бытия, невозможность свести реалии Вселенной к меркам совершенного или добивающегося совершенства человека.) По своей радикальности многие акции предков вряд ли уступали самым вызывающим акциям далеких потомков-авангардистов. Достаточно вспомнить Диогена с его знаменитыми публичными мастурбациями, или сатировские игры, которые сопровождали показ трагедии об Эдипе и сводились к той мысли, что инцест совсем не так плох, и не надо было Эдипу так убиваться.

Здесь необходимо ввести принципиально важные методологические соображения. Когда мы говорим о присутствии разных, полярно направленных парадигм в культуре и искусстве XX в. (или любой другой эпохи), не следует впадать в интеллектуальное манихейство, то есть не надо думать, будто разные модели и паттерны видения–мышления, раз уж они имеют место, всегда равны себе, всегда противостоят друг другу и вытесняют друг друга, как не-примиримые антагонисты. Нет ничего ошибочнее, чем вообразить себе, будто доавангардная культура была «гуманистична», а приход

ХХ в. означал якобы возврат к докуманистическим и докультурным способам освоения реальности. В том-то и дело, что полярно противоположные друг другу парадигмы сознания и творчества весьма плодотворным образом взаимодействуют между собой и образуют некие странные, не обязательно устойчивые, но действенные союзы.

На эмпирических уровнях действенны правила формальной логики и закона исключенного третьего. На уровне фундаментальных гипотез о культуре приходится иметь дело с явлением принципиальной неопределенности, амбивалентности. С появлением раннего авангарда начинается та история расщеплений, совмещений, взаимных подмен и прочих сложных эволюций парадигматического узла, которая затем плавно переходит в парадоксы позднего авангарда и постмодерна второй половины и конца ХХ в. Желательно это нам или нет, но мы то и дело вынуждены описывать явления типа «*соединение несоединимого*».

Для изучения крупных культурных эпох крайне характерен ход мысли типа «от зрелости к зачатию». Поздняя стадия развития культуры и искусства ХХ в. тоже помогает понять процессы, издалека приведшие к полностью проявившим себя результатам. В конце ХХ столетия мысль и искусство в высшей степени увлечены такими стратегиями неопределенности, как деконструктивизм и теория дифферанса (если определять совсем грубо: идеи сосуществования взаимопротивоположных смыслов и принцип «противоположное также верно»). Многообразные вариации этих моделей включают в себя концепцию ризоматической реальности и мышления как *ризомы* (то есть принципиально не дифференцируемой ковровой флоры, которая не поддается структурированию и контролю) и *концепциюnomадизма* (возможность и право художника, мыслителя или исследователя прямо переключаться с одних ценностей на прямо противоположные). С одной стороны, эти стратегии позднего времени отличаются культовым интеллектуализмом и преклонением перед всесилием творческого духа, с другой стороны, они устремлены к своеобразной утопии неразличимости, неконтролируемости реального, к своего рода неошаманизму.

Столетие заканчивается под аккомпанемент бурных движений холистической и феминистической направленности. Они обвиняют господствующую линию европейской культуры в том, что она культивировала насильтственный и механистический маскули-

низм. *Divide et impera* (расчленяй и повелевай) в качестве основоположения знания, политики и культуры с этой стороны подвергается непримиримой критике и заменяется лозунгами эмпатии, счастливого шизоидного всеприятия мира (Ж. Делёз), внеидеологического сознания. Нет ничего удивительного в том, что к концу века распространяются мнения о том, что авангард является симптомом дезантропологизации сознания и видения или, по крайней мере, решительного пересмотра императивов *Humanitas*. (Об этом говорят, например, М. Фуко, Ж. Бодрийяр.)

В.Н. Прокофьев описывал движение к авангарду как размывание жесткой пространственно-пластической парадигмы ренессансного происхождения и внедрение в искусство менее структурированного временного измерения.

В сущности, в этих чисто формальных понятиях, представлявшихся свободными от субъективности и «идеологии», была намечена коренная эпистемологическая проблема – проблема новой динамичной связи антропогенных упорядоченностей с биокосмическими потоково-фрактальными (неструктурируемыми) факторами.

Давно замечено, что основоположники нового (постклассического) мышления являются картину парадоксальных совмещений того и другого. Ницше свирепо ниспровергает культурный нарциссизм европейцев и изобретает, в качестве противовеса, свои лозунги Вечного возвращения и Сверхчеловека, рецептуры экстатического «кликующего Да» и так называемой веселой науки. Тем не менее он оперирует не какими-нибудь дикарскими аргументами, а исходит из арсенала *Humanitas* – от сократовской диалогики до французской моралистической антропологии Просвещения. Его современники делают попытки выйти за пределы *Humanitas*, но тем не менее каким-то образом подтвердить их ценность. В живописи Сезанн пытается воплотить планетарно-геологические силы, явно несocomмеримые с человеком и превосходящие антропные способы освоения: тем не менее именно Сезанн стремится совместить свои геопланетарные видения с логикой классически структурированной музейной картины – этой иконы харизматического антропоцентризма.

Предшественники новой архитектуры создают новую инженерную концепцию зодчества, основы которой заложены в Эйфельевой башне в Париже и Бруклинском мосте в Нью-Йорке. Новая архитектура утверждает себя в качестве порождения технического

гения. Эта архитектура – дитя цивилизации, но можно ли видеть в ней власть *Humanitas*? Архитектура начинает работать с такими смыслами, как бесконечность, растворение в пространстве, прозрачность, невесомость (при своих подчеркнуто сверхчеловеческих размерах). Она начинает претендовать на качество, обозначенное Х. Зедльмайром как «вселенскость» (*Allhaftigkeit*). Техногенная инженерская архитектура XX в. будет постоянно оперировать двумя парадигмами: с одной стороны, отсылать нас к верховному разуму человека и подкреплять культ *Homo Sapiens Supremus*, а с другой стороны, будет отсылать нас к явлениям природы, к хаосу и слухаю. Планетарные, биоморфные, минеральные, атмосферные и прочие аспекты выразительности принципиально важны для построек Ф.Л. Райта, К. Мельникова, Б. Таута, Э. Мендельсона, Ле Корбюзье. В известном смысле можно сказать, что архитектура XX в. вплоть до постмодерной квазиархитектуры включительно была созданием техногенного биокосмического мышления. В течение всего XX столетия наблюдаются попытки догадаться о том, что новые технологии как бы принадлежат не той прежней цивилизации, которая противопоставляла себя природе и хаосу в качестве *Humanitas*, а некоторой новой природе, в которой антропогенность не отрывается от биогенности. Мысль о технике, которая как бы воссоединяет людей с природой после столетий метафизического нарциссизма и логоцентризма, была близка Хайдеггеру.

Характерный для европейцев императив культурогенности в меньшей степени довлел над умами американских зодчих Чикагской школы (Л. Салливан и др.). В результате около 1900 г. начинает складываться архитектурная концепция Ф.Л. Райта. Его здания подчеркнуто технологичны и рациональны, в них существует принцип практицизма, комфорта и здравого смысла (а не репрезентативности или отвлеченной доктрины). Но их интегрированность в конкретный ландшафт и связь с «гением места», свободная органическая планировка и пространственная компоновка говорят о том, что мастер мыслит в понятиях биокосмического типа. Разработанная им позднее, в 30-е годы, теория «органической архитектуры» является образцами амбивалентного мышления: Райт аргументирует новый архитектурный язык как ссылками на ценности природно-космического порядка, так и ссылками на ценности цивилизационные. В известном смысле и в своей области Райт осуществил про-

грамму, намеченную кумирами его учителя Салливана – Уитменом и Ницше: он строит жилище для человека, который продвинулся в своей цивилизованности достаточно далеко не для того, чтобы не бояться своей животности и природности, а наоборот, попытаться найти равновесие своей культуры и своей природы.

Их совмещение становится на повестку дня около 1920 г., когда высокий авангард вступает в фазу своих наивысших достижений. Здесь нет возможности проводить стилевые дифференциации между архитектурными движениями в Америке, Западной Европе и России: фундаментальная эпистемология культурных дискурсов не должна вникать в локальные различия, столь важные для искусствоведения.

Гипнотическая притягательность тогдашней супертехнологии для теоретиков и практиков европейского и русского конструктивизма – от Ле Корбюзье до Лисицкого и Татлина – вовсе не мешает другой пламенной страсти высокого авангарда: их стремлениям к интеграции в ритмы Большой Вселенной. В. Татлин синхронизирует размеры и ритмы движения своей Башни III Интернационала с планетарными циклическими процессами, а затем пытается осуществить принцип «бионического» произведения в своем «Летатлине».

Факторы планетарного, космического, биологического, геологического, аэrodинамического порядка выдвигают вперед Эль Лисицкий, К. Мельников, Н. Ладовский и Б. Таут. Они пытаются задействовать в своих проектах внечеловеческие и не контролируемые разумом и культурой факторы, исходя из того, что планета, Солнечная система, земная кора и геологические энергии в принципе изоморфны по отношению к цивилизации. Эта утопия единицности и единомерности человека и Вселенной, или *культурогенных и биокосмических парадигм* (сформулированная в «Разговоре с солнцем» В. Маяковского), легла в основу высокого авангарда 20-х годов в разных его вариантах. Естественно, что этот авангард нуждался в соответствующей теоретической мифологии, которая осуществляла бы эту непростую операцию. Пользоваться одновременно биокосмической мерой Татлина – Маяковского, с одной стороны, и мерой *Humanitas* – с другой, вовсе не так просто, и здесь была нужна определенного типа легитимация.

Начиная с теоретических рассуждений в письмах Ван Гога и Сезанна наблюдается процесс раздвоения аргументации теорети-

ческого характера. С одной стороны, художники старательно апеллируют к аргументам «гуманной культурности» ради легитимации своих новаций, то есть указывают на любовь к человеку, разумность, нравственную ответственность и прочие цивилизационные сверхценности (которые в биокосмическом измерении просто бессмысленны). Легко заметить, что сквозь этот слой аргументов *ad culturam* просматривается и другой тип аргументации, связанный с природными энергиями, чистой интуицией, иррациональным энтузиазмом, жизненной силой и т.д. (Этот прорыв к альтернативной аргументации происходит с особым драматизмом в поздних письмах Ван Гога.)

Раздвоение аргументации и различные попытки соединения двух смысловых рядов хорошо заметны в манифестах и теоретических программах художников авангарда, начиная с «Заметок живописца» А. Матисса (1908) и «Манифеста футуризма» Ф.Т. Маринетти (1912). Писания Н. Гончаровой, К. Малевича, В. Кандинского так или иначе воспроизводят эту амбивалентную логику. Первый, и очень броский слой аргументации апеллирует в отстаивании новых форм к историческому, технологическому, моральному и культурному опыту человечества. Указываются исторические прецеденты (древность, первобытность, народное искусство). Выдвигаются вперед научно-технические аргументы и указания на новые ритмы жизни и новое динамичное и диссонантное переживание мира XX в. К этому же ряду относится этическая аргументация (протесты и сарказмы, направленные против лжи и притворства консервативных языков искусства, и похвалы честности и правдивости новых авангардных форм и языков). Все это суть аргументы *ad culturam*, они апеллируют к сверхценностям антропоцентрического цивилизационизма (или, если угодно, к «большому нарративу»).

Этот первый слой доминирует в текстах классического авангарда, но тем более многозначительны прорывы, позволяющие разглядеть и другую оболочку. Речь идет прежде всего о трансовых пассажах или интонациях, которые хорошо различимы практически у всех авторов. Те из них, кто отличается исключительно высокой степенью сознательного самоконтроля, как В. Кандинский, временами прибегают к программно неконтролируемой, как бы экстатической речи, которая имитирует речь пророка или безумца, находящегося вне измерений человеческой цивилизации. Типич-

ным примером может быть и манифест Маринетти, в котором произносятся известные похвалы научно-технической разумности (в ее противопоставлении всякому гуманистически-гуманитарному музеиному хламу). (Как указано выше, для классического авангарда характерен этот ход рассуждений: мощь науки и техники рассматривается не как аргумент в пользу *Humanitas*, как это было до того, а скорее как обещание и залог экстатического воссоединения с большим миром Вселенной.)

Моменты иррационального транса очевидны в призыве Маринетти «припасть к источникам абсурда», а далее в темных и странных текстах Малевича и в рассказах Кандинского о «случайном» открытии принципов абстракционизма и о безотчетно-импульсивном способе взаимодействия с той космической энергией, которая представлялась художнику главным предметом его творческих усилий. Казалось бы, подобные или сходные моменты не должны иметь место в текстах рационалистов – Лисицкого и Ле Корбюзье. Однако профетический стиль, лексика и интонации, правописание их сочинений наталкивают на мысль о том, что они использовали магически-шаманские ритмически-интонационные приемы. То есть сознательно пользовались эффектами и механизмами раннекультурного типа, прямо связанными с наследием животной коммуникации, где экстатически-гипнотические методы играют огромную роль.

«Религия техницизма» от футуристов до конструктивистов основана на сложном сплаве воинственно рационалистических умонастроений со своего рода неомагическим отношением к волшебному миру техники, где происходят чудеса. Эту двойственность *рационалистически-магического типа ментальности* обрисовали Е. Замятин в романе «Мы» (1920) и А. Платонов в «Чевенгуре» (1927). Еще до этого, в 1919 г., появился знаменитый доклад М. Вебера «Наука как призвание», где ученый и философ обрисовал своеобразие нового техницистского умонастроения XX в. Речь идет там о двойственности сознания людей высокотехнологичной цивилизации. С одной стороны, они убеждены в том, что мир науки и техники подчиняется твердым рациональным законам и подвластен однозначному квантифицированному описанию (калькулированию). С другой стороны, эта убежденность очень похожа на веру в волшебство и чудеса, поскольку каждый понимает, что убе-

диться в рациональности научно-технического знания никто не в силах: никакой жизни не хватит на то, чтобы понять, как же устроены и функционируют порождения этого знания – хотя бы на малом участке отдельной узкой дисциплины. Человек верит в то, что мир расколдован и освоен разумом и цивилизацией, но верит в это верой того самого типа, которая заставляет природные этносы верить в колдовство, «Ману», духов, а их потомков – в Логос, энтелихию или фаворский свет. Человек верит в то, что мироздание в силу чуда науки и разума перестало быть *чудесным* и является не предметом веры, магии, колдовства, а предметом *рационального познания*. Таким образом, технокульт ХХ в. начинает генерировать характерно *лабиринтные* способы моделирования реальности (вызывавшие особенно острый интерес в конце века в теориях постструктурализма).

Можно сказать, что в 20-е годы начинается некий «золотой век» для разнообразных комбинаций, амальгам и попыток синтеза двух парадигм – *цивилизационистской* и *биокосмической*. З. Фрейд около 1920 г. выстраивает свой поздний философский миф, который идет уже настолько далеко, что объявляет саму цивилизацию людей своего рода непредвиденным продуктом неконтролируемых психически-космических стихий – Эроса и Танатоса. Они в своем извечном супружеском объятии – и одновременно смертельной схватке – ведут человечество к единению, просвещению и власти над природой, то есть триумфу цивилизации. Но то катастрофический триумф, поскольку чем более развита цивилизация, тем ближе она к саморазрушению вследствие высвобождения космических энергий этого единения и этой борьбы. Независимо от того, куда мы поместим эти прозрения позднего Фрейда – в область философии или в область художественного творчества (на психологию они вообще мало похожи) – важен тот факт, что как мысль, так и искусство отныне напряженно работают с такими вещами, как *нечеловеческая человечность, порядок хаоса, власть и закон случая, многосмысленность, «низовые» формы культуры* (связанные с телесными интуициями) и прочие промежуточные явления.

Помимо Ницше и Фрейда наряду с классиками авангардизма в искусстве и литературе новая картина мира восходит к моделям мышления, предложенным К. Марксом еще в середине XIX в. Имеется в виду не малооригинальная теория коммунистической рево-

люции, монополизированная и дискредитированная русскими и советскими коммунистами, а своеобразная диалектическая философия истории. Для Маркса история была несомненным прогрессом цивилизации (вследствие усовершенствования средств производства), а капиталистическая буржуазная цивилизация выглядела в его глазах апогеем доселе возможного прогресса гуманизма и культуры; но он видел в усовершенствовании рыночного хозяйства также и нарастание неконтролируемых сил хаоса (их описание у Маркса довольно близко к описанию сил Танатоса у Фрейда). Апогей буржуазной цивилизации, по Марксу, является и входом в измерение коллапса, диких энергий разрушения, непредсказуемости, текучести. Буржуазная цивилизация, в изображении Маркса, приходит примерно к тому состоянию, которое позднейшие мыслители (Ж. Делёз, Ж. Деррида) обозначили как «*кризома*» и «*неразрешимость*» и тем самым отделили от конфигураций рационального культурного антропного сознания.

Мысль о том, что на вершинах культурности почему-то перестает работать антропная и цивилизационная сила упорядочивания и гармонизации, и наступает фаза хаоса, безумия, стихийных демонических и прочих симптомов природно-космического типа – эта мысль (или мысль этого типа) становится своего рода формулой для философских и художественных построений XX в., восходящих к Ницше, Марксу и Фрейду или связанных с принципами авангардизма. Эту мысль варьируют М. Вебер, М. Хоркхаймер, Т. Адорно. Продолжением этого типа рассуждений является и характерная для М. Фуко мысль о том, что идеология гуманизма сама является облачением или легитимацией для инстинктов власти и подавления, то есть инстинктов животного происхождения (сама мысль не оригинальна, но оригинальны те цепи исторически фундированных доказательств, которые умеет изящно выстроить Фуко). В классическом авангарде от Пикассо до Сальвадора Дали, от Кафки до Беккета, от Маяковского до Арто мы найдем целую гамму разнообразных способов воплощения «животности в цивилизации» и прочих биокосмически-гуманоцентрических топик, отличающихся зачастую предельной амбивалентностью и парадоксальностью.

A.K. Якимович
АВАНГАРДИЗМ

Авангардистская революция первых трех десятилетий XX в. поставила под вопрос главные парадигмы культуры Нового времени: антропный пафос «больших нарративов» (Лиотар) и телеологическую мифологию триумфального движения человеческого духа от ошибок и заблуждений прошлого (политических, философских, социальных) к полной власти над косной материей, историей, обществом и самим собой. Искусство классического модернизма предложило взамен этой парадигмы более драматичные «паттерны» взаимодействия культуры и природы, человека и космоса, порядка и хаоса.

Оправдание культурности и антропоцентризма с помощью методов (стратегий) антропогенного и цивилизационного типа становится столь же характерной отличительной чертой XX в., как и претензии на увенчание, овладение либо распоряжение историческим культурным арсеналом (как философским, так и художественным). Такие претензии характерны как для развитых и богатых демократических обществ Запада, так и для тоталитарных обществ Центральной и Восточной Европы, а также Азии. Эти симптомы своеобразной двойственности парадигм уверенно прослеживаются и в сфере искусства и теории авангардизма.

Литература от Ф. Кафки до У. Эко, пластические искусства от П. Пикассо до Й. Бойса, архитектура от Ф.Л. Райта до К. Танге, философия от Э. Гуссерля до Ж. Делёза занимаются демонтажем прежней веры в абсолютные сверхценности («высшие» истины и моральные императивы). Децентрализация смыслов, плюрализация ценностей, «ризоматизация» истин уверенно диагностируются на уровне анализа фактов. Практически все ключевые явления искусства и литературы предавангардного периода (от Ван Гога до

Врубеля, от Стриндберга до Ш. Георге) уже уделяют огромное внимание идеям, образам, интуициям внекультурного или внеантропного типа (жизненная сила, биологические импульсы, Эрос, хаос, случай, иррациональность, миф и прочее). Основоположники авангарда (А. Матисс, П. Пикассо, В. Кандинский, Г. Аполлинер, А. Лоос и др.) пытаются найти этим новым альтернативным ценностям адекватное пластическое либо вербальное выражение, отказавшись от того наследия классицизма, символизма, импрессионизма, которое еще не было преодолено ранее. И на раннем этапе развития, и позднее новая авангардная картина мира подчас выступает в обличии более или менее традиционного («вечного») спиритуализма или оккультизма, что позволяет успешнее легитимировать и социализировать даже решительно не-антропный и радикально альтернативный опыт и ссылаться на вечные высшие ценности и истины (космическое духовное начало, иные измерения и проч.). После Кандинского и Мондриана этот способ «поженить» антропный пафос с биокосмическим смыслом возрождается у М. Ротко, Дж. Поллока и продолжает свое существование на стадии позднего авангарда и постмодерна (Дж. Террелл, Г. Хилл и др.).

Но на раннем этапе развития авангардизма (примерно до 1914 г.) его программный и демонстративный пафос связан все же с критикой цивилизации и освобождением от сверхценностей классической системы *Humanitas*. Особый интерес вызывают разнообразные случаи и формы неконтролируемой реальности, т.е. факторы, идеи, явления, стоящие вне пределов действия, структурирования и распоряжения организованных социальных множеств. Пользуясь термином Ж. Батая, можно сказать, что ранний авангард бросает вызов «гомогенному человечеству». Парадоксальные и революционные опровержения здравого смысла, логики и «достоверности» в фильмах Ж. Мельеса, слияние природных факторов с пафосом машинизации в архитектуре Райта, Пере, Ольбриха, «варварские» и магические интонации в ранних авангардных работах Матисса и Пикассо 1905–1914 гг. подтверждают тяготение к внеантропным смыслам.

Однако было бы неверным утверждать, будто преобразование картины мира на пороге нового витка развития культуры и искусства сводилось к отказу от гуманистических парадигм и «культурности» во имя гипотетической антикультуры или нового варварства (чего так опасались некоторые мыслители начала века –

О. Шпенглер, Н. Бердяев и др.). Упорядоченные антропные (цивилизационистские) модели сознания начинают встраиваться в якобы хаотические биокосмические модели. Возникают перспективы какого-то нового синтеза неконтролируемых и контролируемых факторов. В области искусства это стремление к новому синтезу воплощается сначала у позднего Сезанна около 1900 г., а затем в раннем авангарде фовистов, экспрессионистов, кубистов, футуристов, примитивистов. Они пытаются выработать новые приемы для упорядочивания своих магически-иррациональных средств. В словесных искусствах появляются методы манипуляции и владения алогичными, «заумными» и как бы безумными речевыми актами, разрабатываемые Г. Аполлинером, В. Хлебниковым, К. Швиттерсом, А. Кручёных и др. Архитектура дает уже около 1910 г. первые высокосовершенные образцы «самоконтролирующегося хаоса» (постстройки Райта и Берлаге, основанные на принципе вхождения нового архитектурного тела в случайностный, неупорядоченный мир природы или исторического города, без попыток подавления или исправления «беспорядка», но с использованием самых совершенных технологий своего времени). Раннеавангардная музыка Стравинского и Шёнберга обращается в соответствующем духе с диссонансами.

Особенно показательный пример – это развитие искусства кино, которое, правда, до 1914 г. еще не могло претендовать на место среди больших искусств эпохи, однако затем очень скоро вырабатывает впечатляющий арсенал приемов и средств, которые описываются в теории киноязыка как принцип «контролируемой случайности». Теоретики киноискусства (А. Базен, З. Кракауэр и др.) с самого начала придавали особое значение тому фундаментальному обстоятельству, что язык кино может строиться, во-первых, как машинная запись некоторой визуальной реальности, не направляемой волей художника, во-вторых, как не ограниченный здравым смыслом и рассудком вольный полет фантазии, приобретающий благодаря специфике кино недоступную для других искусств магическую силу наглядности. Кино оказалось средством, умевшим фиксировать реальность небывало достоверным способом и в то же время делать зримыми и как бы реальными самые немыслимые и невозможные вещи. Парадоксальное и осознанное сочетание смысловых пластов вне контроля рассудка и морали (случай, фантазия, подсознание) с пафосом антропного порядка и нормы (добра, истины

и пр.) следует рассматривать как центральную эпистемологическую проблему киноискусства и, в то же время, как ключевой вопрос авангардизма.

Сам язык кино (не обязательно собственно авангардного кино, появившегося около 1920 г.) представляется изоморфным авангардной картине мира. Обе возможности киноязыка (регистрировать факты жизни без вмешательства в них; творить магический, волшебно-иррациональный и небывалый мир) заставляли теоретиков этого вида искусства самым настойчивым образом ставить вопрос о «порядке и хаосе», т.е. степени участия или способе взаимоотношения двух «авторов»: неконтролируемой реальности и демиургической творческой фантазии.

Критика и демонтаж цивилизационных сверхценностей (смысл, истина, красота, добро и др.) становится главной задачей на переходе к высокому авангарду (например, в искусстве дадаистов 1915–1920 гг.). Понятно, что в конкретных исторических условиях времени ударные силы авангарда были обращены против буржуазно-капиталистической цивилизации (отсюда и склонность к якобы марксистской, а на самом деле скорее анархистской риторике в текстах дадаизма, конструктивизма, сюрреализма). Но авангард стилизует свой антицивилизационный напор как пафос тотального отрицания и высмеивания гуманизма и цивилизации в целом. Таковы инвективы Т. Тцара против разума и провокационные квазифилософские высказывания немецких дадаистов в пользу войны и против мира – в те самые годы, когда массовые настроения в обществе стали преобладающе пацифистскими. Мифологизированный Человек классической культурной традиции, преданный добру, культуре и разуму, становится мишенью ядовитых и горьких издевательств В. Зернера.

Расцвет высокого авангарда в 20-е годы, однако же, обнаружил тяготение к своеобразному двусмысленному развенчанию – прославлению антропности и культурности.

Пафос и ethos русского конструктивизма (и его западных параллелей) состоял в акцентировании инженерно-демиургических потенций художника, освобождающегося от прежних рамок и дисциплин реализма, музейности, иерархической видовой и жанровой структуры. (Отказ от станковой живописи и стратегия «делания вещей» и «жизнестроительства» в манифестах и теоретических

эссе А. Гана, Б. Арватова и др.). Иначе говоря, прежняя упорядоченность ценностей и смыслов, соответствовавшая упорядоченному иерархическому классовому обществу, взрывается во имя утопии «свободы от», довольно скоро обирающейся диктаторским произволом утопически-демиургического «я». Эль Лисицкий и Ле Корбюзье отрицают в 20-е годы социализированный антропоморфизм эпохи Репина и Курбе, разрабатывая новый супермиф о космическом «хозяине сущего», орудием которого является не власть Истины и Добра, а научный (прежде всего математический) Разум, равнозначный самой безусловной и неоспоримой власти.

Сюрреалистические течения Запада и гораздо более ограниченный по своему значению русский алогизм совершают сходную демонтажно-субSTITУТИВНУЮ операцию, подвергая рациональные истины разума и императивы морали самой беспощадной критике, нередко перенятой от дадаистов. Поэзия и философия А. Бретона и П. Элюара, живопись и кино А. Массона, С. Дали, Л. Бунюэля являются собой первый полностью созревший пример «парадокса парадигм» в ХХ в. Сюрреализм программно апеллирует к подсознательным, телесно-биокосмическим, животно-эротическим и имморально-агрессивным смыслам и энергиям, решительно противостоящим культурной антропоморфности и самосознанию *Homo Sapiens et Moralis*. Но именно сюрреализм развернул самый богатый спектр как бы научных аргументов в пользу Иного, т.е. пользовался достижениями культуры и разума для доказательства ограниченности или несостоительности последних. Сюрреалисты довели до предела известный парадокс Фрейда: сознательное применение стратегий освоения бессознательного.

Наконец, именно на стадии высокого авангарда рождается такое явление, как признаваемая обществом классика нового искусства, сближение с музыкальностью и появление социально-институционализированных культовых фигур «классиков ХХ века», в качестве каковых признаются Пикассо, Джойс, Кафка, Т.С. Элиот, Матисс, Шагал, Кандинский и др. Общество и радикальные новаторы впервые в истории авангардизма делают шаг навстречу друг другу. Художники сознательно обращаются к проблемам вечных и общезначимых ценностей культуры (мифологические темы и стилевые приемы, отсылающие к Античности, готике, Возрождению, Библии и т.д.). Авантурдные эксперименты начинают оплодотво-

рять массовые формы театра и кино, прежде всего в Советской России (В. Мейерхольд, С. Эйзенштейн и др.). При этом и здесь наблюдается взаимодействие художников с классическими архетипами и цитатами из области истории искусства и культуры (например, ритуальные мотивы типа «богоматери», «жертвоприношения», «апокалипсиса»). Авангардизм сохраняет часть своего внеантропного пафоса, но становится в программном смысле составной частью европейской цивилизации. Академические интеллектуалы и мощные общественные институты закладывают основы будущих музеев современного искусства (особенно в США), т.е. почти исключительно музеев авангардного искусства.

Будучи социально акцептированным, искусство новаторов не может быть радикально экспериментальным и вызывающе антисоциальным. Даже неистовые экспериментаторы и фантазеры-утописты Советской России умеряют свой пыл к середине 20-х годов – до того и независимо от того, как сталинская диктатура начинает систематическое подавление всех ветвей независимой культуры (не только авангардистских). С 20-х годов существует так называемое «тихое» современное искусство, обслуживающее эстетически развитого элитарного потребителя и полностью солидарное с аксиомами человечности-цивилизованности. В России и Западной Европе эти процессы сближения широкой культурной элиты с радикальным авангардом прерываются драматическими потрясениями и катастрофами возникновения, распространения и влияния сталинизма и национал-социализма. Неотрадиционализм и музейный неоконсерватизм распространяются даже в тех странах, которые не были прямо затронуты угрозой вторжения и оккупации. Авангардная классика и «тихий» авангардизм подвергаются теоретическому и практическому изничтожению на огромных территориях, подвластных диктатурам.

Североамериканский континент и в особенности Нью-Йорк приобретают к середине века значение анклава, архива и плацдарма развития международного авангардизма. К этому времени кино и литература США в значительной степени уже выработали свой специфический вариант утопически-природного антропоцентризма. Э. Хемингуэй, Г. Миллер, Г. Фолкнер, О. Уэллс и др. демонстративно выказывали недоверие и иронию по отношению к цивилизационным и антропным претензиям своих европейских собратьев.

Они добивались некоторой новой органичности, демократичности, природности, достраивали национальный миф об Америке как стране «новой естественности», возникшей ранее у Р.У. Эмерсона и Г. Мелвилла.

Кинофильм, занимающий совершенно особенное по своей значительности место в истории кино – «Гражданин Кейн» Орсона Уэллса (1941) – посвящен именно мифу об американском герое, а точнее, об опасности, которая грозит этому герою со стороны цивилизации. История жизни миллионера и газетного магната Кейна прослеживается как история заблуждения и поражения человека, который позволил обществу и ценностям цивилизации взять верх над собой. Он подчиняет свою жизнь идолам власти, денег, престижа, поклоняется высокому искусству, общественному мнению, закону и обычаям. Он – образцовый *гражданин*, то есть адепт и светоч гомогенного общества и всех его антропных идеалов. Его жизнь – это путь забвения элементарных ценностей жизни и природы. Он забывает те чувства и отношения с миром, людьми, вещами, которые были открыты ему в детстве. Проблема Кейна – это как бы новое прочтение проблемы князя Андрея из толстовских «Войны и мира»: речь идет о трагической ошибке сильного человека, который забыл о природе и жизни во имя культуры и человеческого фактора, и лишь на пороге смерти обнаруживает свое заблуждение. Орсон Уэллс был столь же мало склонен к «толстовству», как и сам Толстой. Великий фильм не проповедует возврат к природе, а говорит о проблеме совмещения парадигм и о недопустимости жертвовать одной из них во имя другой.

Фильм Уэллса обозначил точку философского равновесия в культуре Америки (и Запада в целом). Но это равновесие вскоре было нарушено. Революция в пластических искусствах, увенчавшаяся в середине века триумфом американского абстрактного экспрессионизма (Дж. Поллок, В. де Кунинг, М. Ротко и др.) и открывшая путь поп-арту, подтвердила курс на героическую человечность, не желающую подчинять себя без остатка нормам общества и охотно возвращающуюся в измерение природности. Телесность, эрос, мифологизированные импульсы экстатического единения с миром, но также разрушения и смерти, биокосмические энергии разного рода становятся на повестку дня. Поп-арт идет еще дальше, отметая формы и жанры монументальной и станковой живописи

как чересчур искусственные и «высоколобые». Дайджест, комикс, газета, телеэкран, стереотипы массового (потребительского) общества становятся источниками визуальных форм и программных стереотипов поп-арта. Э. Уорхол, Р. Раушенберг и другие видят в этих стереотипах и банальностях массового сознания своего рода голос второй природы (подобно тому, как молодой Пикассо и его сотоварищи видели в трибалистском искусстве африканцев и полинезийцев голос природности, помогающий освободиться от лжи и подделки европейской цивилизации).

Герой и демиург американского авангарда середины века выступал в двух ипостасях. Во-первых, он был истинным демиургом и располагался в идеальном центре картины мира (не имея притом никакого сходства с идеальным, разумным, гармоничным существом, скроенным по меркам Декарта, Рафаэля или Гегеля). Во-вторых, он мыслился и переживался как образец абсолютной естественности. Он – сама природа, он – как все (то есть часть второй природы). Он плывет в потоке бытия, где как будто вообще не может быть никакого центра или стержня. Внутреннее противоречие между «потоковостью» американского героя (в том числе «лирического Я» поэзии и «творческого Я» пластических искусств) очевидно не только в искусстве абстрактных экспрессионистов или поп-артистов, но и в более радикальных (и долгое время замалчивавшихся) образцах американского и европейского «флюксуса» (Дж. Кейдж и др.), и в литературе А. Гинзberга, С. Беллоу, Дж. Апдейка. Странная протеичность В. Аллена и своего рода музыкальный поп-арт мюзиков 60-х годов также демонстрируют противоречие позднего авангардизма, ведущее его в тупик. Реальность течет и магически мерцает в увлекательном хаосе случайностей и интуиций, она как будто не поддается никакому контролю, она становится все более наркотической (эксперименты художников с наркотиками были и причинами, и следствиями этого положения). Тем не менее демиургический и революционный жест воспроизводится снова и снова. Музыка «Битлз» и движение «детей цветов» было омассовленным вариантом этого позднего шизоидного состояния авангардистской культуры.

Классики и родоначальники авангарда (от Матисса до Кандинского) причастны к становлению нового мифа, а к его расцвету имеют отношение как лидеры, так и отступники самого сильного и

универсального движения высокого авангарда, а именно сюрреалисты и близкие к ним художники и мыслители (Ж. Батай, А. Арто, Л. Бунюэль и др.). Но в рамках европейского авангарда первой половины XX в. этот проект альтернативного антропоморфизма постояннонейтрализовался характерным и очень упорным европейским логико-культуроцентризмом. (Это хорошо видно в рафинированно-философском искусстве Сартра, Камю и европейских художников, близких к экзистенциализму, вроде А. Джакометти и Ф. Бэкона.)

Американское искусство и литература осуществляют к середине века самый внушительный проект переделки основ европейской культуры. Ключевая фигура антропоморфного демиурга и героя («культурный герой» многих ранних, молодых и зрелых цивилизаций) отрывается от ценностей культуры. Делаются попытки осмысливать и представить этого героя как порождение природных сил, результат биокосмических процессов. Американские авангардисты стали с небывалой доселе уверенностью брать на себя роли гениев, свободных от императивов цивилизации. Неподвластность человеческим нормам и социальным силам воплощалась в американском искусстве с такой прямотой и взрывчатой силой, какой не было в раннем и классическом авангарде европейцев: Матисс, Пикассо, Шагал и другие новаторы очень рано стали пытаться совместить свои альтернативные прозрения с культурно-антропным пафосом. Американцы Дж. Поллок, А. Гинсберг, Э. Уорхол и другие куда более решительно отрещались от социальных культурных институций, ценностей и норм (отбрасывая сами идеи «картины», «живописи», «книги», «шедевра» и адресуясь с острым сарказмом к «изящным искусствам» вообще).

Этот своеобразный культурборческий антропоцентризм (засторенный против принципов *Humanitas*) явился своего рода прологом к финальным перипетиям развития культуры XX в., осуществившимся в Америке, Западной Европе, а затем и в России.

Утопия «внесоциальной демиургии» и миф о художникетворце милостью Вселенной и Бога, предполагаемая независимость от политики, идеологии и лживости «организованного общества» были в особенности привлекательны для первых неофициальных и подпольных художников, литераторов, музыкантов в СССР, которые сделались заметными с середины или конца 50-х годов (А. Зверев, Э. Билютин, М. Шварцман, Л. Мастеркова, Д. Плавинский,

В. Ерофеев). Правда, неофициальное движение в России было очень пестрым, поскольку помимо собственно авангарда в него входили философские, литературные, живописные искания, связанные с поздними отголосками русского «религиозного возрождения» (в том числе в «салонных» и фундаменталистских версиях), чего нигде в мире более не было.

Так называемое другое искусство не могло не породить утопию «другой культурности», понимаемой как собственно современная культурность, противостоящая партийно-идеологической тупости и дикости. Авангардизм часто ассоциируется в художественных кругах России с «культурным западничеством», тогда как поднимающее голову почвенничество чаще всего относились к авангарду неприязненно, как чему-то непатриотическому, космополитическому, духовно-расово чуждому. Попытки соединить авангардистские художественные языки с конфессионально узнаваемым религиозно-мистическим опытом осуществлялись в Западной и Восточной Европе уже в рамках прирученного авангарда и «тихого искусства» 20-х годов (Э. Барлах, Ж. Руо, К. Петров-Водкин). Но в центре неофициального подпольного авангарда в СССР стоял не проблематичный «христианский авангард». Называемые в этой связи имена (В. Сидур, Э. Неизвестный, В. Яковлев и др.) скорее причастны к ответвлению послевоенного религиозного экзистенциализма. Религиозный авангардизм, по всей видимости, не стал серьезным явлением ни на Западе, ни на Востоке.

Авангардисты в СССР противостояли официальной культурно-мифологии иными способами: они тяготели к неоромантической натурутопии и к вере в свободные от власти, насилия, лжи и идеологии «чистые» творческие импульсы, исходящие от природы, Вселенной, подсознания, межчеловеческой духовной субстанции, и тому подобных экстрагуманных сил (подчас принимающих некое сходство с религиозно-мистическими явлениями). Как нью-йоркская школа живописи и литературы вначале, так и неофициальный подпольный авангард Москвы впоследствии обозначили две крайние точки в процессе перехода к собственно завершающей фазе развития авангардной культуры XX в.

Студенческие волнения 60-х годов вкупе с Пражской весной исчерпали пафос и этос этой картины мира в области общественной жизни. Минимализм, концептуализм, постструктураллистские

тенденции в философии, «исчерпанность утопических энергий» (Ю. Хабермас) во всех областях культуры и общественной жизни обозначают начало новой стадии развития, которая нередко рассматривается как стадия опровержения авангардной культуры. Но даже если принять эту (весьма спорную) точку зрения, то все равно приходится признать, что конец XX в. с его «постмодерном» никоим образом не забыл об авангардизме. Напротив – авангард остается в горизонте культуры по меньшей мере как болезненная проблема и неудобное воспоминание.

В это время не только классический авангард основоположников, но и новая американская волна авангардной культуры имели уже небывало высокий социальный статус в западных обществах.

Восстановление модернизма и его так называемая вторая институционализация после 1945 г. означали априориацию основных имен, ценностей, идей авангарда культурным истеблишментом Запада, канонизацию и популяризацию классиков модернизма и его основополагающих течений культурными институциями цивилизованного мира. Это было связано не только с устранением политического пафоса и демонстративной революционности, но и с приспособлением модернизма к сугубо цивилизационистским, телеологическим, антропно-социальным установкам общества и государства. Самая ключевая проблема авангарда (условно и грубо можно обозначить ее как проблему двуединства человечного человека и внечеловечного Иного) полностью снималась. Авантюризм стал играть роль аргумента в антропной легитимации культуры, причем почти исключительно западной культуры. Авантюризм был поставлен в ряд тех сверхценностей (христианство, Возрождение, Просвещение, гуманизм), которые якобы подтверждали движение духовного человека к совершенству, свободе, самопознанию, власти над реальностью. То, что для отцов-основателей авангарда было проблемой и тревожным вопросом, превратилось благодаря усилиям музеев, университетов и культурного арт-бизнеса в однозначный пафос человечной культурности и легитимацию власти и господства антропокультурного над всеми иными началами.

В 60-е годы на Западе уже существовала мощная социальная инфраструктура современного искусства, то есть система музеев, галерей, ассоциаций, журналов, фестивалей, театров, издательств, фондов, правительственные учреждений, каналов массовых ком-

муникаций, готовых работать с более или менее острым и проблемным по своей направленности искусством, то есть осуществлять социализацию языков, представляющихся как бы принципиально асоциальными или даже враждебными общепризнанным ценностям. Политическое противостояние коммунистическому блоку обеспечило дополнительные средства и возможности в этой области. Авангардизм, задающий острые вопросы о том, как можно остраниТЬ, дистанцировать, проблематизировать как человеческое начало, так и Иное, был использован в качестве одного из козырей политических сил, которым были нужны яркие и эффектные символы свободы, демократии, плюрализма, духа критики и обновления, поиска и динамизма.

Авангардизм рано ощутил эти дружеские объятия истеблишмента и выворачивался как мог. Европа и Америка наблюдают с 60-х годов всплеск концептуальных течений, которые изобретают новые способы опровергать социальные нормы, конвенции и табу, показывают ограниченность всякого послания и смысла вообще, или разрабатывают такие типы художественных объектов, которые было бы невозможно выставить, увидеть, получить в обладание, продать, описать (кatalogизировать). Попытки придумать или сконструировать целые категории объектов, которые были бы выведены за рамки «культурной жизни» (и соответственно – массмедиа и арт-бизнеса) становятся до конца века одной из основных стратегий позднего авангардизма.

Й. Косут и группа «Art and Language», подобно множеству более или менее известных художников, демонстрируют объекты и тексты, иллюстрирующие постструктураллистские философско-лингвистические теории о тотальной знаковости (репрезентации) реальности, то есть отсутствии реальных вещей. Полное отрицание эстетических достоинств и «интересного рассказа» в подобных концептах и конструктах должно было, среди прочего, изымать их из социально-культурного обращения, из всепоглощающего потребительства массового общества, где «все годится» (от Рембрандта до дадаистов), все покупается и продается, и ничто не важнее ничего другого (то есть идейных или духовных сверхценностей не существует вообще).

Не склонные к хитроумным интеллектуальным маневрам персонажи художественной сцены использовали «невозможные

жесты» и очевидные дерзости, начиная с саморазрушающихся скульптур Тингели и баночек с мочой и экскрементами, предложенных Б. Вольте и П. Манзони в качестве экспонатов авангардных выставок 60-х годов. Резкая негативная реакция на подобные выходки позднего авангардизма воспоследовала, однако же, лишь со стороны официальной советской эстетики и пропаганды, тогда как большая культура Запада, с его мощными силами классического литературного, театрального, музыкального, музейного истеблишмента уже не воевали всерьез с «варварством» и «безумием» авангардистов, а массовые коммуникации находили возможности и способы преподносить самую, казалось бы, шокирующую информацию даже нормальному среднему потребителю. (Вероятно, с этой потребностью связан и своеобразный новый стиль литературной, художественной и иной критики позднего XX в., полностью лишенный пафоса истины и качества и основанный на демонстративной всеиронии, равноценной ироническому «просвещенному» всеприятию каких угодно антиобщественных, антикультурных, возмутительных выходок.)

Мастера хеппенингов и перформансов отменяют устойчивое (долговременное) и равное себе произведение искусства во имя мимолетности и неповторимой ситуационности, а такой мастер радикальных отрицаний прежних смыслов, как И. Клейн, выставляет в 1962 г. «пустоту» (то есть делает выставку, на которой нет ничего). В тех случаях, когда в музеях или галереях появлялись реальные объекты (артефакты), отличающиеся как бы некоторыми эстетическими параметрами, все равно было трудно приписать им с определенностью какой-либо культурный смысл. Таковы картины и росписи Д. Бюрена, М. Пармантье и других, представлявшие собой многократно повторенные механические узоры, как бы возникшие без участия человеческого сердца, чувства, руки.

Механизмы культурной коммуникации готовы пускать в социальный оборот такие угодно негативные жесты художника и симулировать культурность и человечность (в идеологической оболочке свободы и демократии) посредством транслирования и социализации самых, казалось бы, антиантропных высказываний и языков. Эксперименты по устранению границ человечески допустимого зашли очень далеко уже в искусстве и литературе 20–30-х годов (Л. Бунюэль, С. Дали, А. Арто, Ж. Батай). Разумеется, можно было

предложить нечто еще более невыносимое и чудовищное, но это уже не имело принципиального смысла. Обнаружилось, что массовое общество развитого Запада научилосьправляться с «культурными революциями» экстремистов.

Культура позднего ХХ в. как бы согласилась с тем, что любой демонстративно антикультурный акт или жест становится частью культуры и «человеческих ценностей», как только попадает в обиход массовых коммуникаций и медиализированного арт-бизнеса. Эта реальность массового потребительского информационного общества наталкивается, однако, на сопротивление позднего авангарда, который с жестом вызова предлагает обществу, рынку, культуре и массовым коммуникациям нечто отсутствующее, самоуничтожающееся, отталкивающее, обессмысленное (или повествующее об утере смыслов). Поздний авангард и его ближайший родственник (или даже двойник) – постмодерн – упорно и подчас эффектно (но в конечном итоге эфемерно) противостоит «религии» музеев, шедевров и гениев.

Дальнейшее сопротивление еретиков авангарда, массами перешедших под знамена постмодерна, приходится на конец века. Вероятно, та война, которую объявили авангарду постмодерн, и те насмешки, которые были адресованы тоталитарному, утопическому антропному пафосу, были направлены не совсем по адресу. Что бы ни говорилось его теоретиками и манифестами, постмодернизм атаковал не собственно модернистскую философию, не парадигматическую основу авангарда, а скорее прирученный и поставленный на службу истеблишменту гуманопатетический и лояльный авангард музеев и университетов. При этом специфика двусмысленных отношений постмодерна и диффузий системы культурного господства в обществе потребления и информации (и в его малоудачных имитациях в России) вряд ли позволяет считать «актуальное» искусство конца ХХ в. действительно революционным или альтернативным.

A.A. Асоян

ПОСТМОДЕРНИЗМ

У каждой эпохи, полагает У. Эко, собственный постмодернизм, так же как у любой эпохи есть свой маньеризм. Эта идея находит сторонников и в России, где некоторые философы, например Н. Автономова, пробуют представить «постмодернизм и авангардизм не как уникальные сегодняшние феномены, но как постоянное функциональное звено во временном механизме культурных изменений»¹. В связи с этим утверждается, что можно выделить два способа отталкивания от прошлого: первый – отказ от наследия и попытки создания чего-то абсолютно нового (авангардизм); второй – разъятие прошлого и вольное оперирование его элементами в новых и новых комбинациях (постмодернизм).

Рассуждения о втором способе соотносятся с размышлениями У. Эко. В «Заметках на полях “Имя розы”» он пишет, что постмодернизм – это игра с прошлым, ироничный пересмотр прошлого ради того, чтобы сохранить его в настоящем². Иной, более радикальной точки зрения придерживается Ф.-Ж. Лиотар. Так называемая «постмодернистская чувствительность» представляется ему качеством лишь постсовременного искусства. Толкуя ее, он отмечает: «Тайная печаль снедает наш *Zeitgeist* (дух времени. – A.A.). Он может выражать себя во всевозможных реактивных или даже реакционных установках или утопиях, но не существует позитивной ориентации, которая могла бы открыть перед нами какую-то новую перспективу»³.

В «Заметках о смыслах “пост”» Лиотар пишет, что эта приставка в слове «постмодернизм» обычно понимается так, как будто речь идет о диахронической последовательности периодов, и как бы постмодернизм сменяет модернизм, но она, по его мнению, предполагает «установление какого-то абсолютно нового образа жизни и мыш-

ления»⁴. Суть этого постсовременного, постхристианского менталитета – крах веры в способность языка проговаривать истину и видение мира как хаоса, лишенного причинно-следственных связей.

«Постмодернистская чувствительность» находит свое выражение прежде всего в ризоматической стилистике, в «ризоме». Этот постмодернистский термин заимствован из ботаники и введен в обиход Ж. Делёзом и Ф. Гваттари. *Ризома*, толкует Американский словарь английского языка, есть не что иное, как «корнеподобный, обычно горизонтальный стебель, растущий над землей или на поверхности земли; его нижняя часть функционирует как корень, а верхняя – как листья или побеги». В широком, т.е. системном плане к ризомам относятся разного рода плесени, колонии вирусов, муравьев... Ризома – это беспорядочное развертывание множественности, движение ЖЕЛАНИЯ, не имеющего какого-либо направления. «Ризома, – отмечает Эко, – так устроена, что в ней каждая дорожка имеет возможность пересечься с другой. Нет центра, нет периферии, нет выхода. Потенциально такая структура безгранична»⁵.

Ризома стала эмблематической фигурой постмодерна, который характеризуется преобладанием паратаксиса (греч.: «выстраивание рядом») над гипотаксисом (греч.: «подчинение»). Подобное явление предопределяет разомкнутую, открытую форму произведения и создание эффекта повествовательного хаоса, где «нет ни привилегированной точки зрения, ни объекта, общего для всех точек зрения. Нет никакой возможности иерархии: нет ни второго, ни третьего...»⁶. Так, например, в романе Вл. Набокова «Бледное пламя», в котором поэма в 999 строк написана одним автором, а прокомментирована другим, игра отражений, отблесков и оттенков (само имя автора поэмы Шейд по-английски означает «оттенок», «тень») становится навязчивой темой, очевидной уже в предисловии комментатора, еще одного действующего лица романа – Чарльза Кинбота, усиливающего ее звучание своим мнимым возмущением «шнейдоведами», осмеливающимися утверждать, что поэма состоит из разрозненных набросков, ни один из которых не дает законченного текста; при этом Кинбот категорически заявляет, что «в поэме оказалась недописанной всего ОДНА строка (а именно 1000-я), которая совпала бы с первой, увенчав симметрию всей структуры...»⁷. Игра отражениями, отблесками (так называемый «брюколаж», еще

один термин постмодернизма) охватывает все пространство романа, в том числе и входящего в состав книги «Указателя».

Здесь уместно вспомнить первый, по крайней мере, по мнению Эко, постмодернистский роман «Поминки по Финнегану» (1939), о котором один из английских критиков писал: «С присущим ему огромным талантом и эрудицией он (Дж. Джойс. – *A.A.*) изобрел (...) некий новый язык, являющийся началом всеобщего языка. В основе этого языка лежит каламбур, ибо только в каламбуре одно значение совпадает с другим. Его каламбуры – это сложные слова, имеющие несколько значений на разных языках. Мало того, что эта книга написана универсальным языком, в “Поминках по Финнегану” предпринята грандиозная попытка написать книгу обо всем вообще; в повествование, лишенное всякой последовательности, напоминающее услышанный во сне рассказ, включены всеобъемлющие сведения по истории, географии, литературе, о жизни отдельных людей»⁸.

Повествование в «Поминках по Финнегану» соответствует понятию *Хаосмоса*. По словам Эко, Хаосмосу свойственно «дьявольское воспроизведение соразмерности в самом ядре беспорядка». Собственно, этим Хаосмос отличается от «хаоса» как специфического понятия авангарда. В авангардистском искусстве художник противопоставляет себя хаосу, в постмодерне он находится внутри хаоса, сливаются с ним, ощущая его как органичную себе стихию. Философия Хаосмоса нашла удачное выражение в императиве М. Фуко: «Предпочитать то, что дано непосредственно в своем многообразии; предпочитать различие единообразию; предпочитать то, что течет, тому, что едино; мгновенные сочетания – системам. Уверьтесь, что продуктивно не осевшее, а блуждающее»⁹.

Последнее слово в этой цитате ассоциируется с книгой А. Жолковского «Блуждающие сны». Она о цитатности, межтекстовых связях, характерных как для модерна, так и для постмодернизма, но их семантика принципиально отличается друг от друга. Модернистский текст – это структура, и межтекстовые связи направляются логикой внутриструктурных отношений. Строго говоря, их нельзя назвать «блуждающими». Иное дело постмодернистский текст: он не структурен, а ризоматичен. Пространство ризомы – это пространство амбивалентной догадки, но не логики. Логику здесь замещает игра «бессознательного», имперсональная «безличная продуктивность» текста. Как заметил Б. Мак-Хейл, в постмодер-

низме происходит замена «эпистемологической» доминанты модернизма «я так вижу» на «онтологическую»: «мир так устроен». Этой заменой и обусловлена кардинальная разница между семантикой межтекстовых связей в модернизме и литературе постмодерна. Интертекстуальность отнюдь не обиходное слово для обозначения таких связей, а специфический термин, предполагающий, что постмодернистский текст – «бесконечное поле для игры письма» (Л. Перрон-Муазес), где утрачена исходная точка смыслопорождения и где текст предстает сетью бессознательных или автоматических цитат.

Способность текста порождать собственные смыслы и играть на их амбивалентности связана с трансгрессией (переходом слов из одного ряда значений в другой). Трансгрессия – характерная особенность постмодернистского языка, обуславливающая его нелинейность и «интерфейсность», или полиморфность героя, вовлеченного в процесс языковых игр, а значит, и текстовой перекодировки, в результате которой реальность предстает комбинацией различных дискурсов и их обрывков, где «иное, – как отмечает Дж. Фаулз, – существует наравне с “я”»¹⁰. Так, в романе Саши Соколова «Палисандр» герой, оказавшийся после покушения на генерального секретаря КПСС в элитной тюрьме, вбирает в себя разные имиджи: то кремлевского хозяина квази-Стилина, то поэта Серебряного века, то любовника типа Казановы или Эдички, главного персонажа романа Э. Лимонова «Это я – Эдичка».

Подобное расщепление субъекта предопределено так называемым «шизофреническим дискурсом» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари), отменяющим причинно-следственные связи и аристотелевскую логику. Впрочем, эта зависимость может быть истолкована прямо противоположным образом: постмодернистская личность со своим комплексом противоречивых чувств и реакций обнаруживает себя в импульсивности и непредсказуемости дискурса. Разорванность сознания, множественность смысловых кодов, отсутствие целостности текста и предустановленных ценностей – вот что позволяет характеризовать постсовременное искусство как «расчленение Орфея» (И. Хассан). Здесь язык сам себя пародирует и сам себя релятивизует, ибо радикальное «эпистемологическое сомнение» постмодернистов ведет к тому, что реальность мыслится как «подобие подобия», как симулякр, а истина – навсегда утраченной или никогда

не существовавшей. В результате единственной возможностью для писателя оказывается «литература молчания», где все якобы мистифицирующие человеческое сознание социокультурные дискурсивные практики вывернуты наизнанку, выявлена их ограниченность и неадекватность исторической действительности, которая, в свою очередь, по мнению постмодерна, не равна себе. «Литература молчания» – это «пастиш» (франц. *pastiche*), что означает фантазию и тотальную пародию, утратившую представление о некой «лингвистической» норме. Она свидетельствует о том, что постмодерн испытывает физиологическое отвращение к метадискурсу, который претендует на концептуализацию реальности и пытается придать той или иной точке зрения легитимный характер. В этой ситуации любая конвенциональная мудрость, любой консенсус кажутся устаревшими и неприемлемыми. Авторитету идеологизирующего метаповествования постмодернисты противопоставляют свободу фрагментарности и эклектизма. От мифотворчества и «великих историй», присущих предшествующей литературе, они переходят к текстам, где внимание концентрируется не на особенностях картины мира и не на психологии героев, а на «происшествиях» и словах. Это не «великие», а «занимательные» истории, в которых традиционные семантические оппозиции (реальность – кажимость, добро – зло, печаль – смех...) снимаются в процессе текстовой перекодировки, языковой игры.

Игровой характер постмодернистских текстов обнаруживается и в «двойном кодировании», когда артефакт, скажем, «философский триллер» «Имя розы», предполагает как наивное, так и семиотическое прочтение. Семиотическое открывает в «постмодернистской чувствительности» предельную трагедийность, ибо она напрочь, заметил один из критиков, лишена иллюзии найти разрешение в трансценденции. Недаром постсовременное искусство соотносится с «концом века», с *fin de siecle*. В результате обнаруживается, что к постмодерну применима его же формула несоответствия означающего и означаемого, знака и референта. «*Совы не то, чем они кажутся*». Это название старого голливудского фильма напомнил в связи с ситуацией постмодерна Вяч. Курицын. Оно звучит как прорицание Кассандры.

Примечания

1. Автономова Н.С. Возвращаясь к азам // Вопр. философии. – М., 1993. – № 3. – С. 18.
2. Эко У. Имя розы. – М., 1989. – С. 461.
3. Лиотар Ж.Ф. Заметки о смыслах «пост» // Иностр. литература. – М., 1994. – № 1. – С. 58.
4. Там же. – С. 57.
5. Эко У. Имя розы. – М., 1989. – С. 454–455.
6. Делёз Ж. Платон и симулякр // Новое лит. обозр. – М., 1993. – № 5. – С. 53.
7. Набоков Вл. Бледное пламя. – Свердловск, 1991. – С. 11.
8. Литературный мир об «Улиссе» Джеймса Джойса // Вопр. литературы. – М., 1990. – № 11–12, ноябрь–дек. – С. 221.
9. Кнабе Г.С. Проблема постмодерна и фильм Питера Гринауэя «Брюхо архитектора» // Вопр. философии. – М., 1997. – № 5. – С. 83.
10. Фаулз Дж. Волхв. – М., 1993. – С. 260.

КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

Д.Ю. Дорофеев

КАТЕГОРИИ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА

В истории европейской философии проблема опыта постоянно предстает темой для размышлений и дискуссий, которая раскрывается в тех или иных диспозициях. Например, для классической древнегреческой философии это диспозиция созерцания (*theoria*) и практики (*praxis*), для поздней Античности и христианской эпохи – внешнего и внутреннего, для конца Средневековья – непосредственного и знакового, для Нового времени – естественного и искусственного (*experimentum*), а также субъективного и объективного, для XIX–XX вв. – сознательно-трансцендентального и жизненного. Каждая из таких диспозиций (хотя, конечно, перечисленными они не ограничиваются) формировалась тот принцип, то основание, которое определяло конкретное понимание опыта, являвшееся актуальным на определенном этапе исторического развития философии. Поэтому можно даже говорить о некотором соответствии между тем, как понимается опыт, и тем, как понимается на данный момент сама философия, с ее возможностями, задачами, перспективами, смыслами.

Перед тем как обратиться к анализу категорий мистического опыта необходимо, пусть и коротко, коснуться диспозиции, соответствующей нашему времени, диспозиции повседневного и мистического. Философия, социология, история, психология, языко-знание, культурология показали в XX в., какое основополагающее значение имеет исследование сферы повседневного существования для самых разных наук, и итоги этих исследований действительно были внушительными и во многом революционными. Углубление в повседневный опыт раскрыло для ученых наличие новых, конституирующих человеческую реальность связей, отношений, структур, принципов, истоки которых кроются не в воле или сознании чело-

века, а в анонимной власти проявляющихся порядков этой самой реальности, складывающихся определенным образом на протяжении развития истории и культуры. Структурализм и постструктурализм поэтому так четко и, можно сказать, вдохновенно говорят о том, что единственными активными, самостоятельными и определяющими являются именно эти порядки, имманентные повседневной реальности и постоянно находящиеся в процессе ее конституирования. Такое понимание не может не привести к выводу, к которому пришел Мишель Фуко, говоря о «смерти человека» – ведь здесь человек уже перестает иметь свою онтологическую автономность и свободу, и полностью сводится к тому, что из него делают структуры повседневности. Эти структуры Фуко понимает в контексте «онтологии немыслимого», т.е. того, что сама мысль человека признает как то, во что она погружена и чем определена, не имея возможности помыслить его¹. Это определение очень близко определению мифа, и неудивительно поэтому, что другой лидер постструктурализма, Ролан Барт, рассматривает повседневность как мифологическую, чей порядок создается языком². Таким образом, структурно упорядоченная повседневная реальность, априорно определяющая проявления человеческого существования во всех ее сферах, рассматривается здесь не как лишь одна из форм жизненной реальности и человеческого опыта, нет, она понимается как единственная, монистично-тотальная и все фундирующая своими порядками. Человек же как в некотором смысле «результат производства» этой реальности предстает исключительно в границах своего детерминирования теми порядками повседневной реальности, которым он изначально подчинен.

Естественно, такая абсолютизация анонимной власти повседневного опыта над человеком отрицает саму возможность любого другого опыта, в первую очередь опыта личностно-мистического. И тем не менее некоторые труды второй половины XX в. показали, что мистический опыт сейчас, может быть, еще более актуален и насыщен для человека, чем, например, в эпоху Средневековья, потому что именно он может возвратить человеку ощущения своей личности, свободы, жизненной энергии и творческой продуктивности своего бытия. Обо всем этом, например, очень ярко и выстраданно говорит Жорж Батай в своем главном произведении «Внутренний опыт», где автор не просто погружается в мистицизм,

но показывает значение мистического опыта для современного человека, которому постоянно угрожает опасность невозвратимо потерять себя, растворившись в управляющих им порядках безличностных институтов повседневного мира. Поэтому обращение к мистическим категориям должно помочь нам понять разницу между мистическим и повседневным опытом, а также тем положением, которое занимает в каждом из них человек.

И прежде всего нужно наметить роль категорий для опыта. Не углубляясь в логические тонкости этого вопроса, начнем с того, что категории принципиально отличаются от просто понятий как раз тем, что их значение для опыта является осевым и основополагающим. Мистических понятий может быть приведено огромное количество, но только благодаря сравнительно небольшому числу мистических категорий мы можем коснуться специфики именно мистического опыта, отличающего его от опыта повседневного как раз благодаря категориальным различиям. Ведь каждая категория является тем фундаментом, только на основе которого можно понять опыт в его своеобразии. Но хотя категорий и несколько, ни одна из них не может рассматриваться без другой, т.е. они предстают в такой взаимосоотнесенности, которая позволяет им быть неотъемлемо связанными друг с другом. Так, например, Кант выводил такое единство категорий из единства рассудка, сводя их к тем трансцендентально-логическим функциям, которыми ограничивается рассудок; поэтому, собственно, он и мог говорить о полноте категориальной системы, хотя сам ограничивался только созданием полноты принципов для этой системы³. Но в отношении мистического опыта категории следует рассматривать не в полноте какой-либо системы (ибо вся мистика построена не на системе, а на необъяснимом переживании), а исходя из его постепенного развертывания через эти категории, т.е. с учетом понимания мистического опыта как временного, на чем и настаивал Хайдеггер. Конечно, для каждого, кто испытывал и переживал путь этого развертывания, он является особенным, отличным от мистического опыта другого человека – поэтому здесь и не может идти речь о некой универсально-априорной системе мистических категорий. Наша задача сводится к тому, чтобы постараться представить те основные мистические категории, которые являются основополагающими и общими для любого мистического опыта, несмотря на те существенные

различия в подходах, которые усматриваются и среди отдельных мистиков, и среди мистических установок в целом. Эти категории, по нашему мнению, таковы: 1) трансценденция; 2) откровение; 3) экстаз; 4) mystique unique; 5) отрещенность; 6) обожение.

1. Трансценденция. Любой мистический опыт тайный, оказывающийся доступным только тем, кто готов его принять, готов открыть себя ему. Здесь изначально невозможен демократический принцип всеобщего равенства, т.к. основополагающим условием приобщенности к мистическому опыту выступает необходимость особого посвящения, могущего достигаться самыми разными способами (например, внутренним очищением, аскезой, религиозными обрядами и т.д.). Недаром русский историк античности Ф. Зелинский даже этимологически выводил происхождение слова «мистика» от древнегреческого *mystai*, «мисты», т.е. посвященные⁴. Впрочем, возможность стать посвященным есть у каждого, но только единицы находят в себе силы и мужество пройти этот путь испытания до конца (кстати, русское слово «опыт» образовано от старославянского «опытать», которое очень близко к современному значению слова «испытывать»). И трудности этого испытания связаны с тем, что оно требует столь кардинального изменения всего бытия человека, которого было бы достаточно для того, чтобы очевидность естественную, повседневную, могла бы сменить очевидность мистическая, тайная. Эти две очевидности несовместимы, т.к. в них обнаруживают себя разные горизонты: в первой, повседневной, очевидность являет то, что называют «профанное, дольнее, имманентное»; во второй, мистической – сакральное, горнее, **трансцендентное**.

Само понятие трансцендентного – философское, возникшее в средневековой схоластике для обозначения всего того, что выходит за пределы чувственного, эмпирического, единичного опыта (от лат. *transcendens* – запредельный, выходящий за пределы). Поскольку мы рассматриваем категории мистического опыта не какой-то конкретной религии или философского направления, то и анализировать категорию трансценденции разумно, видимо, исходя не из того, за пределами чего она пребывает (например, чувств или бытия), а подчеркивая именно сам ее запредельный характер. Ведь мистика может быть разной как раз в зависимости от того, как в ней понимается запредельность трансцендентного (этот момент особенно важен, т.к. до сих пор очень распространено поверхностное мнение,

что мистический опыт принципиально однороден, хотя, конечно, нельзя не признать, что собственно мистическим опыт становится тогда, когда в нем реализуется изначальное, у большинства людей потаенное стремление человеческого духа к непосредственному общению с трансцендентным началом, могущим пониматься и как мировой Абсолют, Бог, Единое, Истина – неважно). Мистический опыт имеет такой исключительный эзотерический статус как раз потому, что в нем происходит нечто «неестественное» – осуществляется связь с тем, что находится за пределами всех «естественнных» природных связей человека. В определенном смысле понятие мистического опыта является оксюмороном, т.е. словесным выражением, объединяющим собой противоположные начала – запредельный и предельный. Если под запредельным понимается сама трансцендентная основа мистического опыта, то под предельным – способность человека к приобщению опыта своего предельного проявления, опыту «предельной запредельности» (кстати, в XX в. французские мыслители стали обозначать мистический опыт как *experience limite*, предельный опыт, тем самым показывая, что рассматривают его именно со стороны связи человека с трансцендентным, а не в абсолютной автономности трансценденции).

Возможность так понимаемого мистического опыта придает очень важное значение проблеме соотношения запредельного и, так сказать, внутрипредельного. Связь между ними может осуществляться по трем основным направлениям, которые и определяют собой специфику мистического опыта. Во-первых, это изначальное, неотделимое и полностью адекватное взаимосоотнесение трансцендентного (запредельного) и имманентного (внутрипредельного), которое встречается, например, в особенностях первобытного мифологического сознания или в восприятии мира пантеизмом. Во-вторых, связь между этими началами может определяться пониманием трансцендентного как Абсолютной монады, Единого, в котором вся множественность сущего предстает неразделимой друг с другом; сама же эта множественность является собой эманацию Единого – наиболее ярко такой вариант представлен в мистической философии неоплатонизма или религии буддизма. Наконец, в-третьих, это путь христианской мистики (хотя сюда могут быть частично отнесены иудаизм и ислам, но мы в дальнейшем будем опираться в первую очередь именно на христианскую мистику), в

которой трансцендентным выступает Бог как Абсолютный Творец, Творец бытия, мира и всего сущего в нем – здесь запредельность трансцендентного предстает в своем высшем проявлении, что особенно ярко выражено в апофатической мистике Дионисия Ареопагита. Но и само творение здесь не рассматривается вне и независимо от самого Творца, оно есть его проявление (но не эманация). Как пишет известный русский богослов В. Лосский, «Бог остается трансцендентным по своей природе в самой имманентности Своего проявления»⁵. Исходя из такого соотношения в мистическом опыте или трансцендентность может проявиться в имманентном, или имманентность может раскрыть в себе трансцендентность, или трансцендентность может одновременно оставаться неявляющейся и раскрывать себя в явлении, что и пытался воплотить Григорий Палама через понятия сущности и энергий Бога.

2. Откровение. Категория откровения очень органично связана с категорией трансценденции. Собственно, если бы трансценденция не являла бы себя сама, то мистический опыт был бы просто невозможен. Ведь сам смысл абсолютной запредельности основывается на том, что выйти к нему «своим», «естественно-сущим» способом нельзя – иначе эта запредельность просто представляла бы внутри этой естественности. Недаром в мистике самых разных стран, религий, философий трансцендентное понимают как Ничто – ведь оно недоступно познанию, определению, выражению, т.е. всему тому, что показывает свою действенность «внутри мира»; поэтому общение с Ничто в мистическом опыте возможно только через его собственное откровение. Оно не укладывается ни в какие привычные связи, опровергая собой устоявшийся порядок, и это значит, что его очевидность доступна только в непосредственном мистическом переживании – любой другой путь будет опосредованным, а значит, недейственным и ложным. Трансценденция доступна только в своем откровении и хотя подобный способ связи с ней не единственный – например, можно говорить о вере или деятельности разума (ведь Кант обосновывает необходимость наличия ноуменов чисто логически), – но исключительно в непосредственном опыте приобщения запредельности возможно проникнуться живым всеобъемлющим чувством единения с трансценденцией, которое, раз произойдя, навсегда уже останется с человеком.

Такое откровение не следует понимать как некое элитарное событие, которое доступно только избранным, как это было в первобытной культуре с шаманами. Как мы уже упоминали выше, трансценденция, сотворившая бытие, являет себя в любой части этого творения, потому что в нем она раскрывает себя не в своем нисхождении, а в своей трансцендентной подлинности. Но, естественно, являющуюся трансцендентность (т.е. трансцендентную имманентность) не нужно отождествлять с трансцендентностью, так сказать, «в себе», хотя и разделять их также неприемлемо, на чем активно и настаивал св. Григорий Палама. Такое отношение, конечно, характеризует именно христианскую мистику, которая раскрывается через отношения Бога-Отца и Бога-Сына. Это и понятно – ведь Бог-Сын есть проявление Бога-Отца. В античной мистике такое понимание недоступно как раз потому, что в ней все сводится к Единому, все предстает как Абсолютная Монада, которую нужно лишь раскрыть в себе. Естественно, что здесь откровение может быть только как нисхождение, эманация Единого.

Трансценденция является собой потому, что иначе, своими силами, человек не в состоянии приобщиться к ней; следовательно, как может показаться, откровение это лишь поправка на человеческую слабость. Но не будем спешить. Мистический опыт основан не только на божественном откровении, но и на стремлении к нему человека. Если откровение не понимается нами как нисхождение, то его следует рассматривать как такое же стремление трансценденции к человеку, как и человека – к трансценденции. В христианской мистике Бог является себя человеку не из-за его слабости (перед трансценденцией все слабы), а из-за любви к нему: Богочеловечество Христа не опускает трансценденцию до человеческого уровня, а возвышает человека до Своего. Ведь через откровение не только душа рождается и раскрывается в Боге, но и Бог – в душе, и одно без другого произойти не может. Поэтому, в определенном смысле, здесь нужно говорить о взаимном, обоюдном откровении, выходе навстречу друг другу. Такой взгляд проводит Майстер Экхарт, часто говоря, что мистический опыт – это исполнение обоюдного желания, а поэтому Бог столь же мало может сделать без нас, как и мы без него – «Выходи же ради Бога, – пишет Экхарт, – из самого себя, чтобы ради тебя Бог сделал то же. Когда выйдут оба – то, что останется, будет нечто единое и простое»⁶.

3. Экстаз. Вот такой выход из себя и есть экстаз. Само понятие экстаза зародилось в мистической религии Диониса, одной из главной составляющих которой являлась страстная, доводящая до восторженно-экзальтированного самозабвения музыка тимпанов, кимбалов и флейт, пляски под которую выводили человека из себя, доводя его до полного исступления (др. греч. «*ек-stasis*» – «исступление», «восторг», «перемещение»). Кстати, именно на такую стихийно-музыкальную динамичность Диониса в дальнейшем будет опираться Ницше, противопоставляя его размеренно упорядоченному Аполлону в своем раннем произведении «Рождение трагедии из духа музыки». Экстаз, таким образом, действительно есть перемещение, переход из привычного естественного состояния в состояние экстремальное, как раз в силу своей неестественности часто оцениваемое как болезненное. Но именно такое экстатическое болезненное неистовство, которое выступает как божий дар, рассматривается Платоном источником благ для отдельных людей и целых народов – это касается, например, божественного дара любви, прорицания, избавления от болезней и тяготевших над человеком бедствий, творческого вдохновения и т.д.; во всех этих и других случаях неистовство божественного экстаза оценивается намного прекрасней и достойней, чем человеческая рассудительность⁷.

Среди всего сущего экстаз доступен исключительно человеку, т.к. только он не имеет изначально и навсегда определенных границ своего бытия, обладая способностью их экстатического трансцендирования. Человек не замкнут в себе потому, что он всегда больше себя, всегда стремится выйти из себя, будучи соотнесен с трансцендентностью. Эта соотнесенность, воплощающаяся и осуществляющаяся в экстатическом состоянии мистического опыта, особого рода: в ней человек подлинно раскрывает себя, но раз это раскрытие носит экстатический характер, то оно требует, чтобы человек вышел из себя, преодолел бы себя, полностью, до конца отдавая себя трансценденции. Христос по этому поводу сказал: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет свою душу ради меня, тот обретет ее» (Мат., 16, 25). Поэтому экстаз следует рассматривать как преодоление тех тварных и внешних границ человека (и мира, в котором человек живет, но которому в своей глубине не принадлежит), которые как раз мешают ему раскрыть и воплотить изначально существующую в человеке связь с

трансцендентным. Такой экстаз не может наступить лишь по воле человека, он охватывает человека лишь в непосредственном единении с откровением трансцендентного, которое преображает его, восхищая до себя (кстати, следует не упустить, что слово «восхищать» здесь очень близко слову «похищать» – так, ап. Павел, описывая свой мистический опыт, говорит, что был «восхищен в рай» (2 Кор. 12:4), т.е. как бы экстатически похищен из мира дольнего в мир горний). Экстаз здесь подобен мосту, середина которого есть место встречи божественной запредельности и человеческой предельности. Встреча, при которой наступает единение встречающихся, должна быть постоянным состоянием, особая же исступленность экстаза, сказывающаяся на человеке, говорит о том, что он еще не готов сделать его своим естеством, а поэтому Симеон Новый Богослов, например, говорит, что экстаз – это лишь начало пути к общению с Богом, характеризующий, при всей значимости экстаза, человеческую неопытность при переживании и единении с нетварной трансцендентностью⁸.

4. *Mystique unique*. Действительно, экстаз, понимаемый как полное преодоление сознания человека, не следует однозначно понимать как высший уровень мистического опыта. Да, в нем достигается единение с Богом, но, во-первых, такое экстатическое единение случается редко и быстро заканчивается (о чем часто говорят сами мистики), а во-вторых, оно лишает человека личностного сознания, благодаря чему он находится в мистическом опыте полностью бессознательным (так, например, ап. Павел, описывая свой мистический опыт, даже не может сказать, был ли он тогда в теле или вне тела – см.: 2 Кор. 12:2). Поэтому мистика восточного христианства особенно настаивает, чтобы божественное единение, основа и смысл мистического опыта, протекало бы не без отторжения ума, а с его полноправным участием. Ведь, как замечает Владимир Лосский, отцы Восточной церкви склонны отождествлять ум (*nous*) с образом Бога в человеке, а это означает, что именно ум является наиболее личностной частью человека, началом его свободы и сознания, которое, правда, бессильно без сердца, средоточия божественной благодати, но также и без ума сердце будет слепо; и единственный здесь путь – путь «единения ума с сердцем», что как раз и приводит человека к воплощенному единству своей личности, могущему осуществиться только в мистическом единении с Богом⁹.

Но, конечно, такой подход характеризует главным образом именно христианскую мистику (в большей мере – восточную, в меньшей – западную) как мистику личностную. Ведь если в христианстве речь идет о единении с Абсолютной Личностью человека, носящем в себе образ и подобие этой Личности, то для буддизма, даосизма, неоплатонизма и др. ее место занимает безличностная, абсолютно-монастическая трансцендентность. И вполне закономерно, что здесь перед нами предстает не единение с трансцендентностью, нерасторжимый союз двух начал, стремящихся к этому состоянию, а полное растворение себя в ней, окончательное ее актуальное воплощение и проявление во всем. Собственно, переживание такого мистического опыта как раз и позволяет мистику представлять уже не человеком, а голосом трансцендентного, или даже самим трансцендентным (в исламе, кстати, были случаи, когда мистиков казнили именно за то, что они в экстазе говорили о себе как о Боге). Частично это касается, впрочем, и христианской мистики, что объясняет всегда напряженный характер отношений с ней официальной церкви.

Действительно, «мистическое единение» ставит серьезную проблему: а как, собственно, возможно единство тварного и нетварного? Если абсолютный монизм довольно легко выходит здесь из затруднений, признавая, что действительно есть лишь трансцендентное Единое, то в христианском персонализме все значительно сложней. Очень остро предстает в нем значение человеческой свободы. Если мистический опыт понимать как исходящее от трансцендентности вовлечение человека в Бога, то приходится отказываться от свободы; если до конца поддерживать свободу человека, то как тогда можно говорить о «жизни в Боге», к чему призывают христианская и другие мировые религии. Понимание Бога как Святой Троицы указывает путь, на котором единство и множественность не противостоят друг другу, хотя рационально это и не поддается объяснению. Св. Афанасий Великий, который был одним из основных инициаторов принятия догмата о Троичности, сказал, что «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». Богочеловечество Христа позволило человеку раскрыть себя в непосредственном и постоянном единении с Богом, что может быть осуществлено через вторую ипостась, Бога-Сына. Таким образом, человек, представая личностью, не растворяется в Боге, находясь с ним в единстве благо-

даря Христу. И поскольку такое мистическое единство возможно только в любви, в мистической традиции его часто характеризуют как любовное единение, или духовный (мистический) брак, о чём так выразительно было написано еще в «Песни песней» Соломона. Мистическая любовь – это любовь со всей самоотдачей Христу, поэтому она признается самым личностным проявлением в человеке.

5. Отрешенность. Мистическое единение во всей своей полноте произойдет в жизни вечной, но возможность его осуществления, пусть и единицами, уже в жизни земной говорит о том, что в нем человек реализует то, что имеет, но (по разным причинам) не использует – наличие непосредственной связи с трансценденцией, связи, которой больше нет ни у кого в тварном бытии. Майстер Экхарт, например, такую связь называл «искоркой» в душе (Seelenfunklein) человека, окном в трансцендентное Ничто. Но чтобы такая «искорка» превратилась в «пожар мистического единения», необходимо отрешиться от всего тварного – и в себе, и вокруг себя. Бог есть во всем, но непосредственное единение с ним требует чтобы человек отрешился от всего, кроме Бога – и тогда он обретет себя в Боге.

Выше мы уже говорили о проблеме трансценденции и ее воплощении в бытии, трансцендентной имманентности; при рассмотрении мистического значения отрешенности эту проблему нельзя обойти. Надо признать, что хотя мистика и не проводит линию однозначного дуалистического противопоставления духовного и телесного, божественного и человеческого, нетварного и тварного, она всегда подчеркивает определяющим условием мистического опыта непосредственное и всецелое отданье себя Богу, которое просто не может не учитывать различие между Богом, являющим себя в мире, и Богом, опять используя кантовскую терминологию, «в себе». И мистики зачастую тем и отличаются от богословов, что признают изначальную приобщенность человеческой души этой божественности «в себе». Поэтому мистики постоянно опираются на понятия «внешнего» и «внутреннего» человека (христианская традиция толкования их различий идет от ап. Павла). Внешний человек – это человек, который не актуализирует эту приобщенность, затушевывая ее самыми разными связями своего естества с тварным началом, что не позволяет ему выйти навстречу единению с Богом благодаря сильному влиянию устоявшихся привязанностей

ко всему, что не есть Бог в целом и к тварному миру – в частности. Внутренний человек – это человек, который отказывается от всего, что может помешать ему войти в Бога (и в этом смысле стать Богом, о чём и говорит приведенное выше высказывание св. Афанасия), в том числе и от своего тварного Я – ведь, по словам Таулера, внутренний человек, углубляясь в себя до своего родства с Богом, понимает, что «Бог намного ближе душе и роднее, чем она сама себе» и поэтому он «смотрит в свое Ничто и всего себя предуготовливает Богу, чтобы он заполнил его»¹⁰. Христианская мистика как раз потому понимается преимущественно как «мистика Христа», что внутренний человек – это и есть воплощенное человеческое подобие Христу.

Конечно, такое приобщение трансценденции через абсолютную отрешенность выставляет мистика как исключительно бесстрастного, созерцательного, духовно сосредоточенного и «безосновного». Часто поэтому мистическую отрешенность рассматривают как состояние пассивности, бездеятельности, покоя и пустоты. Безусловно, со стороны, т.е. с позиции человека, не имеющего опыта переживания мистического единения и непосредственного общения с трансценденцией, иначе мистика и нельзя оценить. Но для самого мистика отрешенность – это наиболее активный путь, только идя по которому и можно подлинно раскрывать, очищать и совершенствовать себя, а то, что осуществляется эта активность в личностном внутреннем опыте, оставляя подчас ее невидимой для глаз окружающих, не делает ее менее значимой. Искренняя и чистая молитва (которую в широком смысле следует рассматривать как всякое стремление навстречу к единению с Богом) требует не меньше усилий со стороны человека, чем совершение, например, какого-то достойного поступка. И усилия, направленные на достижение отрешенности, имеют не исключительно негативный смысл отказа от мира – наоборот, мистик отрешается от мира как раз для того, чтобы заново открыть его для себя в Боге и через Бога; и это касается не только мира, но и самого человека, всего бытия в целом.

6. Обожение. Мистическая категория обожения является предельной целью для любого мистика. В ней приобщение трансценденции выступает уже не единичным актом, а как состояние преображеной человеческой природы. Обожение продолжает задействовать в мистическом опыте все перечисленные выше категории,

но в нем они уже предстают несколько иначе. Например, экстаз здесь предстает не как самозабвенное восхищенное исхождение из природы тварной в нетварную, а как личный способ постоянной взаимосвязи между человеком, раскрывшим, воплотившим и принявшим на себя божественную нетварность, которая снизошла на него в обожении по благодати, и самой трансценденцией, нетварность которой присуща ей по естеству.

В христианской мистике есть два основных пути достижения обожения – теоретико-спекулятивный и нравственно-практический, путь гносиса и любви (хотя, естественно, здесь не идет речь о их принципиальном различии, а, скорей, о разных акцентах, которые выставляют те или иные мистики в качестве приоритетных). Родоначальником и самым ярким представителем первого пути можно признать мистическое богословие Дионисия Ареопагита, которое в западном христианстве так ярко продолжилось в школе немецкой мистики (Экхарт, Таулер, автор «Немецкой Теологии», Бёме, Ангелус Силезиус). С учетом связи с мистикой неоплатонизма обожение у Дионисия рассматривается как возвращение человека в божественное единство. Это достигается через катарсис, волевое очищение души и отречение от всего чувственно-тварного; благодатное озарение божественным нетварным светом и истечение его в человеческую душу; наконец, высшее воплощение мистического гносиса проявляется в таком единении с трансценденцией, когда уму открываются тайны божественной жизни и он начинает непосредственно в ней участвовать. Второй путь ставит в центр мистическую любовь, в которой совершается живое общение с Христом, т.е. преображение здесь касается в первую очередь не ума, а сердца (хотя, как отмечалось выше, мистической необходимостью является их единство). Еще одним очень важным отличием между этими двумя путями является то, что если первый понимает обожение как непосредственное «вливание» человека в Бога как Единого, то для второго обожение связано в первую очередь с личностным богочеловечеством Христа (но это очень тонкий вопрос мистического богословия, и не может идти речь о их однозначном утвердительном разделении). Наиболее яркими представителями здесь можно назвать, например, Макария Египетского, Симеона Нового Богослова, Франциска Ассизского, Рейсбрука, Григория Паламу.

Именно обожение есть тот Рубикон, который четко разделяет мистику христианскую и внехристианскую. Все другие мистические категории не могут позволить провести такое различие именно потому, что сами по себе очень схожи и свою особенность в мистическом опыте той или иной направленности обретают исключительно благодаря категории обожения. Так вот, христианское обожение может быть только личностным, а во внехристианском, даже еще не раскрыв личность, обожение рассматривается как окончательный отказ от нее. Если христианство признает уникальную самоценность каждой личности с ее отдельно-неповторимой связью с Богом, то, например, мистика буддизма призывает каждого раскрыть в себе Будду, т.е. добиться растворения в нирване. Здесь, в конце статьи, мы как бы завершаем круг, возвращаясь к тому, что было уже сказано в начале – характер мистики определяется пониманием в ней трансценденции, а обожение – это как раз воплощение и осуществление присутствия трансценденции в человеке.

Примечания

1. Фуко М. Слова и вещи. – СПб., 1994. – С. 347–348.
2. Барт Р. Избранные работы. – М., 1994. – С. 72–131.
3. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994. – С. 86–88.
4. Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. – СПб., 1995. – С. 113.
5. Лосский В. Богословие и Боговидение. – М., 2000. – С. 77.
6. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. – М., 1991. – С. 26.
7. Платон. Федр: Беседы с Сократом: Перевод. – М., 1989. – 131 с.
8. Симеон. Новый Богослов, Слово 45 [=eth.1] // Творения. – М., 1890. – Репр. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – Т. 1. – С. 413–415.
9. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М., 1991. – С. 152.
10. Таупер И. Царство Божие внутри нас // Проповеди Иоханна Таулера. – СПб., 2000. – С.47, 64.

М.А. Гуща

ОСОБЕННОСТИ ТАНТРИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ, СУЩЕСТВУЮЩИХ В ТРАДИЦИИ НЬИНГМА ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА

1. Введение

В связи с широким распространением в современном западном мире (в т.ч. в России) различных мистических, эзотерических и психопрактических учений Востока, прежде всего, учений тибетской Ваджраяны (Тантраяны), особую важность приобретает всестороннее изучение доктринальной и психотехнической специфики данной системы духовного совершенствования.

Кроме того, в отечественной тибетологии (и особенно в религиоведении) крайне мало работ, посвященных тибетской Ваджраяне, а специальные исследования, касающиеся традиции Ньингма, практически отсутствуют. Данная статья вносит посильный вклад в заполнение этой лакуны, поскольку в нейдается систематическое изложение содержания и особенностей тех тантрических учений, которые составляют основу психопрактической системы «древней» традиции (Ньингма) тибетского буддизма.

Ваджраяна (по-тибетски – *rdo-rje theg-pa*; *дордже тег-па*), называемая также *тантрическим буддизмом*, *Тантраяной* (Колесницей Тантры) и *Мантраяной* (Колесницей [Тайной] Мантры), является третьей по счету (и более поздней по времени возникновения) «колесницей» (наряду с Хинаяной – Малой Колесницей и Махаяной – Великой Колесницей), т.е. путем, ведущим к достижению состояния духовной реализации, или Просветления.

Ваджраяна (от санскр. «*ваджра*» – «алмаз», «царь камней» и «*яна*» – «колесница», «повоzка», «средство передвижения», «путь»), или Алмазная Колесница, традиционно считается наиболее высоким

и эффективным путем психофизического преобразования (трансформации) всех аспектов личности и сознания человека, обеспечивающим ее адептам возможность достижения Просветления в течение одной или нескольких жизней (а не трех «неизмеримых» мировых периодов, как в двух других Колесницах).

Кроме того, необходимо подчеркнуть тот факт, что Ваджраяна является доктринальной и психотехнической основой всех школ тибетского буддизма (которые все без исключения являются школами тантрического буддизма).

В традиции «новых школ» (тиб. – *сармата*) тибетского буддизма, таких как Сакья, Кагью и Гелуг, принятая четверичная классификация всех тантрических учений, в которой они разделены на две большие группы – Низшие и Высшие Танtry.

В группу Низших Танtr входят следующие три класса тантрических учений, а именно: *Крия-тантра*, *Чарья-тантра* и *Йога-тантра*, в которых значительное внимание уделяется выполнению внешних ритуальных и очистительных практик, в связи с чем данные учения (за исключением Йога-танtry) относятся к так называемому Пути Очищения.

Высшие Танtry (Танtry Наивысшей Йоги), или *Анунтара-йога-танты*, содержат более внутренние, тайные (эзотерические) учения и методы духовной практики, направленные на глубинное преобразование различных аспектов личности и сознания адепта, в связи с чем их относят к так называемому Пути Преображения, или Трансформации (в который также включена Йога-тантра).

В традиции школы Ньингма (тиб. – «древняя», «старая», или – «традиция старых переводов [тантр]»), которая в общей системе тибетского буддизма занимает довольно обособленное положение в силу выраженной синcretичности и специфичности ее учений, включающих значительное количество добуддийских (бонских), а также чаньских элементов, принятая несколько иная классификация тантрических учений, в которую входят не четыре, а шесть учений (составляющих, по сути, последовательные ступени Пути Танtry), а именно: *Крия-тантра*, *Убхая-тантра* и *Йога-тантра* (относящиеся к уровню Внешних Танtr), *Маха-йога-тантра*, *Ану-йога-тантра* и *Ати-йога-тантра* [Дзогчен] (относящиеся к уровню Внутренних Танtr).

Необходимо сказать о том, что, в целом, в традиции Ньингма разработана *девятеричная классификация* всех путей, или «колесниц», существующих в буддизме, в которой *тантрические учения* занимают *шесть* высших уровней. Поэтому, когда речь идет об учениях Ваджраяны (Тантраяны), принято говорить о *шестеричной классификации* тантрических учений, существующей в «древней» традиции (Ньингма) тибетского буддизма, в отличие от *четверичной классификации* «новых школ», таких как Сакья, Кагью и Гелуг.

В настоящей статье более подробно будет рассмотрена специфика тантрических учений, входящих в шестеричную классификацию, принятую в традиции Ньингма, – наиболее древней и уникальной традиции тибетского буддизма и тибетской Ваджраяны, основанной в VIII–IX вв. н.э. усилиями, прежде всего, таких мастеров индо-буддийской тантры и Дзогчена, как Падмасамбхава, Вималамитра и Вайрочана.

Шесть классов тантр в ньингмапинской классификации, как было отмечено выше, разделены на две большие группы (по три в каждой), а именно: *Внешние и Внутренние Танtry*.

К *Внешним Тантрам* (соответствующим Низшим Тантрам «новых школ») относятся такие учения, как *Крия-тантра, Убхая-тантра и Йога-тантра*. К *Внутренним Тантрам* (соответствующим группе Высших Тантр, или *Анuttара-тантр*, «новых школ») относятся *Маха-йога-тантра, Ану-йога-тантра и Ати-йога-тантра (Дзогчен)*.

Согласно воззрению традиции Ньингма каждое из перечисленных выше тантрических учений (входящих в шестеричную классификацию) является автономным и самодостаточным путем, дающим возможность адепту достичь состояния духовной реализации, или Просветления, за достаточно короткий период времени – в течение одной или нескольких жизней («в этом теле»).

В то же время все эти учения могут рассматриваться и как последовательные ступени восхождения по единому Пути Тантры – от более низших и внешне ориентированных к более высшим и внутренним, содержащим интроспективные методы духовной практики (относящиеся к разделу так называемой «внутренней йоги»).

Рассматривая сроки, в течение которых, согласно традиции, можно достичь высшей цели (т.е. полноты духовной реализации) с помощью практики методов, содержащихся в вышеперечисленных

тантрических учениях (входящих в ньингмалинскую классификацию), итальянский буддолог Дж. Туччи пишет следующее: «Следуя криятантре, Тринадцатую Землю [т.е. высшую ступень духовного восхождения, согласно воззрениям традиции Ньингма. – М.Г.] можно достичь только через семь жизней, начиная с первого шага, следуя упайогатантре – за пять жизней. С помощью третьего класса – йогатантры посвященный может достичь Пробуждения в раю – Акаништхе ([тиб.] 'Og min) за три жизни. С помощью махайогатантры можно достичь Призрачного [Иллюзорного. – М.Г.] Тела ([тиб.] sprul sku) сразу в следующей жизни. Ануйога ведет к высшему пределу, к цели, к полной реализации сознания бытия непосредственно» (9, с. 108).

Рассмотрим более подробно важнейшие характеристики и особенности каждого из шести классов тантр, составляющих основу психопрактической системы традиции Ньингма тибетского буддизма.

2. Внешние Танtry

Как было отмечено выше, к Внешним Тантрам относятся следующие три класса учений, а именно: *Крия-тантра, Убхая-тантра и Йога-тантра*.

Отличительной особенностью Внешних Тантр является то, что основной акцент в них делается на строгом следовании разного рода предписаниям, правилам и запретам, касающимся нравственности, внешнего поведения, образа жизни, питания, гигиены (тела и жилища) и т.д.

Кроме того, Внешние Танtry содержат различные ритуальные и медитационные практики, направленные на формирование духовной (психоэнергетической) связи с определенным божеством тантрийского пантеона, избранным в качестве объекта созерцания (тиб. – *ийдам*).

Одним из основных требований к практикующему на этапе Внешних Тантр является требование поддержания внешней и внутренней чистоты, что предполагает строгое соблюдение вегетарианской диеты, многократное (не менее трех раз в день) омовение тела (со сменой одежды), поддержание чистоты жилища и т.п.

Не менее важным на данном этапе тантрической практики является многократное выполнение в течение дня определенных

ритуальных действий (подробно описанных в соответствующих текстах), посвященных тому или иному божеству тантрийского пантеона, включающих, в частности, поклоны-простирания перед изображением божества, поднесение ему различных даров (цветов, благовоний и т.п.), чтение мантр (особых звуко- и словосочетаний, имеющих сакральное значение), выполнение мудр (символических жестов) и т.д. Как отмечает современный тибетский мастер Ваджраяны и Дзогчена, профессор Восточного института Неаполитанского университета Н. Норбу, «Внешние Тантры начинают с уровня внешнего поведения практикующего, чтобы, очистив его ум и действия, подготовить к обретению мудрости» (5, с. 51).

Одним из важнейших элементов духовной практики на данном этапе является созерцание образа «избранного божества» (йидама), который (образ) визуализируется йогином как находящийся вовне (т.е. «перед практикующим»), что характерно именно для Внешних Тантр. Эту особенность медитативной практики Внешних Тантр подчеркивает также Н. Норбу, который пишет следующее: «...Данные три раздела тантр: *крия*, *убхая* и *йога* обозначаются как “внешние Тантры”, поскольку их средства достижения просветления принципиально содержат “внешнее” божество в качестве объекта созерцания» (10, с. 93).

В связи с вышеперечисленными особенностями учения, входящие в группу Внешних Тантр (за исключением Йога-тантры), относятся к т.н. *Пути Очищения*.

1. *Крия-тантра*, или *«Тантра (ритуального) действия»*, является первой ступенью в структуре Внешних Тантр.

В Крия-тантрах основной акцент делается на выполнении разного рода ритуалов (ритуальных действий), направленных на формирование и поддержание духовной (психоэнергетической) связи с определенным божеством тантрийского пантеона, а также на соблюдении целого ряда правил и предписаний нравственного, дисциплинарного, гигиенического и психотехнического содержания.

По мнению Э.П. Кунсанга, в Крия-тантре основной упор делается «на телесную чистоту и чистое поведение» (4, с. 267). Дж. Рейнолдс подчеркивает, что Крия-тантра «делает акцент на выполнении внешних ритуалов. Санскритский термин *kriya* ([тиб.] *bya-ba*) в этом контексте означает “ритуальные действия”» (7, с. 153). Рассматривая специфику и внутреннее содержание очистительных

и ритуальных методов, составляющих психопрактическую основу Крия-тантры, Н. Норбу пишет о том, что здесь «используются внешние действия, чтобы очиститься и обрести способность получить мудрость от реализовавшего[ся] существа [просветленного божества. – М.Г.], а также подготовиться к работе с высшими уровнями тантры» (5, с. 57).

В целом, согласно традиции, практика Крия-тантры направлена на очищение трех аспектов личности йогина, а именно его «тела», «речи» и «ума».

Для очищения аспекта «тела», как было отмечено выше, йогин должен соблюдать вегетарианскую диету, категорически отказавшись, прежде всего, от употребления мяса, лука, чеснока, а также спиртных напитков. Он также должен поддерживать чистоту тела, совершая в течение дня многократные омовения (сопровождающиеся сменой одежды) и т.п. Кроме того, практикующий Крия-тантру должен выполнять разного рода йогические – физические и дыхательные – упражнения, очищающие тело, а также предписанные садханой (текстом практики) ритуальные действия (простирания, поднесение даров божеству и т.п.), в том числе – особые жесты рук (санскр. – *мудра*), имеющие сакральное и символические значение.

Для очищения аспекта «речи» в Крия-тантре используется практика рецитации мантр, т.е. сакральных звуко- и словосочетаний (как санскритских, так и тибетских), с помощью которых, как считается, адепт может установить связь с природой «просветленных» энергий божества (поскольку, согласно традиции, мантра является вибрационно-звуковым ключом, открывающим к ним доступ).

Для очищения аспекта «ума» на данном этапе практики йогину предписывается созерцание образа божества (йидама), а также размышление о его просветленной природе и «чистых» качествах.

В целом, базовыми практиками в Крия-тантре, несомненно, являются практика ритуального поклонения «избранному божеству» (йидаму) и созерцание его образа – с целью установления с ним психоэнергетической связи и получения от него «энергии мудрости». Как пишет Н. Норбу, в Крия-тантре «божество полагается главным средством достижения просветления для практикующих, чья цель состоит в том, чтобы подготовить себя к получению мудрости этого божества» (10, с. 89).

Отличительной особенностью практики созерцания в Крия-тантре является то, что образ божества здесь необходимо визуализировать в пространстве *перед собой*. Н. Норбу подчеркивает этот факт и пишет, что «божество здесь визуализируют как внешнее по отношению к самому себе» (5, с. 57).

Согласно традиции, одним из главных божеств (йидамов) в Крия-тантре является Авалокитешвара – бодхисаттва милосердия и сострадания (тиб. – Ченрези), в связи с чем практика визуализации образа Авалокитешвары является основной на данном этапе Пути Тантры.

В процессе выполнения практики йогин визуализирует образ Авалокитешвары в пространстве перед собой, произносит его мантру, сопровождая ее выполнением определенного символического жеста руками (мудра), после чего обращается к «реальному» Авалокитешваре, (представляющему собой так называемое «божество мудрости»; санскр. – джнянасаттва), который, согласно традиции, всегда присутствует «рядом» с практикующим (даже если тот не видит его физическим зрением), с просьбой «соединиться» с визуализируемым образом (по сути дела, явить свое «присутствие» в представляемом образе).

По мнению мастеров Ваджраяны, одновременное (синхронное) и точное выполнение *визуализации, мантры и мудры* является эффективным средством, способствующим установлению реальной психоэнергетической связи с просветленным божеством (йидамом), обеспечивающим возможность получения от него «энергии мудрости» (которую йогин вбирает в себя в самом конце выполнения практики в виде представляемых лучей света).

Традиционно отношения практикующего (йогина) и «божества» (йидама) на этапе Крия-тантры сравниваются с отношениями «подданного» (слуги) и «господина» (повелителя), в связи с чем Н. Норбу пишет следующее: «Традиционные тексты подытоживают содержание *крия-тантр* таким сравнением: божество – это царь или господин, а практикующий – подданный. Соответственно, так же как задача подданного [состоит. – М.Г.] в том, чтобы снискать милость государя, практикующий должен умилостивить божество, чтобы принять благодатный поток его энергии» (10, с. 92). Дж. Рейнолдс также отмечает, что «в случае Крия-тантры практикующий ведет себя по отношению к божеству как слуга по отношению к

своему повелителю, и это похоже на обычную религиозную преданность» (7, с. 153).

2. Следующий класс Внешних Тантр – это **Убхая-тантра** – «**Промежуточная (нейтральная) тантра**» (называемая также **Упайя-тантра**, или Упайога-тантра; от санскр. – *упайя* – «метод»).

Слово «убхая» в переводе с санскрита означает «оба» или «близнецы». Такое название связано с тем, что данный класс тантр является промежуточным между Крия-тантрами и последующими Йога-тантрами, поскольку, как пишет Н. Норбу, Убхая-тантры «разделяют с Крия-тантрами правила поведения, а с Йога-тантрами – методы созерцания» (10, с. 88).

Как отмечает в связи с этим Э.П. Кунсанг, «их название указывает на сочетание двух аспектов: поведения Крия-йоги и воззрения Йога-тантры» (4, с. 296). По мнению Дж. Рейнолдса, Убхая-тантра [у данного автора – Чарья-тантра] «в равной степени уделяет внимание внешнему ритуалу и внутренней медитации. Чарья-Тантра также известна под названием Упайя-Тантра (санскритское слово *ipraya* ([тиб.] *thabs*) в данном случае означает “метод”), а также под названием Убхая-Тантра, где санскритский термин *ubhayaya* ([тиб.] *gnyis-ka*) означает “оба”; то есть она связывает Крия Тантру и Йога Тантру» (7, с. 153–154).

В Убхая-тантре, так же, как и в Крия-тантре, используется визуализация образа «избранного божества» (йидама) в пространстве *перед собой* и обращение к нему с просьбой даровать благословение и «мудрость», но особенностью духовной практики в Убхая-тантре является то, что практикующий здесь занимает по отношению к божеству позицию «друга» или «равного».

Кроме того, важным отличием практики Убхая-тантры от предыдущего этапа (Крия-тантры) является то, что здесь в конце процесса визуализации происходит «объединение» (слияние) сознания йогина с созерцаемым божеством (йидамом), в результате чего практикующий сам «проявляется» в образе просветленного божества.

Рассматривая особенности практики Убхая-тантры, Н. Норбу пишет следующее: «Здесь божество, или реализованное[ся] существо представляют как нечто внешнее по отношению к себе, хотя и равное, и применяют некоторые методы внутренней йоги, а также внешние действия» (5, с. 57). Как отмечает данный автор, «в конце [практики. – М.Г.], помимо простого получения мудрости божества

в виде лучей света, божество объединяется с практикующим, который сам затем проявляется в образе Авалокитешвары. Правила поведения похожи на те, что соблюдаются в *Крия-тантрах*» (10, с. 93). По мнению Дж. Рейнолдса, «это похоже на проникнутый преданностью мистицизм» (7, с. 154).

3. *Йога-тантра*, или «*Тантра единения*», представляет собой высший класс учений, входящих в группу Внешних Тантр (и одновременно – первую ступень так называемого *Пути Трансформации*).

Санскритское слово «йога» (*yoga*) означает «союз», или «единение», а также – «объединение», «единство».

Данное название («Тантра единения») в значительной степени обусловлено тем, что основной целью и содержанием духовной практики на этом этапе Внешних Тантр является мистическое объединение (слияние) сознания практикующего (йогина) с просветленной природой божества (йидама).

Как пишет Н. Норбу, «считается, что *Йога-тантры* намного выше *Крия-тантр*, поскольку в отличие от последних их основной принцип не состоит в подготовке себя к получению мудрости. Различие между божеством и практикующим – это более не различие между царем и подданным: теперь они равноправны и равнозначимы» (10, с. 92).

В духовной практике Йога-тантры, как и на предыдущих ступенях Внешних Тантр, по-прежнему используется визуализация (созерцание) образа просветленного божества (йидама) в пространстве перед собой и обращение к нему с просьбой о передаче благословения, вдохновения и «мудрости», поскольку, как отмечает Н. Норбу, «считается, что достичь просветления без помощи мудрости просветленного существа очень трудно» (10, с. 92).

Однако главной особенностью практики Йога-тантры, отличающей ее от предыдущих этапов Внешних Тантр, является то, что после получения «энергии мудрости» просветленного божества (йидама) и очищения ею своего сознания йогин, представляя (визуализируя) себя т.н. «божеством обета» (санскр. – *самаясаттва*), просит «реальное» божество, или «божество мудрости» (санскр. – *джнянасаттва*), «объединиться» с ним. В результате, как пишет Дж. Рейнолдс, «он входит в мистический союз с божеством, растворяя себя (свою эмпирическую сущность) в состоянии пустоты [в светоносно-пустотной природе божества. – М.Г.] и затем, прояв-

ляясь в очищенном Теле Света, становится самим медитационным божеством. (...) Таким образом, практикующий реализует в себе все качества и атрибуты данного конкретного божества» (7, с. 154).

В связи с этим суть и цель практики Йога-тантры, по мнению Н. Норбу, состоят «в визуализации себя непосредственно в облике божества. (...) Главное здесь – это единение с божеством, достижение такого состояния, когда практикующий сам становится символом божества» (10, с. 92–93).

Однако необходимо подчеркнуть тот факт, что состояние «мистического единения» («слияния») с просветленным божеством на данном этапе Пути Тантры переживается йогином лишь в кульминационный момент выполнения практики. Поэтому на этапе Йога-тантры у практикующего могут еще сохраняться такие характеристики «непросветленного» сознания, как определенная дуалистичность и дискретность восприятия явлений, опора на «обыденное» (т.е. линейно-логическое, дискурсивно-рассудочное) мышление и т.п., что во многом обусловлено кратковременностью переживаемых йогином состояний «пробужденности».

Достижение более глубокого, устойчивого и продолжительного состояния «пробужденного сознания» происходит, как правило, на более высоких этапах Пути Тантры (т.е. во Внутренних Тантрах) – в результате глубокой психофизической перестройки (трансформации) всей структуры личности и сознания адепта, происходящей в процессе многолетней практики преображения («превращения») в просветленное божество.

Тем не менее качественно новым и чрезвычайно важным шагом на этапе Йога-тантры как раз является получение йогином первоначального опыта преображения в божество, который становится основой всей дальнейшей практики Пути Трансформации, первой ступенью которого и является Йога-тантра. Кроме того, в Йога-тантре, согласно Н. Норбу, «начинают внутреннюю йогу, используя тонкую энергию тела, что продолжается и на всех высших уровнях пути преображения» (5, с. 56).

3. Внутренние Тантры

Внутренние Тантры содержат более сокровенные, тайные (эзотерические) учения и методы йогической практики, направленные

на глубинное преобразование (трансформацию) различных аспектов и уровней личности и сознания адепта, в связи с чем их относят (как было отмечено выше) к так называемому Пути Преображения, или Трансформации (частью которого является также Йога-тантра).

Внутренние Тантры в традиции Ньингма тибетского буддизма включают три класса тантр – *Маха-йога-танту*, *Ану-йога-танту* и *Ами-йога-танту* (*Дзогчен*). По мнению исследователей, а также самих ньингмапинских мастеров, первая ступень Внутренних Тантр «древней» традиции, т.е. *Маха-йога-тантра*, в целом соответствует Аनутара-тантрам (Высшим Тантрам) «новых школ» тибетского буддизма.

Психопрактическую основу Пути Трансформации составляют две последовательные стадии процесса глубинной психофизической перестройки личности и сознания адепта, а именно: «стадия зарождения» (санскр. – «*утпаттикрама*»; тиб. – «*къедрим*») и «стадия завершения» (санскр. – «*сампаннакрама*»; тиб. – «*дзогрим*»).

Психотехническим содержанием и особенностью «стадии зарождения» (порождения) является то, что адепт здесь визуализирует (представляет) себя в образе просветленного божества (йидама), а окружающий мир – в виде мандалы этого божества. Мандала (санскр. – «центр», «круг», «кольцо», «сфера», «то, что окружает» и т.п.; тиб. *къил* *кхор* – «центр и окружение») в традиции тибетской Ваджраяны – это сложная многоуровневая графическая (или скульптурная) круговая диаграмма, символически изображающая «чистое (т.е. просветленное, архетипическое) измерение» бытия, а также «чистую обитель», в которой пребывает (или куда «ниходит» во время проведения тантрического ритуала (tantрической практики)) определенное «божество» вместе со своим окружением.

На следующем этапе тантрической трансформации – «стадии завершения» – адепт, опираясь на сформированную на предыдущем этапе способность к визуализации себя в образе просветленного божества, приступает к освоению более сложных методов т.н. «внутренней йоги», с помощью которых осуществляет глубинное преобразование тонко-энергетической структуры своего тела (т.е. системы энергетических центров, каналов и циркулирующих по ним потоков энергии).

Использование особых свойств и возможностей физического тела (прежде всего его тонко-энергетической структуры) для осу-

ществления глубинной трансформации сознания является уникальной особенностью психопрактики Внутренних (Высших) Тантр, подтверждающей принцип психофизического единства человека, в связи с чем в Ваджраяне даже существует выражение – «использовать тело в качестве пути». Именно эту особенность данного этапа Пути Тантры подчеркивает Дж. Рейнолдс, когда пишет о том, что «с точки зрения... Высших Тантр основой Ваджраяны является человеческое тело» (7, с. 154).

Необходимо также подчеркнуть тот факт, что принципиальным отличием Внутренних Тантр от Внешних является отсутствие в них представления о «внешнем» божестве. С точки зрения Внутренних (Высших) Тантр, «божество» (йидам) есть лишь символ «пробужденной», или «ваджрной» (т.е. «алмазной», «неразрушимой», «вечной»), природы сознания самого человека (адепта), латентно существующей в нем с рождения и пробуждающейся лишь в результате многолетней тантрической практики. Пробужденная «ваджрная» («алмазная») природа у адепта тантры проявляется в трех своих аспектах, а именно в виде «ваджрного тела», «ваджрной речи» и «ваджрного ума». Как пишет Н. Норбу, «высшие танtry полагают, что чистое измерение уже потенциально присутствует в самом устройении индивида, в трех ваджрах – “неразрушимых состояниях” – Тела, Речи и Ума» (10, с. 95–96).

Согласно данному мастеру, «во всех высших тантрах [“новых школ” тибетского буддизма. – М.Г.] конечная точка пути к просветлению называется *махамудра*, “великий символ”, который пре- восходит [дуалистическое. – М.Г.] разделение на сансару и нирвану: все объединяется в знании высшей природы реальности, знании, которое возникает посредством “символа” божества» (10, с. 96). В «древней» традиции (Ньингма) тибетского буддизма состояние полноты духовной реализации, достигаемое на пути Внутренних Тантр и являющееся его вершиной, называется по-тибетски *Дзог-па чен-по* (сокр. – *Дзогчен*), или «Великое Совершенство» («Великое Завершение»).

В связи с рассмотрением особенностей практики каждого класса Внутренних Тантр современный тибетский ученый Тулку Тхондуп Ринпоче приводит следующее высказывание одного из мастеров традиции Ньингма – Меньяга Джунгтрага: «Несмотря на то, что во всех внутренних тантрах практикуют две стадии, в *Маха-йоге*

больше работают со стадией зарождения, в *Ану-йоге* – со стадией завершения, а в *Ати-йоге* – со свободой от усилий» (цит. по: 8, с. 47).

1. *Маха-йога-тантра* – «*Тантра великого единения*» или «*Тантра великой йоги*» (также *Маха-йога* – «*Великое единение*» или «*Великая йога*»).

Как было отмечено выше, в практике Маха-йога-тантры в основном используются методы «стадии зарождения» (тиб. – *къед-рим*), основанные на визуализации *мандалы* (сложного символического изображения «чистого измерения» бытия, в котором пребывают просветленное божество и его окружение). Дж. Рейнолдс в связи с этим пишет, что «“Колесница Великой Йоги” делает акцент на процессе порождения (*bskyed-rim*). Это очень детальный процесс, включающий в себя визуализацию множества божеств и мандал» (7, с. 155).

Кроме того, согласно традиции, на данном этапе тантрической практики акцент делается, прежде всего, на «мужских» аспектах Просветления, т.е. на активном *сострадании* и «искусственных методах», с помощью которых и происходит реализация «пробужденного» состояния сознания. В.П. Андросов также подчеркивает, что в Маха-йога-тантре «упор делается на единственном сострадании и методе, мужском начале духовности» (1, с. 93).

Главным результатом практики Маха-йога-тантры, согласно традиции, является преобразование («превращение») адепта в центральное божество мандалы и достижение им состояния, в котором все явления окружающего мира воспринимаются как разнообразные проявления «чистых» энергий, или «чистого измерения», мандалы божества. В связи с этим Э.П. Кунсанг пишет, что плодом практики на данном этапе является «чистое видение, или духовное восприятие, при котором зрительные образы воспринимаются как божества, звуки – как манtry, а мысли – как мудрость» (4, с. 289).

Но самым важным достижением практики Маха-йоги, по мнению Н. Норбу, является то, что «чистое видение проявляется независимо от визуализации, становясь частью естественной ясности человека. Так обретают целостное состояние воссоединения чистого видения с нечистым видением – Махамудру, то есть великий символ, в котором нераздельно слиты сансара и нирвана. Этот метод практики, основанный на постепенном преображении, есть в тра-

диции Маха-йоги школы Ньингмапа и в традиции Анuttара-тантры всех других школ» (6, с. 48).

Сопоставляя конечный результат практики, достигаемый в Высших Тантрах «новых школ» тибетского буддизма, с плодом практики Внутренних Тантр традиции Ньингма, Н. Норбу подчеркивает их полную тождественность, в связи с чем пишет следующее: «Если в школе Нингмапа вершиной пути преображения является Ати-йога [или Дзогчен. – М.Г.], в других трех школах тибетского буддизма практика Маха-йоги, которая включает в себя постепенную визуализацию, ведет к состоянию Махамудры [санскр. – «великий жест», «великий символ» или «великая печать». – М.Г.]. Это состояние опять-таки не отличается от состояния Дзогчена, или Ати-йоги, хотя метод достижения другой» (5, с. 56–57). По мнению данного мастера, «*Маха-йога* [«древней» традиции тибетского буддизма. – М.Г.] в общем и целом соответствует высшим тантрам новой традиции во всей их полноте» (10, с. 96).

2. *Ану-йога-тантра* – «Тантра дальнейшего союза (единения)» (также *Ану-йога* – «Последующая йога» или «Последующее (дальнейшее) единение»).

Санскритское слово «ану» означает «атом», а также «идущий после» или «идущий вслед». Поэтому Дж. Рейнолдс переводит словосочетание «Ануйога Тантраяна» как «Колесница Дальнейшего Союза» (7). Кроме того, в тибетологической литературе встречаются такие варианты перевода термина «Ану-йога», как «Сущностная йога», «Полная йога» и др.

Согласно утверждению ньингмапинских мастеров, два высших класса Внутренних Тантр (т.е. Ану-йога и Ати-йога) являются уникальными учениями, существующими только в «древней» традиции (Ньингма) тибетского буддизма.

Ану-йога относится к разряду т.н. «материнских» тантр, в которых акцент в практике делается, прежде всего, на «женских» аспектах Просветления, а именно на постижении пустоты (пустотной природы всех объектов и явлений) и реализации принципа мудрости.

В Ану-йоге, так же, как и на предыдущих этапах Пути Тантры, используются методы визуализации мандал просветленных божеств, но основной акцент в практике делается, прежде всего, на методах «стадии завершения» (тиб. – «дзогрим»), относящихся к т.н. «внутренней йоге», т.е. на энергетических практиках, направ-

ленных на преобразование (трансформацию) тонко-энергетической системы человеческого тела. В связи с этим Н. Норбу пишет, что на данном этапе практики используются «методы дыхания и сосредоточения на чакрах и каналах наряду с совершенным овладением энергией кундалини» (10, с. 96).

Кроме того, те йогины, которые не принимали монашеских обетов (прежде всего обета безбрачия и неупотребления алкогольных напитков), на этапе Ану-йоги могут также приступить к освоению методов сексуальной йоги – с партнером противоположного пола (как правило, с практикующей женщиной-йогини, имеющей соответствующее тантрическое посвящение и соблюдающей тантрические обеты).

Касаясь данного вопроса, выдающийся мастер традиции Ньингма XIV в. Лонгчен Рабджампа (1308–1363) пишет следующее: «В Ану-йоге, являющейся материнской тантрой, т.е. средством [реализации. – М.Г.] изначальной мудрости, мало практикуют стадию зарождения. В этой системе великая блаженная сущность ([тиб.] Khams) достигает просветления посредством (практики) великого блаженства изначальной мудрости четырех радостей (...), применяя стадии просветленного лона с помощью сексуального партнера, используя чужое тело, и искусственных методов, использующих собственное тело» (цит. по: 8, с. 48).

Кроме того, в Ану-йоге «древней» традиции тибетского буддизма существует уникальный метод *мгновенной визуализации* мандалы божества, практически отсутствующий в других традициях тибетской Ваджраяны. Ньингмапинский мастер Лхадже Рог пишет по этому поводу следующее: «В Ану-йоге (которая придает большее значение стадии завершения) применяют не постепенное, а мгновенное созерцание божеств...» (цит. по: 8, с. 47). Дж. Рей-нолдс также подчеркивает, что, «в отличие от Ануттара Тантры [«новых школ» тибетского буддизма. – М.Г.], в Ану-йоге существует два метода визуализации – постепенный и мгновенный» (7, с. 155).

Особенностью метода мгновенной визуализации мандалы просветленного божества в Ану-йоге является то, что акцент здесь делается не на тщательном воспроизведении внешних деталей и атрибутов визуализируемого образа, но, прежде всего, на переживании «пробужденного» состояния сознания, присущего божеству.

В связи с этим Н. Норбу пишет, что «тантрийские методы, опирающиеся на мгновенную, непостепенную визуализацию, ... можно найти только в традиции Ану-йоги» (6, с. 48). Рассматривая психотехнические особенности этого метода, данный мастер подчеркивает следующее: «Визуализацию проявляют мгновенно, а не строят постепенно, деталь за деталью. Вы представляете себя божеством, но при этом более важны не детали, а ощущение (присутствия) [состояния «изначальной пробужденности». – М.Г.]» (5, с. 56).

Мировоззренческой основой подобного подхода Ану-йоги является представление о том, что «изначальное» состояние мандалы божества, как и «изначальное» состояние сознания самого адепта, уже «просветлены» («пробуждены») и «самосовершены», в связи с чем главным в практике становится не детализация визуализируемого образа, но переживание адептом этого «изначально пробужденного» состояния, где мгновенно вызываемый образ мандалы божества является лишь фактором, инициирующим это переживание.

Таким образом, результатом практики Ану-йоги является переживаемое адептом состояние тождественности с «изначально просветленной» природой божества, которое принципиально выходит за рамки постепенного процесса тантрической трансформации (т.е. за рамки как «стадии зарождения», так и «стадии завершения») и состоит в непосредственном созерцании «изначальной чистой» и недвойственной природы реальности.

Это состояние, достигаемое адептом в кульминационной точке Пути Трансформации, частью которого является Ану-йога, в традиции Ньингма называется Дзогченом, или Великим Совершенством (Великим Завершением). В связи с этим Н. Норбу пишет, что «в Ану-йоге состояние полного воссоединения [с «изначально просветленной» природой ума. – М.Г.], достигнутое благодаря успешной практике, называется не Махамудра, а Дзогчен. Отсюда видно, что принцип самосовершенства, являющийся основой этого метода, – тот же самый, что и в учении Дзогчен, хотя путь у них и различен» (6, с. 49).

В основе принципа «самосовершенства», в значительной степени определяющего специфику практики Ану- и Ати-йоги, как было отмечено выше, лежит представление об «изначальном совершенстве», или «изначальной просветленности», каждого человека (в более широком смысле – каждого живого существа). Но, в отли-

чие от Ати-йоги (Дзогчена), в Ану-йоге, кроме методов мгновенной визуализации, используются также методы «постепенного пути», т.е. методы последовательной трансформации глубинных структур личности и сознания адепта, характерные для «стадии завершения», тогда как Ати-йога принципиально выходит за рамки Пути Трансформаций, изначально являясь «непостепенным» путем.

Все вышеизложенное позволяет говорить о том, что Ану-йога представляет собой более высокий и существенный путь постижения природы истинной реальности (по сравнению с предыдущими этапами Пути Тантры), который в своих наиболее развитых («непостепенных») формах требует от адепта способности к быстрому (мгновенному) проникновению в «изначально пробужденную» природу божества, которая в своей глубинной основе, согласно традиции, всегда тождественна «пробужденной» природе сознания самого адепта.

Таким образом, Ану-йога естественно приводит адепта Тантры к «вершине всех путей» – Ати-йоге, или Дзогчену, т.е. к состоянию непосредственного созерцания «изначально просветленной» и недвойственной природы реальности, к состоянию, принципиально находящемуся за пределами любых форм дискретно-дуалистического (линейно-логического и рассудочного) восприятия действительности.

Как пишет Э.П. Кунсанг, практика Ану-йоги «претворяет материальное тело, результат созревания кармы, в ясный свет посредством практики пути видения, которая связана с пробужденностью, свободной от рассудочного мышления» (4, с. 245).

3. Ати-йога-тантра – «Тантра Абсолютного Единения» (также – Ати-йога – «Абсолютная Йога»).

Ати-йога, или «Абсолютная Йога», именуемая в «древней» традиции (Ньингма) также Ади-йогой – «Изначальной Йогой», по-тибетски называется «Дзогчен» (сокр. от тиб. «rDzogs-pa chen-po», «Дзог-па чен-по» – «Великое Совершенство», или «Великое Завершение»; санскр.: «mahasandhi»).

Ранее уже отмечалось, что Ати-йога (Дзогчен), как и рассмотренная выше Ану-йога, согласно утверждению ньингмапинских мастеров Ваджраяны, существует только в «древней» традиции и практически отсутствует в Ануттара-тантрах (Наивысших тантрах) «новых школ» тибетского буддизма.

Н. Норбу подчеркивает этот факт и пишет, что «Ати-йога и Ану-йога имеются только в школе Ньингмапа. С точки зрения этой

школы, Ати-йога – это конечная стадия Ану-йоги, кульминация постепенного пути. Ати-йогу называют еще Дзогченом, и действительно, состояние, достигаемое в этой йоге, доподлинно то же самое, что и состояние Дзогчен. Но достигается оно через путь преображения, в конце девяти стадий постепенного пути, в то время как Дзогчен сам по себе не постепенен и в нем прямое введение [в “изначальное состояние”. – М.Г.] дается с самого начала» (5, с. 56).

Специфической чертой и особенностью Дзогчена является то, что в нем духовно реализованный мастер (Гуру) сразу вводит ученика – во время т.н. «прямой передачи», или «прямого введения» – в состояние непосредственного созерцания «естественного присутствия изначально просветленной природы ума» (тиб. – *rigpa*). Мировоззренческой основой такого подхода является то, что, с точки зрения Дзогчена, истинная природа каждого человека изначально уже «просветлена» и «самосовершенна» в каждый данный момент времени и не нуждается ни в каком «исправлении» или преобразовании.

Поэтому дальнейшая практика Ати-йоги заключается в том, что адепт должен просто поддерживать (возобновлять) состояние созерцания «изначально чистой (просветленной) природы ума» (*rigpa*), стараясь не отвлекаться на возникающие в уме мысли, образы, воспоминания, побуждения, влечения и т.п. и не стремясь как-либо изменить или «исправить» их, но принимая все эти состояния такими, «как они есть». В Дзогчене это называется «оставить все как есть».

Такая позиция по отношению к любым психоментальным проявлениям позволяет им «самоосвобождаться» в момент их возникновения, в связи с чем Ати-йогу (Дзогчен) называют «путем без усилий» или «путем самоосвобождения». Дж. Рейнолдс также пишет о том, что «метод Дзогчена – это самоосвобождение ([тиб.] *rang grol*): во время практики медитации мыслям позволяют самоосвобождаться, как только они возникают» (7, с. 157).

Подобный психопрактический подход Дзогчена весьма близок подходу Чань-буддизма (хотя и имеет свою специфику), на что неоднократно указывали различные исследователи (в частности, Г. Гюнтер, И.Р. Гарри и др.). В этом нет ничего удивительного, поскольку на раннем этапе формирования тибето-буддийской традиции Ати-йоги в Тибете было довольно сильно влияние китайских

мастеров Чань и, кроме того, некоторые ранние тибетские мастера Дзогчена сами обучались у китайских учителей.

Таким образом, важнейшей особенностью практики Ати-йоги, или Дзогчена (так сказать, в «чистом» виде), является то, что здесь практически не используются тантрические методы «превращения» в просветленное божество (которые на данном этапе рассматриваются лишь в качестве вспомогательных методов практики), в связи с чем данное учение признается как принципиально выходящее за рамки «постепенного» Пути Трансформации (т.е. фактически за рамки Пути Тантры).

Рассматривая эту специфику Ати-йоги, отличающую ее от всех предыдущих (рассмотренных выше) тантрических учений, Н. Норбу пишет следующее: «*Ати-йога* не использует метод превращения [в божество. – М.Г.], но непосредственно знакомит практикующего со знанием [“изначально просветленной”. – М.Г.] природы ума» (10, с. 97). Поэтому, как отмечает данный мастер, «в действительности, поняв принцип самоосвобождения, мы приходим к знанию того, что даже тантрический метод превращения не является высшим путем» (10, с. 97).

Подчеркивая уникальность психопрактического подхода Дзогчена и его качественное отличие от методов Пути Тантры, Дж. Рейнольдс обращает внимание на то, что «практика Дзогчена начинается с того, чем заканчивается практика Тантры, то есть с состояния созерцания. Поэтому Дзогчен считается отдельной колесницей, а не просто завершающей стадией процесса трансформации, как, например, Махамудра [в Анууттара-танdre «новых школ». – М.Г.]. В системе Ньингма Дзогчен считается высочайшим пиком ([тиб.] *yang rtse*), к которому ведут все духовные пути, и кульминацией всех предшествующих колесниц, или йог» (7, с. 156).

Необходимо отметить, что Дзогчен (Ати-йога) признается наивысшим учением и вершиной всех путей, ведущих к Просветлению, не только мастерами традиции Ньингма, но также мастерами других традиций тибетского буддизма. Подобную оценку Дзогчену (Ати-йоге) дает, например, современный духовный лидер всех последователей тибетского буддизма – далай-лама XIV (Тензин Гьяцо), который пишет следующее: «Дзогчен, или Ати-йога, представляет собой вершину всех девяти Колесниц. (...) Девятая Колесница, самая величественная из всех, находится за пределами обыденного

сознания, и ее путь основан на *rigpa*, а не на свойствах обычного ума. В каждом из нас с безначальных времен присутствует чистое осознание, постоянно пребывающее *rigpa*, которое составляет основу практики и пробуждается на пути Ати-йоги во всей своей обнаженной чистоте» (2, с. 49).

Согласно традиции, Ати-йога, или Дзогчен, является кратчайшим, «прямым» и «недвойственным» путем (приводящим адепта к состоянию духовной реализации, или Просветлению, в течение одной жизни), в котором утверждается «изначальная чистота (просветленность)» и базовое единство всех существующих в мироздании объектов, процессов и явлений, рассматривающихся лишь в качестве бесчисленных проявлений единой фундаментальной, «изначально просветленной» Основы бытия (тиб. – *жси*), которая запредельна любой двойственности и пронизывает собой все миро-явление.

Подчеркивая базовый недуализм Дзогчена, Н. Норбу пишет следующее: «...В высших и более прямых учениях, таких как Дзогчен, вместо “единства” говорят о состоянии, которое “запредельно” и “недвойственно”: о знании извечного состояния, которое изначально превосходит [любую. – М.Г.] двойственность» (10, с. 96).

В «древней» традиции (Ньингма) тибетского буддизма Дзогчен всегда считался наиболее сокровенным (эзотерическим), метафизическим и сущностным учением, которое передавалось непосредственно от учителя ученику, сохраняясь внутри узкого круга посвященных (адептов). По мнению Н. Норбу, «учения Дзогчена являются сущностью всех тибетских учений» (5, с. 31).

4. Заключение

Знакомство с рассмотренными выше тантрическими учениями, составляющими содержание психопрактической системы «древней» традиции (Ньингма) тибетского буддизма, не только дает возможность получить представление о специфике мистической практики тибетской Ваджраяны (представленной в данной традиции), но также позволяет увидеть некоторые базовые принципы и закономерности, лежащие в основе данной системы духовного совершенствования.

Во-первых, все тантрические учения, входящие в шестеричную классификацию традиции Ньингма, представляют собой *единую систему* последовательных и взаимосвязанных ступеней Пути Тантры (каждая из которых в то же время является вполне самостоятельным путем духовного совершенствования), которая приводит адепта к вершине духовного пути, т.е. к достижению полноты духовной реализации, или Просветления.

Во-вторых, знакомство с данной системой тантрических учений позволяет увидеть общую *динамику* качественного (содержательного и психотехнического) усложнения использующихся методов тантрической практики по мере продвижения по ступеням Пути Тантры – от преимущественно внешне ориентированных *ритуально-дисциплинарных* методов, характерных для учений Внешних Тантр, до более внутренних *интроспективно-созерцательных* и *энергетически-трансформационных* методов, характерных для учений Внутренних Тантр.

В-третьих, в данной системе тантрических учений можно также обнаружить принципиальную смену *вектора направленности* методов тантрической практики (точнее, смену вектора направленности *сознания* адепта во время выполнения практики) при переходе от Внешних Тантр к Внутренним, а именно с *трансцендентного*, т.е. направленного на «внешнее» божество, – на *имманентный*, т.е. направленный прежде всего на преобразование (трансформацию) внутренней природы сознания самого адепта Тантры (когда сам человек становится «символом» просветленного божества).

В-четвертых, начиная с последней ступени Внешних Тантр, т.е. с этапа Йога-тантры (и далее – в учениях Внутренних Тантр), можно обнаружить такую уникальную черту психопрактического мистицизма тибетской Ваджраяны, как детально разработанные методы глубинной психофизической перестройки (трансформации) всех аспектов личности и сознания адепта – с целью преображения («превращения») в просветленное божество, что сопровождается качественным изменением базовых онтологических, аксиологических, психофизических и когнитивных характеристик личности.

Все это говорит о преимущественно *глубинно-психологической* и *трансформационной* направленности методов мистической практики тибетской Ваджраяны (прежде всего методов Внутренних Тантр).

В-пятых, знакомство с учениями, входящими в представленную выше шестеричную классификацию, позволяет получить более полное представление о том широком спектре различных типов *мистического опыта и форм взаимодействия с сакральным началом (божеством)*, с которым соприкасается адепт на разных ступенях Пути Танtry, начиная от опыта ритуального *поклонения «внешнему» божеству* и далее – через опыт *видения (созерцания)* образов божеств и коммуникации с ними вплоть до уникального опыта переживания глубинной *трансформации личности и сознания* в результате *слияния и отождествления с просветленной природой божества* (что на языке Танtry называется преображением, или *«превращением»*, в просветленное божество).

Особое место в данной системе учений занимает Ати-йога, или Дзогчен, являющийся по своему существенному содержанию прежде всего *гностической практикой*, основанной на опыте непосредственного (прямого) *созерцания* и достижения «изначально просветленной природы ума», которая, в целом, не связана с методами построения и визуализации каких-либо ментальных форм и образов (включая образы просветленных божеств и их мандал).

В-шестых, знакомство с рассмотренной выше системой тантрических учений позволяет более отчетливо увидеть такую важную характеристику и особенность мистической практики тибетской Ваджраяны, как ее *«энергетизм»*, т.е. направленность на работу с различными видами и типами энергий: как с трансцендентными энергиями просветленного божества, так и с внутренними энергиями самого адепта.

Кроме того, не менее важной характеристикой психопрактического и мистического опыта тибетской Ваджраяны выступает т.н. *«иллюминационизм»*, т.е. направленность на обнаружение, созерцание, достижение и реализацию «изначально просветленной», или светоносно-пустотной, природы ума (в широком смысле – всех объектов и явлений), являющейся, с точки зрения Ваджраяны, фундаментальной онтологической характеристикой мира и человека.

В-седьмых, знакомство с данной системой тантрических учений позволяет оценить уникальность, мировоззренческое и психотехническое своеобразие таких учений *«древней» традиции (Ньингма)* тибетского буддизма, как Ану-йога и Дзогчен.

В целом представленный выше материал дает наглядное представление о существующем в тибетской Ваджраяне (Тантраяне) широком разнообразии форм и методов духовного совершенствования, а также типов мистического опыта (что является характерной и специфической чертой тантрического буддизма), которые соответствуют индивидуальным наклонностям и запросам самого широкого круга духовных искателей.

Список литературы

1. *Андросов В.П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма: Главные имена, основные термины и доктринальные понятия: Учеб. пособие для студ. – М., 2000.
2. Далай-лама о Дзогчене. Учения о Пути Великого Совершенства, переданные на Западе: Пер. с тиб. и англ. – М., 2002.
3. *Далай-лама.* Мир тибетского буддизма / Пер. с англ. под общей ред. Терентьева А. – СПб., 1996.
4. *Кунсанг Э.П.* Глоссарий // Рожденный из Лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы: Пер. с англ. – СПб., 2003. – С. 244–304.
5. *Намкай Норбу, Джон Шейн.* Кристалл и Путь Света: Сутра, Тантра и Дзогчен: Пер. с англ. – СПб., 1998.
6. *Намкай Норбу Римпоче.* Дзогчен – состояние самосовершенства: Пер. с англ. – СПб., 2001.
7. *Рейнолдс Дж.* Исторические корни Дзогчена // Золотые письмена: Тексты традиции Дзогчен с комментариями. – М., 1999. – С. 147–186.
8. *Тулку Тхондул Ринпоче.* Ум Будды: Антология текстов Лонгчена Рабджама по Дзогпа Ченпо: Пер. с англ. – М., 2005.
9. *Туччи Джузеппе.* Религии Тибета / Пер. с итал. Альбедиль О.В. – СПб., 2005.
10. *Чогъял Намкай Норбу.* Введение в Кунджед Гъялпо: Устный комментарий Чогъяла Намкай Норбу // *Всевышний Источник.* Кунджед Гъялпо: основная тантра Дзогчен Сэмдэ / Чогъял Намкай Норбу, Адриано Клементе; Пер. с итал. и англ. – Донецк; М., 2001. – С. 87–158.

Я.Г. Шемякин

ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ХРИСТИАНСТВО

Особенности соотношения латиноамериканской литературы и христианства в решающей мере обусловлены спецификой той роли, которую оно сыграло в истории латиноамериканской культуры в целом. Эта роль была весьма сложной и неоднозначной.

Открытие Америки стало величайшим историческим «вызовом» (А.Дж. Тайнби) христианству, который заставил представителей католической Европы подвергнуть кардинальному переосмыслению средневековый вариант христианского мировоззрения и вновь обратиться к истокам собственной веры.

Особое значение имело то обстоятельство, что речь шла о действительно совершенно новом для европейцев мире, какие-либо упоминания о котором полностью отсутствовали в Библии, как, впрочем, и во всех остальных священных текстах не только христианства, но и иных авраамических религий. Это потребовало совершенно особых усилий по интерпретации действительности Нового Света в духе христианской традиции.

Хотя христианство как мировая религия апеллирует ко всем людям, первоначально возникло оно, как известно, во вполне определенном культурно-историческом и природно-географическом контексте. В силу этого весь образно-символический строй как Старого, так и Нового Завета генетически неразрывно связан с данным контекстом, а именно – с природными и историческими реалиями Палестины в частности и Ближнего Востока в целом. При распространении христианства за пределы этого ареала, в иных природных зонах и культурно-исторических регионах неизбежно возникало напряжение в семантическом поле между символикой священных текстов христианства и образно-символическим строем

тех культур, где оно распространялось. Причем чем больше отличались природные и человеческие реалии той или иной страны от аналогичных реалий Палестины и Ближнего Востока, тем это напряжение было сильнее.

При столкновении с действительностью Нового Света данное напряжение достигло максимума: природа Западного полушария очень сильно отличалась от природы Старого Света в целом и Средиземноморского бассейна в частности. В еще большей мере это относится к человеческой реальности.

Полтысячелетия назад в Америке столкнулись чрезвычайно далеко отстоявшие друг от друга исторические миры, воплощавшие качественно различные типы организации социума: христианская цивилизация, родившаяся в результате великой духовной революции «осевого времени» (К. Ясперс), и доколумбовы общества, безраздельно принадлежавшие к «мифологической эре» человечества. Способы решения коренных экзистенциальных проблем – противоречий (отношения мирского и сакрального, человека и природы, индивида и социума, традиционной и инновационной сторон культуры) доколумбовой Америкой и христианской Европой отличались столь кардинально, что коммуникация между ними была чрезвычайно затруднена.

Вместе с тем к моменту «встречи миров» в Новом Свете европейская цивилизация наряду с «осевой» христианской доминантой включала в себя и древнюю дохристианскую духовную подпочву (сохранение следов культа предков в христианском культе святых, вера в магию и ведовство, определенная историческая преемственность между мифологическими образами Богини-Матери, Матери-Земли и Богоматерью в христианстве, следы солярного культа и т.п.). В ходе взаимодействия западной «субэкумены» с автохтонными обществами этот структурный уровень духовного мира европейцев вступил в непосредственный контакт с мифологическими представлениями индейцев. В результате у самих представителей «фаустовской» цивилизации в Новом Свете имела место актуализация архаического духовного наследия, произошло «всплытие» древних архетипов из глубин их психики. Это оказало самое непосредственное и глубокое воздействие на христианство вообще и на особенности его восприятия жителями Иберийской Европы и Иberoамерики в частности и в особенности.

Как отмечал С.С. Аверинцев¹, в мировоззренческой системе христианской религии можно выделить христианскую доктрину или теологию («систему догматов и моральных принципов, сознательно противопоставленных чувственной наглядности и житейским ценностям») и христианскую мифологию («комплекс представлений, образов, наглядных символов, связанных с религиозной доктриной христианства и развивающихся во взаимодействии этой доктрины с фольклорными традициями народов»). Соотношение между христианской мифологией и христианской доктриной противоречиво, ибо последняя противоположна основополагающим принципам мифологического мышления.

Эпопея открытия и завоевания Америки была связана с резким усилением мифологической составляющей в западном, в первую очередь иберийском христианстве. Это наложило совершенно особый отпечаток на начальный период развития латиноамериканской литературы: находящаяся у ее истоков «литература открытий и конкисты» XVI в. характеризуется, по общему правилу, явным преобладанием христианской мифологии над христианской теологией. Эта черта стала впоследствии типичной для латиноамериканского варианта христианства в целом, по крайней мере вплоть до возникновения в 60–70-е годы XX в. «теологии освобождения».

В ходе взаимодействия с автохтонными культурами христианская мифология вступила во взаимодействие с индейской мифологией, образовала во многих случаях различные, часто причудливые формы взаимосвязи с ней. Несмотря на массовую евангелизацию коренного населения Америки в ходе конкисты, победа христианства над доколумбовыми языческими культурами не привела к их полному исчезновению: одним из важнейших факторов культурной жизни региона на протяжении всей латиноамериканской истории стал религиозный синкретизм.

В подобной исторической ситуации мифологическое начало оказало чрезвычайно сильное воздействие на латиноамериканскую мысль (и, соответственно, на литературу) на этапе ее генезиса, а в значительной мере и на последующих этапах ее эволюции. Одним из наиболее ярких подтверждений этому может служить та ключевая роль, которая принадлежит мифологемам «Рая Америки» и «Ада Америки» как исходным пунктам развития представлений о месте и роли Нового Света в истории и крайним полюсам смысло-

вого поля интерпретации латиноамериканской действительности. Оценка этой действительности через призму дуальной оппозиции «Рай Америки – Ад Америки» означала попытку прямого использования мыслеобразов, предназначенных в европейско-христианской традиции для постижения трансцендентной реальности, в целях трактовки конкретной земной реальности Нового Света. Подобное смешение мирского и сакрального пластов бытия в принципе противоречило ортодоксальному христианскому представлению, согласно которому трансцендентные понятия неприложимы к земной жизни. В силу данного обстоятельства латиноамериканская мысль с момента ее возникновения находилась в очень сложном соотношении с католической ортодоксией.

Практика конкисты и столкновение с поразившей воображение европейцев действительностью Нового Света привели к резкому обострению борьбы двух противоположных тенденций, наличествовавших в историческом христианстве. Представители одной из них, прямо опираясь на Евангельские тексты, прежде всего на послания апостола Павла, отстаивали мысль о том, что христианская ойкумена в принципе открыта всем; для сторонников другой характерно стремление обосновать тезис, в соответствии с которым нехристиане либо вообще нелюди (в наиболее экстремистской версии), либо, по меньшей мере, неполноценные люди. Вторая тенденция была очень отчетливо выражена в средневековом христианстве Европы, для представителей которого «нехристианин не был по-настоящему человеком»².

Полемика о Новом Свете XVI в. стала качественно новым этапом борьбы этих двух линий, представленных тогда именами Б. де Лас Касаса и Х.Хинеса де Сепульведы. Латиноамериканская литература родилась в ходе этой полемики, с ней связаны ее первые основные памятники.

В целом как общественно-политическая, так и социально-культурная роль христианства в Новом Свете оказалась чрезвычайно противоречивой. С одной стороны, ортодоксальный католицизм стал орудием «духовной конкисты», разрушения самобытных автохтонных цивилизаций. С другой – именно католические священники и монахи во многих случаях спасли и самих индейцев, и многие важнейшие элементы их культуры от полного уничтожения.

С одной стороны, католическая церковь стала одной из главных опор колониального режима иберийских монархий, а впоследствии не раз превращалась в союзника разного рода диктатур, оправдывала разные виды угнетения и несвободы. С другой – в латиноамериканском христианстве всегда были сильны неортодоксальные течения вплоть до религиозных движений, прямо направленных против власти предержащих, тех или иных конкретных форм гнета. Здесь можно проследить прямую линию исторической традиции, ведущую от Лас Касаса и его сторонников к вождям освободительной антииспанской борьбы в Мексике, священникам М. Идалго и Х.М. Морелосу, ко всем остальным представителям католического клира, выступившим на стороне патриотов в эпоху Войны за независимость, а от них – к современной «народной церкви» и «теологии освобождения».

Творческое, созидающее начало в латиноамериканском католицизме было связано отнюдь не только с оппозиционными официальной церкви течениями: оно проявляло себя и в рамках официальных церковных институтов. С церковью и монашеством связан весь процесс становления испаноамериканской и бразильской литературы в XVII–XVIII вв. Все ее представители были верующими католиками. Самые крупные достижения зарождавшейся испаноамериканской словесности (такие, например, как творчество Хуаны Инесс де ла Круус) связаны с переживанием и осмысливанием коллизий христианского сознания.

Особое значение для судеб латиноамериканской культуры имело то, что проповедь католической церкви была обращена ко всем людям, независимо от происхождения, цвета кожи и культурно-этнической принадлежности. По самой своей сути католический порядок был открыт для всех (разумеется, при условии крещения). Это касается и того колониального строя, который был создан испанцами и португальцами в Америке: иберийский «колонизаторский проект» (Л. Сеа) предполагал включение в христианскую ойкумену покоренных народов.

В конечном счете католический универсализм в его специфической иберийской версии стал первичной предпосылкой развертывания процесса культурного синтеза. Именно этим обусловлена его ключевая роль в развитии латиноамериканской культуры, в том числе и литературы.

На судьбы христианства в Новом Свете большое влияние оказало то обстоятельство, что здесь не возникло столь же острого конфликта веры и разума, как на Западе. Это было прямо связано со специфическим, иным по сравнению с Европой характером сопротивления в Иberoамерике двух основных интеллектуальных стратегий решения творческих задач – «левополушарной» и «правополушарной».

В результате латиноамериканскоe Просвещение не несло в себе того антихристианского заряда, который наличествовал в европейском Просвещении, а его деятели отстаивали, по общему правилу, идею компромисса разума и веры, будучи сами католиками. Их непосредственные исторические преемники, идеологи и деятели Войны за независимость первой четверти XIX в. (в подавляющем большинстве они были одновременно литераторами-писателями, поэтами, публицистами) не занимали антикатолических позиций, рассматривая католицизм как важнейшую интегрирующую силу разнородных по своему культурно-этническому составу иberoамериканских обществ. В Мексике же кульп Девы Гваделупской стал основой патриотической идеологии.

Несмотря на то что католический универсализм стал первичной предпосылкой развертывания процесса культурного синтеза на всю значимость интегрирующей функции католицизма, ему не удалось в полной мере преобразовать культурный «ландшафт» Нового Света на христианских основах. Об этом свидетельствовали: сохранение наряду с синтезом иных, в том числе противоположных ему по характеру, типов взаимосвязи и взаимодействия культур, сохранение языческих верований, религиозный синкретизм значительной части населения.

Недостаточность интегративных потенций латиноамериканского католицизма была прямо связана с теми сложностями в восприятии Иberoамерикой христианства, о которых упоминалось выше. В XIX в. к ним добавилась еще одна, не менее важная. Дело в том, что в условиях становящейся, еще не сформировавшейся полностью цивилизации (а именно таковой была и в значительной мере остается Латинская Америка) литература приобретает особые функции: она пытается взять на себя задачу создания общекультурных ценностных образцов, то есть формирования смыслов. Иными словами, литература стремится играть роль Священного

Текста, каждая книга пытается стать Книгой, концентратом духовного опыта, задающим основные смысловые ориентации в жизни. Именно в этом ключе следует рассматривать такое типичное для Латинской Америки явление, как синкретический тип творческой личности, совмещающей в одном лице мыслителя, литератора и общественного деятеля (линия, ведущая от С. Боливара к Х. Марти и Х.Э. Родо). Люди этого типа стремились выступать в своем литературном творчестве в качестве мессий, пророков, или, как минимум, проповедников, указующих путь своим народам.

Однако тем самым литература в лице ряда своих представителей (в особенности это относится к ведущим деятелям испаноамериканского модернизма рубежа XIX–XX вв.) пыталась, по существу, взять на себя роль интегрирующего центра духовной жизни вместо религии, выступить в качестве заменителя исторического христианства. Это не могло не порождать крайнего напряжения во взаимоотношениях латиноамериканской литературы с христианским духовным космосом.

В XIX в., особенно со второй его половины, на характере отношений латиноамериканской литературы и христианства во все большей мере начинает сказываться процесс секуляризации, захвативший к этому времени ареал «фаустовской» цивилизации. В связи с этим начинают постепенно нарастать антихристианские тенденции, которые резко усиливаются к началу XX в. Они проявляют себя в двух основных формах.

Во-первых, в конце XIX – начале XX в. на духовном горизонте Латинской Америки впервые появляется и находит свое отражение в литературе атеизм, тесно связанный с нигилистическими и социалистическими течениями европейского происхождения. Наиболее видными представителями радикально-атеистического антиклерикального мировоззрения в латиноамериканской литературе на рубеже веков были такие фигуры общеконтинентального значения, как перуанский мыслитель, поэт и общественный деятель М. Гонсалес Прада и колумбийский писатель, крупнейший представитель модернистского романа, поэт, публицист Х.М. Варгас Вила.

Вторая форма антихристианской реакции была связана с попытками утвердить качественно иной по сравнению с христианским тип сакральности. Здесь, в свою очередь, прослеживаются несколько направлений.

Прежде всего следует отметить религиозный по сути своей характер восприятия латиноамериканской культурно-исторической средой такой европейской новации, как позитивизм, получившей всеобщее распространение в странах региона в последней трети XIX в. Несмотря на весь свой сциентистский дискурс, «латиноамериканский позитивизм является не столько научным методом, сколько идеологией, верой»³. Многие сторонники позитивизма воспринимали его именно как религию прогресса, призванную в перспективе заменить устаревшие формы религиозности, прежде всего католицизм. С особой ясностью эта тенденция проявилась в Мексике, где виднейший мыслитель и общественный деятель Х. Сьерра предпринял попытки создания на позитивистской основе «религии нации», призванной интегрировать в некое единое целое разнородные составляющие мексиканского общества.

Следует уточнить, что в подавляющем большинстве случаев для сторонников позитивизма речь не шла о каком-либо насилиственном искоренении католической веры, скорее, имелась в виду постепенная ее замена более «просвещенным» вариантом религиозного сознания, включающим в себя и науку в качестве конкретного средства изучения земных реалий. Поэтому для наиболее распространенной разновидности позитивистско-религиозного сознания характерно признание возможности существования католицизма и позитивизма. Их противоречивое сочетание характерно для мировоззрения ряда видных латиноамериканских писателей и поэтов (М. Гальвес, Г. Валенсия и др.).

Иная линия связана с попытками формирования качественно иной по сравнению с христианством сакральности на неоязыческой основе. Она нашла свое выражение на рубеже веков главным образом в рамках испаноамериканского модернизма (Р. Дарио, Р. Хаймес Фрейре, Х. Сантос Чокано, С. Сумета и др.). Эта тенденция питалась из двух основных источников: ницшеанства и автохтонной мифологической традиции.

В конце XIX – начале XX в. в среде латиноамериканской интеллигенции получили широкое распространение идеи универсального религиозного синтеза – соединения в некоем новом единстве всех основных форм религиозного опыта человечества. Позицию довольно значительного числа ее представителей можно охарактеризовать с помощью формулы Р. Дарио: «Отсутствие какой-то од-

ной религии, сокрытое присутствие всех»⁴. Позитивистский вариант этой идеи был воплощен в концепции «всемирной религии» О. Конта, весьма популярной в странах региона на рубеже веков. В этот же период в латиноамериканском «образованном обществе» появляются поклонники теософии Блаватской, а также сторонники различных вариантов пантезизма.

Поиски новых типов сакральности были теснейшим образом связаны с тем направлением латиноамериканской мысли, представители которого рассматривали Латинскую Америку как качественно новую цивилизацию в процессе становления. Они стремились утвердить самобытность, «особость» Латинской Америки прежде всего по отношению к Западу, а следовательно – и по отношению к западным версиям христианства, лежащим в основе «фаустовской» цивилизации. При этом одни сторонники цивилизационной самостоятельности региона стремились положить в основу рождающейся латиноамериканской цивилизации тот или иной вариант неоязычества (Р. Дарио, Р. Хаймес Фрейре, Х. Сантос Чокано, С. Сумета и др.), другие же стремились построить религиозный фундамент новой цивилизации на базе христианства, предварительно кардинально его переосмыслив и приспособив к реалиям Латинской Америки (линия, ведущая от Х. Марти к представителям современной «теологии освобождения»).

Как тех, так и других объединяет ряд общих черт в трактовке коренных проблем-противоречий человеческого существования, которые, в свою очередь, отделяют данное течение латиноамериканской мысли от ортодоксального христианства.

Так, в библейской Книге Бытия человек в качестве образа и подобия Творца вознесен над всеми остальными живыми существами, над природой (Быт. 1:26).

В латиноамериканской традиции, напротив, человек по общему правилу подчинен природным стихиям, космическим ритмам, выступает как персонифицированное воплощение данных стихий. Причем жесткий природно-географический детерминизм характерен как для концепций, основывающихся на мифологеме «Рая Америки», так и для концепций, базирующихся на мифологеме «Ада Америки»: в одном случае высокое предназначение человека в Латинской Америке предопределено могучей, щедрой, изобильной природой Нового Света; в другом та же природа выступает как

инфериальное, демоническое начало, губящее человека, лишающее его человеческого облика, разрушающее связи между людьми.

Для христианской традиции особенно характерна акцентировка роли человеческой личности, утверждение ее внутреннего суверенитета, обусловленного даром свободной воли, суверенитета по отношению к обществу и государству: коренное экзистенциальное противоречие «индивиду – социум» разрешается на базе преобладания личностного начала.

Для латиноамериканской мысли, напротив, типичен акцент на роли общности, которая, как правило, становится над личностью. Даже в испаноамериканском модернизме, казалось бы, акцентировавшем роль личности, речь очень часто идет о «коллективной индивидуальности» (народа, нации), а конкретные отдельные люди рассматриваются как персонификация подобной индивидуальности, по существу лишенная собственной, отличной от коллектива жизненной динамики.

Те процессы, которые наметились в конце XIX – начале XX в., во многом обусловили основные тенденции духовной жизни стран региона и в дальнейшем, вплоть до нашего времени.

В том, что касается соотношения латиноамериканской культуры и христианства, динамизм этой жизни определяли два разнонаправленных фактора: во-первых, продолжающийся процесс секуляризации; во-вторых, те напряженные поиски путей обновления христианства, которые были предприняты в нашем столетии многими (в основном западными) религиозными мыслителями разных конфессий (прежде всего католическими и протестантскими теологами) и оказали самое непосредственное воздействие на латиноамериканскую мысль. Особо здесь следует выделить такого крупнейшего католического мыслителя, как Ж. Маритен с его концепцией «интегрального гуманизма».

Тенденция к секуляризации весьма глубоко затронула в нашем столетии латиноамериканскую литературу. И «роман о земле», и социальный роман, и новый латиноамериканский роман являются собой примеры по преимуществу (хотя и не полностью) секуляризованной прозы. В меньшей степени это относится к латиноамериканской поэзии, где присутствие людей с цельным католическим мировоззрением гораздо более заметно. Однако и здесь очевидно,

что христианство невозможно считать основой мировоззрения многих латиноамериканских поэтов.

На протяжении нашего столетия получили дальнейшее развитие как атеистические направления, так и тенденция к формированию нехристианских и антихристианских типов сакральности. Атеистические тенденции особенно заметны в новом латиноамериканском романе. Пожалуй, наиболее крупным и ярким представителем атеистического антиклерикального направления в латиноамериканской литературе XX в. является Г. Гарсия Маркес.

Что касается тенденции к формированию новых типов религиозности на христианской основе, то здесь к настоящему времени по сравнению с ситуацией рубежа XIX–XX вв. произошли определенные изменения. Так, совершенно сошла на нет позитивистская «религия прогресса». Практически полностью исчезло и неоязычество ницшеанского толка. Вместе с тем резко усилилась тенденция к возрождению древнего автохтонного наследия, в котором некоторые мыслители, писатели, поэты ищут тип сакральности, более соответствующий потребностям человека Латинской Америки, чем христианство. В первую очередь это касается многих представителей индеанистской литературы. Пожалуй, наиболее ярким примером здесь может служить творчество Х.М. Аргедаса.

Как и на рубеже XIX–XX вв., в последние десятилетия в творчестве ряда крупнейших мыслителей и поэтов Латинской Америки отчетливо проявляется стремление найти и положить в основу своего мировоззрения некую новую интегральную веру, которая включила бы в себя, помимо христианства, духовный опыт иных религий, прежде всего – великих религиозно-философских систем Востока. В качестве наиболее ярких представителей этой тенденции в современной латиноамериканской литературе могут быть названы Х.Л. Борхес и О. Пас.

С начала 60-х годов XX в., особенно после II Ватиканского собора, быстро нарастает и накладывает глубокий отпечаток на все сферы культуры стран Латинской Америки тенденция к глубокому обновлению католической религии и церкви, нашедшая свое наиболее яркое воплощение в «теологии освобождения» и «народной церкви». Целый ряд представителей данного направления успешно выступил на литературном поприще. Наиболее известная фигура

здесь – один из лидеров никарагуанской революции, священник, поэт и мыслитель Э. Карденаль.

Следует особо отметить, что наиболее радикальные представители «теологии освобождения» кардинальным образом расходятся с ортодоксальным католицизмом по двум принципиальным вопросам.

Классическая христианская традиция признает возможность лишь индивидуального спасения души. «Теологи освобождения» считают, что спасение может быть только коллективным – в ходе совместного участия со всем народом в освободительном движении.

Согласно традиционному христианскому воззрению, никакие абсолютные цели (к примеру, достижения Рая на Земле) не могут быть реализованы в конкретной земной действительности, которая по самой сути своей неизбывно греховна. Радикальные представители «теологии освобождения» и «народной церкви», напротив, исходят из прямо противоположной посылки: по их логике, трансцендентный идеал вполне достижим в реальности эмпирического человеческого бытия. Охарактеризованные особенности мировоззрения сторонников данного направления в латиноамериканском христианстве нашли отражение в произведениях Г. Гутьерреса, Л. Боффа, Р. Дри, упомянутого Э. Карденаля и др. Это в особенности касается трактовки приверженцами данного течения общехристианских образов, тем и сюжетов.

Несмотря на охарактеризованные нехристианские и антихристианские тенденции, христианство, продемонстрировав значительные возможности внутреннего обновления, продолжает и в наши дни занимать очень значительное место в латиноамериканском духовном космосе. Оно служило и служит основой образно-символического строя латиноамериканской литературы вне зависимости от того, что именно происходит с христианскими образами, символами и сюжетами в произведениях тех или иных писателей. Чаще всего (особенно у представителей нового латиноамериканского романа) здесь имеет место травестирование и парофразирование исходных канонических образцов. Травестия и парофраз – типичные механизмы, посредством которых в латиноамериканской культуре происходит творческая переработка духовного опыта мировой, в первую очередь западной культуры. Тем не менее сами образцы для подобной творческой переработки черпаются в основном из арсенала христианской традиции.

Примечания

1. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. – М., 2003. – Т. 2. – С. 598.
2. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992. – С. 142.
3. Paz O. Traducción y metáfora. El modernismo. – Madrid, 1975. – Р. 105–106.
4. Darió R. Obras completas. – Madrid, 1955. – Т. 4. – Р. 1914.

Т.А. Кравцова

МОДЕЛИ БЕСКОНЕЧНОСТИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблема бесконечности в XX в. в значительной степени стала прерогативой математиков, которые задают проблемное поле исследований и в других областях, в частности философии. При этом реальное историческое развитие понятия остается в тени, и многие важные аспекты представлений о бесконечности выпадают из поля зрения. В первую очередь, это касается средневековой культуры.

В качестве иллюстрации можно сослаться на статью Дж. Мердоча «*Infinity and continuity*» в авторитетной Кембриджской истории поздней средневековой философии¹. В своей статье автор говорит только об одном «типе» бесконечности – математическом, который условно можно поделить на некоторые «подтипы». Но в работе ничего не сказано о существовании каких-либо других моделей описания бесконечности, встречающихся у авторов XII–XIV вв. Попробуем разобраться в данном сюжете более подробно.

В Античности представления о бесконечном подробнее всего разработаны Аристотелем, который внимательно разбирает их в III книге «Физики». Аристотель считал, что невозможно существование актуально бесконечной вещи, и говорить имеет смысл лишь о потенциальной бесконечности, наглядным примером которой является неоформленная материя: она потенциально может принимать любые формы бесконечное число раз. Есть у Аристотеля и объект, который можно было бы назвать чистой актуальностью, – бог (ум – *νοῦς*). Но Аристотель и здесь не использует для его ха-

¹ Murdoch J.E. *Infinity and continuity* // The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism, 1100–1600. – Cambridge, N.Y., 1982. – P. 564–591.

рактеристики предикат бесконечного. Поэтому здесь мы можем, хоть и не в полной мере, говорить о так называемой «боязни бесконечного» (ἀλειφοροφόβος) у Аристотеля, которую отмечали некоторые ученые.

Отношение к актуальной бесконечности в Средневековые кардинально отличается от античного, хотя следует признать, что в некоторых аспектах средневековые мыслители опираются на античные модели. Во-первых, они используют само понятие потенциальной бесконечности, во-вторых, описывают ее теми же методами, что и античные философы. Если в вопросах истолкования каких-то физических и математических явлений схоласти преподносят себя всего лишь как «учеников» Аристотеля, в учение которого они вносят некоторые коррективы, соответствующие христианским доктринальным догматам, то в вопросах, каким-то образом касающихся Бога, они стремятся опираться лишь на христианскую традицию. В рамках этой традиции Бог мыслится как внеприродная сущность, обладающая бесконечным могуществом и безграничной волей, полностью отличающаяся от земных существ, не принадлежащая никакому роду, обладающая набором предикатов, не свойственным никакому другому объекту, воспринимаемому или не воспринимаемому чувствами. Представление о Боге как об абсолютном совершенстве к каждому его предикату добавляет высшую степень: он не просто существует, а обладает самым актуальным бытием, он не просто есть благо, а заключает в себе высшее благо, он не просто бесконечен, он актуально бесконечен. Актуальная бесконечность в Средневековые не может определяться как нечто несовершенное. Бог полностью совершенен, иначе бы он не был Богом, поэтому и бесконечное обладает тем же свойством. Если беспредельность в Античности – характеристика хаоса и неупорядоченности, то в Средние века бесконечное становится атрибутом высшей реальности – божества¹. Отношение к бесконечному меняется на положительное, бесконечное мыслится как благо, ведь Бог – высшее благо².

При сравнении христианского Бога и аристотелевского нуса выясняется множество различий в их характеристиках. Как было сказано выше, аристотелевский бог ничего не мыслит кроме себя самого, т.е. он лишен одного из основных атрибутов христианского Бога: божественного пророчества. При этом христианский Бог познает бесконечное количество вещей в одно мгновение, ведь он

существует вне времени. Поэтому дистанция между Богом и человеком в Средневековье бесконечная, Бог всемогущ, всеведущ и соединяет в себе все положительные характеристики.

Сама же идея об актуальной бесконечности Бога зародилась с распространением христианства, и на первый взгляд кажется, что она должна быть понятна любому христианину на интуитивном уровне. Но обращение к текстам показывает, что для формирования этой интуиции потребовалось значительное время. Ранние христианские богословы, как известно, в большинстве своем получили хорошее античное образование, а для античной традиции представление о высшем совершенстве предполагает обладание наиболее совершенной формой и, как следствие, ограниченность. Соотнесение этих представлений с понятием актуальной бесконечности на начальных этапах – непростая задача. Доказательством этому служит найденный нами в патрологии Миня текст, называющийся «*Liber viginti unius sententiarum sive quaestionum*» и условно относимый к творчеству Августина. Он состоит из двадцати «сентенций». В восемнадцатой сентенции есть следующая фраза: «*Deus dicitur finitus forinsecus usque ad animam, intrinsecus usque ad se: omnia enim in se continet. Anima autem finita est usque ad corpus, et usque ad Deum. Corpus etiam foris finitum est usque ad nihil, intrinsecus autem infinitum est: dividendo enim nunquam finitur*»³. Трактовать ее можно по-разному, но наиболее естественным кажется перевод, указывающий на конечность (ограниченность душой) Бога. Не разбирая здесь приведенный фрагмент в подробностях, еще раз подчеркнем, что он приведен в патрологии Миня, а значит, подобные идеи обсуждались в рамках христианской традиции.

Перейдем к более детальному описанию сюжетов, связанных с различными типами бесконечности в средневековой западной философии. Наиболее подробно понятие «бесконечное» разбирается, пожалуй, в седьмом вопросе «Суммы теологии» Фомы Аквинского. Бесконечность (*infinitum*) у Фомы тесно связана с бытием (*esse*). Поэтому следует начать как раз с характеристик, данных Фомой бытию. Бытие может определяться двумя способами. Оно может быть субстанциальным (*subsistens*) или сотворенным (*creatum*), или же актуальным или потенциальным. Субстанциальным бытием обладает только Бог, т.к. его бытие не получено от чего-то другого, и он сам и есть та субстанция, которая, имея бесконечную силу, соз-

дает все, что не есть Бог, сотворено Богом, следовательно, имеет сотворенное бытие.

Актуальным бытием обладает все, что имеет форму⁴ и существует само по себе. И Бог, попадающий под эту категорию, также существует актуально, что отчасти объясняется фразой Иоанна Дамаскина «Бог бесконечен, вечен и безграничен», а следовательно, неизменен. Из того, что он неизменен, следует и то, что он существует актуально. Но главная отличительная черта бытия Бога – его бытие тождественно его сущности⁵ и его форме⁶ (*esse Dei = essentia Dei = forma*). У вещей же, обладающих актуальным бытием, эти понятия различаются; сущность (*essentia*) есть собственная характеристика вещи, а существование (*esse*) дается Богом⁷. Наглядный пример потенциального бытия – первоматерия, которая названа Фомой даже «до-тварью», а не «тварью», потому что она может принять любую форму и не существует сама по себе⁸.

Бесконечность у Фомы, как и бытие, делится на две группы. Она может быть актуальной (*in actu*) или потенциальной (*in potentia*) или абсолютной (*simpliciter*) и относительной. С актуальной бесконечностью дело обстоит совсем просто: актуально бесконечен только Бог. Это верно потому, что бытие Бога не получено от чего-либо другого, т.е. является субстанциальным, а следовательно, Бог совершенен⁹. Все, кроме Бога, бесконечно лишь потенциально, т.к. все актуально существующее ограничено формой, а потенциально существующее тем более может быть только потенциально бесконечно.

Как ни странно, но для доказательства абсолютной бесконечности Бога Фома опирается на III книгу «Физики» Аристотеля (бесконечность не имеет начала, иначе бы оно было ее концом¹⁰). Но все, кроме Бога, имеет начало, Бог же не имеет начала, потому что сам он – начало всех вещей, и, хотя обладает абсолютно бесконечной силой, не может сотворить ничего, что имело бы субстанциальное бытие¹¹. Поэтому все, кроме Бога, бесконечно лишь относительно, тем более что потенциально вещи могут принимать бесконечное количество других форм, хоть они ограничены своей собственной формой. Формы же, существующие сами по себе, тоже бесконечны только относительно, потому что они не ограничены никакой материей и могут быть восприняты любой из них.

Невозможность существования бесконечной величины Фома объясняет невозможностью существования бесконечного тела, а невозможность существования бесконечного тела – невозможностью его движения. Каждое физическое тело, говорит Фома, необходимо должно быть способно к движению: «У каждого природного тела есть и свое природное движение»¹². Если же тело бесконечно по величине, то оно не может двигаться ни «прямолинейно» (*motus rectus*), т.е. по какой-либо траектории, ни вокруг себя (*motus circulatis*). Это связано с тем, что при прямолинейном движении тело обязательно должно перемещаться из одной точки в другую, покидая одно место и перемещаясь в другое, что невозможно для бесконечного по величине тела: оно бы занимало все места. А при движении вокруг себя одна часть тела должна перемещаться в место, занятое до этого другой частью тела, т.е. вращаться. Но бесконечное по величине тело не смогло бы вращаться, т.к., во-первых, оно не имело бы частей (каждая часть бесконечности – бесконечность), а во-вторых, оно бы занимало все пространство и не имело бы оси вращения (центра), т.к. для бесконечности каждая точка – центр.

Что же касается математического тела, то оно обязательно имеет форму какой-нибудь фигуры, потому что «ничто не актуально вне своей формы» (см. выше). А форма ограничивает тело этой фигурой, поэтому оно конечно или же бесконечно, но только потенциально. Если же математику нужна, например, актуально бесконечная линия, то он берет конечную линию и предполагает относительно нее все, что ему необходимо, в том числе и то, что она бесконечна.

В движении и времени Фома усматривает соединение актуальности и потенциальности и связывает время и движение, т.е. время можно считать только через движение¹³.

Основные источники, на которые опирается Фома, прямо указаны в тексте «Суммы теологии». Во-первых, это Аристотель, основные идеи которого о бесконечном приведены выше. Затем Августин и Дионисий Ареопагит.

Остановимся на представлениях Августина о бесконечном более подробно. Можно сказать, что он стоял у истоков формирования христианского образа бесконечности. Проблема, возникающая при столкновении античных моделей с еще не оформленной христианской интуицией, описана нами выше, при анализе фраг-

мента из «*Liber sententiarum*». Эта проблема осложнялась тем, что в Библии нет прямого упоминания о бесконечности Бога, поэтому подобную идею можно было выдвигать исходя либо из каких-то косвенных упоминаний, либо из собственных соображений, все же мотивированных отсылками к Библии. Подробных размышлений на этот счет нам найти у Августина не удалось, однако в трактате «О Троице» есть одна фраза, которая, возможно, стала толчком ко всем последующим исследованиям этого сюжета в Средние века: «Однако здесь – в вещах телесных – одно не есть столько, сколько вместе суть трое, и две вещи нечто большее, нежели одна; в той же высшей Троице одно [Лицо] столь же велико, сколь велики и все трое вместе, и двое не больше, нежели одно; в Себе же Они беспределны»¹⁴. При этом, сравнивая взгляды Августина и Фомы на бесконечность Бога, мы приходим к выводу, что они, как бы странно это ни звучало, говорят о разных бесконечностях. Для Августина эта бесконечность скорее относится к величине, т.к. он утверждает: «...в вещах телесных – одно не есть столько, сколько вместе суть трое, и две вещи нечто большее, нежели одна...»¹⁵. То есть, иными словами, в мире чувственно воспринимаемых вещей их общая величина зависит, во-первых, от собственной величины каждой вещи, а во-вторых, от количества вещей. Величина же Троицы не зависит от количества взятых Лиц: «...в той же высшей Троице одно [Лицо] столь же велико, сколь велики и все трое вместе, и двое не больше, нежели одно; в Себе же Они беспределны»¹⁶. Этой фразой Августин фактически и доказывает бесконечность Троицы, по крайней мере по величине, а также отрицает существование бесконечной величины в мире чувственно воспринимаемых вещей.

Бесконечность же Бога у Фомы означает бесконечность не только по величине. Величина интересует его, пожалуй, меньше всего. Понятие величины, по мнению Фомы, применимо скорее к вещам реального мира, а потому Фома посвящает вопросу бесконечной величины отдельный раздел, следующий уже после доказательства актуальной бесконечности Бога. Понятие величины никаким образом не касается божественной сущности, оно применяется только по отношению к вещам, имеющим материю и форму. О величине же Бога вообще вряд ли можно сказать что-то определенное, и Фома, скорее всего, специально избегает каких-либо рассуждений, а тем более утверждений, относящихся к данному вопросу. Беско-

нечность Бога, с точки зрения Фомы, – это нечто большее, чем только бесконечность по величине. Актуальная бесконечность Бога – это скорее безграничность всех его возможностей и атрибутов¹⁷.

Взгляды, изложенные в «Ареопагитиках», в западной традиции имеют наиболее близкий аналог в сочинениях Иоанна Скота Эриугены, который, как известно, является переводчиком «Ареопагитик» на латинский язык. Обратимся к трактату Иоанна Скота Эриугены «О разделении природы», ключевому по интересующим нас вопросам. В отличие от Августина, Эриугена не боится четких утверждений о бесконечности Бога. В трактате «О разделении природы» говорится: «Ведь если бы было познано, что есть, тогда оно было бы определено (*circumscripta*) в чем-либо, потому совершенно не выражало бы в себе образ Своего Творца, Который совершенно не определен (*incircumscripsus*) и не постигается ни в чем, поскольку Он бесконечен (*infinitus*) и, сверхсущностный, выше всего, что говорится и мыслится»¹⁸. По сути, в этом предложении и состоит все объяснение бесконечности Бога: он бесконечен, потому что неописуем и не определен, т.е. для всех сотворенных вещей, в частности для человека, Бог бесконечен потому, что все вещи стоят ниже него, его невозможно никак описать, ничего сказать о нем или помыслить. Утверждение это отсылает нас к традиции апофатического богословия, учению о Боге в Самом Себе, которое отрицает возможность любого Его определения средствами человеческого языка и понятий.

Но чуть далее есть не менее интересная фраза: «Таким образом, как бесконечна божественная сущность, так не ограничивается никаким определенным пределом и ее человеческое замещение (*substitutio*), созданное по ее образу; и постигается, что оно существует из того, что постигается как [привходящее] к нему, то есть из времен, мест, отличительных признаков, собственных признаков, количеств, качеств, отношений, обладаний, положений, действий, претерпеваний; что же оно есть – [не постигается] никоим образом»¹⁹. Скорее всего, здесь под «человеческим замещением» подразумевается некое божественное начало, присутствующее если не во всех вещах (например, Фома говорит о Боге во всех вещах), то уж точно в человеке, созданном по образу и подобию самого Бога. Но что самое интересное, человек, будучи обладателем этого божественного начала, которое, как и Бог, бесконечно и не ограничено никакими пределами, не может познать, что это такое на

самом деле, а только может наблюдать за частными проявлениями этого начала в себе в различных ситуациях. Фраза эта имеет мистический характер, и в ней чувствуется восточное влияние на западное католическое сознание, что вполне естественно, ведь «характерной чертой для Эриугены, мыслителя, жившего на латинском западе, является высокое уважение его к греческому востоку и стремление усвоить и перенести на западную почву результаты восточной спекуляции, что и сделало его философскую систему аномальной для его времени и места, где он жил, и создало исключительное положение его системы в общей истории умственного развития западного мира»²⁰.

В трактате «О разделении природы» есть еще несколько мест, где говорится о бесконечности. Например, о бесконечности божественной сущности сказано: «MAG. Num tibi videtur divina essentia infinita esse, an finita? DISC. Hinc dubitare et impium et stultissimum est, praesertim cum non essentia, sed plusquam essentia, et essentiarum omnium infinita causa et credi debeat et intelligi, et non solum infinita, sed omnium essentiarum infinitarum infinitas, et plusquam infinitas. MAG. Recte itaque atque catholice; omnino igitur infinita est»²¹. Не менее интересно также чисто физическое рассуждение о бесконечности, где говорится о том, что бесконечное движение не может создаваться конечным началом, т.к. бесконечное обязательно должно вытекать из бесконечного, а из конечного ничего бесконечного вытекать не может²². О числах же сказано, что числовой ряд бесконечен, но, видимо, как и у Аристотеля, он не представляет актуальной бесконечности, так как в числовом ряду каждый раз берется иное и иное (так же у Аристотеля описано время – через метафору смены поколений). Хотя неизвестно, следует здесь Эриугена за Аристотелем или это его суждение.

Итак, в учениях Фомы и Эриугены есть как сходства, так и отличия. Но, безусловно, и Эриугена не мог говорить о том, что Бог конечен, и это сходство будет объединять практически всех средневековых авторов. Но гораздо больший интерес представляют способы объяснения бесконечности Бога. Три автора, которые рассмотрены в данной статье, по-разному объясняют и доказывают ее. Но только самый поздний из них по времени, Фома, возвращается в доказательстве бесконечности Бога к античной традиции и делает свои выводы примерно таким же способом, как это делали Платон

и Аристотель, т.е. через физические и математические свойства вещей, не отходя от христианской традиции и умело выбирая только те идеи, которые ей не противоречат.

У Эриугены понятие бесконечности можно приравнять к понятию неописуемости или неопределенности. Если в ситуации с Августином мы не могли точно сказать, опровергает Фома его учение или нет, то в данном случае видно явное разногласие между представлениями и учениями о бесконечном у этих мыслителей. Скорее всего, оно связано с различием традиций, на которые опираются Фома и Эриугена. Как мы выяснили, для Фомы главными источниками были античные авторы и западные Отцы Церкви, для Эриугены, как кажется, источниками являются Библия, сочинения Дионисия Ареопагита и в меньшей мере Отцы Церкви, притом восточные, идеи которых попадают к нему через «Ареопагитики». Эриугена вообще хочет быть философом на почве христианского Откровения. Он видит в Священном Писании откровение абсолютной истины, но в то же время желает сохранить и за человеческим разумом право совершенно свободного исследования истины, а истинную религию отождествляет с истинной философией²³. У Фомы тоже часто фигурирует имя Дионисия, но чаще всего цитаты содержатся в возражениях, т.е. в ошибочных мнениях, для ответов же Фома использует обычно другие тексты или выбирает из Дионисия те фразы, которые, по его мнению, не противоречат его учению.

Тем не менее в различных описаниях предметов реального мира Эриугена и Фома похожи: они делают это как Аристотель, почти не говоря при этом о Боге, а только акцентируя свое внимание на физических и математических свойствах вещей²⁴. Это и неудивительно. А.И. Бриллиантов пишет: «...будучи философом по призванию, Эриугена не мог не относиться с интересом и уважением и к светской мудрости греков, к их философии. Он знает Аристотеля, отсылая в сочинении “О разделении природы” в одном случае читателя к трактату его “Об истолковании”, несколько раз ссылается на диалог Платона “Тимей”, упоминает о последователях того и другого философа...»²⁵.

Таким образом, как на данный момент удалось нам выяснить в ходе работы, в западноевропейской традиции присутствует не одна модель описания бесконечности, о которой говорит Дж. Мердоч, а три. Первая модель – математическая, основанная на понятии

количества, о которой говорит Августин. Вторая модель – апофатическая, основанная на суждении о неописуемости, неопределенности и невозможности совершенно охарактеризовать Бога, о котором говорит Иоанн Скот Эриугена. Третья – это неограниченность атрибутов и возможностей Бога, о которой говорит Фома. Фома собирает по фрагментам все определения, которые даются Богу более ранними теологами (простота, неделимость, бестелесность Бога и т.д.), заново по-своему доказывает каждое суждение, опираясь на вышеуказанные источники. У Фомы, можно сказать, присутствуют все вышеописанные модели, но они всего лишь помогают ему прийти к выводу о более обширном понятии бесконечности – неограниченности и всемогуществе Бога.

Примечания

1. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. – М., 2003. – С. 144.
2. Thomas Aquinas. Summa Theologiae, quaestiones, q. 6; см. далее: S. Th. q. 2–7.
3. Перевод примерно такой: «Говорят, что Бог ограничен снаружи душой, внутри же самим собой: ведь он содержит в себе все. Душа же ограничена как телом, так и Богом. Тело же извне ограничено пустотой, а изнутри ничем не ограничено, так как может делиться до бесконечности» (Migne, Patrologia Latina, Vol.40, col. 729).
4. «Ибо ничто не актуально вне своей формы», S.Th., q.7, art.3, со. (здесь и далее пер. С.И. Еремеева).
5. «Бог есть не только своя же сущность, но и свое же существование», S.Th., q.3, art.4, со.
6. «Он есть и форма Своей же субстанции», S.Th., q.3, art.2, со.
7. S.Th., q.3, art.4, со.
8. «Первичная материя сама по себе не существует, поскольку обладает не актуальным, но лишь потенциальным бытием; по этой причине она скорее дотварь, чем тварь. Впрочем, первичная материя даже в возможности бесконечна не абсолютно, а относительно, ибо потенциальность имеет завершение в природных формах», S.Th., q.7, art.2, ad 3.
9. См. также: S.Th., q.4, art.1. Заметим, что Фома разделяет понятия совершенства и завершенности. Завершенность подразумевает ограниченность и подходит только для потенциальной бесконечности, а никак не для актуальной. Совер-

шенство же не предполагает ограниченности, и оно возможно в актуальной бесконечности. Это выглядит как парадокс, ведь кажется, что материя, принявшая форму, совершенна именно потому, что ограничена формой. Однако Фома говорит, что сама форма же благодаря материи не становится совершенной, а всего-навсего ограничивается ею («*Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti*», S.Th., q.7, art. 1, со.).

10. Аристотель. Физика. – М., 1936. – 188 с. – 203б.
11. «*Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter*», S.Th., q.7, art.2, ad 1.
12. «*Quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem*», S.Th., q.7, art.3, со.
13. «*Движение и время рассматриваются как нечто целое не в смысле их актуальности, а в смысле последовательности; таким образом в них смешаны потенциальность и актуальность*», S.Th., q.7, art.3, ad 4.
14. Августин. О Троице. Книга 6. Глава 10 (здесь и далее пер. А.А. Ташиана).
15. Там же.
16. Там же.
17. Заметим, что неизвестно, полемизирует ли Фома в этом пункте с Августином или же наоборот развивает его идею, так как в данном вопросе «Суммы теологии» о величине Бога не говорится ничего. Отсутствие подобных идей у Фомы, возможно, объясняется тем, что в «Трактате о едином Боге» вряд ли могут появиться заявления о каких-то количественных характеристиках Бога, которые имеют полное право на существование в трактате Августина «О Троице».
18. Johannes Scotus Eriugena. De divisione naturae, IV, 7, 771D–772A.
19. Ibid. – IV, 7, 772A–B.
20. Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. – М., 1998. – С. 90.
21. «*Учитель: Но как тебе кажется, божественная сущность бесконечна (или, может быть, конечна)? Ученик: Сомневаться в этом и нечестиво и глупо, ведь божественная сущность – не просто сущность, но более, чем сущность, и всех сущностей бесконечная причина, и только так следует в нее верить и понимать ее; и не просто бесконечна, но есть бесконечность всех бесконечных сущностей, а значит, более, чем бесконечна. Учитель: Итак, поистине во всех отношениях бесконечна*» (Johannes Scotus Eriugena. De divisione naturae, II, 28, 586B–C, пер. В.В. Глебкина).

22. Quomodo enim potest fieri infinita progressio a finito principio? Infinitum enim ab infinito procedit, a finito vero nil infinitum. – Johannes Scotus Eriugena. De divisione naturae, III, 11, 652C–D).
23. Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. – М., 1998. – С. 243.
24. Эриугена даже вводит в свое рассуждение метафору об источнике с водой: так делали Платон и Аристотель, сравнивая и подыскивая похожие с описываемыми явлениями в природе. Вот эта метафора: «Siquidem non ubi fons appetat, ibi [4 1Kb] aqua incipit esse, sed aliunde per occultos poros sensibusque infinitos longe ante manat, priusquam in fonte appareat». Johannes Scotus Eriugena. De divisione naturae, III, 11, 653A).
25. Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. – М., 1998. – С.104.

АРХИВ ЭПОХИ

Т.Г. Щедрина

АРХИВ ЭПОХИ: ПРОБЛЕМА И КОНЦЕПТ

Архивный пласт интеллектуальных и экзистенциальных традиций русской философии, который я обозначаю как «архив эпохи», не может быть определен, сегодня во всяком случае, с помощью понятия, предполагающего четкое построение замкнутой теоретической системы, но может быть представлен с помощью концепта или, точнее, эпистемологической метафоры, которая позволяет найти методологически эффективные мыслительные ходы, дающие возможность продуктивно работать с архивными материалами.

Когда пытаешься ввести в философскую коммуникацию новый концепт, определить его границы и вписать его в контекст современных проблем, всегда чувствуешь определенные трудности. Ведь в обыденной жизни и даже в некоторых традициях исторической науки словосочетание «архив эпохи» употребляют в тех случаях, когда хотят обозначить конкретные исторические рамки определенного массива документов, оставшихся не от личности, не от отдельного человека, а от определенного исторического времени: эпохи Нового времени, эпохи Средних веков и т.д. Но чем важны эти архивы для нас? В чем их современность? В привычном употреблении словосочетания «архив эпохи» не фиксируется очень важная специфическая характеристика функционирования архива – его современная смысловая глубина. Встав на путь архивных реконструкций, размышляя об их методологической эффективности, я пришла к выводу о том, что необходимо концептуализировать словосочетание «архив эпохи» в этом направлении. С помощью этого концепта я намечаю исследовательскую программу¹. В плане же теоретического его обоснования я могу сослаться на достаточно мощную интеллектуальную традицию в гуманитарных науках.

Эта традиция сегодня представлена в комплексе идей, связанных с терминами: «хронотоп» (А.А. Ухтомский, М.М. Бахтин), «сфера разговора»² и «коллектив типа» (Г.Г. Шпет), «архив» (М. Фуко).

* * *

Одним из первых к идеи хронотопа обратился физиолог А.А. Ухтомский. Он попытался актуализировать идеи Г. Минковского и А. Эйнштейна и развить их применительно к проблемам физиологии и биологии. Результатом такого подхода стал перенос в биологическую науку идеи пространственно-временных относительностей, которые Ухтомский удачным образом именовал «хронотопом», т.е. «пространство-временем». Его основная идея состояла в том, что, говоря современным нам языком, феномен (в данном случае физиологический) существует только внутри какого-то контекста, внутри сферы, которая придает этому феномену смысловую основу, и только эта связка «явление – сфера его существования» позволяет исследование «бытия в его текучести». «Мы живем в хронотопе. Законы его инвариантны лишь при условии, что существует максимальная скорость распространения влияний = скорости света. Если вообще существует безотносительная, инвариантная величина, то это интервал в хронотопе, интервал между событиями»³.

Идеи Ухтомского развил М.М. Бахтин. Он гуманитаризировал идею «хронотопа» и применил эту эпистемологическую метафору к литературоведению. Поэтому Бахтин делает акцент на следующих признаках хронотопа: «В литературно-художественном хронотопе имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом. Время здесь сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем. Этим пересечением рядов и слиянием примет характеризуется художественный хронотоп»⁴. Бахтин выделяет несколько типов литературно-художественного хронотопа: фольклорный, раблезианский, идиллический, т.е. для него важны не логические уточнения внутренних характеристик хронотопа, но анализ типических хронотопов в истории литературы.

Если для Бахтина характерно большее внимание к конкретным типам хронотопа (т.е. рассмотрение динамического феномена как феномена литературы), чем к выявлению общих структурных признаков этой эпистемологической метафоры, то для Шпета оказывается существенным именно формирование дефиниции. Шпет идет в гуманитарной методологии своим путем. Его больше интересуют различные исторически сложившиеся оттенки понятий коллективности и духа, которые составляют значительный пласт в гуманитарных науках и не потеряли своей актуальности и сегодня. И применительно к нашему исследованию гуманитарных истоков концепта «архив эпохи» рассуждения Шпета играют немаловажную роль. Ведь «архив эпохи», определяемый нами как совокупность множества структурных элементов, как раз и может быть охарактеризован, говоря словами Шпета, как «динамический коллектив, не имеющий своей собственной организации, потому что он не имеет сколько-нибудь устойчивых членов и элементов; они находятся как бы в “текучем” состоянии, непрерывно сменяют друг друга, появляются и исчезают»⁵. Действительно, архив эпохи не находится в пространственно-временной зависимости и не представляет «склада» документов, которые бы хранились отдельно от архивных фондов личных и государственных. Он «живет “своей” жизнью, но всякая попытка фиксировать хотя бы один момент в нем необходимо требует соотнесения этого момента к вещам и отношениям, находящимся вне этого коллектива. Ни один момент не “действует” здесь в собственном смысле, а только “участвует” в целом, будучи направлен на нечто “вне” себя и целого»⁶. Шпет назвал такой коллектив «коллективом типа».

Еще один аспект, проецирующий эту традицию на философию языка, представлен в концепции М. Фуко. Он ищет понятие, с помощью которого можно было бы отделить реальность возможностей от реальности данностей, т.е. фактически он выводит термин «архив» из общеупотребительного контекста. Здесь, конечно, как и во всех предыдущих случаях, приобретает важность не то, что архив – это хранилище документов, и не то, что архив – это учреждение, где эти документы хранятся. Фуко делает попытку отнести архив к смысловым, глубинным мыслительным слоям человеческого существования. Именно поэтому он определяет архив как закон и систему, настаивая тем самым на прерогативе функ-

циональных характеристик термина «архив». Для нас термин «архив» Фуко значим именно своей структурно-функциональной интерпретацией. Поэтому, определяя сегодняшнюю сферу применения концепта «архив эпохи», выявляя его актуальные грани для современных гуманитарных исследований, я хочу обратить внимание на трактовку архива как *феномена настоящего времени*: «Архив – это то, благодаря чему сказанное не отступает в прошлое вместе со временем, напротив, архив позволяет ему ярко сверкать, подобно близким звездам, свет которых на самом деле приходит к нам издалека, тогда как нечто другое, сказанное совсем недавно, уже почти совершенно поблекло. Архив – это не то, что сберегает событие высказывания, несмотря на его немедленное бегство, и сохраняет для будущих времен его положение беглеца; архив уже в самой основе высказывания-события и в его материальном воплощении с самого начала определяет *систему его высказываемости*. Архив – это также и не то, что копит пыль высказываний, вновь ставших инертными, и не допускает возможного чуда их воскрешения; архив определяет тип актуальности высказывания-вещи; это *система его функционирования*. Архив – это вовсе не то, что объединяет все, что было сказано в бесконечном сбивчивом бормотании *какого-то одного* дискурса; архив – это вовсе не то, что убеждает нас в нашем существовании среди *данного* поддерживаемого дискурса. Архив – это то, что различает все дискурсы в их многообразном существовании и определяет их в их собственной длительности»⁷. В определении Фуко подчеркиваются важнейшие характеристики архива – его фундаментальность и дискурсивная основательность, дающие возможность для поиска условий единства интеллектуального сообщества⁸.

Если воспользоваться интеллектуальным приемом Фуко и рассмотреть «архив эпохи» в эпистемологическом контексте, т.е. определить познавательную сущность этого феномена, то это идеальная модель, позволяющая ученым прослеживать определенные цепочки и взаимозависимости текстуальных единиц: идей, слов, выражений. В контексте историко-философском или в контексте истории идей «архив эпохи» – это определенный массив документов, найденных в различных архивах, но составляющий некоторое идеально-духовное образование, целостное. И я думаю, что «архив эпохи», как и «архив» (Фуко) может выступать как коммуника-

тивный контекст, в который необходимо погрузить устоявшийся сегодня комплекс идей и представлений, содержащийся, как правило, в опубликованных текстах.

Погружение опубликованных текстов в «архив эпохи» необходимо не только для выявления актуальных проблем той эпохи, для воссоздания, так сказать, «исторической правды». Такое погружение необходимо сегодня для нас, поскольку многие опубликованные и «отработанные» идеи – идеи, оставленные историей позади, – при погружении в архив эпохи предстают в новом свете и становятся остро современными. И такая ситуация складывается во многом потому, что «архив эпохи» находится с современным проблемным комплексом в несинхронной временной связке, т.е. может существовать как некая совокупность или связка идей, разорванных пространством.

Как Боэций – «последний римлянин» и «отец Средневековья» одновременно, так и мы сегодня – современники начала XX века. Чтобы пояснить эту мысль, я бы хотела сослаться на один из эпизодов книги русского философа Н.Н.Трубникова. Размышляя о времени человеческого бытия, он сравнивает 30 лет жизни поэта и 150 лет жизни «пастуха благословенных Кавказских гор»⁹. Кто будет современником поэта – пастух, существовавший вне социальной жизни, вне общения идей, или мы с вами? И понятое таким образом время – это и есть наша вечность, «вечность, понятая как историческое время»¹⁰. Вечность может существовать только здесь, в нашем мире, пока мы живы и помним стихи поэта, помним и спорим с философами, жившими когда-то во времени – они живы и рядом с нами.

Этот феномен одновременности разорванных во времени идей, их общения, описал академик Н.Н. Лузин. «Когда я, сибиряк из города Томска, – пишет он в своем письме-исповеди, – впервые попал в недра большой школы, у меня создалось странное ощущение. О носителях прославленных имен говорили в таком тоне, как будто бы к ним можно было пойти на чашку чая, хотя уже столетие или два столетия, как они умерли. Их идеи, их образы, их манера мыслить буквально висели в воздухе, и для меня само время стало исчезать. Я переставал порою понимать, идет ли речь о лице, которое еще читает лекции, или он, человек блестящих имен, давно отошел. Грань времени стерлась, и я, через посредство живых, вступил в столь же живое общение с отошедшими. Чувство было очень стран-

ное, непривычное и поражающее»¹¹. Вот почему я думаю, что для нас сегодня архив эпохи начала XX в. оказывается в определенном отношении современнее, чем многие сегодняшние изыскания.

Войти в «архив эпохи» можно через любой архив того или иного представителя конкретного исторического времени. Но на опыте скажу, что наиболее интересными в качестве «архивов эпохи» становятся архивы тех людей, которые находились на перекрестье путей развития науки и философии, определяли тематику и задавали проблемные поиски своего времени. В качестве «архивов эпохи» может быть, например, исследовано рукописное наследие Эдуарда Клапареда¹², Шарля Балли¹³, Андре Лаланда¹⁴ и Ксавье Леона¹⁵, в чьих архивных фондах мне удалось поработать. Каждый из этих «культурных героев», помимо всего прочего, выполнял особую коммуникативную функцию. Они оказывали не только внешнее влияние на развитие культурного пространства Европы, передавая от поколения к поколению ценности познавательного отношения к миру: вырабатывали основные направления образовательных стратегий, вели просветительскую работу (не только с помощью научно-популярных статей, но и выступлений с публичными лекциями в университетах и на радио) и т.д. Фундаментальная роль их научной и философской деятельности заключалась еще и в том, что они в процессе переписки и непосредственного общения с авторами журналов и словарей задавали тональность научным и философским дискуссиям того времени, т.е. фактически участвовали в формировании тематической структуры европейского философского и научно-гуманитарного сообщества. Да и любое архивное исследование приобретает в таком методологическом контексте проблемный характер. Оно перестает быть только «кантиковарной» или «монументальной» историей (Ницше), но активно включается в современный философский процесс, поскольку обнаруживает актуальность тех идей, которые в свое время не были услышаны и остались не реализованными в полной мере.

Примечания

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ.
Проект № 08-03-00294а

1. В данном случае я опираюсь на интерпретацию термина «научная программа» П.П. Гайденко, которая полагает, что «научная программа должна содержать в себе не только характеристику предмета исследования, но и тесно связанную с этой характеристикой возможность разработки соответствующего метода исследования. Тем самым научная программа как бы задает самые общие предпосылки для построения научной теории, давая средство для перехода от общемировоззренческого принципа, заявленного в философской системе, к раскрытию связи явлений эмпирического мира». См.: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. – М., 1980. – С. 8. Примечательно, что термин «научно-исследовательская программа», введенный И. Лакатосом, может, как это ни парадоксально, продлить ряд понятийных образований Ухтомского, Бахтина, Шпета, Фуко, образующих интеллектуальную традицию в гуманитарных науках. Но этот исследовательский сюжет требует отдельной историко-философской реконструкции. См.: Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / Пер. Поруса В.Н. // Кун Т. Структура научных революций. – М., 2001. – С. 273–453.
2. Концепт «сфера разговора» в его шпетовской интерпретации уже рассматривался в другой моей книге: Щедрина Т.Г. «Я пишу как эхо другого». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. – М., 2004. Здесь о нем пойдет речь во введении к первому разделу.
3. Ухтомский А.А. О хронотопе // Ухтомский А.А. Доминанта души: (из гуманитарного наследия). – Рыбинск, 2000. – С. 79.
4. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе: Очерки по исторической поэтике // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975. – С. 234–235.
5. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Шпет Г.Г. Philosophia Natalis. Избр. психол.-пед. труды. – М., 2006. – С. 475.
6. Там же.
7. Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. Раковой М.Б., Серебрянниковой А.Ю. – СПб., 2004. – С. 248–249.
8. Однако существует и иная интерпретация «архива», такую, к примеру, вслед за Фуко (а именно за его концептуальной установкой «знание – власть») предлагает В.А. Подорога. Для него важна социальная интерпретация «архива». Поэтому он представляет «архив» как территорию войны: «“Захваченный” архив для многих исследователей-публикаторов – почти единственный шанс обрести признание. Столько отдается сил, знаний, практической сметки, чтобы удержать под контролем тот или иной архивный материал. Архив – уже давно территория “ученой” войны. Историко-филологический и искусствоведческий поиск, окрашиваемый подчас откровенной страстью к наживе, стремлением к

- превосходству и снобизмом. Борьба за право на первую публикацию, на “открытие”, короче, борьба за власть». См.: *Подорога В.А. К философии архива // Индекс. – 2001. – № 1.* – Режим доступа: http://index.org.ru/journal/14/podoroga_1401.html.
9. *Трубников Н.Н.* Смерть и вечность. Метафизика или нравственный смысл смерти в соотношении времени и вечности // *Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти.* – М., 1996. – С. 88.
 10. Там же. – С. 86.
 11. Письмо-исповедь академика Николая Николаевича Лузина // Русская наука в биографических очерках. – СПб., 2003. – С. 404.
 12. *Клапаред Э.* (1873–1940) – швейцарский психолог и педагог. Основатель и редактор журнала «Archives de Psychologie» (1901–1940); генеральный секретарь Второго Международного психологического конгресса (1904); генеральный секретарь Шестого Международного психологического конгресса (1909); профессор психологии Женевского университета (1915–1940); постоянный секретарь Международного психологического конгресса; пожизненный президент Комитета международной ассоциации психотехнических конференций.
 13. *Балли Ш.* (1865–1947) – швейцарский лингвист, профессор Женевского университета, специалист в области общего и сравнительно-исторического языкоznания, французского и немецкого языков. Работал вместе с Ф. де Соссюром, после смерти которого совместно с А. Сеше на основании материалов лекций 1907–1911 гг. подготовил к печати и издал «Курс общей лингвистики» (1916), введя в научный обиход одну из самых влиятельных теоретических концепций в истории лингвистической науки (сам Соссюр, блестяще дебютировавший как индоевропеист, к моменту своей смерти особой известностью не пользовался). Один из основателей и ведущих представителей Женевской школы. Основатель и почетный председатель Женевского лингвистического общества.
 14. *Лаланд А.* (1867–1963) – французский философ, член Академии моральных и политических наук (1922). Один из инициаторов создания Французского философского общества (1901); на основе обсуждения в этом обществе философских терминов Лаланд создал «Технический и критический философский словарь», принесший ему известность.
 15. *Ксавье Л.* (1868–1935) – французский философ, один из основателей и главный редактор журнала «Revue de métaphysique et de morale» (1893–1935), который был необходим как принципиальный орган университетской философии во Франции. Организатор Первого международного философского конгресса (1900), основатель Французского философского общества (1901).

П.В. Рябов

ХОРОШО ЗАБЫТОЕ СТАРОЕ: ОБЗОР АРХИВНОГО ФОНДА А.А. БОРОВОГО В РГАЛИ

Далеко не все значительные «белые пятна» в истории российской культуры первой трети XX в., в частности в истории философии, исчезли в процессе исследований последних двух десятилетий. Это становится очевидно при знакомстве с фондом Алексея Алексеевича Борового (1875–1935) в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ, Фонд 1023) – фондом, с огромной полнотой и многообразием отразившим философскую жизнь той драматической эпохи.

Имя этого талантливого мыслителя сегодня неведомо не только широкой публике, но и подавляющему большинству историков российской философии. А между тем А.А. Боровой был личностью незаурядной, крупной, яркой, самобытной и, можно сказать без особых преувеличений, энциклопедической. Он был крупнейшим представителем русского анархизма после П.А. Кропоткина. Впрочем, вероятно, именно в этом таится объяснение трагизма судьбы и посмертного официального замалчивания и забвения Борового: ведь анархизм не в чести у любой власти, неважно, самодержавной или большевистской. Став первым легальным глашатаем анархического мировоззрения в России (его публичная лекция 1906 г. «Общественные идеалы современного человечества. Либерализм. Социализм. Анархизм» приобрела огромную популярность, сделав известным всей России имя молодого приват-доцента юридического факультета Московского университета), Боровой подвергался преследованиям при царизме (и был вынужден провести два года в эмиграции), а в 1920-е годы уже большевистским режимом был отлучен от преподавания (он был одним из популярней-

ших профессоров Московского университета¹) и, позднее, отправлен в ссылку в Вятку и Владимир.

За свою не слишком долгую жизнь А.А. Боровой успел сделать невероятно много: он опубликовал около полутора десятков книг (среди которых фундаментальный труд «История личной свободы во Франции», а также «Популярный курс политической экономии», «Революционное миросозерцание», «Анархизм», работы о Бакунине) и сотни статей, читал лекции, возглавлял анархические книгоиздательства «Логос» и «Голос труда», активно участвовал в деятельности Московского литературно-художественного кружка и журнала «Перевал», в многочисленных музыкальных, литературных и философских обществах (включая легендарную ВОЛЬФИЛУ), был одним из руководителей Московской федерации работников умственного труда, Московского союза идейной пропаганды анархизма², Всероссийского общественного комитета по увековечиванию памяти П.А. Кропоткина и музея П.А. Кропоткина, редактировал издания «Жизнь» и «Клич», перевел множество книг... Этот перечень далеко не полон, но он дает представление о личности Алексея Борового и о его месте в российской общественной и культурной жизни. Его многогранная деятельность еще ждет своего подробного и специального исследования, как и ждет осмыслиния его оригинальная анархическая философия³.

И хотя огромнейший фонд Борового открыт для исследователей вот уже почти 20 лет, однако его исключительно богатые материалы (1200 дел) лишь в очень небольшой степени опубликованы и осмыслены⁴. В этой статье я попытаюсь дать обзор архива А.А. Борового в контексте исследовательских проблем истории отечественной философской мысли.

Архив Борового был передан по воле покойного его вдовой Эмилией Васильевной в 1936 г. в Государственный литературный музей (Алексей Алексеевич целенаправленно формировал свой архив и хорошо осознавал его значимость⁵), откуда он был в основном (кроме иллюстративных материалов) передан в ЦГЛА (ныне РГАЛИ) и открыт для исследователей в начале 1990-х годов. Значимость фонда Борового для изучения истории философии определяется еще и поразительной скрупулезностью отбора и комплексностью материалов самого разного рода: от собственных рукописей, конспектов лекций, мемуаров и дневников до полученных им пи-

сем от многочисленных адресатов, афиш о публичных лекциях и документов различных издательств и общественных организаций. Боровой прошел серьезную научную школу тщательного сбора и анализа информации⁶, он заботливо раскладывал материалы по папкам, собирал вырезки⁷ из газет в альбомы, записывал в дневники впечатления от разнообразных встреч. Благодаря уникальной по обширности, разнообразию и богатству подборке материалов фонда Борового исследователь может получить яркое представление о российском анархическом движении первой трети XX в., о жизни и нравах Московского университета, разнообразных училищ, курсов и Консерватории (где учился Алексей Алексеевич), о Национальной библиотеке Парижа, о жизни художественной богемы Москвы и русской эмиграции во Франции, о различных музыкальных, литературных, философских и художественных кружках России, об издательствах и изданиях, о русских марксистах, Ницшеанцах, либералах, религиозных философеах – начиная от «бытовых подробностей» и портретных психологических зарисовок (индивидуальных и коллективных) и кончая описанием и философским осмысливанием духовных процессов эпохи.

При изучении истории философии в России материалы архива Борового важны, по меньшей мере, в трех отношениях⁸. Во-первых, они помогают осмыслить развитие философии постклассического анархизма – темы, совершенно не изученной сегодня. Во-вторых, они содержат важные данные о личностях и фактах биографии многих философов, с которыми жизнь сводила Алексея Борового. В-третьих, они позволяют лучше понять распространение и развитие идей «философии жизни» – прежде всего Ницшеанства и бергсонизма – в России. Ведь Боровой был страстным Ницшеанцем и тонким знатоком и пропагандистом философии Бергсона⁹.

Кратко обозначу некоторые группы источников, хранящихся в фонде. Ведь иногда простое перечисление имен, названий и тем столь красноречиво, что не нуждается в особых комментариях и разъяснениях. Прежде всего, это неопубликованные и незавершенные сочинения самого Борового. При всем многообразии опубликованного наследия его незаконченные и неизданные (по различным причинам) рукописи не менее, а в определенных тематических плоскостях и более значимы. Среди них не опубликованное, но завершенное фундаментальное исследование 1920–1930-х годов

«Достоевский»¹⁰, в котором Боровой предлагает свою интерпретацию идей гениального писателя, а также незавершенная обширная философская книга Борового «Разговоры о живом и мертвом»¹¹. Если бы она была завершена и опубликована, то могла бы стать манифестом анархического мировоззрения и российской «философии жизни». Но и в незавершенном виде эта книга имеет значение для современных исследователей-гуманитариев.

Названия рукописей говорят о круге интересов Борового, о фундаментальности осмысливаемых проблем и о направлении развития его философии: «Наука и жизнь», «Свободное творчество в жизни и философии», «Доклад о мировоззрении П.Л. Лаврова», «Экономический материализм», «Роль личности в истории», «Детерминизм¹² и фатализм», «Рассуждение о пессимизме», «Философия актуализма», «Рассуждение о религии», «Фрагменты о “зле”». Эти работы 20–30-х годов XX в. – свидетельство свободомыслия в totally несвободной стране, порабощенной большевистским государством – могут внести определенные корректизы в историю русской анархической мысли.

Особый разговор – о письмах, адресованных А.А. Боровому. В его фонде мы обнаруживаем письма примерно от пятисот корреспондентов, изучение которых дало бы широчайший материал к постижению духовной и общественной жизни эпохи¹³. Среди авторов писем известные российские и зарубежные анархисты – Д.И. Новомирский, А.М. Аatabекян, И.С. Гроссман-Рошин, Н.К. Лебедев, В.И. Забрежнев, Ю. Лагардель, Г.Б. Сандомирский, А.А. Соловьевич, В.А. Поссе; вдова Кропоткина Софья Григорьевна; революционеры и общественные деятели – В.Л. Бурцев, А.Ф. Керенский, В.Н. Фигнер, И.З. Штейнберг, В.Д. Бонч-Бруевич, Ю.М. Стеклов, С.Д. Мстиславский; поэты – А. Белый (Б.Н. Бугаев), А.А. Блок, В.Я. Брюсов, В.Ф. Ходасевич, Г.И. Чулков, Б.Л. Пастернак; философы – И.А. Ильин, Г.Г. Шпет, Б.А. Кистяковский, Б.П. Вышеславцев; ученые – Н.И. Кареев, М.Н. Гернет, С.П. Мельгунов, А.К. Дживелегов, Р. Михельс, А.В. Чаянов; художники и артисты – В.И. Качалов и С.Н. Салтыков. Я привел только некоторые, наиболее известные имена, но эпистолярное наследие Борового ими не исчерпывается. Эти письма представляют огромную важность не только сами по себе, но создают уникальный коллективный портрет эпохи во всей

его яркости, многозначности и жизненной сложности и помогают лучше понять и масштаб личности А.А. Борового.

Поистине «жемчужиной» рукописного наследия Борового являются мемуары «Моя жизнь. Воспоминания», объемом в 1830 рукописных страниц, чистовой вариант которых Боровой успел завершить и переписать своим каллиграфическим почерком буквально накануне смерти в 1935 г. Мемуары охватывают период с 1875 по 1917 г. и напоминают по своей яркости, монументальности, замыслу и форме «Былое и Думы» А.И. Герцена. Сотни портретов современников – известных и не очень – чередуются с философскими обобщениями, эмоциональные образы – с политическим гротеском; рассказ неразрывно и органично сплавлен с рефлексией, описание с оценкой, личное с общим. В своем самом зрелом, итоговом сочинении – воспоминаниях – Боровой сумел выразить себя (себя через эпоху и эпоху через себя) с максимальной полнотой и совершенством. В состав мемуаров вошли – в виде органичных «вставок» – дневниковые материалы и ранее написанные статьи, стихотворения, документы, зарисовки, портреты, отчего его воспоминания приобрели столь же разнообразный, внешне пестрый, но внутренне целостный, продуманный и богатый содержанием характер, как сама жизненная стихия, подобная музыкальной стихии, которой Боровой восхищался всю свою жизнь. Бунтующему персоналисту Боровому легче всего было высказать свое самое заветное и важное наиболее законченным образом через жанр автобиографии, свободный и всеобъемлющий, сплетающий воедино в запоминающихся и выразительных мыслеобразах анализ и оценку, себя и мир, чувство и мысль, внешнюю «хаотичность» и внутреннюю логичность изложения.

Я не буду пересказывать содержание этого монументального памятника свободной мысли, созданного в разгар тоталитарной эпохи, а, пожалуй, последнюю плодотворную примеру самого Борового и попытаюсь показать «все» через «немногое», приведя двадцать не слишком объемных примера, взятых почти наугад из его воспоминаний.

Вот небольшой, но емкий портрет философа князя Евгения Николаевича Трубецкого (относящийся к 1905–1911 гг.).

«Трубецкой принадлежал к той разновидности родовитого дворянства, которой нельзя отказать в своеобразном обаянии. Такие аристократы горды не тем, что прирожденные им привилегии

кладут барьеры между ними и менее взысканным судьбою человечеством. В их сознании принадлежность к именитому, незапятнанному роду – обязывала, создавая особый вид ответственности. Они должны были блюсти честь рода. Эта незамысловатая политическая метафизика, как чувство подсознательное, почвенное, диктовало не раз носителям его – старомодные, но красивые поступки. С некоторой наивностью взвешивали они на весах истории мысли и чувства, не смущаясь их объективной микроскопичностью. Трубецкому была свойственна одновременно эта гордость и простота подлинного аристократа, проводившего жизнь не с лошадьми и содержанками, а в занятиях научными проблемами.

Трубецкой был умен и широко образован, хорошо писал, красиво говорил и с высоты своего огромного роста благожелательно взирал на окружающее. Как мыслитель и учёный – он не был оригинален. Его гносеология, этика, политика, по существу, были “соловьевскими”. Но собственные его два тома о В. Соловьёве были малоинтересны. Более значительным и художественно сделанным было его позднейшее исследование – “О смысле жизни”¹⁴. Как последовательный идеалист, он, разумеется, был непримирим к “экономическому материализму” и подверг его критическому разбору в московском сборнике – “Проблемы идеализма”. Ранние его работы были историко-философского характера.

С Трубецким у меня были поверхностные, но вполне корректные отношения. За несколько лет знакомства я только однажды продолжительно беседовал с ним. Разговор был об И. Тэне. Я квалифицировал его политически как “октябрист”. Трубецкой находил его более “левым”»¹⁵.

При всей спорности оценок, высказанных Боровым в адрес Трубецкого и его философских воззрений, трудно не заметить достоинства этого миниатюрного, но выразительного портрета. Боровой не скрывает своего отношения к Трубецкому, но и не навязывает его читателю, не проявляет ни позитivistского равнодушия, ни партийно-догматической нетерпимости, рассматривает в неразрывном единстве взгляды князя-философа и его личность, сочетает личные впечатления и наблюдения с обобщениями, демонстрирует, как обычно, компетентность, превосходную память и полную свободу суждений. (Напомню, что вышеупомянутый, в целом сочувственно-доброжелательный, отрывок о князе, идеалисте, будущем

участнике Белого движения написан в середине 1930-х годов, когда слово «аристократ» в СССР было однозначно бранным, едва ли не уголовно наказуемым.)

Приведу еще один небольшой «философский портрет» из мемуаров Борового. На этот раз речь идет об Иване Александровиче Ильине, столь ныне известном в России и настоятельно рекомендуемом к повсеместному изучению. Его, в отличие от Евгения Николаевича Трубецкого, Боровой близко знал в годы его молодости.

«С Иваном Александровичем Ильиным я встретился впервые у моего друга – Булычева. Но настоящее знакомство началось уже по возвращении моем из заграницы в 1905 г. Он тогда кончил университет и получил предложение остаться при кафедре философии права у Новгородцева.

Умный, иронический, с подчеркнутой любовью к “многозначительным” эпитетам, “словечкам”, изысканно предупредительный, он был незауряден. Было что-то острое в его слегка мефистофелевском профиле, в его словах – полувиопросах, в преувеличенно-почтительном внимании к собеседникам.

Политические его настроения были мало уловимы. Он не высказывался до конца, любые позиции вызывали в нем лукавую усмешечку. Пародируя Герцена, он вышучивал “Истину” кадетов, обретшую себя в “Думе народного гнева”, как будто интересовался партией с.р., манифестировал большой интерес и симпатии и к “анархизму”. Плодом его занятий над последним были – статья о Штирнере, лучшая из имеющихся в русской литературе (“Вопросы философии и психологии”) и прекрасный перевод “Эльцибахера”, вышедший в издании “Логос”¹⁶. Шел разговор о переводе и “Единственного”, но близилось время полного крушения издательства и перевод не состоялся.

Кипучие и пестрые пореволюционные годы мешали нашему сближению. Мы встречались редко. Но я был наслышан о больших успехах Ильина у Новгородцева и кадетской профессуры. Железная Новгородцевская школа сделала свое дело. Молодые философские светила должны были обращаться вокруг солнца. Ильин не избег общей участии. Мудрость учителя стала его мудростью. Вольнодумство, если о нем можно говорить в применении к Ильину, осталось позади. Уверенно он шел к религиозно-философским вершинам идеализма, в частности московского. По адресу уважае-

мого Павла Ивановича все чаще слышались лестные и льстивые характеристики, и случайным наблюдением в профессорской было мне дано познать меру моральной природы Ивана Александровича. В перерыве между лекциями несколько лекторов, в том числе и Новгородцев, сидели за общим столом. Не помню, – о чем был разговор. Вшел Ильин. Лицо его – при взгляде на Новгородцева – буквально засияло, выразило преданность, восторг, словом, сильнейшее душевное движение. Длинными ногами он пролетел расстояние, отделявшее его от двери до нас и почтительно замер перед Новгородцевым, не обратив на всех остальных ни малейшего внимания. Начальствующих лиц среди нас не было. Новгородцев встал и отошел с Ильиным. Точно ток пробежал по нас, у многих появилась ехидная усмешечка. О, если бы это “обожание”, эта рабская угодливость хоть отвечала действительному чувству Ильина. Но я знал, как относился Ильин, за пределами официальных встреч, к обожаемому учителю, знал из непосредственных бесед с ним. Отношение было вполне корректным... но¹⁷ и вполне холодным. Насмешливый, язвительный ум Ильина художественно вскрывал юмористические моменты в генеральской природе принципала. – Как ученого он сравнивал его лукаво с Бенжамен Констаном¹⁸. Но... *les affaires sont les affaires*¹⁹.

Этот эпизод, как будто незначительный, запечатлелся прочно в моей памяти. Кому, кому, но не Ильину, мог бы я простить проявление этого душевного неряшства, трусости, угодничества. Как-то в эмиграции, перебирая с Б.А. Кистяковским наших московских товарищей, я остановился на этом эпизоде и говорил, что он поразил меня, изменил мое внутреннее отношение к Ильину. Кистяковский заметил, что он ничуть не удивлен, что он сам знает моральные провалы в природе Ильина, его молчаличество.

Со стороны “интеллектуальной” Ильин был блестящим человеком.

Его собственные мысли, быть может, не отличались оригинальностью, особой глубиной. Но он был – виртуозом мышления. Из ординарнейшей идеи – с удивительной логической чуткостью, огромным диалектическим мастерством он извлекал разнообразные эффекты. Мысль сверкала в многочисленных, неожиданно-ослепительных вариантах. Работа Ильина как будто переставала быть трудом, исканием, а становилась интеллектуальной гастроно-

мией, баловством, игрой большого мастера. К этому присоединялся блеск изложения – без пафоса, горячности – холодного, уверенного, но²⁰ ювелирно сделанного. При большой умственной одаренности, Ильин на моей памяти не создал ничего, что бы устанавливало его приоритет на новую, значительную мысль, отныне связанную именно с его именем. Подобно многим, в этом смысле он был не столько “философом”, сколько профессором философии, историком и критиком. Его диссертация – двухтомное исследование о Гегеле – была увенчана сразу докторской степенью. Но это было более данью – его общей талантливости, его удивительной работоспособности, литературному мастерству, наконец, дружбе с московскими вершителями судеб в мире идей, чем собственно философскому дарованию и самостоятельности.

Так, в целом, Ильин в годы, о которых я сейчас пишу²¹, не имел своей физиономии. Она, по крайней мере вовне, определялась позициями и намерениями “старших”. Маститые старцы, как Герье, скорее, благословляли нового рыцаря здравой философии на подвиг.

Я был эмигрантом, жил в Париже, он навестил меня. Он был в командировке с женой Н.Н. Вокач, также философом по специальному образованию, верным и деятельным его товарищем в его умственной работе. Я ее почти не знал. Она была – маленькая, хрупкая, незаметная женщина. Но он однажды, в минуту откровенности, нарисовал мне идеальный ее образ. И то, что я слышал от других, совпадало с его портретом.

В эмиграции наши отношения стали теснее. Из разных концов Европы он слал мне ласковые открытки. Пришли годы мировой войны – мы виделись редко, на концертах – Метнера, Рахманинова… В начале Революции мы встретились. Он мне сказал: “Вы – моральный максималист, вы должны вернуться в университет хотя бы в интересах его морального оздоровления”. Эта фраза звенела еще в моих ушах, когда мне сообщили, что²² – это было сейчас же за “Октябрем”, в начале 1918 г., я был Военным Комиссаром Главного Военно-Санитарного Управления – что Ильин агитирует против меня на факультете, как приспешника “большевиков” и баллотировал против меня. О, низкая, фальшивая душонка. Тем не менее я был избран.

Последний раз я его видел на каком-то профессорском заседании. Либеральные профессора хныкали. Ильин патетически и

иронически говорил о необходимости отпора претензиям большевиков, ибо никаким законодательным актом университет не отчужден в их пользу.

Это было в 1918 г. Они спорили о доме на Моховой, когда рухнула 300-летняя династия, когда самая буржуазия переставала существовать. Как они были противны!

Затем, с благословения В.Ч.К., Ильин, подобно многим, уехал заграницу и ничего о нем не доходило до меня. И вдруг, в небольшой и слабой книжке Киша – “Гитлер и другие” (1934) неожиданно натыкаюсь на справку про Ильина, “белогвардейского профессора”, державшего речь на съезде, собранном Папеном еще в 1930 г. Ильин, якобы, кричал (на совесть Киша): “Большевики вырывают корень, последнюю надежду России. Они ликвидируют куляка” (немецкий выговор).

Итак – Ильин и Папен! Вот – конец! Конечно, эмиграция – всегда трагедия, особенно нынешняя. Без поворота, без надежд. Но многие умели хранить достоинство в трагедии»²³.

Прочитав этот отрывок, являющийся для нынешних апологетов И.А. Ильина значимым, хотя и не очень удобным свидетельством (и, между прочим, неожиданно сообщающим о серьезном юношеском увлечении анархизмом будущего глашатая «державности» и монархизма), читатель, вполне возможно, решит, что А.А. Боровой был столь откровенен и, порой, саркастически беспощаден, лишь в описании других философов. Ничуть не бывало! О самом себе, своем легкомыслии и тщеславии, своей идейной эволюции и душевных переживаниях он пишет не менее искренне и сурово. Продемонстрирую справедливость этого утверждения на одном ярком примере, описывающем эволюцию отношения молодого мыслителя к марксизму в конце 1890-х – начале 1900-х годов. Нижеследующий фрагмент воспоминаний Борового столь же «типичен» и показателен для осмысления причин неотразимой привлекательности марксизма для русской молодежи того времени, сколь и «суникален», с поразительной глубиной самоанализа и откровенности демонстрируя нам глубины душевных и интеллектуальных переживаний самого автора – и никого другого. Речь идет о периоде рубежа XIX–XX вв.

«Религиозным я никогда не был. <...> И впервые – религиозно я воспринял и пережил марксизм. Религиозно! Ведь я был – типич-

нейшим, правовернейшим, ничуть не критическим и не диалектическим “экономическим материалистом” первых дней русского марксизма. Я знал, конечно, про поправки Энгельса, про “взаимодействующие факторы”, но все это тонуло в охватившем меня восторге перед стройностью, простотой, неотразимостью “системы”, действующей элементарно, стихийно и фатально, как силы природы.

Человеческая история получала движение и смысл. Точно силой провиденциального плана, общество должно было развиваться по имманентным ему законам, рост производительных сил должен был обусловить и трансформировать все виды и формы человеческого сознания и человеческой практики.

Железная, централизованная, скованная мастером мысли и слова, система имела преимущества перед любой положительной религией. Ее пропитал радикализм, она была насквозь революционна, с презрением и ненавистью говорила о временных господах положения, с любовью и верой вещала о высоком предназначении обездоленных и трудящихся. Как религия, от хаоса, беспорядка, царства греха и преступлений – она вела к социализму, раю на земле. Она была свободна от великолепных нелепостей религий, была научно аргументирована, опиралась на первоклассный исторический материал, сверкающей диалектикой снимала все противоречия с единственного, необходимого и потому победоносного пути, она смеялась, наконец, над тайнами, над *ignoramus* и *ignorabimus*, обещая могущество тому, кто овладеет ее методами. Она была насквозь оптимистична. Зло должно быть посрамлено, добро восторжествовать.

Какая священная книга, какое евангелие – могли дать более сильное, более верное оружие? Что еще могло дополнить или усовершенствовать великое учение? В марксизме было все – наука и философия, мораль, религия.

Именно – “религия”. Потому, что для меня марксизм был – насквозь фаталистичен.

Нужна ли организация для содействия “восходу солнца”? Это перевернутое словечко Штаммлера мне очень нравилось.

И не только “случайности”, о которых писал Маркс Кугельману и о которых я узнал гораздо позже, но и классовая борьба, и диктатура пролетариата – казались невинным, сами собой разумеющимися аккордами в грандиозной симфонии, разыгрываемой

“производительными силами”. Они – начало всех начал, они выполнили свою миссию – “несмотря ни на что” и “во чтобы то ни стало”.

И я поверил в марксизм – религиозно. Каким кустарничеством и дилетантством несло от христианских примитивистов с их возвещением “Царствия Божия” рядом с “Коммунистическим Манифестом” и “Капиталом”. Против них у меня не только не было – критики, не могло быть ее. Недаром даже студенты возмущались на мои марксистские “неистовства” (“он ест, пьет и спит с Марксом”).

Чтобы вполне понять тогдашнюю мою психологию, и многих моих товарищей, надо еще помнить, что мы были преимущественно марксистами-самоучками. С университетской кафедры нам Маркса не давали. Моим марксизмом я никому не обязан, кроме самого Маркса, ну, конечно, Бельтова²⁴, давшего почувствовать грандиозность и непреложность системы. Удивительно ли, что марксизм проник во все мозговые извилины и душевые закоулки – нигде не встречая ни критики, ни отпора. В этих условиях он становился не только убеждением, но исповеданием: *Magister dixit, Roma locuta est*²⁵ и т.д.

Именно в этом таилась для меня его непрочность.

Потребность такой веры может быть потребностью или очень молодого человека, жаждущего найти, чем можно “клясться”, или политика, замыкающего организованный опыт в определенные партийные постулаты. И там и здесь сомнение невозможно, или вредно. Оно останавливает действие. Политиком и партийным человеком я не был. Но был – именно таким очень молодым человеком.

Но... даже самый молодой, наивный и зеленый человек – растет, смотрит, учится и... привыкает к божеству. А такая привычка – начало конца. Еще нет сомнений, нет критики, но есть возможность подходить со стороны, возможность “объективного” подхода. Чего стоит “объективное” отношение к божеству?

Пришла, очевидно, такая пора и для меня. Я все еще восторгался и заставлял других (моих слушателей) восторгаться аналитическим и синтетическим гением Маркса, но уже в самой бесспорности моих утверждений что-то интуитивно начало меня смущать.

С одной стороны, мне переставала нравиться чрезмерная безапелляционность собственных суждений, взятых целиком от Маркса, с другой – я чувствовал, что я не смею перешагнуть грань, не смею сомневаться, что я – в тупике, хоть грандиозном, и собствен-

ных путей из тупика не знаю. И я начинал тяготиться догмой, жизненных, диалектических источников которой я тогда не знал.

Просыпался “джентльмен” с “насмешливой”, “неблагородной физиономией” и я был бессилен против его вопросов.

Так незаметно подошел ко мне – мой “религиозный” кризис – кризис марксизма²⁶.

Приведенный фрагмент одновременно ярко показывает причины религиозного восприятия марксизма молодежью России рубежа XIX–XX вв. и, в то же время, обнажает восторженную, бунтарскую душу и романтическую иронию Борового. Ничего не утаивая и вполне серьезно описывая свои тогдашние мысли, свой юношеский восторг перед марксизмом (восторг одновременно интеллектуальный и эстетический), демонстрируя полную искренность перед читателем и замечательную память «сердца», Боровой вместе с тем смотрит на эту ситуацию с высоты своей зрелости и критичности, с высоты понимания недостатков и противоречий марксизма, одновременно и завидуя своему юношескому энтузиазму и незаметно, очень тонко, подсмеиваясь над ним. И из встречи на «очной ставке» этих двух позиций, двух мироощущений, двух «Боровых», возникает мощный иронический эффект. Здесь, как всегда у Борового, неразрывно сплетаются этика и эстетика, психология и социология, типическое и индивидуальное, мысль и чувство, личное и всеобщее, исповедь и проповедь.

Однако ирония проявляется еще и в том, что «религиозный марксизм» юного Борового оказывается... волшебным зеркалом, которое он, сбросивший чары Маркса, подносит к большевистской России 1930-х годов, превратившей марксизм в религию на государственном уровне.

На этом драгоценном свидетельстве следовало бы... не закончить, а поставить многоточие. Данная небольшая статья никак не стремится подменить собой ни архивную опись 1023-го Фонда РГАЛИ, ни тем более фундаментальную и подробную биографию Алексея Алексеевича Борового, над которой я в настоящее время работаю. Я хотел представить читателю архивный «пласт» русской философской мысли, который ждет своих исследователей.

Примечания

1. «Оратором милостью Божией» называла его Вера Николаевна Фигнер.
2. Именно к нему, в первую очередь, приехал летом 1918 г. прибывший в Москву Нестор Махно, восхищенно отзывающийся о Боровом в своих воспоминаниях.
3. Среди последних исследований на эту тему см.: Рябов П.В. Философия классического анархизма (проблема личности). – М., 2007. – С. 295–304.
4. В качестве немногих положительных примеров сошлюсь, во-первых, на публикацию С.Ф. Ударцевым рукописи А.А. Борового «Власть» (см.: *Боровой А.А. Власть // Анархия и власть: Сборник.* – М., 1992. – С. 151–167) и, во-вторых, на публикацию С.В. Шумихиным отрывков из мемуаров А.А. Борового, посвященных его пребыванию во Франции в эмиграции в 1911–1913 гг. (см.: *Боровой А.А. «Париж был и остается значительнейшим фактом моей биографии» // Диаспора: Новые материалы.* – СПб., 2004. – Т. 6. – С. 7–85). В качестве примера негативного и даже вопиющего необходимо вспомнить случай фактической публикации историком В.В. Кривенским отрывков из архивной рукописной статьи А.А. Борового и Н.Н. Лебедева «Очерк истории анархического движения в России» (см.: РГАЛИ. – Ф. 1023. Оп. 1. Д. 132. – С. 3–4) безо всяких ссылок на эту статью, кавычек и под своим именем (см.: *Кривенский В.В. Под черным знаменем: Анархисты // История политических партий России.* – М., 1994. – С. 195–196).
5. Дело 141 фонда Борового представляет составленный им «План полного собрания сочинений» в 12 томах.
6. Выписки и материалы только к исследованиям по истории личной свободы во Франции занимают в архиве 28 дел (№ 10–37) и около пяти тысяч страниц, в то время как изданное двухтомное исследование по истории личной свободы во Франции в 1789–1799 гг. составило лишь пятую часть от задуманного, но не завершенного им труда.
7. Свои публикации, чужие отзывы и материалы о своем творчестве, информацию на десятки интересующих его тем: от революционного синдикализма во Франции до творчества Генриха Ибсена.
8. Я принципиально оставляю в стороне его труды по экономике, литературе, праву, синдикализму, истории, анархизму, а также многочисленные рецензии и предисловия и акцентирую внимание исключительно на архивных материалах по философской проблематике.
9. Не случайно автор только что вышедшей книги о Бергсоне Френсис Нэтеркотт уделяет внимание Боровому и ссылается на материалы его фонда в РГАЛИ.

- См.: *Нетеркотт Ф.* Философская встреча. Бергсон в России (1900–1917). – М., 2008. – С. 210–214, 372–373.
10. 365 страниц машинописного текста в окончательной версии.
 11. Над этим итоговым произведением, написанным в платоновско-соловьевской форме диалогов и затрагивающим широчайший круг мировоззренческих вопросов, Боровой работал на протяжении двух последних десятилетий жизни.
 12. Так у Борового. – *Прим. П.Р.*
 13. Боровой был мужем племянницы Петра Струве и хорошо знал московские интеллектуальные круги: Максимилиана Волошина, Густава Шпета, Бориса Вышеславцева, Веру Фигнер, Максима Ковалевского, Бориса Бугаева и др.
 14. Точное название книги Евгения Трубецкого: «Смысл жизни». – *Прим. П.Р.*
 15. РГАЛИ. Ф. 1023. Оп. 1. Д. 168. – С. 267–269.
 16. Речь идет о классической книге немецкого профессора Пауля Эльцбахера «Анархизм», многократно издававшейся в России в начале XX в. – *Прим. П.Р.*
 17. Зачеркнуто. – *Прим. П.Р.*
 18. Так в тексте у Борового. – *Прим. П.Р.*
 19. Дела есть дела (франц.). – *Прим. П.Р.*
 20. Зачеркнуто. – *Прим. П.Р.*
 21. Речь идет о 1905–1911 гг. – *Прим. П.Р.*
 22. Зачеркнуто. – *Прим. П.Р.*
 23. РГАЛИ. Ф. 1023. Оп. 1. Д. 168. – С. 285–291.
 24. Псевдоним Г.В. Плеханова. – *Прим. П.Р.*
 25. «Учитель сказал, Рим высказался». – *Прим. А. Борового.*
 26. Текст приводится с сокращениями. РГАЛИ. Ф. 1023. Оп. 1. Д. 167. – С. 15–19.

С.А. Демидова

ЛЕОНИД АНДРЕЕВ: ПИСАТЕЛЬ-ФИЛОСОФ (реконструкция «архива эпохи»)

*Верно то, что я философ,
хотя большей частью совершенно бессознательный.*

Л.Н. Андреев

Историко-культурная реконструкция философских аспектов русской литературы рубежа XIX–XX вв. сегодня особенно востребована, ибо предлагает новые подходы, а тем самым и возможности, в осмыслении и понимании философско-этических и социально-политических ценностей эпохи, в которой мы живем. Темы и проблемы, поднимавшиеся художниками слова в тот исторический период, оказываются удивительноозвучными духовному поиску начала нынешнего века. Русский Ренессанс начала XX в., известный выдающимися результатами едва ли не во всех отраслях духовного творчества, вновь и вновь оказывается в центре внимания ученых разных специализаций – с целью не только сохранить его художественно-философское наследие, но и постичь через призму сравнительно недавнего в исторических масштабах прошлого «портрет» нашего времени. Современные исследователи, подобно писателям конца XIX – начала XX в., при поиске ответов на «вечные» вопросы обращаются к экзистенциальной традиции в русской литературе (к творчеству Л. Толстого, Ф. Достоевского, Л. Лескова, Ф. Сологуба и др.).

Леонид Николаевич Андреев (1871–1919) – одна из ярких фигур русской художественно-философской реальности конца XIX – начала XX в.¹ – также может быть отнесен к этой традиции. Замечательный мастер слова, философ, публицист, мыслитель, Андреев

стоял у истоков ряда явлений (символизм, модернизм, экспрессионизм, экзистенциализм), получивших развитие в русском и зарубежном литературно-философском процессе².

Писатель-философ – так называли современники, поклонники и противники таланта, читатели конца XIX – начала XX в. Леонида Андреева, произведения которого органично входили в ту интеллектуальную среду, где шел поиск новых путей, новых форм искусства, нового постижения и объяснения мира³. Однако для нас важно сегодня понять, как возможен сам феномен «писателя-философа», каковы философские мотивы прозы Леонида Андреева, позволяющие говорить нам сегодня о том, что его творчество принадлежит к экзистенциальной традиции.

Говоря о философских основаниях экзистенциальной прозы Андреева, я имею в виду те факты приобщения к интеллектуальной традиции, которые лежат в основе биографии и дают возможность говорить об Андрееве прежде всего как о мыслителе, философе, а уже потом как о писателе. Такая работа требует проникновения в «творческую лабораторию» Андреева и предполагает анализ его мировоззренческих взглядов. Особую роль здесь играют дневниковые записи и автобиографические заметки. Они являются своего рода архивом эпохи – контекстом, в котором литературные произведения писателя можно интерпретировать как «творческую презентацию» автора. «Художник, так же как и мыслитель, вкладывает себя в свое произведение и там самоосуществляется»⁴. Об этом свидетельствует запись Андреева в дневнике от 7 сентября 1898 г.: «По различным причинам я привык жить глубоко субъективной жизнью, поэтому все то, что происходит в божьем мире и не имеет непосредственного отношения ко мне, мало останавливает мое внимание и мало меня интересует. <...> Я не могу “сочинить” ничего такого, чего бы я не видел в жизни»⁵. Дневники и записи Андреева позволяют раскрыть именно то, что автор «видел в жизни» и не только видел, но и осмысливал. Вот почему автобиографические черты, лежащие в основе андреевской прозы, важны для понимания философского по своей сути мировидения этого писателя-мыслителя.

Отправной точкой к пониманию истоков формирования философского мировосприятия писателя могут служить строки, написанные восемнадцатилетним Андреевым. Юный писатель чувствует «в себе способность сделаться философом, хотя, конечно, и не са-

мостоятельным»; мечтает «ясно и последовательно изложить выработавшиеся <...> воззрения на нравственность <...> построить систему этики»⁶. Почему же несамостоятельным мыслителем? Сам Леонид Николаевич в автобиографической справке пишет: «Моментом сознательного отношения к книге считаю тот, когда впервые прочел Писарева, а вскоре затем “В чем моя вера?” Толстого. Это было в классе четвертом или пятом гимназии; и тут я сделался одновременно социологом, философом, естественником и все остальным. Вгрызаясь в Гартмана и Шопенгауэра и в то же время наизусть (иначе нельзя было) вы зубрил полкниги “Учение о пище” Молешотта. К двадцати годам я был хорошо знаком со всею русскою и иностранною (переводною) литературою»⁷. А вот что пишет Андреев В. Львову-Рогачевскому, отвечая на вопрос «Кто из художников более других влиял на него?»: «Как на художника оказали и оказывают влияние: Библия, Гаршин, Чехов, Толстой, Э. По и очень мало Достоевский. Еще, пожалуй, Гамсун, Метерлинка не люблю и русских декадентов совсем не люблю»⁸. Именно поэтому многие исследователи видят прямую связь между художественными образами Андреева и философскими построениями Гартмана, Ницше, Шопенгауэра, Толстого, Достоевского. Хотя сочинения этих мыслителей оказали весьма существенное влияние на творчество Леонида Андреева, у него было «свое» собственное понимание их философии. Всегда по-своему перерабатывая мысли любимых философов, писатель не столько попадал под их влияние, сколько «беседовал» с ними в силу какого-то первоначального созвучия идей. У Андреева, по существу, был «свой Ницше», «свой Достоевский». Вместе с тем из «отблесков» философских построений этих мыслителей выстраивался, выкристаллизовывался некий общий круг идей, которые составляют самостоятельную систему в философии Андреева – систему понятий-символов.

В самом раннем дневнике в записи от 18 марта 1890 г. содержится набросок философского сочинения под названием «Проклятые вопросы», в котором гимназист-Андреев рассуждает «о бесцельности жизни, в которой, конечно, ни порока, ни добродетели не существует, а существуют только более или менее легкие пути к достижению условной цели жизни – наслаждений. <...> Собственно же говоря, совсем не стоит жить – и высшая степень мудрости убить себя»⁹. Метафизические вопросы «о цели и смысле бытия, о

Боге, о жизни и смерти»¹⁰, названные Андреевым «проклятыми вопросами», с самого начала завладели художественной мыслью: «Проблема бытия – вот чему безвозвратно отдана мысль моя. И ничто не заставит ее свернуть в сторону»¹¹. Согласно Л.Н. Андрееву, вопрос о смысле человеческого бытия лежит в основе его духовных поисков, и таким образом вступает в круг философских, этических, религиозных проблем русской культуры начала XX в.

Обратимся к провиденциальной по своему характеру записи девятнадцатилетнего Андреева от 1 августа 1891 г., которая подводит нас к пониманию генезиса философских идей писателя: «Я хочу написать такую вещь, которая собрала бы воедино и оформила те неясные стремления, те полусознательные мысли и чувства, которые составляют удел настоящего поколения. <...> Я хочу показать, что на свете нет истины, нет счастья, основанного на истине, нет свободы, равенства, – нет и не будет. Я хочу показать, что вся жизнь человека с начала до конца есть сплошной бессмысленный самообман, нечто чудовищное, понять которое – значит убить себя. Я хочу показать, как несчастен человек, как до смешного глупо его устройство, как смешны и жалки его стремления к истине, к идеалу, к счастью. Я хочу показать несостоятельность тех фикций, которыми человечество до сих пор поддерживало себя: Бог, нравственность, загробная жизнь, бессмертие души, общечеловеческое счастье и т.д. Я хочу показать, что одна только смерть дает и счастье, и равенство, и свободу, что только в смерти истина и справедливость, что вечно одно только “не быть” и все в мире сводится к одному, и это одно вечное, неизбежное есть смерть. Я хочу быть апостолом самоуничтожения. Я хочу в своей книге подействовать на разум, на чувства, на нервы человека, на всю его животную природу. Я хотел бы, чтобы человек бледнел от ужаса, читая мою книгу, чтобы она действовала на него как дурман, как страшный сон, чтобы она сводила людей с ума, чтобы они ненавидели, проклинали меня, но все-таки читали... и убивали себя. Мне хочется потешиться над человечеством, хочется вволю посмеяться над его глупостью, эгоизмом, над его легковерием. И когда хоть один человек, прочитавший мою книгу, убьет себя – я сочту себя удовлетворенным и могу умереть сам спокойно. Я буду знать тогда, что не умрет семя, брошенное мною, потому что почвой его служит то, что никогда не умирает – человеческая глупость»¹². В этой юношеской «философской программе» Андреев прочерчивает

свой дальнейший творческий путь, контурно схватывая бытийные проблемы, которые окажутся для него магистральными. Это – темы болезненного раздвоения сознания («На избитую тему», «Нас двое»), экзистенциальной усталости от жизни («Держите вора!»), самоубийства или смерти как логического исхода из мира несвободы («Грошевый человек», «Рассказ о Сергее Петровиче»), одиночества человека («Город», «Проклятие зверя»), трагичного существования человека в мире без Бога («Жизнь Василия Фивейского»), проблему выражения мысли в слове («Дневник Сатаны», «Мои записки»). В произведении философа-писателя, как полагал Андреев, должна находить выражение «вся многовековая культура человечества, вся современная социальная, моральная и интеллектуальная жизнь современного человечества»¹³. Философская составляющая художественной прозы Андреева определяется тем, что за отдельными страданиями героев просматривается человеческое страдание, за мгновением – эпоха. За характерами и страстями действующих лиц в андреевских рассказах – опыт многих поколений мыслителей и писателей (Платон, Нордау, Дарвин, Гартман, Ницше, Шопенгауэр, Кант, Добrolюбов, Лермонтов, Салтыков-Щедрин, Чехов, Гл. Успенский и др.), к которым обращается Андреев на страницах своих сочинений.

Леонид Андреев – этот «писатель-философ, вопрошающий бытие»¹⁴, открыл новые философские смыслы XX в., так резко изменившие образ жизни человеческого общества. Что же это за смыслы? И прежде всего, кто герой его прозы? Каковы особенности художественно-философской прозы писателя-Андреева?

Как философ и мастер слова Л.Н. Андреев считал, что художник вправе изображать лишь сгустки подлинно существующего мира, его «сущность», т.е. «отbrasывая детали, оставляя только общее, синтетическое»¹⁵, можно более глубоко понять и осмыслить бытие. «Нужно именно описывать вообще реку, вообще город, вообще человека, вообще любовь. Какой интерес в конкретности»¹⁶, – размышлял Андреев в письме Чуковскому 1901 г. Далее он подчеркивал: «Быть может, в ущерб художественности, которая непременно требует строгой и живой индивидуализации, я иногда умышленно отклоняюсь от обрисовки характеров. Мне не важно, кто “он” – герой моих рассказов: поп, чиновник, добряк или скотина. Мне важно только одно – что он человек и как таковой несет одни и те же тяготы жизни»¹⁷. Герой Андреева – человек со всеми его

противоречиями, подъемами и спадами, который несет «свой крест», страдает от непонятости, отчужденности и одиночества, ужаса бессмысленной жизни, неизбывного человеческого горя. «Когда я по-думаю... сколько вокруг нас страданий бесцельных, никому ненужных, даже никому неизвестных – я холдею от ужаса», – так говорит Липа в философской драме Андреева «Савва».

Андреев переносит центр тяжести извне – внутрь, в бездны человеческой души, в скрытую от глаз внутриличностную сферу, где намечает переход от внешнего к внутреннему, от объективного к субъективному. Небольшие рассказы этого писателя-мыслителя представляют собой крупные художественно-философские планы, сфокусированные на главном, определяющем сущность человека. Андреев строит свои рассказы на антиномиях, т.е. парадоксальной, противоречащей логике ситуации или исключительном эпизоде. Практически все рассказы заканчиваются трагично: гибелью героя или его самоубийством. Если же герои остаются живы, то они находятся на краю бездны – сумасшествия или отчаяния. Андреевские персонажи действуют на пределе своих возможностей, на грани бытия и небытия. Писатель развертывает трагедию человека, существование которого бессмысленно, безрадостно, безнадежно, где «ни человек, ни его жизнь ничего не стоит». Герои рассказов Андреева думают о «печальной и лишенной смысла жизни», «о жизни, в которой все непонятно и совершается с жестокой необходимостью» («В тумане»), и даже самоубийство не обещает выхода. Об этом будет вести речь главный герой «Моих записок»: «Мой дорогой юноша, – мысленно он обращается к самоубийце, – мой очаровательный глупец, мой восхитительный безумец, кто сказал вам, что наша тюрьма кончается здесь, что из *одной тюрьмы* вы не попали в *другую*, откуда уж едва ли придется вам бежать?». То, что предрекал Ф. Достоевский, говоря о совершающемся «убийстве Бога», то, что констатировал вслед за ним Ф. Ницше, заявляя, что «Бог мертв», проявилось с новой силой в творчестве Леонида Андреева. Человек остается без Бога, так как «все умерли», и «в самых основах своих рушится мир» («Жизнь Василия Фивейского»). У Андреева, как и у Сартра, после смерти Бога человек заброшен, а посему ему не на что опереться ни в себе, ни вовне¹⁸. «Что же это? – в отчаянии восклицает героиня андреевской пьесы «К звездам», – Проклятая жизнь! Где же Бог этой жизни, куда он смотрит? Ты понимаешь это, отец? Нет оправдания

жизни – нет ей оправдания». Но молчат Небеса, когда взывает к ним несчастный человек, «точно проклятый неведомым проклятием», несущий «тяжелое бремя печали».

Герои Андреева вне бытия, они существуют, но не бытийствуют («У окна»). Вместо Бытия в лицо андреевского человека глядит Ничто, «само непостижимое Там», Пустота, равнодушное Бесконечное: «...И, объятый пустотою и мраком, безнадежно трепетал человек перед ужасом бесконечного» («Елеазар»). «Голый человек на голой земле» не находит себе места в этом мире, человек обречен суду непостижимых сил: рока («Жизнь Василия Фивейского», «Чемоданов»), Некоего в сером, «наемного чтеца, с суровым безразличием читающего Книгу Судеб» («Жизнь Человека»), «Грозно молчащего Ничто» («Елеазар»). Человек испытывает страх перед существованием, который приводит к одиночеству. Все герои Л.Н. Андреева – одиноки, потому что «по природе своей каждый человек – глубоко одинок. <...> И между ними глубокая, непроходимая пропасть». Люди страдают от отчуждения, тоски, страха, чувства одиночества, заброшенности в этом мире: «Сознание одиночества как молнией освещает черную пропасть, отделяющую его, этого уныло блуждающего по коридорам человека, от всего мира и от людей» («Праздник»). «Смертельно одинок он был, – говорит Андреев про одного из своих героев, – сбросивший покров вежливости и привычки, и даже не почувствовал этого – словно всегда, во все дни его долгой и разнообразной жизни одиночество было естественным, ненарушимым его состоянием, как сама жизнь» («Губернатор»). Человек не может рассчитывать на понимание со стороны других. Андреевский герой чужд всем людям и одинок в мире, навеки заключенный в свою голову, «в эту тюрьму»: «Кто сильный даст мне руку помощи? Никто. Никто. Где найду я то вечное, к чему я мог бы прилепиться со своим жалким, бессильным, до ужаса одиноким “я”? Нигде. Нигде» («Мыслъ»). Трагедия одиночества, «всемирной боли», которую, по Розанову, смог показать Андреев¹⁹, представлена в художественно-философской прозе этого писателя-мыслителя во всей своей полноте.

Таким образом, мы можем выделить два различных направления работы философа-писателя. «Причиной одного из них является синтетический характер художественной деятельности вообще, соединяющий духовное и практическое, сознание и бытие. Причи-

ной второго – интеллектуально-логическое начало в слове как в материале литературы»²⁰. В творчестве философствующего писателя все идеи, мысли – «все необходимое заключено в словах, лишь только они складываются в текст»²¹. При таком толковании литературного произведения рассматривается не только художественная сторона, но и интеллектуальный пласт представленного текста. Интеллектуальный компонент «не сковывает» оригинальную мысль писателя, именно поэтому философская составляющая в творении художника-мыслителя выражается и в логичности построения текста, и в индивидуальной мировоззренческой концепции автора. В этом смысле экзистенциальная проза Леонида Андреева – философична в своей направленности на смысложизненные проблемы человеческого существования. Однако философичность прозы Андреева имеет свои границы. Она философична там, где Андреев выходит за рамки натуралистического описания деталей, внешней реальности и сосредотачивается на внутренней жизни человека. Причем в отличие от обычной прозы, которая по сути направлена на выражение себя, экзистенциальная проза – это исследование человека в пограничной ситуации, и такого рода исследование – одиночества, дружбы, любви, переживания чужой смерти – становится в экзистенциальной прозе формой философской аргументации.

Примечания

1. Горький считал Андреева «самым интересным писателем Европы и Америки... и в то же время самым талантливым писателем двух частей света». См.: Горький и Леонид Андреев. Неизданная переписка // Литературное наследство. – М., 1965. – Т. 72. – С. 278.
2. См.: Григорьев А.Л. Леонид Андреев в мировом литературном процессе // Русская литература. – М., 1972. – № 3. При всем разнообразии, противоречивости и явной амбивалентности мнений, высказываемых современниками этого писателя об образе мысли и творческой позиции Леонида Андреева, в одном они не противоречат друг другу. Л. Толстой, Ю. Айхенвальд, Д. Мережковский, В. Розанов, А. Блок, В. Вересаев, Н. Телешов, Б. Зайцев, Н. Михайловский, Г. Чулков, А. Луначарский, Ф. Степун, К. Чуковский, Р. Иванов-Разумник, Вяч. Иванов, А. Белый, М. Горький признавали тот факт, что Андреев принадлежит к числу мыслителей, имеющих особое философское мировидение. Так,

Максим Горький в воспоминаниях об Андрееве пишет: «Этот человек, обладая всеми свойствами превосходного художника, хочет встать в позу мыслителя и философа». См.: *Горький М.* Леонид Андреев // *Горький М.* Собр. соч.: В 25 т. – М., 1958. – Т. 16. – С. 318.

3. Так, литературный критик Ю. Айхенвальд признавал, что Андреев – именно философ со своей определенной философией – философией отрицания: «как философ... [он] хочет понять жизнь под знаком Некоего в сером... производит эксперименты... занимается экспериментальной психологией». См.: *Айхенвальд Ю.И.* Силуэты русских писателей. – М., 1994. – С. 409.
4. *Камю А.* Философия и роман. Абсурдное творчество // *Камю А.* Миф о Сизифе. – М., 2007. – С. 111.
5. *Андреев Л.Н.* Дневник // РАЛ (Русский архив в Лидсе) MS. 606 / G. 8. ii.
6. *Андреев Л.Н.* Дневник. 12.03.1890–30.06.1890; 21. 09. 1889 // РАЛ (Русский архив в Лидсе). MS. 606 / E. 1. Л. 35 об., 36 об.
7. *Андреев Леонид* (Автобиографические материалы) // Русская литература XX века, (1890–1910) / Под ред. проф. С.А. Венгерова. – М., 1915. – Ч. 2. – С. 243–244.
8. *Львов-Рогачевский В.Л.* Леонид Андреев. Критический очерк с приложением хронологической канвы и библиографического указателя. – М., 1923. – С. 51–52.
9. *Андреев Л.Н.* Дневник. 12.03.1890–30.06.1890; 21. 09. 1889 // РАЛ (Русский архив в Лидсе). MS. 606 / E. 1. Л. 10 об.–11.
10. Письмо Л. Андреева к А.М. Питалевой // Звезда. – М., 1925. – № 2. – С. 258.
11. Неизданные письма Андреева: (К творческой истории пьес периода первой революции) // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. – Тарту, 1962. – Вып. 119. – С. 86.
12. *Андреев Л.Н.* Дневник. 15.05.1891–17.08.1891 // РАЛ (Русский архив в Лидсе). MS. 606 / Ед. хр. 4. Л. 47–47об.
13. Там же.
14. *Козьменко М.В.* Неуспокоенный дух: (О жизни и книгах Леонида Андреева) // *Андреев Л.Н.* Странная человеческая звезда. – М., 1998. – С. 9.
15. *Брусянин В.В.* Леонид Андреев. Жизнь и творчество. – М., 1912. – С. 72–73.
16. *Чуковский К.И.* Письма Леонида Андреева // Люди и книги. – М., 1958. – С. 509.
17. *Чуковский К.И.* Из воспоминаний. – М., 1959. – С. 270.
18. См.: *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э. и др. – М., 1989. – С. 327.
19. См.: Новое время. – М., 1904. – 2 июня.
20. *Еремеев А.Э.* Философская проза как феномен русской классической литературы // Философские исследования. – М., 2005. – № 4. – С. 20.
21. *Гадамер Г.-Г.* Философия и литература // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 135.

Ф.Е. Ажимов

«АРХИВ» ДЕКОНСТРУКЦИИ ЖАКА ДЕРРИДА

В последние годы понятие «архив» все чаще используется в философских и историко-философских исследованиях¹. Причем указанный концепт включает в себя не только неопубликованные материалы, рукописи исследуемого автора, но и его письма, интервью, воспоминания современников о нем и т.д. Архив позволяет выявить полифонию смыслов работ философа, делает доступным полный контекст мысли, ускользающей от того, кто желает воспринять отдельное произведение как изолированный («атомарный») факт культуры и истории.

В настоящей статье я попытаюсь проанализировать проект «деконструкции» Деррида, обращаясь к архиву его мысли. Выбор в пользу французского мыслителя обусловлен прежде всего тем, что, на наш взгляд, именно фигура Ж. Деррида предстает сегодня как образец фрагментарности и афористичности. Данное утверждение основано на уверенности в том, что Деррида является адептом так называемого «антиметафизического движения». Однако архив позволяет нам сегодня посмотреть на этого мыслителя с иной позиции.

Один из тезисов Ж. Деррида, свидетельствующий о стремлении его мысли к систематичности, приведен в его интервью. И хотя Деррида утверждает, что метафизических понятий самих по себе не существует², тем не менее он делает оговорку: не потому, что такие понятия были бы (или являются) пустыми абстракциями, а потому, что метафизика – это комплекс взаимодействий понятий, сложных субъектов, их употребляющих, и т.д. Метафизика не является самостоятельной и всеобъемлющей системой, а наоборот, первая философия *погружена* в систему вопрошания³. Вообще, система – это то, что остается в рамках вопроса, не выходит за его пределы, это то, что не становится однозначным. Внутри таким образом понятой сис-

темы располагается все живое, эта система, стало быть, есть сама жизнь, а то, что вне ее – ничто и смерть. В этом смысле междисциплинарный проект деконструкции Ж. Деррида можно назвать системой.

«Метафизичность» не является акцидентальным свойством какого-либо понятия, метафизика не может быть абстракцией, так как первая философия включена в систему в качестве ее основы. Исключая понятие из контекста⁴, отрывая основу, как это часто случалось в классической и даже в феноменологической философии, от, выражаясь языком К. Маркса, «надстройки», мы не только предаем забвению философскую онтологию, но и сторонимся метафизики как бесплодного философствования, забывая тем самым, что результаты исследования часто не только не стоят процесса, который предшествовал их достижению, но и сводят на нет все наше предприятие. Причем как это ни покажется странным, такое в истории европейской культуры случалось довольно часто. Приведенный выше тип рассуждений способствовал тому, что ряд мыслителей стали говорить о конце философии, истории, человека. Этих философов Деррида иронично называет «классиками конца»⁵: Гегель, Маркс, Ницше, Хайдеггер, Кожев. История философии, однако, показывает, что философия не просто продолжается после указанных мыслителей, она обогащается, открывая невиданные доселе горизонты, поскольку новые границы одновременно являются границами «не-философии». Авторы, «завершившие» философию в своих системах, не стали двигаться дальше, но движение, как показал Деррида, не может останавливаться даже по достижении точки, и это движение возвышает философию и метафизику как никогда раньше.

Для Ж. Деррида метафизика является не просто преходящей чертой классической западной философии, она – один из главных атрибутов западноевропейской культуры, без которого она, эта культура, существовать не может. Говоря одним словом, согласно Деррида, западная культура и метафизика – синонимы. Следовательно, критика метафизики, не затрагивающая критику способа существования европейского человека, будет неполноценной и непоследовательной. В таком случае насколько оправданно будет утверждение Умберто Эко о том, что Деррида логически завершил не только классическую и неклассическую философию, но и само мышление, на котором философия основывалась⁶? Можно ли ут-

верждать, что деконструкции Деррида удалось покончить с метафизикой и представить основания социогуманитарных и естественных наук в неметафизическом ракурсе?

Деррида, являясь критиком метафизики, может быть назван тем не менее одним из современных метафизиков. Представители аналитической философии склоняются в сторону именно такого утверждения. Так, например, Дж. Серль⁷ полагает, что метафизика является поиском оснований языка, науки, опыта и т.д., но в классическую эпоху, как показывает современность, не удалось отыскать заявленные основы. Деррида можно назвать метафизиком не потому, что он занят поисками «первоначал», а потому, что он искренне переживает потерю этих оснований европейской культуры, в то время как истинный антиметафизик, замечает Серль, ни в коем случае не должен горевать по этому поводу, поскольку для того, основания чего метафизическими разыскиваются, абсолютно нет никакого приобретения или ущерба в случае провала всех этих поисков.

Начало истории «антиметафизики» Деррида видит в попытках Ф. Ницше подвергнуть критике метафизические понятия истины и бытия. Продолжением линии критики метафизики французский мыслитель считает философские выводы из психоаналитической теории З. Фрейда. Но наиболее масштабно проект преодоления метафизики был намечен и частично осуществлен М. Хайдеггером, предложившим не разбирать отдельные метафизические понятия, а провести критику метафизики как таковой, как специфически европейского способа мышления. Деррида же в этом смысле можно назвать продолжателем Ницше, Фрейда и Хайдеггера, однако с той лишь разницей, что свойственная ему головокружительная утонченность, изящность стиля становится каких бы то ни было широких хайдеггеровских «мазков», и предлагает бесконечно продолжаться в неком микроаналитическом действии, именуемом деконструкцией.

Деконструкция есть разложение, «приведение в беспорядок» слов, смыслов, но с тем, «чтобы в то же время вновь утверждать необходимость прибегать к ним, по крайней мере, после того как они были перечеркнуты»⁸. Феномен деконструкции невозможно дефиницировать, ибо любые термины, призванные раскрыть определение, также будут подлежать деконструированию⁹. Деконструкция является перманентным процессом, происходящим в недрах деконструируемой системы: «...деконструкция с необходимостью

осуществляется изнутри; она структурно (то есть без расчленения на отдельные элементы и атомы) заимствует из прежней структуры все стратегические и экономические средства ниспровержения и увлекается своей работой до самозабвения»¹⁰.

Хайдеггер стремился поставить точку в метафизической линии феноменологии, назвав гуссерлевское временное *cogito* пространственным *Dasein*. Собственно, в этой операции ничего нового, по Деррида, нет, поскольку западноевропейская философия, и Хайдеггер в том числе, всегда являлась философией присутствия. Деррида, в свою очередь, предлагает взглянуть на классическую европейскую философию как бы «снаружи», с тем чтобы с очевидностью обнаружить в ней ничего кроме замкнутости, гегелевской завершенности и цикличности. Классический дискурс действительно замкнут, в нем вращается гегелевская категория самосознания, иллюстрируемая диалектикой Раба и Господина. Никто из них (ни Раб, ни Господин) не в состоянии постичь дискурс со стороны, смысл дискурса, а значит, и его целостность. Такую ограниченность классического мышления Деррида называет «естественным сознанием» или «экономией жизни»¹¹. Раб с Господином равны тем, что они оба живы. Господин не испугался смерти, но все равно его суверенность нуждается в жизни. Потребность жить есть страх перед отсутствием смысла, перед сплошной негативностью. Раб и Господин едины в том, что у них остается *одно* желание смысла. Само рабство и есть, утверждает Деррида, желание смысла. А познать смысл, выйдя за пределы своего замкнутого дискурса, для обоих не представляется возможным, ведь совершить подобный акт трансценденции – значит для них умереть, лишиться присутствия.

Такая критика предполагает наличие некого кризиса современной западной культуры, которая не в состоянии дать какое-либо объяснение себе, чтобы не впасть в противоречие. Поставить диагноз современной ситуации невозможно, ибо и сам он будет находиться в рамках этого кризиса. Для Деррида очень важно найти максимально объективные определения метафизики, которые не исходили бы из ее контекста, а черпались вне нее. Поэтому Деррида и стремится держать свою мысль на границе метафизического дискурса, никогда полностью не оказываясь в его поле¹².

Критика метафизики заключается уже в том, что «не существует трансцендентального и привилегированного означаемого и

что ...поле или игра значений не имеет пределов...»¹³. Но проблема в данном случае будет заключаться в том, что любые, даже антиметафизические, утверждения уже являются метафизикой. Антитеза, или лучше сказать антоним, «метафизике» не может строиться по схеме «S есть P», он должен быть вне языка, а значит, и мысли. Но, с другой стороны, перед нами возникает парадокс: отказ от мысли и языка будет означать пассивный отказ от критики метафизики.

Высказать что-либо против метафизики или против философии можно только лишь находясь в пределах метафизики. Самой предельной реальностью, на первый взгляд, в рамках которой находится философия и все мы, – это язык. Деррида желает противопоставить метафизике, следовательно, нечто неязыковое, тем самым сбив ее с толку. Как возможна такая критика?

Уже само название многих работ Деррида приводит читателя в недоумение. В заглавиях на первый план выходят и артикли, и предлоги, и знаки препинания, не говоря о том, что сами слова, во-первых, используются, как правило, в непривычном значении, во-вторых, сами используемые слова можно назвать редко употребляемыми. Такие названия всегда звучат как удар, очень резко для европейского уха. Французский автор пишет и изъясняется довольно сложным языком, но не ради самой сложности. Сам Деррида недвусмысленно говорит по этому поводу: «Я страдаю от этого... и делаю все, что полагаю возможным или приемлемым для того, чтобы избежать этой ловушки»¹⁴. Проблема, согласно Деррида, заключается в том, что не существует «общего» языка для всех видов сознания. Деррида отвечает на упрек в нечитабельности своих текстов упреком всему языку в том, что не существует языка науки, литературы, философии. Именно отсутствие языковых основ для примирения мешает взаимопониманию.

Другим элементом «внеязыковой» (как внесмысловой) критики метафизики становятся неологизмы, количество которых очень велико (даже по сравнению с М. Хайдеггером). На Деррида, по всей видимости, большое влияние оказали известные феноменологические приемы М. Хайдеггера, которые получили у аналитических логиков название «тавтологии». Речь идет о таких известных высказываниях, как: «die Sprache spricht», «die Welt weltet», «die Zeit zeitigt», «der Raum räumt», «das Ding dingt» и др. Безусловно, подобные «феноменологические» высказывания могут соз-

дать иллюзию тавтологий или каких-либо софистических трюков, однако, по мнению феноменологов, «тавтологии» позволяют продолжать наше движение по пути очищения сознания и избегать «ложных редукций»¹⁵. Но насколько отличаются тавтологии Хайдеггера и неологизмы Ж. Деррида? Хайдеггер – однозначен. Деррида взвывает своими неологизмами к *двумысленности*.

Деррида последовательно демонстрирует двумысленность всего философско-метафизического языка, и даже сам термин «метафизика» предстает в своей неоднозначности. И даже феноменология, как показывает Деррида, оказалась несвободной от метафизики, более того, феноменологию можно назвать самой что ни на есть аутентичной метафизикой: «Феноменологическая критика выдает себя как момент в истории метафизической самоуверенности. И более того, мы беремся утверждать, что спасательным выходом для феноменологической критики является сама метафизика, возращенная к своей подлинной чистоте в своем историческом достижении»¹⁶. Деррида намекает на то, что феноменология заканчивается метафизическими построениями, хотя феноменологическое предприятие начинается исключительно как антиметафизический порыв. Но если феноменология все-таки направляет свои стремления на то, чтобы избежать двумысленности, Деррида, как раз наоборот, занят поисками возможности ее удержания.

Всем философам, по мнению Деррида, странным образом присущее стремление избежать такой двойственности и добиться однозначности. Лишь Гегелю, как он полагает, удалось «прочувствовать» противоречия и на их основе построить абсолютное знание¹⁷. Однако сам Гегель тем не менее стремится к некоторой позитивности, к «снятию» различий посредством синтеза. Ему, считает Деррида, еще присущ страх остаться на итоговом различии. Главная цель Ж. Деррида – и он это демонстрирует в своих рассуждениях – отказаться от *Aufhebung*, от «снятия» чего бы то ни было, т.е. никогда не останавливаться, не заканчивать процесс деконструкции.

Между тем различие (различие) дано нам изначально, то есть *прежде* бытия. И, по-видимому, можно предположить, что для Деррида «различие» является «метафизическими» понятием¹⁸, различие и есть сама «онтология». Закавычивание термина означает, что различие в силу своей сущности не может быть наличным, или быть «в присутствии»¹⁹. Различие – всегда прежде онтологии, это

доонтология, или антионтология (если избегать классических формулировок структуры философского знания). Оно «транскатего-риально» так же, как и бытие, о «допонятийном предпонимании» которого говорил Хайдеггер. Однако различие Деррида по смыслу предшествует даже хайдеггеровской онтологической дифференциации бытия и сущего. Различие – безосновная основа, в его пространстве могут быть построены все философские системы, что на самом деле и происходит. Различие свободно от присутствия, в то время как бытие, очевидно, нет. «Различение не есть»²⁰. Его, стало быть, можно сопоставить с небытием как с некого рода пространством, которое все объемлет и в котором все существует, но само оно не существует, являясь чистым *ничто*. Различие является, таким образом, и всей Историей: «...Бог есть или является, именуется, в различии между Всем и Ничем, Жизнью и Смертью. В различии и как само это Различие. Это различие – то, что называется Историей. И Бог в нее *вписан*»²¹.

Выделенное Деррида курсивом последнее слово является знаковым для понимания специфики социогуманитарного знания в системе французского философа. Речь идет об оппозиции голос – письмо. Каким образом можно зафиксировать различие для нашего восприятия? Как познать реальность, не умирая, не выходя за пределы? Для Деррида единственная возможность сделать это – грамматическое (т.е. не фонетическое) письмо. Благодаря осмыслиению феномена письма и может идти речь о целостности мира, о преодолении фрагментарности нашего опыта.

Письмо, по Деррида, «есть забвение ...себя»²², своеобразная смерть, но с *возможностью* памяти. Письмо предполагает контекст в том смысле, что письмо никогда не может быть не связанным с чем-либо. Письменный текст поликентричен. Голос, логос, абсолют (все перечисленные термины для Деррида – синонимы) являются конечными и замкнутыми понятиями, т.к. они направлены внутрь, они интериорны, в то время как письмо, будучи «забвением себя», может быть названо экстериорным. Голос претендует на некоторую непосредственность, несокрытость (Хайдеггер), а письмо же уничтожает эту открытость объекта, но не в том смысле, что оно отдаляет нас от объекта, а в том, что, дистанцируя, сохраняет этот объект, делает объект объектом, а субъект субъектом.

Попытки современных исследователей представить Деррида как антиметафизика и идти за ним по «антиметафизическому» пути непродуктивны. И Деррида сам это прекрасно осознавал, что фактически демонстрирует нам архив его мысли. И я согласен с Н.С. Автономовой в том, что Деррида оказывается бессилен выйти за рамки языка и принципов европейской метафизики. Поскольку, рассуждает Автономова, парадокс Деррида заключается в том, «что те его собственные понятия, которые на методологическом уровне исследования должны были бы представлять собой понятия-объекты, обладают у него непреодолимо амбивалентным статусом: они вынуждены самоуничтожаться и самостираться в решающий момент, чтобы не гипостазироваться и не приобрести метафизический статус. Деррида не сводит свою задачу к простому “выворачиванию наизнанку” традиционной метафизики. Он формулирует ее мягче: дело не в том, чтобы ниспровергать метафизику, но в том, чтобы яснее очертить ее не формулируемые, но молча подразумеваемые предпосылки»²³. Он в своем отказе от метафизики пытается вернуться к ней, но не похоронить ее, в чем «архив» деконструкции и позволяет нам наглядно убедиться.

Примечания

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 08-03-00124 а.

1. См., например: *Подорога В.А. К философии архива* // Индекс. – М., 2001. – № 1. – Режим доступа: <http://index.org.ru/journal/14/podoroga1401.html>; Щедрина Т.Г. «Архив эпохи» в историко-философском исследовании (Методологические проблемы) // Философия науки. Методология и история конкретных наук. – М., 2007. – С. 381–391; Ее же. Архив эпохи: Тематическое единство русской философии. – М., 2008.
2. Деррида Ж. Диссеминация. – Екатеринбург, 2007. – С. 15.
3. Derrida J. Positions. – Р., 1972. – Р. 11.
4. А контекст, по Деррида, это то, что «всегда остается незавершенным». См.: Деррида Ж. Призраки Маркса. – М., 2006. – С. 8.
5. Деррида Ж. Призраки Маркса. – М., 2006. – С. 30.
6. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб., 2004. – С. 9.
7. Серль Дж. Перевернутое слово // Вопр. философии. – М., 1992. – № 4. – С. 66.

8. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопр. философии. – М., 1992. – № 4. – С. 55.
9. Там же. – С. 56.
10. Деррида Ж. О грамматологии. – М., 2000. – С. 141.
11. Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей // Деррида Ж. Письмо и различие. – М., 2000. – С. 406–407, 434.
12. Марков Б.В. Знаки бытия. – СПб., 2001. – С. 133.
13. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. – М., 2000. – С. 448–449.
14. Unsealing («The old new language») // Points: Interviews, 1974–1994. – Stanford, 1995. – Р. 115.
15. Kusch M. Husserl and Heidegger on meaning // Synthese. – Dordrecht, 1988. – Vol. 77, № 1. – Р. 118.
16. Деррида Ж. Голос и феномен. Введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля // Деррида Ж. Голос и феномен. – СПб., 1999. – С. 14.
17. Деррида Ж. Насилие и метафизика наук // Деррида Ж. Письмо и различие. – М., 2000. – С. 173.
18. Derrida J. La difference // Marges de la philosophie. – Р., 1972. – Р. 12. Приведено по: Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. – М., 2000. – С. 18.
19. Деррида Ж. Различие // Деррида Ж. Голос и феномен. – СПб., 1999. – С. 173.
20. Там же. – С. 196.
21. Деррида Ж. Насилие и метафизика наук // Деррида Ж. Письмо и различие. – М., 2000. – С. 176.
22. Деррида Ж. О грамматологии. – М., 2000. – С. 141.
23. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. – М., 1977. – С. 161. См. также: Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка. – М., 2008. – С. 148.

Н.С. Автономова

**АРХЕОЛОГИЯ ПЕРЕВОДА:
ЕВРОПЕЙСКИЙ ОПЫТ И СОВРЕМЕННЫЕ ЗАДАЧИ
РОССИЙСКОГО ПСИХОАНАЛИЗА***

Археологическая метафора в психоанализе

Фрейд нередко сравнивал психоанализ с археологией: подобно археологу, психоаналитик выкапывает остатки прошлого и пытается соединить их с более доступными нам фрагментами человеческого опыта: если это удается, мы начинаем понимать, как существует и работает человеческая душа, как в ней соотносятся сознательные и бессознательные слои, уровни, образования¹. Метафору, связывающую психоанализ и археологию, можно продолжить, обратив ее на развитие фрейдовской мысли, а также на европейскую историю ее освоения. Этот интерес не чисто академический: в России, несколько десятилетий советского времени прожившей в полном отрыве от психоаналитического опыта, психоанализ ныне стал заметной частью научной и культурной жизни. Однако сфера психоанализа в России выступает перед исследователем не только как предмет истории, но и как предмет археологии знания². Дело в том, что применительно к этому предмету, знавшему провалы в безымянность и беспамятство, историю приходится время от времени дополнять археологией, оснащенной всем необходимым для раскопок тех слоев культурной почвы, в которых запечатлены события, о которых мы сейчас не знаем или не помним³.

Хотя некоторые идеологические и теоретические аспекты ранней психоаналитической мысли в России 1910–1920-х годов стали сейчас для нас яснее, в ее исследовании еще очень много лакун. Одна из них – русские переводы Фрейда и их терминологическое оснащение. Как известно, среди ранних публикаций были и

такие, которые опередили переводы немецких оригиналов на другие европейские языки. Не переоценивая качества этих переводов, напомним: их достоинством было уже то, что они существовали. Когда в начале 1990-х, после 60-летнего провала российского психоанализа в небытие, стали перепечатываться ранние русские переводы Фрейда, их создатели (переводчики, которые впервые придумали новые слова для новых понятий), как правило, вообще не упоминались, а когда пришел черед новому потоку переводов, они оказывались еще глубже погребены под новыми фамилиями. Нам сейчас так не хватает тех, кто бы захотел и смог раскопать и проанализировать этот пласт культурной почвы, выявить в этих ранних переводах то, что в них по-прежнему жизнеспособно, то, что заслуживает переработки, и, наконец, то, что полностью устарело. Почему-то англичан и американцев интересует вопрос о том, какие эквиваленты внес в каноническое «Стандартное издание» Фрейда⁴ его главный редактор и переводчик Джеймс Стрейчи, а какие – его более ранние предшественники (Э. Джонс, А. Брилл и другие): выясняется, что нынешние англоязычные переводы Фрейда многим обязаны работе англоамериканских переводчиков 1910–1920-х годов: ничто не возникает на пустом месте. Но интересы российских исследователей так далеко не простираются: хорошо еще, когда, хотя бы изредка, публикаторы честно указывают «научное редактирование» или «текстологическая обработка» такого-то раннего перевода... Кстати, было бы весьма любопытно сопоставить эти ранние переводы Фрейда (1910–1920-х годов) – в России и в США: это могло бы прояснить ряд важных особенностей первого периода жизни психоанализа в разных культурах.

Сейчас наступила новая стадия российского психоанализа: после периода полной растерянности одних и энтузиазма других, челночного обучения психоанализу на местах и, в отдельных случаях, полноценной западной подготовки, институционального самоопределения и организации российского психоанализа наступил период некоторой стабилизации. Об этом, в частности, свидетельствуют переводческие инициативы крупного масштаба – издание Учебного издания в 10 томах⁵ и работа над Полным собранием сочинений, которая уже привела к выпуску первых (хотя и не в заявленной последовательности) четырех томов⁶. Полные собрания в истории культуры обычно издаются тогда, когда концептуально-

терминологический канон уже сложился – чего, как мне представляется, в российском психоанализе еще не произошло, однако очевидна большая польза от этих инициатив, которые могут быть стимулом для дальнейшего развития психоаналитической мысли и психоаналитической культуры в России.

Так вот: этот нынешний период новых фундаментальных переводов, безусловно, требует учета западного опыта. Учитывать опыт – вовсе не значит заимствовать, калькировать, принимать на вязанное. Это значит – понять те процессы развития знания в этой специфической области, в которые мы сейчас вписываемся – это нужно, чтобы иметь в этих процессах свое лицо, а не оставаться на обочине. Учитывать опыт нужно не только для того, чтобы самим квалифицированно сделать переводы на русский язык, но и для того, чтобы представить ее на широкой сцене, вписаться в контекст дискуссий, ведущихся в мире. А для этого нам придется провести методичные раскопки в, казалось бы, уже уплотнившемся грунте отложений европейского переводческого опыта.

Речь пойдет прежде всего о двух важнейших полных собраниях сочинений Фрейда на Западе – английском и французском. Английские эквиваленты в России используют охотно (иногда – слишком охотно), потому что за последние 15–20 лет успела сформироваться привычка к переводам психоаналитической литературы с английского языка и соответственно к англоязычной терминологической системе, так что иногда в изданиях, на которых написано «перевод с немецкого», на самых важных местах встречаются английские кальки. Напротив, про французское издание, которое длится уже 20 лет и скоро должно быть завершено⁷, в России практически никто не знает, а когда об этом упоминают, сразу видно, что это знание – не из первых рук. По крайней мере, мне неизвестны ни информационные, ни критические отклики на это важнейшее издание, которое предварило работу публикацией солидного тома пролегомен к переводу, где дается объяснение общих переводческих принципов, приводится толковый словарь психоаналитических терминов на французском языке, а также скользящий (не точечный – не одно слово против другого слова) глоссарий немецко-французских терминов. Почему же франкоязычные психоаналитики (в России их немало, они активно сотрудничают с французскими коллегами, переводят их работы) ничего не рассказали об этом

своим соотечественникам? Уж не потому ли, что в этом издании предлагаются новые варианты перевода ряда терминов (иногда – неологизмы), что для практикующего психоаналитика – ненужная головная боль?

Весьма жаль, что такие мощные слои европейского терминологического опыта были, таким образом, либо бездумно калькированы, либо просто проигнорированы, оставаясь не освоенными – ни в своих проблемах, ни в своих достижениях. Освоение чужого опыта, тем более, когда он стучится нам в двери, – это предпосылка нашего собственного самоопределения в поле психоаналитической проблематики. Кроме того, это нужно не только нам, но и тем, кто, в свою очередь, осваивает наш опыт. Ведь если в отношении западного психоанализа российский психоанализ по-прежнему находится в ситуации более или менее интенсивного ученичества, то в отношении к психоаналитическому движению в восточно- и южноевропейских странах, где русский язык еще сохраняет хотя бы некоторые культурные позиции, российский психоанализ подчас лидирует: такова, например, ситуация в Украине⁸ и в ряде других стран, образовавшихся на территории постсоветского пространства. Потребность в таком анализе очень велика, а потому я начну здесь хотя бы с малого – с некоторой полезной для российского читателя информации об английском и французском полных собраниях сочинений Фрейда.

«Стандартное издание» Стрейчи: Сциентизация, медикализация, институционализация

Англоязычное собрание сочинений Фрейда, именуемое «Стандартное издание полного собрания психологических трудов Зигмунда Фрейда», под редакцией Джеймса Стрейчи, было опубликовано в 1953–1974 гг⁹. Как уже отмечалось, английское Стандартное издание – это основной источник терминологических заимствований в российском психоанализе, однако нам не стоит забывать о том, что это издание – не вневременный англоязычный Фрейд, но издание, появившиеся в определенный исторический период и несущее на себе отпечаток определенной научной и переводческой идеологии. Переводческая работа была сделана небольшой группой эрудированных людей, которые уделили много времени вопро-

сам терминологии. В результате возник труд, отличающийся ясностью стиля и концептуальной четкостью. Мало кто в его время подвергал сомнению этот труд, мало кто задавал себе вопрос о том, насколько это аутентичная версия Фрейда. Публикация Стандартного издания стала итоговой стадией процесса стандартизации терминологии, начавшейся в 1910–1920 гг. В 1924 г. Эрнст Джонс опубликовал глоссарий терминов, созданный комиссией, в которую, помимо самого Фрейда, входили, в частности, Джоан Ривьер, Джеймс Стрейчи¹⁰, его жена Аликс Стрейчи. Большинство терминов в глоссарии 1924 г. были введены раньше, а потом они вошли и в Стандартное издание. Уже на этой ранней стадии для англоязычной фрейдовской терминологии было характерно предпочтение перед латинскими и греческими корнями (так, Э. Джонс некогда предложил такие термины, как «*ragargraxia*» (ошибочные, неудачные действия) или «*anaclitic*» (примыкательный)), Стрейчи затем добавил к этому греческий термин «*cathexis*» вместо немецкого *Besetzung*¹¹. В течение довольно долгого времени Стандартное издание представлялось абсолютно незыблемым и даже чуть ли не более высоким авторитетом по части психоаналитической терминологии, нежели немецкий оригинал.

Однако в 1980-е годы, когда сменились поколения, началась его серьезная критика и пересмотр сделанных терминологических выборов. И это была «здравая тенденция»: если раньше из Фрейда не читали ничего, кроме его английских переводов, то теперь англоязычные психоаналитики, да и не только они, пустились в изучение немецкого, чтобы самостоятельно разобраться с тем, что же собственно говорит в своих работах Фрейд. В этом процессе критики Стандартного издания был отмечен целый ряд систематических терминологических искажений оригинала. Одним из первых тезис о несовершенстве английского Фрейда и необходимости нового перевода Фрейда на английский язык поднял Бруно Бетельхайм¹². Подробный разбор приводимых им примеров не является в данном случае моей целью, а потому назову лишь несколько ярких случаев. Это в первую очередь перевод понятия «*Trieb*» как «*Instinct*» и тем самым перенос всей сложной динамики человеческих влечений в плоскость биологически предопределенных рефлексов, что, собственно говоря, исключает саму возможность их изменения в ходе психоаналитической работы. Далее, это исключение терми-

нов «душа», «душевный» (нем. Seele, seelisch), которые в Стандартном издании начисто исключены и заменены в разных контекстах словами «psyche» и «mind». Затем, это замена фрейдовских названий душевных инстанций – Я, Оно, Сверх-Я (Ich, Es, Über-Ich) – латинизированным понятийным рядом Ego, Id, Super-ego, устранившим аффективные коннотации опорных терминов оригинала (особенно это касалось ego, которое отныне могло служить лишь подпоркой «эгоизма») и др.

Одновременно с исключением одних слов и понятий оригинала и заменой их терминологическими словарными единицами научного регистра – даже там, где в оригинале стояли слова обычного языка, в Стандартном издании была сделана мощная унификация терминологии – то есть сведение различных слов оригинала, обозначающих те или иные оттенки смысла, к единообразным эквивалентам. Для этого Стандартное издание не только исключает некоторые термины оригинала, но и вводит иные термины от себя. Так, на месте понятий, обозначающих различные способы организации психических явлений (der Aufbau, der Bau, der Überbau, das Gliederung, das Gebäude, das Gefüge, die Ordnung и др.), вводится одно общее слово – «структура» (structure)¹³. Или еще пример: пациент, который в зависимости от ситуации предстает у Фрейда как der Analysierte, das Individuum, der Kranke, обозначается в Стандартном издании единственным термином – subject, которым Фрейд вообще не пользуется (по-видимому, Стрейчи не видел нюансов во взаимоотношениях врача и пациента и считал различные процессы их взаимодействия психологически идентичными)¹⁴.

Словом, Стандартное издание Стрейчи сделало Фрейда более техничным и абстрактным. Все эти изменения неслучайны, они достаточно последовательны и основаны на определенных предпосылках. По собственному признанию Стрейчи, он видел во Фрейде ученого XIX в., который писал для других ученых той же эпохи. Спросим себя: но разве Фрейд не имел в виду и более широкого читателя? Перестройка мысли Фрейда, ее концептуального стиля в Стандартном издании – это не индивидуальная программа и не вневременная устремленность, но общая тенденция, характеризующая специфику британской образовательной системы (в особенностях в области нейрофизиологии и психиатрии), свойственных ей философских предпочтений, представлений о развитии науки и др.

Но почему же Фрейд согласился с такой, достаточно тенденциозной, интерпретацией своего наследия или, по крайней мере, публично не возражал против нее, ведь он хорошо владел английским? Потому ли, что он был непрактичен и непрагматичен, как считала Анна Фрейд (если считать таковыми издательские и переводческие дела)? Потому ли, что Фрейд не хотел портить отношений со Стрейчи, которому он по-человечески доверял (так, в ответ на замечания Джонса к переводу Стрейчи Фрейд заметил, что дружба и хорошие отношения ему важнее стиля)? Потому ли, что определенная сциентизация психоанализа могла способствовать большему его распространению в профессионально-медицинской среде? Или, быть может, потому, что в этот период важнее всего для него была возможность институционального объединения британского и англоамериканского психоанализа, для которого определенная сциентизация (в соответствии с позитивистскими идеалами научности) давала достаточно надежную опору? Ответ на эти вопросы сейчас может быть лишь гипотетическим; остается надеяться, что некоторые прояснения по этому вопросу можно будет, по-видимому, найти в научных архивах и переводческой переписке.

Как уже отмечалось, в русских переводах пользование английскими кальками – очень частое явление. Когда мы сталкиваемся сегодня с такими словами и выражениями, как «катектизация Сверх-Я», «демонтировка дериватов» или «эго-дистонная разрядка», можно не сомневаться, что все это – англоязычная терминология, предложенная в Стандартном издании и что, по-видимому, с другими концептуальными языками психоанализа, кроме английского, переводчик не работает. Однако в наши дни безоговорочно принимать англоязычную терминологию, по меньшей мере, странно. Особенно маркирован в качестве необоснованного уже упоминавшийся термин «cathexis»¹⁵ – греческое слово (его смысловые коннотации – «захват» и «удержание»), которым Стрейчи переводит немецкое Besetzung. В немецком – это военная метафора, которая предполагает завоевание, занятие, оккупирование; во французском (investissement) это финансовая метафора, предполагающая различные формы вложения денег. В слове «cathexis» этих значений нет, а современные английские эквиваленты сейчас все больше сдвигаются в сторону понятия «investment»¹⁶. В русском словоупотреблении массивно используется именно слово «катексис»:

оно разрастается в целое гнездо непонятных слов, построенных по русскоязычным словообразовательным моделям (декатектировать, рекатектировать, катектизация и др.). Некогда, в первом издании перевода Словаря психоаналитических терминов Лапланша и Понталиса¹⁷ я предложила переводить «Besetzung» словом «нагрузка» (с его русскоязычными производными «разгрузка», «сверхнагрузка», «перегрузка» и проч. – в соответствии с рядом однокоренных немецких слов с приставками), однако, насколько я могу судить, непонятное слово больше нравится читателям. В Москве этим туманно-притягательным словом даже именует себя одно из психоаналитических обществ. И даже в солидном 10-томном Учебном издании Фрейда, на котором написано «перевод с немецкого», мы видим – без каких-либо объяснений и примечаний – пресловутое слово «катексис», вложенное в уста Фрейду и подчеркнутое курсивом: «Сопротивление предполагает то, что я назвал *контркатексисом*»¹⁸. Этот и подобные случаи гипнотически навязывают читателям мысль о том, что «катексис» (со всеми его производными) – это собственное понятие Фрейда, а не его малоудачный английский перевод. Но если в наши дни термин «катексис» выглядит в международном масштабе как уже устарелое терминологическое решение, зачем же русскоязычному психоанализу его заимствовать – вместо того, чтобы придумать свой собственный вариант, как это сделали переводчики на другие европейские языки?

А теперь встает новый вопрос: если англоязычный Фрейд вовсе не идеален и не внеисторичен, как поначалу могло показаться, но сообразован с определенной программой¹⁹, которая теперь воспринимается нами как устаревшая или, по меньшей мере, проблематичная, то каким должно быть новое «стандартное» издание? Должно ли оно быть стандартным? Или скорее – антистандартным?

По иному пути, отличному от пути своих британских коллег, пошли авторы, переводчики и редакторы французского Полного собрания сочинений Фрейда.

Французское Полное собрание (OCF-P.)²⁰:
«Возврат к Фрейду»

Итак, речь здесь пойдет, прежде всего, о другой научной идеологии. Это уже не принципы Unified Science с единой моно-

семантической структурой терминов, оторвавшихся от смутного обыденного употребления. Французское полное собрание, которое делалось значительно позже английского, исходит из других предпосылок: у нас нет права на одно-единственное правильное истолкование оригинала, но у нас есть обязанность сделать все, от нас зависящее, чтобы протянуть немецкие означающие (те слова и те формы, которыми Фрейд обозначает то, что он хочет сказать) через французский язык и его концептуальную систему²¹. Главной тенденцией переработки и разработки терминологии было приближение к оригинальной германской терминологии и одновременно – необходимость вписать соответствующие слова и термины в механизм функционирования французского языка. В связи с этим был четко сформулирован принцип – исключить возможность новых слов, не имеющих никакого отношения к языку перевода и не вызывающих в этом языке никаких смысловых ассоциаций (и это – камень в огород «катексиса»).

Эти принципы тоже не берутся ниоткуда, тем более что они идут вразрез французской переводческой традиции. Опыт послевоенных переводов немецкой философии – Гегеля, Маркса, Ницше – принес во французский язык немало новых слов и понятий, сделал использование уже существовавших более гибким. В 1980-е годы выражением новых культурных установок стало своего рода возрождение переводческой традиции немецкого романтизма, ярко изложенной в работах известного французского германиста и переводчика Антуана Бермана²². Перевод – это не факультативное техническое дополнение к существующим текстам и не исправительная работа над тем, что не соответствует традициям языка перевода: это способ жизни (во всяком случае, момент жизни) самого произведения. Таким образом, принципы переводческой работы были осознанно противопоставлены тому подходу, которым французы были знамениты (печально знамениты, с точки зрения нынешних переводческих принципов) в истории перевода, а именно стремлением улучшать чужие переводы, подстраивая их под свой вкус. В данном случае можно сказать, что французский Фрейд Полного собрания сочинений не был традиционно французским и не мыслился как «традиционно французский» в вышеуказанном смысле. Издатели Собрания решили не противопоставлять друг другу французский и немецкий как типы переводов, не стремиться при-

ручить чужой текст, но перевести максимум его особенностей – стилистических, семантических, концептуальных, найдя для них приемлемые аналогии в своем языке, выстраивая в родном языке такое письмо, которое бы вбирало в себя чужое письмо, выявляло в нем (и в себе) ресурсы, еще не открытые. Отсюда – неизбежные странности, изобретения, деривации, стилистические новшества²³.

Стремление предельно открыть язык перевода навстречу языку оригинала заставило отдельно рассмотреть проблему непривычных и неудобных слов, неологизмов. Все терминологические нововведения должны быть хорошо продуманы: критерием их введения является их концептуальная необходимость и одновременно их способность включиться в ткань родного языка. Их можно сравнить с удобно устроенными искусственными гнездами, которые могут привлечь перелетных птиц, а без них наверняка пролетели бы мимо. Если гнездо удобно (неологизм удачен), смысл сможет поселиться в слове и выдержать написк всех контекстуальных переосмыслений. Так случилось некогда со словом «*pulsion*», которое поначалу использовалось только для изложения ньютоновской физики, позднее, благодаря переводам Фрейда, вошло в психологию, а в наши дни стало необходимым не только в психоанализе, но и в повседневном французском языке.

Далее. Английское Стандартное издание делалось в расчете на объединение и институционализацию британского психоанализа, а также и с прицелом на будущее международного психоаналитического сообщества – причем в тот период, когда английский язык начал постепенно занимать господствующее положение в европейской и мировой культурной жизни, вытесняя и немецкий, и французский. Та ситуация, в которой создавалось французское полное собрание, совершенно иная. Современный французский психоанализ представляет собой крайне пеструю и противоречивую картину, в которой сосуществуют (хотя, к сожалению, и не взаимодействуют) совершенно различные тенденции: различные подходы, ориентирующиеся на лакановский психоанализ, подходы, группирующиеся вокруг Международной психоаналитической ситуации, и подходы, которые в той или иной мере можно назвать «независимыми». Представить себе, что их можно было бы так или иначе объединить каким-либо новым лозунгом, совершенно невозможно.

Во Франции не было единого и единственного Стрейчи. В 1980–1990 гг. сформировались два подхода к переводу, во главе одного стоял Ж.-Б. Понталис, во главе другого – Ж. Лапланш. Понталис в течение двух десятилетий развивал принцип разнообразия переводов при отсутствии общего терминологического языка, издавая в «Галлимаре» так называемую «новую серию переводов» Фрейда²⁴. Лапланш исходил из другой задачи – создания общей франкоязычной терминологии; он тридцать лет руководил группой по переводу Фрейда и в конечном счете принял за издание Полного собрания Фрейда на французском языке в издательстве «Пресс юниверсите де Франс»²⁵, сумев сплотить вокруг себя группу коллег, ставших его единомышленниками.

Во французской команде редакторов и переводчиков обязанности были четко распределены: так, А. Бургиньон представлял психиатрию, Б. Коте – германистику, Ж. Лапланш был ответственным за терминологию, Ф. Робер – за общую лексикографию, А. Рози – за справочный аппарат и пр. В течение ряда лет регулярно собиралась организованная в 1984 г. Терминологическая комиссия; каждое предложение обсуждалось лингвистами (германистами) и специалистами по Фрейду; в большинстве случаев им удавалось достичь взаимного согласия, когда это не получалось, решения принимал Ж. Лапланш, который, несомненно, был неформальным главой и вдохновителем всего этого огромного переводческого мероприятия. В результате лексикологической работы был создан франко-немецкий глоссарий, насчитывающий 5000 слов: он был разослан переводчикам и другим специалистам, которые вносили свои замечания²⁶.

Учитывая критику английских переводов Фрейда, французские исследователи и переводчики считают необходимым четко различать «душу» и «психику» (и даже вводят необычное для подобного контекста прилагательное «*animique* от *âme*»), причем они воспроизводят контексты употребления терминов,ственные оригиналу, но нественные французскому языку, не пытаясь унифицировать случаи, где те или иные слова употреблялись Фрейдом непоследовательно. Иногда при этом издатели даже называли себя «коллективным Стрейчи», однако такая самоидентификация не точна. Специфику этого французского лапланшевского подхода можно определить скорее как создание условий для вызревания единства в своего рода инкубаторе, в лаборатории. Эти

усилия должны были привести к восстановлению во французском языке понятийных гнезд оригинала, образуемых однокоренными словами и понятиями, к восстановлению специфики фрейдовского употребления слов и терминов, скрытой более ранними переводами на французский. В результате этого процесса вклады каждого стали неразличимы, множественное вошло в некое единство, преодолев изначальную гетерогенность. Приведу здесь несколько примеров франкоязычных решений, принятых группой редакторов: они были направлены на то, чтобы реконструировать германоязычные словоупотребления внутри французской означающей материи.

Так, нем. «*Hilflosigkeit*» («беспомощность») ранее переводилось на французский как «*état de détresse*», оказываясь тем самым оторванным от других однокоренных слов и понятий. Новое полное собрание сочинений вводит слово «*désaide*» (в старофранцузском был глагол «*désaider*»²⁷). Оно, конечно, звучит непривычно, однако чем оно хуже (полемизирует с критиками Лапланш), чем «*désersetre*» у Лакана или «*désescrire*» у Жида? Ведь новый перевод сохраняет общее семантическое гнездо (*Hilflosigkeit* – *désaide*, *hilflos* – *en désaide*; *helfen* – *aider*; *Hilfe* – *aide* и др.), а это самое главное. Далее давний и привычный перевод немецкого «*Phantasie*» французским «*fantasme*» был заменен в новых переводах возвратом к некогда предложенному Лагашем слову «*fantaisie*». Когда-то это предложение было отвергнуто: ведь французское «*fantaisie*» (в отличие от немецкого «*Phantasie*» с его захватом общей способности воображения) имеет неподходящие смысловые обертоны каприза и причуды. Любопытно, что, несмотря на все эти возражения, некоторым отвергнутое решение получило новый шанс войти в терминологический язык психоанализа. Еще один пример – с понятиями «культура» и «цивилизация». До последнего времени «культура» во французском языке была довольно узким понятием, ограниченным совокупностью интеллектуальных аспектов, а цивилизация понималась как совокупность разнообразных приобретений человеческих обществ (в противоположность природе, варварству). Однако Фрейд использует понятие «культура» именно в этом последнем смысле, что, казалось бы, требовало переводить немецкое слово «культура» французским словом «цивилизация», как это и делалось в предыдущих переводах. Однако, учитывая то, что за последние десятилетия использование этих понятий стало более

гибким под влиянием переводов Гегеля, Маркса, Ницше, было решено вернуть фрейдовские понятия «цивилизация» и «культура» на те места, которые они занимают в оригинале, рассчитывая, что новый, более опытный читатель сможет освоить новые употребления терминов и строить в своей голове такие понятия, как «культура в понимании Фрейда».

О парадоксе фундаментального и прикладного применительно к переводу

Рассуждая о процессе создания полного собрания сочинений Фрейда на французском языке, мы сталкиваемся с парадоксом, который имеет значение, выходящее за рамки частного случая. Речь идет о своеобразном «подвешивании» правила значимости практики для теории. Жан Лапланш четко его сформулировал, хотя и в иных терминах: вводя те или иные новые переводческие решения, мы вовсе не считаем их отныне законом для практикующих психоаналитиков, привыкших к иным терминологическим единицам²⁸.

В самом деле, оглянемся на то, о чем говорилось выше. Вот прогремел залп критики английского Стандартного издания, многие высказались за необходимость нового перевода, однако воз остался и ныне там, отчасти понятно – почему: на этом переводе стоят психоаналитические институты, на них основывается клиническая практика, как же тут можно что-то менять? Очевидно, что решение ввести новый перевод с существенными изменениями в строе понятий и его словесном выражении неизбежно требует разделения функций: повседневные практики руководствуются старыми переводами, а критический слой нового текста формируется в полном обосновании от институтов и привычных форм практики.

Любопытно, что сам исторический путь развития психоанализа в разных странах со своим собственным ему причудливым графиком работы над полными собраниями фрейдовских сочинений рано или поздно навязывает нам эту теоретическую проблематику – соотношения между фундаментальным и прикладным (слово «прикладной» в данном случае не имеет того значения, которое придается ему, например, в составлении психоаналитических портретов государственных или политических деятелей). В данном случае фундаментальная проблематика перевода (первичного или повтор-

ных) основополагающих текстов той или иной дисциплины не за уши притянута: она порождается самим развитием знания. Всякий скажет: без практической работы в психоанализе нет перевода. Но верно и другое: без перевода нет ни практической работы, ни институционального самоутверждения, однако логика соотношения того и другого не так проста, как может показаться.

Существование практики переводов в культуре подчиняется некоторым закономерностям. Ее можно проследить в тех случаях, когда значимые тексты культуры, живущие в веках, переводятся по нескольку раз. Как правило, в первый раз переводчики переводят их более вольно, приближая эти произведения к читателю, но позднее неизбежно возникает и другое культурное устремление, в силу которого нас более всего начинает интересовать «сам Фрейд», его способы мысли и ее изъяснения, что бы это ни значило, и соответственно возникает потребность в переводе, который мог бы приблизить читателя – теперь уже более подготовленного – к оригиналу. Разумеется, психоаналитик, который привык к определенным цитатам, словесным оборотам, сросся с ними, не захочет переводить их на какой-то новый концептуальный язык, и таким образом, в течение определенного периода теоретико-переводческая и клиническая практика будут существовать не только в разных регистрах, но и на разных языках; и никто заранее не скажет, когда практика сможет освоить теорию, оснащенную новыми переводческими решениями.

Из этого следует, что современным российским психоаналитикам, способным поставить задачу формирования русского психоаналитического языка, не совпадающую с вопросом о пользе практических привязок к тем или иным зарубежным школам и тенденциям, придется осознать эту ситуацию: необходимость временного «подвешивания» повседневных практик, с тем чтобы построить то новое, что в конечном счете вернется и в практику, и в институты, чтобы продвинуть их ресурсами нового концептуального языка. Тем самым вопрос о различии ритма изменений в разных слоях и уровнях психоаналитического опыта обнаруживает здесь все свое значение.

Археология в историческом повороте

Таким образом, англоязычный и франкоязычный психоаналитический опыт, как он предстал в крупнейших переводческих

инициативах, существенно различен. Англоамериканское стремление как можно шире растянуть на всю текстуру мысли Фрейда сетку собственных представлений, сформулированных в сциентистской, в частности научно-энергетической терминологии, радикально отлично от французского лозунга «возврата к Фрейду» через максимальное сохранение специфики означающего слоя оригинала. Французский перевод, призывающий идти не от смыслов, но от означающего слоя языка, хотя бы в принципе (его далеко не всегда можно реализовать) выглядит как более отвечающий современным тенденциям. Конечно, одного-единственного Фрейда, который бы удовлетворил всех читателей и на все времена, вообще быть не может, потому что смысловые акценты в переводах Фрейда могут подчеркивать различные стороны его наследия – медицинские, философские, литературные и др.

Сейчас в России готовится и издается полное собрание сочинений Фрейда на русском языке. Каким ему быть? Каким может быть объединяющий принцип, направляющий переводческую и исследовательскую работу? Представляется, что он должен быть связан в первую очередь с рефлексией над перенимаемым опытом, с пониманием его многоязычия, осваиваемого российским психоанализом. Но этим дело не заканчивается. Российский психоанализ должен не только построить свой концептуальный язык, но и суметь рассказать об этом на Западе: объяснить специфику принятых терминов, относительные преимущества или недостатки их концептуальной фактуры по сравнению с основными языками западных версий психоанализа. А иначе о русскоязычном психоанализе никто из западных коллег (за исключением славистов, которых в принципе психоанализ как таковой не интересует) никогда и ничего не узнает, а западные коллеги невольно будут относиться к российским психоаналитическим текстам как к проекции своих терминологических языков.

Внедряясь в культурную почву, производя в ней свои раскопки, сортируя и оценивая различные возможности, нам нужно выводить этот опыт в пространство публичности, предъявлять свои решения и их мотивировки, заявлять о них, выстраивая дискурсивное поле мысли Фрейда в соответствии с культурными возможностями русского концептуального языка. Тем самым философская метафора археологии сохраняет здесь весь свой смысл, хотя речь

нередко идет не только об археологии вещей и событий, но и об археологии меняющихся предпосылок познания и перевода. Такая археологическая установка поможет сделать русского полного Фрейда узнаваемым в пространстве европейской и мировой психоаналитической мысли. Тогда наряду с GW (Gesammelte Werke), SE (Standard Edition) или OCF-P (Œuvres complètes de Freud – Psychanalyse) аббревиатура ПСС (Полное собрание сочинений Фрейда – на русском языке) будет опознаваться в европейском культурном пространстве как вклад в общую работу понимания.

Примечания

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 08-06-00215а.

1. Фрейд довольно хорошо знал археологию, коллекционировал предметы древнего искусства, интересовался предысторией современного мира в целом и отдельного человека – как она обнаруживает себя в структуре и динамике его бессознательного. Один из его любимых примеров – Вечный город, Рим. Что это такое: поселения на Палатинском холме? город на семи холмах? город, обнесенный стеной Сервия Туллия, позднее – стеной Аврелиана? и др. Стену Аврелиана мы видим и теперь: она на месте, только в трещинах; от стены Сервия остались отдельные участки, обнаруженные в результате раскопок; от Рима времен Республики до нас дошли лишь указания на то, где располагались общественные здания, а на их месте мы видим руины позднейших построек; многое еще остается в почве, под современными сооружениями. Если допустить, продолжает Фрейд свою мысль, что Рим это не город, а фантастическое существо с богатым прошлым, в котором существуют все фазы развития, то можно ли увидеть все это одновременно, выстраивая разные проекции, меняя направление взгляда и т.д.? Эта фантазия приводит к абсурду: одно пространство нельзя заполнить ни дважды, ни многажды. Все это показывает, как трудно нам наглядно представить себе все своеобразие нашей душевной жизни: ведь даже мирное развитие, не говоря уже о претерпеваемых травмах, предполагает разрушения. Но тогда обратимся к другому материалу, возьмем, например, тепло животного или человека: тут мы увидим, что более ранние стадии развития не сохранились, но как бы растворились в последующих. В итоге оказывается, что одновременное сохранение предыдущих ступеней наряду с последующими

- возможно лишь в душевной жизни. См.: *Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой // *Фрейд З.*: Учеб. издание: В 10 т. – М., 2007. – Т. 9. – С. 201–203.
2. Как известно, этим понятием пользовался Мишель Фуко, обозначая им особый подход к анализу смены предпосылок познания в различные периоды культуры. Применительно к анализу предыстории психоанализа понятием «археология» активно пользовался А. Лоренцер (ср. его работу: Археология психоанализа. – М., 1996); «археологией» по замыслу и воплощению является, например, и кн.: *Шерток Л., де Соссюр Р.* Рождение психоаналитика: От Месмера до Фрейда. – М., 1991 (см. также статью: *Автономова Н.С.* Вступительная статья // *Шерток Л., де Соссюр Р.* Рождение психоаналитика: От Месмера до Фрейда. – М., 1991. – С.5–28) и ряд других сочинений, в которых исследовались условия формирования психоанализа.
 3. Интересно отметить, что о позднем советском периоде, не столь уж отдаленном, нам подчас известно едва ли не меньше, чем о дореволюционном, и понятно почему: наступление постсоветских «свобод», приведших к официальному признанию психоанализа, побудило многих строить свою биографию в психоанализе на замалчивании того, что было сделано людьми в тот период, когда психоанализ еще не был реабилитирован, да и сама проблематика бессознательного подвергалась притеснениям и вытеснениям. Так, под обвалы в нашей памяти, которые сейчас необходимо раскапывать, публикуя архивы (как собственно научные, так и эпистолярные), попали в постсоветскую эпоху такие ученые, как российский нейрофизиолог и историк науки Филипп Вениаминович Бассин и французский психиатр и исследователь гипноза Леон Шерток. Их трудами было подготовлено и проведено такое замечательное событие, как Тбилисский симпозиум 1979 г. по проблеме бессознательного, а ныне оба они практически забыты – как в России, так и во Франции. Ср. три тома препринтов к симпозиуму и один том результатов: Бессознательное: Природа, функции, методы исследования / Под ред. Бассина Ф.В., Прангишвили А.С., Шерозии А.Е.: В 3 т. – Тбилиси, 1978; Тбилиси, 1985. – Т. 4.
 4. Freud S. The standard edition of the complete psychological works // Translated from the German under the general editorship of James Strachey: In 24 vol. – L., 1953–1966; 1974.
 5. Так называемое «Учебное издание» Фрейда в русском переводе: *Фрейд З.* Учеб. издание: В 10 т. – М., 2003–2008.
 6. *Фрейд З.* Собрание сочинений: Пер. с нем.: В 26 т. – СПб., 2006.
 7. Freud S. Œuvres complètes de Sigmund Freud – Psychanalyse. – P.: PUF, 2007.
 8. Несмотря на общую тенденцию к англо-американизации, это, безусловно, важно и для украинских психоаналитиков, подчас вынужденных выстраивать длин-

- ные цепочки с многими посредствующими звеньями (так, англичане переводят с немецкого, русские – с английского, украинцы – с русского и проч.).
9. Freud S. The standard edition of the complete psychological works / Translated from the German under the general editorship of James Strachey. – L., 1953–1966; 1974.
 10. По мнению Б. Беттельхайма, Д. Орнстона и других, Стрейчи обобщил и усилил тенденцию к стандартизации литературного стиля Фрейда. Что же касается использования ученой, греческой и латинской терминологии, то она может иметь и образовательно-педагогические причины: в ранний период выбора эквивалентов для английского перевода классические языки входили в обычное образование врачей и естествоиспытателей, для которых эти термины не были бессмысленными; однако в наши дни, в связи с изменением образовательных традиций, это давно уже не так, что стоит иметь в виду при калькировании терминов.
 11. Ср: Ornston D.G. The invention of “Cathexis” and Strachey’s strategy // Intern. rev. of psychoanalysis. – L., 1985. – Vol. 12, N 4.
 12. См. прежде всего его работу «Фрейд и человеческая душа» (пер. с франц.: *Bettelheim B. Freud et l’âme humaine*. – Р., 1984). Родившийся в Вене и получивший примерно то же образование, что и Фрейд, Б. Беттельхайм разрабатывал варианты подходов к душевному здоровью в духе гуманистической психологии. Ср также работы: Pines M. The question of revising the standard edition // Freud in exile. Psychoanalysis and its vicissitudes / Timms E., Segal N. – L., 1988. – Р. 177–180; Holder A. Reservations about the standard edition // Ibid. – Р. 210–214; Junker H. On the difficulties of retranslating Freud into English // Ibid. – Р. 215–219 и др.
 13. Ornston D.G. How starndard is the “Standard Edition”? // Freud in exile. Psychoanalysis and its vicissitudes / Timms E., Segal N. – L., 1988. – Р.206. Ср. об этом: Мазин В. Переводы Фрейда // Психоаналитический вестник. – М., 1999. – № 1 (17). Итог подобных изменений у Стрейчи нередко описывают как создание «структурного психоанализа». Однако необходимо уточнить: стяжение различных немецких слов к англоязычному означающему «structure» еще не свидетельствует ни о создании структурного психоанализа, ни о структурном понимании Стрейчи самого термина и понятия «структура». По крайней мере, «структура» в англосаксонском научном употреблении далека от структуры в ее франкоязычных интерпретациях, которые легли в основу научной программы французского структурализма.
 14. При этом в Стандартном издании то же самое слово «*suject*» унифицированно обозначает и разные модусы исследуемой проблематики – на месте таких слов оригинала, как «*der Punkt*», «*der Inhalt*», «*das Thema*» и др.
 15. Стрейчи очень ценил это понятие и видел в нем свидетельство внимания Фрейда к энергетической теории психики: эту теорию Стрейчи считал фунда-

ментальным открытием Фрейда, в чем вряд ли был прав, так как энергетическая метафора душевных процессов была широко распространена и до Фрейда, например, у немецких романтиков. Фрейду это слово не нравилось, однако он предпочел не вести публичную полемику и постепенно, кажется, притерпелся к нему. О скрытой или явной полемике вокруг термина «Besetzung» см.: Freud S. The standard edition of the complete psychological works / Translated from the German under the general editorship of James Strachey. – L., 1953–1974. – Vol. 2. – P.89; Vol.3. – P. 48, 63.

16. Судя по перечню терминов, приводимых в Международном психоаналитическом словаре, вышедшем под редакцией А. де Мижола (с подзаголовком «концепты, понятия, биографии, произведения, события, институты»), наряду с английским вариантом Besetzung'a – катексисом, в европейской психоаналитической терминологии все больше завоевывает права гражданства и термин «investment» (Dictionnaire international de la psychanalyse / Sous la dir. de A. de Mijolla. – P., 2002. – T. 1. – P. 846–847; T. 2. – P. 1852). Иначе говоря, и сама английская традиция начинает колебаться.
17. Лапланн Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу / Пер. с франц. и вст. ст. Н.С. Автономовой. – М., 1996.
18. Фрейд З. Истерия и страх / Пер. с нем. А.М. Боковикова // Фрейд З.: Учеб. издание: В 10 т. – М., 2006. – Т. 6. – С. 295 и далее.
19. Ornston D.G. How standard is the “Standard Edition”? // Freud in exile. Psychoanalysis and its vicissitudes / Timms E., Segal N. – L., 1988. – P. 196–209.
20. Это – аббревиатура французского собрания сочинений Фрейда: Freud S. Œuvres complètes de Sigmund Freud – Psychanalyse. – Paris: PUF. В наши дни вышло уже 16 томов Собрания сочинений, и оно близится к завершению. Существуют и интересные рецензии с обсуждением предлагаемых переводческих вариантов, ср. Yvon Brès. Рецензия на издание: Sigmund Freud. Œuvres complètes. Psychanalyse. T. 8, 1906–1908. Gradiva. Autres texts. – P., 2007 // Rev. philos. de la France et de l'étranger. – P., 2008. – Т. 1. – P. 110–112; Idem. Freud aux deux bouts // Rev. philos. de la France et de l'étranger. – P., 2008. – Т. 1. – P. 43–61.
21. Bourguignon A., Cotet P., Laplanche J., Robert F. Traduire Freud. – P., 1989.
22. Одна из наиболее известных его работ: Berman A. L'épreuve de l'étranger. – P., 1984.
23. Любой перевод крупного автора обогащает язык перевода, а то, что поначалу было странностью, в конечном счете может быть широко принято. Издатели напоминают нам известный исторический пример: переводчица книги Дарвина «О происхождении видов» на французский язык в предисловии ко второму изданию пишет о том, как она страдала, вводя ужасный неологизм «selection»

- (вместо более естественного для французского языка слова «election»), да и общественное мнение было явно против такого решения. Но кто сейчас об этом вспоминает? *Darwin Ch. De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle: Trad. de l'angl.* – P., 1866. – 614 p.
24. Freud S. Œuvres. Traductions nouvelles: Série: Connaissance de l'inconscient / Col. dirigée par J.-B. Pontalis. – P., 2008.
 25. Freud S. Œuvres complètes de Sigmund Freud – Psychanalyse. – P.: PUF, 2007.
 26. На стадии подготовки Полного французского Фрейда был опубликован ряд работ, позволяющих составить более полное представление об этой кропотливой и сложной работе. Cp.: Altounian J. Traduire Freud? III – Singularité d'une écriture // Rev. fr. de psychanalyse. – P., 1983. – T. 47, N 6. – P. 1297–1327; Bourguignon A. O. Traduire Freud? I – Singularité d'une histoire // Rev. fr. de psychanalyse. – P., 1983. – T. 47, N 6. – P. 1259–1279; Cotet P. Rauzy A. Traduire Freud? II – Singularité d'une langue // Rev. fr. de psychanalyse. – P., 1983. – T. 47, N 6. – P. 1281–1295; Laplanche J. Specificité des problèmes terminologiques dans la traduction de Freud // Psychanalyse à l'Université. – P., 1988. – 13 (51, juillet). – P. 405–412; Laplanche J. Terminologie raisonnée / Bourguignon A., Cotet P., Laplanche J., Robert F. Traduire Freud. – P., 1989. – P. 77–151; Robert F. Glossaire // Ibid. – P. 155–375.
 27. Bourguignon A., Cotet P., Laplanche J., Robert F. Traduire Freud. – P., 1989. – P. 61.
 28. Ibid. – P. 105.

ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Т.С. Лапина

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Философия культуры: как ее понимать? Культура составляет *ценное достояние цивилизации* и ее можно трактовать как приобретаемый людьми *опыт производства и освоения ценностей*, который объективируется в предметной качественности и гуманистической ориентированности активности субъектов, в ее результатах – определенном поведении и созданиях индивидов, в культуроносных регулятивах, в составляющих семиозиса, кодирующих культуроносные явления. Вводную часть общей теории культуры образует ее философия, ибо *культура не формируется вне философии и без ее участия*. В этом вопросе мы решительно возражаем Лесли Уайту, хотя полностью отдаем ему должное как одному из создателей культурологии. Уайт был убежденным последователем учения О. Конта о трех стадиях развития человечества и считал, будто по отношению к культурологии, поскольку она является молодой многообещающей наукой (с чем нельзя не согласиться), философия (как и вообще якобы ко всей науке) просто-таки *враждебна*. «Обозначая путь успехов и прогресса науки, – пишет этот ученый, – мы сталкиваемся лицом к лицу с ее предшественницей и соперницей – с философией антропоморфизма, антропоцентризма, свободной Воли ... Именно с философией вынуждена была бороться наука, отвоевывая у нее каждую пядь пути. Именно этой древней и первобытной философии мы все еще должны противостоять...»¹. Попытки философов внести вклад в общее объяснение культуры расценивались Уайтом как *мешающие достичь ее понимания*². Но, думается, специалисты-философы *рубят сук, на котором сидят*,

если разделяют позитивистскую позицию категорического неприятия культурогенного потенциала философии.

Для достижения поставленной цели необходимо определить предмет, а также раскрыть функции философии культуры, полно-весно учитывая специфику любомудрия как учения *о началах общемировых и родовых форм сущего, о характере мирового детерминизма*. Соответственно предмет философии культуры составляют *изначальные причины и конечные следствия ее существования* – то, чем она детерминируется (в том числе самодетерминируется) и что она, в свою очередь, детерминирует, т.е. *основания культуры*. При этом философия раскрывает не конкретно-исторические причины и следствия существования каких-то определенных культур, а причины и следствия, заключенные в логике общественной истории – в связях *необходимого* характера между обществом и природой, человеком и обществом, человеком и природой, личностью и личностью, которыми обусловлена культура. Как видим, философские основания культуры представляют собой *базовые принципы ее объяснения*, однако поскольку культура искусственна, постольку они либо выступают также *принципами ее производства*, либо, надо полагать, принципы ее объяснения и принципы ее производства *тесно сопряжены друг с другом*. То есть в логическом плане важно исследовать то, благодаря каким явлениям и процессам культура составляет *необходимость в обществе*³.

Предлагаем такую дефиницию: *философия культуры представляет собой метафизическое и социально-философское учение о базовых принципах объяснения и создания культуры*. Отсюда следует вывод о распадении культурогенного потенциала философии на *гносеологические и социальные функции*, которые переходят друг в друга и являются взаимно обусловленными.

Гносеологические функции философии культуры. Любомудрие вырабатывает *общее понимание культуры*, складывающееся на основе ее рассмотрения через призму вопроса об отношении человека к миру. В философии раскрывается *необходимо деятельностный* характер такого отношения, при этом выявляется осуществимость в культуре отношения человека к миру в лучшем, т.е. *созидательном* выражении, тогда как в принципе оно может быть и разрушительным. *Созидательно-деятельностное отношение субъ-*

ектов к миру составляет основополагающий принцип как объяснения, так и производства культуры.

Культура вплетена в реальную общественную жизнь, в которой ей противостоят невежество и обскурантизм, варварство и вандализм, аккультурация и антикультура, китч и симулякры. В историко-философских учениях, как известно, и культура, и то, что ей противостоит, понимались по-разному, но со времен Античности то или иное толкование природы культуры неизменно формировалось, в частности, на основе применения такого гносеологического приема как *противопоставление изучаемого противоположности и/или антипода*. В качестве главного из них в настоящее время обозначилась *антикультура*. Философия первой отрефлексировала этот феномен, показывая, что далеко не все, что какими-то субъектами возделывается и упорно насаждается, может быть названо культурой. К антикультуре относятся, например, деспотические режимы, фашизм, теневая экономика, организованная преступность (в частности, пиратство и браконьерство), те массовые формы досуга, которые травмируют психику людей, целенаправленное манипулирование какими-то деятелями и структурами сознанием масс. Антикультура – тоже нечто возделанное, но имеющее человекоконтртивную направленность, в конечном счете она разрушительна по отношению к личности и устоям общества.

В вопрос о характере связи между человеком и миром входит подвопрос об отношении человека как родового существа к самому себе. В отечественной литературе весьма распространено понимание культуры как *очеловечивания мира и самосозидания людей*, по поводу чего *В. Межуев, В. Полищук, В. Барулин, Л. Буева, В. Келле, А. Запсоцкий и другие авторы* выдвигают глубокие положения. Еще И.Г. Гердер считал культуру единой в силу ее устремленности к общей цели, заданной человеческой природой, – обретению истинной гуманности. Как подчеркивает Т.В. Кузнецова, «базисная логическая структура, которая в явном или неявном виде сохранится практически во всех концепциях культуры вплоть до самых современных», начиная с С. Пуфendorфа, это видение культуры как «*улучшения природы*», которое приводит к «*улучшению жизни*». «...Под культурой понимается некоторый уровень благоустроенности и развития»⁴, т.е. гуманистическая направленность совокупной активности людей обусловливает культуру.

Поиск мировым сообществом форм гуманизации социальной среды принял систематический характер со времени утверждения во второй половине XX в. международного института прав человека и отвечает общественной необходимости в *обобщении и наращивании опыта очеловечивания мира*. Поэтому есть резоны гораздо более подчеркнуто, чем это делалось в культуроведении ранее, выделять особый вид культуры, а именно *социальную культуру* наряду с материальной, духовной и политической. Ее можно назвать и *гуманитарной*, если сравнивать с *технической*. В сфере гуманитарной культуры субъекты изобретают и внедряют в общественную жизнь *социальные формы гуманизма*, некоторые из которых зародились уже в далеком прошлом (например, благотворительность, социальная помощь ветеранам войн и вдовам погибших воинов, общественное призрение сирот, снижение ставки ссудного процента с целью облегчить участь бедных должников). Гуманизм к настоящему времени обрел четкие организационные формы внутри немалого числа стран и на международной арене: так, довольно широко на Земле утвердилась служба *омбудсменов* – уполномоченных по правам человека и правам ребенка.

С ходом истории трудными путями, но все же в общем и целом неизменно во многих странах и отчасти на мировой арене осуществляется гуманизация трудовых, политических и правовых отношений, развертывается опыт приближения общественного управления к человеку – в том числе тот, который накапливается такими структурами гражданского общества, как муниципалитеты, неправительственные, некоммерческие организации и т.п. *Целенаправленная гуманизация общественных и межличностных отношений выявила в качестве другого базового принципа объяснения и производства культуры.*

Категория «культура» в социальном познании кристаллизуется и в связи с *необходимостью в выделении достояния* среди произведенного и содеянного людьми, ибо человечество нуждается в глубоком освоении того, что может составить опоры в дальнейшей жизнедеятельности. *Ценностный отбор* – одно из условий общественного прогресса и выявления содержательного наполнения культуры. При этом нельзя не учитывать сложности и противоречивости процесса идентификации ценностей, вследствие чего конкретное наполнение ценностного актива цивилизации всегда в

чем-то *проблемно*, вопрос о нем часто является предметом спора между различными социальными силами, никогда не бывая решенным окончательно.

Конечно, существуют непреходящие ценности: великие произведения искусства, технические изобретения, научные открытия, аксиомы права и др. Но они каждый раз должны осваиваться в качестве таковых юными поколениями. Культура *перманентно проблемна* и потому, что с ходом истории человеческие потребности возвышаются (это является одной из причин спорадически возникающей в условиях общественного организма *переоценки ценностей*), и потому также, что то и дело субъекты совершают новые деяния и создают доселе неизвестные произведения, подлежащие освоению. То есть культуроносный опыт должен постоянно определяться в качестве такового. Отсюда следует, что *культуроносное достояние есть нечто среди общественно исторической фактичности сознательно выделяемое, осваиваемое, оберегаемое и одухотворенное в качестве позитивных накоплений*. Аксиологическое ранжирование созданного, содеянного и намечаемого к производству составляет еще один базовый принцип объяснения и производства культуры. Полагание же субъектами в качестве основ социальных действий антиценностей (например, национализма и шовинизма) приводит к историческим ошибкам, а также к совершению преступлений против человечности.

Любомудрие, как видим, обосновывает *созидательно-деятельностное, гуманистическое и ценностное* понимание культуры, в нем раскрывается ее *одухотворенный и проблемный* характер⁵. Таким образом, *в конечном счете* в культуре остается то, что созидательно, гуманистично и ценностно, что аккумулирует плодотворный социально-экзистенциальный опыт. Сквозные черты культуры в качестве ее самодетерминант находятся в состоянии непрерывного становления, ибо они лишь как *тенденции* вечно утверждаются в качестве таковых, обеспечиваясь не автоматически, а благодаря труду, творчеству, гражданским инициативам субъектов. Культуроносные формы вызревают в преодолении трудностей их поиска и отстаивания, на основе учета уроков, выносимых из истории.

Культурологи нередко задаются вопросом о том, «существуют ли *культура* и *культурное* в объективной реальности или эти понятия являются лишь удобными исследовательскими конструктами?»⁶.

Ответить можно, исходя из специфики общественных явлений, в отличие от природных. Общественные явления *объективно-субъективны*: их составляют, с одной стороны, какой-либо субстрат, протекающие в нем объективированные процессы, а с другой – приданые им смыслы и их значения, выявленные субъектами. Смыслозадавание и выявление значений происходит в ходе оценки, квалификации общественных явлений, основой чего могут выступать социально-экзистенциальный опыт участников общественных отношений, те или иные идеологии, определенные умонастроения и т.д. Оценки, придание смыслов, если не приводят, то *доводят* общественные явления до бытийственности, придают им онтологический статус. «Модель культурной реальности – картина “мира культуры” – создается, – считают А.С. Запесоцкий и А.П. Марков, – “парадигмальным методом”». «В рамках становящейся культурологической парадигмы, – пишут эти авторы, – первой задачей стала онтологизация объекта познания. Определенный класс феноменов и граней бытия человека и общества был объединен концептом *культура*. В рамках культурологической парадигмы предметная область исследования формировалась путем выстраивания многоуровневого *универсума культуры...*»⁷. То есть на явления бытия человека и общества накладывается концепт «культура» и соответствующая парадигма (которые, несомненно, носят оценочный и смыслозадающий характер), вследствие чего онтологизируется культуроносный мир⁸.

Проявления культуры обретают онтологический статус, будучи *возведенными в ценность человеческой активностью, действиями, произведениями*. В этом смысле они объективно-субъективны и именно как таковые, если речь идет о культуре, выступают актуальными составляющими общественного бытия. То есть, отвечая на вышепоставленный вопрос, надо сказать, что общественные явления, в том числе те, которые культуроносны, в относительно законченном виде существуют *одновременно и в объективной, и в субъективной реальностях*. Культура *объективно-субъективна*.

Другая гносеологическая функция любомудрия заключается в *выявлении оснований культуры в соответствии с традиционно сложившимися разделами философии*, следствием чего выступает *репрезентация аксиологических, онтологических, теоретико-позна-*

вательных, философско-антропологических и социально-философских принципов объяснения и производства культуры.

Аксиологические основания. Одна из потребностей, в ответ на которую формируется культура, – это нужда людей в оцененности результатов и процесса человеческой активности. Интеллектуальная и нравственная готовность субъекта выявлять позитивные накопления, его способность утверждать в общественном сознании взгляды на какие-то артефакты и определенную активность субъектов как на ценности суть аксиологические принципы объяснения культуры. Своевременность, доказательность оценок, умение оберегать подлинные ценности, вырабатывая для этого специфические технологии, составляют аксиологические принципы ее производства.

Онтологические основания. Для того чтобы их раскрыть, требуется рассмотреть представленность в сущем таких оппозиций, как *идеальное – реальное, материальное – процессуальное, хаотичное – упорядоченное, субъект – объект*. Раскрытие того, что вся общественная жизнь развертывается как преодоление субъектами противоречия между идеальным (общественные цели и задачи, программы, проекты, планы, идеи, регулятивы, замыслы) и реальным (содеянное, произведенное людьми, общественные события и условия, состояние общества), составляет один из онтологических принципов объяснения культуры. А умение субъектов обеспечивать взаимокорректировку и взаимообогащение идеального и реального начал предстает одним из онтологических принципов ее производства. Именно при обращении к этому принципу – в порядке объяснения – наличное состояние сфер и областей общественной жизни раскрывается как ее материальность – субстрат и материал воздействия активности людей, которую надо понимать в качестве процессуальности, необходимой для поддержки определенных прежних и формирования новых общественных образований. Скажем, чтобы провести плодотворные реформы, сначала надо теоретически установить, на какую почву они могли бы лечь. Далее следует выявить, а созрела ли такая почва, и если нет, то продумать меры по ее подготовке. То есть адекватное определение материи продуцирования культуроносных форм, при необходимости доведение материала до кондиции и владение субъектами культурогенной деятельностью являются уже иным онтологическим принципом производства культуры.

Теоретико-познавательные основания. Гносеологически культура объясняется необходимостью для субъекта всесторонне постигать сущее, в чем наряду с получением знаний участвуют такие познавательные практики, как интерпретация, оценивание, смыслополагание, переживание, вчувствование в объект. В.С. Стёpin правомерно считает, будто бы духовные образования наиболее общего характера, т.е. «мировоззренческие универсалии культуры или категории культуры» – это «те жизненные смыслы, которые заключены в понимании человека, природы, деятельности, общества, судьбы, добра, зла, справедливости, истины, красоты и т.п.»⁹. Стёpin вводит глубокое положение о выработке философией новых смыслов и определений названных категорий, которые могут выступать «генетическими заготовками для будущих форм социальной жизни»¹⁰. Базисные ценности и жизненные смыслы расцениваются им как основания культуры.

А теоретико-познавательные принципы ее производства заключаются в *постановке проблем развития* различных сфер общественной жизнедеятельности, в *проектировании* общественных объектов, которые, будучи реализованными, носили бы культуроносный характер. При проектировании познается будущее. Культура, таким образом, обусловлена природой сознания не только как отражения, но и как *идеального создания* действительности.

Философско-антропологические основания. Они состоят в детерминированности культуры родовой природой и философским пониманием человека первостепенной ценностью. Такие качества людей, как биологичность, созидательность, интеллектуальность, духовность и душевность, социальность и индивидуализированность, образуют в синтезе *человеческое достоинство* и составляют важнейший вид оснований культуры. Она обусловлена необходимостью для человека цивилизованным образом удовлетворять многообразные разумные потребности и запросы, а также обеспечивать производство и возделывание самого себя, сохраняя при этом достоинство и отвечая на вызовы времени.

Если антропологическим принципом объяснения культуры выступает понимание человека как «меры всех вещей», то одним из принципов ее производства является в современных цивилизованных странах сознательное подчинение деятельности субъектов «человеческому измерению» путем соблюдения прав человека, при-

дания социальной ориентированности экономике, политике, праву, системе образования посредством попыток поставить под контроль государства и гражданского общества соблюдение норм нравственности в материалах, поставляемых СМИ.

Социально-философские основания. В качестве социально-философских принципов объяснения культуры выступают *объективно-субъективный* характер общественного детерминизма и *естественно-искусственная* природа общества, которое в качестве *социального дома людей* не может в определенных пределах не создаваться средствами культуры. Социально-философский принцип ее производства разумно понимать как целенаправленное формирование субъектов, которые в состоянии придавать культурогеннуюность собственной активности, подавлять антикультуру, защищаясь от разного рода катастроф, а также устранивать деформации, то и дело возникающие в общественном развитии.

Социальные функции философии культуры. Раскрыть такие функции значит выявить культурообразующую роль любомудря, экспликация которой составляет одну из важнейших целей философской рефлексии и которая состоит в обосновании необходимости для людей построения очеловеченного мира. Выполняя социальные функции, любомудрье прежде всего играет проективно-регулятивную роль, т.е. в нем обосновываются руководства к культурогенным действиям.

Разрабатывая принципы производства культуры, философы рекомендуют полагать их *регулятивами* активности людей. В качестве примера можно привести такие принципы, как взаимообогащение идеального и реального начал при построении общественных отношений, взаимоустройство личности и общества в ходе налаживания общественной жизнедеятельности. *Выведение общих культурогенных принципов человеческой активности составляет главное социальное назначение философии по отношению к культуре.* В лоне гуманистической философии вызревают также общие критерии окультуренности, которые, естественно, тоже регулятивны: это – соответствие артефактов «человеческому измерению», *качественная предметная возделанность* результатов активности людей, достаточная мера освоенности немалой частью населения позитивных общественных накоплений. Здесь же складывается антропо- и обществофильная *иерархия ценностей*. Поэтому с помощью фило-

софской аргументации обосновывается понимание культуры в целом в качестве *родовой, судьбоносной и плодоносной* формы общественной жизни, при этом философски обоснованное понимание культуры выступает и *наиболее общим проектом последней*.

Цивилизованный субъект противопоставляет культуру хаосу и человекопротивным деформациям, явно или неявно закладывая в ее проявления программу или образец – *социокод*. В.С. Стёпин пишет, что культуру можно рассматривать «как систему информационных кодов, закрепляющих исторически накапливаемый социальный опыт, который выступает по отношению к различным видам деятельности, поведения и общения ...как их надбиологические программы»¹¹. Разворачивание культурогенных социокодов в процессе общественной жизнедеятельности обеспечивает выполнение субъектами культуры роли организующей социальной силы, и только ведущая роль культуры в условиях цивилизации может обеспечить преобладание в ней человекоугодной упорядоченности над беспорядком. С ходом истории в ряде областей общественной жизни (например, в области материального производства, политики, экологии, социального обеспечения населения, науки и образования, массовой информации) наблюдается согласно синергетике становление все более сложных и организованных подсистем, и субъекты культуры стремятся придавать им предметно-продуктивную и социально-гуманистическую направленность.

В философской литературе мало пока пишется о *развитой субъектности* как основании культуры. Между тем в основе поступательной эволюции цивилизаций лежит не только развитие материального производства, а также совершенствование средств получения и переработки информации, но и *становление все более искусственных субъектов общественного производства и управления*. История показывает, что развитие общества сопровождается вызреванием *субъектных структур* нового типа. Так, в свое время появились фирмы, СМИ, политические партии, органы муниципального управления, в развитых цивилизованных странах вызрело гражданское общество, на международной арене сложились миротворческие и гуманистические организации. Философия вскрывает необходимость для прогрессирования социума формирования в его условиях субъектов и высокоорганизованных субъектных структур, способных как к культурогенной деятельности в тех или иных

сферах общественной жизни, так и к относительно успешному противодействию разрушительной активности воротил антикультуры.

Регулятивный характер принимают и *конечные следствия* функционирования культуры, они же ее самодетерминанты, как то: пролиферация сущего за счет появления новых продуктивных форм общественной жизнедеятельности и компонования ноосферы, обеспечение выживания и развития человека, сохранение и совершенствование социума. В любомудрии раскрывается выполнение людьми роли *самосоздателей и самоустроителей* благодаря производству и освоению культуры.

Средствами философского анализа выявляется *ведущий вид* культуры в ту или иную эпоху и соответственно обновляется культурологическая парадигма. Любомудрием раскрывается перенесение центра окультуривания в условиях современности в *социальную сферу*, целью функционирования которой является поддержка человеческого потенциала социума и вложения в человека. Философия обосновывает в качестве необходимых в обществе такие *направления труда, творчества и общественной деятельности*, как разработка и применение методов социального обеспечения и защиты, умиротворение межсубъектных отношений, утверждение на Земле ненасильственного мира, смягчение условий труда и создание новых рабочих мест, введение социального сопровождения семей и производство других социальных благ. Но гуманизм нередко едва пробивается через дикие обычаи, классовый гнет, ужасы войн, зверства тираний, жестокие крайности социальных и религиозных раздоров. Гуманизму противостоят *бесчеловечные практики*, к которым правомерно отнести: эксплуатацию человека человеком, рабство, геноцид, необоснованные репрессии, этнические, конфессиональные и идеологические чистки, дискриминацию женщин, применение детского труда, пытки, изуверские казни, дедовщину, отношение к живой военной силе как к пушечному мясу и т.п.

Свертывание и искоренение на Земле антигуманных практик и – наоборот – развертывание практик гуманных (соблюдение прав человека, расширение доступа к образованию и ценностям культуры, налаживание здравоохранения, повышение качества жизни населения и др.) обосновываются любомудрием в качестве основных *глобальных направлений современного окультуривания человечества*.

Отрефлексировав то, что человеческая активность может не только созидать, но и разрушать, недвусмысленно *ставя под вопрос выживание человечества*, философы настаивают на том, чтобы с ходом общественной истории все большее внимание уделялось бы комплексной культуре *защитного, оборонительного и страховочного* типа, благодаря которой в определенных масштабах осуществляются профилактика и блокирование различного рода деструкций и деформаций, вызванных издержками общественного производства, как неосторожной, так и преднамеренно разрушительной человеческой активностью. Ввиду возникшей опасности исчезновения жизни, а значит, и человека на Земле, философы recommendуют срочно разработать и внедрять способы *экофилизации* поведения и деятельности людей.

Раскрывая зловещую природу антикультуры, философия нацеливает субъектов на систематическую борьбу с ней. Антикультура коррозийна и паразитарна, в качестве вредных нарости вырастая на живом «теле» социально здоровых цивилизационных форм. Философы настаивают на необходимости вести целенаправленную борьбу с этим активным и гибким противником плодотворно функционирующего общества и предупреждают о трудностях этой борьбы. Одна из них заключается в маскировочной благообразности антикультуры; другая трудность ее развенчания состоит в ее гибкости: по мере развития культуры она мобильно меняет формы и тоже «набирает обороты».

И в связи с усилением мощи антикультуры в мире, и в связи с наблюдающейся дальнейшей дифференциацией человеческой деятельности, и по мере увеличения вреда от издержек активности субъектов усиливается общественная потребность в выявлении как продуктивного, так непродуктивного характера связей между обществом и природой, человеком и природой, личностью и обществом, между самими индивидами. На этой основе обостряется нужда получать от любомуудрия руководства общего характера по определению содержания и по организации деятельности субъектов, и это показывает, что функции философии не свертываются, а развертываются по мере развития общества. За ней было и остается последнее слово в установлении ценностного или неценостного характера определенной человеческой активности и свершений.

На правах познавательно-оценочной и проективно-регулятивной деятельности мировоззренческого характера философия играет *культурогенную* роль. Выполнение философией указанной миссии поднимает ее до уровня развитого духовного образования, и само любомудрие утверждается, выступая важнейшим средством возделывания и пестования культуры. Думается, что выполнение философией социально-созидаательных функций превращает такую философию в самодeterminанту культуры и тип ее оснований.

Примечания

1. Уайт Л. Избранное: Наука о культуре. – М., 2004. – С. 12; см. также с. 425, 430, 438.
2. Может показаться, будто бы Уайт говорит о враждебности науке лишь какой-то «древней и первобытной философии», но на самом деле этот исследователь считает враждебной науке всю философию, ибо в условном смысле «современной философией» Л. Уайт называет «новый, мощный и растущий компонент науки» (там же. – С. 425).
«Претензия» Л. Уайта «на упразднение философии» и вообще, и из культурологии отрицательно оценивается В.М. Межуевым (*Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры*. – М., 2006. – С. 12–13). Этот крупный исследователь считает неприемлемым неприятие философского подхода к рассмотрению культуры (см.: *Межуев В.М. Философия культуры. Эпоха классики: Курс лекций*. – 2-е изд. – М., 2003. – С. 7–28).
3. См.: *Лапина Т.С. Философия культурологии: Корпус проблем // Актуальные проблемы философии социально-гуманитарных наук*. – Ростов н/Д., 2008.
4. *Кузнецова Т.В. Философская теория культуры: Этапы развития // Философские науки*. – М., 2003. – № 7. – С. 44.
5. Более развернуто об этом см.: *Лапина Т.С. Философское обоснование общего понимания культуры // Вопр. культурологии*. – М., 2008. – № 2. Ее же. Общее понимание культуры: Социально-философское обоснование // *Философия и общество*. – М., 2008. – № 2.
6. Антонов А.С. «Cultural sociology» = Культурная социология // Культурология. – М., 2008. – № 1(44). – С. 32.
7. Запесоцкий А.С., Марков А.П. Становление культурологической парадигмы. – СПб., 2007. – С. 8.

8. Здесь, правда, встает вопрос о том, а откуда берутся сами понятия («концепт») «культура» и «культурологическая парадигма». Авторы только что процитированной работы полагают, будто бы путь прихода исследователя к выводам культурологического характера прокладывается «...посредством воплощения противоположного бытующему в точных науках алгоритма и логики познания: не от эмпирических фактов или частных проявлений культуры к теоретическим конструкциям, а через концептуальный анализ „текстов культуры” – к воссозданию феномена культуры в его онтологической полноте и целостности» (Запесоцкий А.С., Марков А.П. [7, с. 21–22]). Не выходит ли, что понятие «культура» и указанная парадигма – это *idei*? Если так, то требуется раскрыть, откуда они берутся и чем обусловлено их содержание.
9. Философия науки: проблемы исследования и преподавания. Беседа главного редактора журнала «Вопросы философии» академика В.А. Лекторского с академиком В.С. Стёпинным // Вопр. философии. – М., 2006. – № 10. – С. 50.
10. Там же.
11. Стёpin В.С. Культура // Вопр. философии. – М., 1999. – № 8. – С. 63.

P.B. Корень

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК НАУКА ВЫЖИВАНИЯ

Современная культурология как научная дисциплина пока еще не имеет единого онтологического основания для теорий культур, охватывающего все стороны материального и духовного бытия человека и его окружения, а также увязывающего мировую (общечеловеческую) культуру и национальные культуры с их многообразием. Но именно в связи с необходимостью такого основания и возникла культурология как наука о культуре.

По этому поводу В.М. Межуев пишет следующее: «Крах культурного европоцентризма, т.е. способа судить о культурности разных и несхожих друг с другом народов по их соответствуанию лишь одному – европейскому – образцу, и явился причиной возникновения науки о культуре – культурологии, которая ставит своей задачей выработку знания о чужих культурах (чужих по отношению к исследующему их субъекту познания)» (1).

Отсутствие фундаментальных мировоззренческих оснований культурологии затрудняет определение предмета ее ведения и порождает множество проблем и альтернатив культурологии. По В.М. Розину (2, с. 51–56), существуют следующие дилеммы: европейская культура или различные самоценные культуры; естественно-научный или гуманитарный подход; культура как подход изучения или целостный объект; фундаментальная или прикладная культурология. Множеству дилемм соответствуют множество определений «культура» и множество концепций (парадигм) культурологии.

Данная ситуация в современной культурологии с позиций системологии может быть охарактеризована понятием «множество»: имеет место набор обособленных, самостоятельных элементов (теорий культуры), объединенных общим основанием: принадлеж-

ностью к культуре. «Множество» геометрически всегда одноплоскостное и его элементы равноправны друг относительно друга. Главный признак «множества» – отсутствие иерархии.

Альтернативой множеству является «система». Множество преобразуется в систему в силу неустойчивости состояния первого путем возникновения центра кристаллизации – генерирующего центра, вокруг которого начинают группироваться элементы множества, постепенно преобразованные по составляющему закону композиции. Либо генерирующий центр формирует, создает элементы системы по своему «образу и подобию».

При формировании системы однородность связей между элементами множества нарушается за счет приоритетности направления к генерирующему центру, и от него возникает иерархичность (по всем осм координат). Тип движения (т.е. «связи») преобразуется из прямолинейного в криволинейный, спиралевидный, т.е. возникает вихрь в силу неоднородности связей, «сдвига» в движении. *Система – это вихрь, вихрь не может быть описан ничем, кроме как системой!* (3). К аналогичному выводу пришел и У.Р. Эшби (4). Он доказал теорему о том, что система может быть описана только системой вышестоящего иерархического уровня и ничем другим. Такой системой, описывающей систему фундаментальной культурологии, являются триединые системы (5).

А.Я. Флиер, используя метод классификации, начал создавать культурологию как систему, выделяя *три* основные отрасли культурологии: *фундаментальная культурология, антропология и прикладная культурология*. Но в контексте трех названных отраслей культурологии и приводимого им определения фундаментальной культурологии: «Область, где слиты философия и теория культуры, исследующие наиболее общие закономерности исторического и социального бытия культуры, а главное – формирующие ее эпистемологию – систему принципов, методологий и методов познания, систематизации и анализа изучаемого материала» (6, с. 13) – по своему смыслу эта отрасль культурологии скорей относится к *теоретической*, чем фундаментальной культурологии.

На это указывают и следующие факты: во-первых, в дальнейшем изложении А.Я. Флиер именует «фундаментальную культурологию» фундаментальной теорией; во-вторых, не включает ее в основные категории и понятия культурологии (тезаурус); в-третьих,

А.Я. Флиер указывает (6, с. 177), что все функции культуры *социальны*, т.е. для него фундаментальные функции культуры остаются «терра инкогнито»; в-четвертых, фундаментальная культурология не может сочетаться с тремя сотнями определений культуры, необходимо единое (исконное) определение; в-пятых, фундаментальная культурология должна охватывать кроме эпистемологии и онтологию, но для охвата онтологии метод классификации недостаточен, т.к. он слабо структурирует информацию. Совокупность этих фактов дает основание усомниться в том, что семантика флиеровской «фундаментальной культурологии» соответствует категории фундаментальности.

Р.Г. Баранцев категорию фундаментальности связывает с понятием целостности и пишет: «Тяга к целостности есть тяга к жизни» (7, с. 47). Другими словами, категория фундаментальности, так или иначе, ассоциируется с *выживанием*.

Кроме того, «фундаментальные законы – это *законы-условия*, а фундаментальные знания являются таковыми, если они являются *фундаментальными условиями бытия* человека, его жизни... С указанным принципом связан следующий принцип: «*знание структурируется в Сознании*». В рамках общебытийного Сознания должна быть осознана задача *выживания человечества*» (8).

Разброс мнений относительно культурологии как научной дисциплины вызван и тем, что отсутствует единое определение самого концепта «культура». Количество определений культуры достигает нескольких сотен. По утверждению П.С. Гуревича, «в эпоху Средневековья слово “культ” употреблялось чаще, чем “культура”. Оно выражало способность человека раскрыть собственный творческий потенциал в любви к Богу» (9, с. 68). Таким образом, предназначение и исконное определение концепта «культура»: «Почитание Солнца – Ярилы». Такой же смысл в концепт термина «культура» вкладывал и Н.К. Рерих, определяя культуру как почитание Света (10).

Обобщая различные ракурсы взглядов на культуру, считаю возможным сформулировать фундаментальный концепт культуры: «Культура – это почитание (признание) солнечного света как источника жизни и ее вечности» (11). В этом случае артефакт культуры является естественным следствием феномена человека как части

природы, фактора эволюционного перехода биосферы в ноосферу, и разрешает противоречие «двух культур» Ч. Сноу.

Кроме того, фундаментальное определение культуры однозначно выводит его семантику на духовно-энергетические основы исконной культуры, а от нее – на соответствующие энергоинформационные и функциональные основания культурологии. Из корректного определения концепта «культура» следуют должные выводы. Во-первых, концепт культуры относится к числу фундаментальных категорий. Во-вторых, зачинателями и законодателями культуры были наши прародители – капрасы (12), а греки были их «заочными» учениками. Они начали «возделывать» культуру, точнее, переделывать ее с духовно-энергетического на рационалистический лад. Поэтому не от них надо вести историю культуры. В-третьих, чтобы признать это, надо иметь чувство патриотизма. Патриотизм в наше время актуален, т.к. является мобилизационным ресурсом выживания в условиях ограничений на другие ресурсы.

Духовно-энергетические и функциональные основы фундаментальной культуры как «генерирующего центра» (системообразующего и управляющего фактора) проблемы взаимосвязи системы «природа – общество» в философии и теории культуры в целостном виде практически не разработаны, хотя такие попытки предпринимаются фрагментарно, и не имеют общего основания, что затрудняет целостное понимание проблемы в ее прямой связи с проблемой выживания человечества. Эта проблема в неявной форме была поставлена в западноевропейских концепциях «игровой» культуры Й. Хейзинга, Х. Ортега-и-Гассете и других, а затем развита в модели Метагигры Ст. Лема. Однако семантика игровых моделей культуры не была раскрыта, а именно через нее, при широких обобщениях и аналогиях, возможен выход на вышестоящую проблему выживания человечества и адекватных ему социально-культурных институтов, отношений и процессов.

В.М. Розин, исследуя культурологию как научную дисциплину и предмет, пишет: «Культурология, на наш взгляд, – дисциплина гуманитарная, отсюда различные парадоксы: нет одной культурологии, теорий культур столько, сколько крупных культурологов, каждое оригинальное культурологическое направление задает свой подход и предмет» (2, с. 41). Вместе с тем В.М. Розин не исключает

рассмотрение культурологии как не только гуманитарной, но и естественно-научной дисциплины.

В этом-то и заключается основной парадокс культурологии, ибо ее основатель Л.А. Уайт создал эволюционную культурологию на основании выдвинутого им в 1943 г. «закона энергии и эволюции культуры» (13). Этот закон основывается на признании того, что тремя общими составляющими всех культурных феноменов являются: технология, социальная организация и философия, из которых технология первична и определяет содержание и форму двух других компонентов. Это, согласно Уайту, сводит объяснение культурного развития к некоторым терминам, используемым физиками для объяснения природы, а именно: к материи и энергии. Культура превращается в «сложную термодинамическую, механическую систему», функционирование которой «определяется количеством освоенной энергии и тем способом, посредством которого она работает».

Просчеты Уайта состояли в следующем: 1) энергия опосредованно влияет на развитие культуры, обеспечивая рост свободы; 2) энергия в чистом виде развивает в основном материальную сферу культуры; 3) он упускал из виду вторую составляющую – информацию, развивающую и материальную, и духовную сферы культуры; 4) он допустил и методологический просчет, не учитывающий *триединую структуру* предложенной им же триады «культурных феноменов».

Тем не менее концепция Уайта объясняла развитие мировой культуры, но «совершенно невозможно было понять, что произошло с отдельными конкретными народами». После второй попытки объяснения этих «нестыковок» в 1949 г. Уайт был вынужден согласиться с утверждением Стюарда: «Формулы эволюционистов... не применимы к истории культуры племен и не предназначены для этого».

Для того чтобы познать онтологию фундаментальной культуры и, соответственно, фундаментальной культурологии, необходимо понять сущность жизни и сущность человека.

Сущность жизни – поддержание биологических норм, противостояние силам, стремящимся низвести жизнь до уровня физического равновесия. *Сущность человека*, помимо того, – поддержание высокого социального и нравственного статуса, умение

«продержаться» вопреки тем силам, которые стремятся низвести его к уровню животному и физическому.

В этой иерархии можно выделить результаты *первичные*, которые являются самоцелью, важны организму (человеку, этносу, государству и т.д.) сами по себе, и результаты *вторичные*, которые служат средствами достижения первичных. Самым первичным, исходным результатом является *выживание*.

У человека дерево вторичных результатов (аналогия: ветви и листья) разрослось особенно буйно: жилище, одежда, транспорт, вооружение да и, по сути, вся наша цивилизация, вся индустрия, работающая на ее поддержание, – все это ветви и листья того же дерева, *выросшего из единого корня – стремления к выживанию*. Но об этом корне и стволе (штамбе) современные люди-потребители забыли, хотя они издревле заложены в подсознании.

Архетипы культуры (14) как раз и являются такой закристаллизованной (структурной) информацией, позволившей древнему человеку выжить в кризисных условиях, когда вторичные результаты были еще в зачаточном состоянии.

Социальные функции культуры являются отражением вторичных результатов (светят отраженным светом). Но, развивая их в ущерб *фундаментальных функций* культуры, отражающих первичный, исходный результат *выживания*, мы уподобляемся наркоману.

Фундаментальные функции культуры теснейшим образом связаны энергоинформационными и функциональными основаниями фундаментальной культурологии (5, 11).

Однако этот вопрос недостаточно осознается в среде культуровологов: в рамках социологии культуры изучаются строение и функционирование культуры в связи с социальными структурами и институтами (15, с. 39). Среди социальных функций культуры выделяются: социальная интеграция и консолидация людей (этую функцию еще называют ценностно-смысловой); организационно-регулятивная; нормативно-деятельностная; знаково-коммуникативная; межпоколенная трансляция социального опыта, знаний, норм, информации; самоидентификация людей (16). Такая классификация социальных функций культуры имеет несомненную связь с сотнями определений самой культуры.

Более корректно культура и ее явления редуцируются и объясняются на основе *структурно-функциональных* представлений.

Иначе говоря, они рассматриваются *функционально*, а также как системы и структуры (2, с. 71). Для того чтобы понять логику функционального подхода, рассмотрим фрагмент рассуждения о религии классика структурного функционализма Т. Парсонса из его работы «Культура и социальная система». Он пишет, что для функционализма вопрос о месте религии достаточно важен. Мы не считаем, говорит он, что религия «принадлежит» какой-либо первичной подсистеме действия, а рассматриваем ее в качестве *феномена*, соотносящегося с *тремя* подсистемами: культурной системой, личностной системой и социальной системой – и в известной степени интегрирующего их. В этом кратком высказывании налицо как функциональная характеристика религии (как интегрирующей три подсистемы), так и трактовка ее в качестве подсистемы более широкого социального целого.

Однако при совершенно правильной постановке вопроса функционализм Т. Парсонса остается «вещью в себе», так как не раскрыты ни его семантика, ни продекларированная структура. Раскрыть семантику и структуру функционализма Т. Парсонса из процитированной его работы можно только используя подход систематики. Для лучшего восприятия подхода систематики в качестве введения приведем литературную аналогию. Всем известен роман А. Дюма «Три мушкетера», но главных действующих персонажей не три, а четыре. Алогично? Да, если исходить из линейно-плоскостной логики Аристотеля.

Но суть вопроса как раз состоит в том, что в данном случае надо применять не формальную, а *системную логику* – логику изучения систем и построения моделей, отражающих свойства и структуру системы. Три мушкетера структурно образуют плоскостную модель – треугольник: бинарная оппозиция духовного и материального, соответственно, Арамис и Портос и связь между ними – Атос. Д'Артаньян не является мушкетером, т.е. не лежит в плоскости треугольника, но именно он переводит «логическую тройку» мушкетеров в новое качественное состояние. Этому новому состоянию соответствует объемная модель (структура) – *тетраэдр* (равносторонняя трехгранная пирамида), в которой Д'Артаньян является вершиной («генерирующим центром»), лежащей вне плоскости, а Арамис, Портос и Атос образуют основание тетраэдра. Качественное состояние новой системы достаточно подробно описано в ро-

мане. Но его можно выразить и количественно через удельную информацию, приходящуюся на одну связь (поскольку именно связи являются носителями информации).

Треугольник имеет два элемента бинарной оппозиции и одну связь. Усредненная удельная информация для него составляет $1:2=0,5$. Тетраэдр имеет: четыре вершины, четыре грани и шесть ребер. Четыре вершины являются элементами новой системы, а четыре грани и шесть ребер разновеликими связями, т.е. всего 10 связей. Для тетраэдра усредненная удельная информация $10:4=2,5$. То есть имеет место *пятикратный рост удельной информации!*

Опираясь на приведенную литературную аналогию, в которой раскрыта структура функционализма и ее связь с информацией, раскроем семантику приводимой Т. Парсонсом триады: культурной системы, личностной системы и социальной системы. При этом отметим, что эта триада функционально аналогична триаде «трех мушкетеров», но имеет более высокий (системный) иерархический уровень. В этой триаде социальная и личностная системы образуют структуру цикла (кванта) взаимодействия (бинарной оппозиции, «диалектической борьбы») противоположностей, отражающую статику процесса («бег на месте») и реализующую революционный путь развития. Культурная система выступает в качестве принципа дополнительности (системообразующего и управляющего фактора), отражающего динамику процесса («бег во времени») и реализующего эволюционный путь развития в материальном мире (мире проявленных плотных форм материи).

Феномен религии, как правильно указывает Т. Парсонс, не принадлежит к какой-либо первичной (в смысле более низкого иерархического уровня) подсистеме действия, т.е. лежит вне плоскости материальной системы (подсистемы). Религия выступает в качестве принципа дополнительности («генерирующего центра», системообразующего и управляющего фактора) более высокого иерархического уровня, объединяющего материальный и духовный мир (мир тонких, непроявленных форм материи). В религиозных источниках информация записана в иной знаковой системе, чем в научных источниках, но не все умеют ее прочитать. А между тем эту информацию не только нужно, но и должно использовать вне зависимости от отношения к самой религии (вере).

Опираясь на методологию структурно-функционального анализа Т. Парсонса, в культуре как системе выделяют *четыре* основных функциональных блока: *адаптивный, целедостигающий, интегративный и функции воспроизведения культуры* и снятия скрытых напряжений. С этой точки зрения выделяются следующие функции культуры: социализации и инкультурации; ценностная (аксиологическая); коммуникативная; познавательная (гносеологическая); информационная; деятельность; нормативная; символическая (15, с. 54).

А.Я. Флиер развивает понимание функциональных блоков культуры и дополняет их иерархической структурой. По этому поводу он пишет: «При этом все функции культуры *социальны*, т.е. обеспечивают именно коллективный характер жизнедеятельности людей, а также определяют или корректируют все формы индивидуальной активности человека в силу его связанности с социальным окружением. Число такого рода функций культуры весьма велико, и они могут быть выстроены в иерархическую структуру от наиболее общих до сравнительно частных, обеспечивающих функции более высокого уровня» (6, с. 177).

По нашему мнению, такая излишняя социализация функций культуры не позволяет отследить энергоинформационные основания культурологии и подняться до *фундаментальных* функций культуры, на более низком иерархическом уровне которых как раз и проявляются социальные функции культуры. Причина такого положения вещей носит онтологический характер становления самой культурологии. Как отмечает А.Я. Флиер, «в рамках социально-научной культурологии (несомненно, выросшей из этнографии, а отчасти из *социологии* и лингвистики) сложилось множество научных школ и направлений» (6, с. 13).

Методологию социологии определяет социальная философия, но последняя как раз находится в состоянии затянувшегося кризиса мировоззренческого характера. Современный характер развития социальной философии свидетельствует о том, что из рассмотрения исключались ряд социальных субъектов, которые считались не участвующими в создании моделей *социальной реальности* в силу «совеществования» социального бытия. Одним из слоев социального бытия является проблема существования такого «воображаемого сообщества», как *этнос*, который является зародышем иного воображаемого сообщества «наций». Изучая этнос сквозь призму историо-

графии, мы изучаем не этническое, а национальное самосознание, а значит, укладываем «этнос» в привычные идеологические и научные схемы. Мы имеем дело снацией, а считаем ее этносом, что является фальсификацией (17). Пушкинская ремарка «Народ безмолвствует!» во многом подчеркивает всю драму исключения этноса из процессов, связанных с осмыслением социальной реальности.

Но даже включая этнос в модели социальной реальности, не-корректно включать его в социальную структуру (18, с. 138–139), фальсифицируя определение этноса как «исторически сложившийся вид социальной общности людей», тем самым фактически провозглашая *социоцентризм*. Более корректной является постановка вопроса о необходимости *этноцентризма* в социальной философии (17, с. 36–37).

Социальная философия подменила проблему выживания человечества вопросом о выживании человека в Системе (19, с. 63–65). Социальная практика фальсификации и социальные продукты: учение о гегемонии Антонио Грамши, психологическая доктрина и социодинамика культуры – явились краеугольными камнями манипуляции сознанием (20, с. 61–82). Поэтому справедливо ставится вопрос о социальной ответственности философа (21, с. 53–54).

Другая сторона проблемы связана с духовностью, которую можно интерпретировать как духовное мировосприятие и мировоззрение. Именно поэтому оно изначально содержит в себе логико-категориальные (научные!) предпосылки современного знания (22). Следует различать православие как форму *социального бытия* и православие как *религиозную веру*. Соответствующие православным канонам формы социального бытия, представления о месте человека в системе мироздания существовали на Руси и до возникновения религиозного православия; они существовали также и в условиях советского общества, независимо от установок атеизма (23).

Наука хотя и отрицает существование Иного, локально с ним постоянно соприкасается через «необъяснимые» факты (24) (феномены в трактовке Т. Парсонса). Вместе с тем социологическая мысль до сих пор не сумела выделить *социальную реальность* в чистом виде.

В основе этого затянувшегося методологического кризиса лежат несколько концептуальных причин, в том числе социально-философская: до сих пор в теоретическом сознании, вместо широ-

кого понимания социального пространства – духовности как внешней среды социальной философии и этнологии (этногенеза) как информационной границы (энергоинформационного барьера, принципа дополнительности) между ними, в совокупности образующими *триединство* (триединую систему социального пространства), – господствует мировоззренческая парадигма с ее «христианской» дихотомией материального и идеального. Наличие всего лишь двух измерений социального пространства порождает «плоскую» социологическую картину мира. В социально-философском плане эта плоскостная парадигма приводит к тому, что общественные отношения либо «материализуются» (исторический материализм), либо «идеализируются» (все основные разновидности исторического идеализма) (25).

Чисто теоретическая причина кризиса заключается в том, что категория *деятельности* еще не обрела свой полноценный социологический статус, выступая по-прежнему как абстрактный общефилософский критерий разделения природы и общества.

Таким образом, социальная функция культуры при всем ее многообразии и важности замыкается на материальной культуре, слабо затрагивая духовную культуру, проявляет себя на нижнем иерархическом уровне социальной реальности и в силу этих причин не может отражать фундаментальной функции культуры. В пределах Земли наиболее длительными являются циклы этногенеза, а социально-политические, экономические, технические и другие примерно в четыре раза короче их по длительности, соподчинены циклам этногенеза, взаимодействуют с ними, повышая устойчивость этногенеза к внешним воздействиям. Поэтому фундаментальные функции культуры проявляются именно через этнические процессы и определяются ими. При этом этносы (народы) периодически изменяют свой стереотип поведения на противоположный.

Функцию связи (коммуникации) и преемственности между этими изменившими свой стереотип поведения народами (этносами) как раз и выполняет *культурная традиция*. Сама же культурная традиция развилаась на основе *архетипов культуры*. Отсюда «вечность, первородство, плодоносность культуры» (26). Это определяющий фактор в понимании культуры, который выводит коммуникативную функцию культуры на доминантную роль (функциональные

основания культурологии), которая должна найти адекватное отражение в фундаментальной культурологии.

На верхних уровнях структуры этнической иерархии, до субэтнического, культура несет *важнейшую* функцию *управления* и *связи* между этносами, имеющими различный стереотип поведения. На субэтническом уровне она несет *охранительную* функцию, а затем переходит в коммуникативную (*социальную*) функцию разного рода. Мировой культурный процесс под воздействием *архетипов культуры* сохраняет возрастающий (за счет обогащения национальными культурами) *линейный характер развития*.

Именно поэтому *культурная традиция* (архетипы культуры, являющиеся общими для всех национальных культур) выступает в качестве *связующего компонента* для изменивших свой стереотип поведения этносов. В этом заключается *важнейшая, фундаментально-смысловая функция* мировой культуры. Связь между социальными и фундаментальными функциями культуры осуществляется посредством *традиции культуры*, транслирующей опыт. *Трансляция опыта* – это не что иное, как *традиция культуры* – сумма знаний и представлений, передаваемая по ходу времени от этноса к этносу. Исследованиями трансляции опыта должна заниматься *меметика* как один из разделов фундаментальной культурологии.

Изложенное выше позволяет осуществить познание фундаментальной культурологии как науки выживания на уровне восприятия явления (сфера эмпирического знания). Познание сущности явления фундаментальной культурологии как науки выживания (сфера теоретического знания) возможно только посредством исследования проблемы взаимосвязи системы: бинарной оппозиции «природа – общество». При этом знания, полученные на уровне восприятия явления, представляют собой оперативную информацию, которая на уровне познания сущности явления преобразуется в структурную информацию (информативность). При исследовании этой бинарной оппозиции «действующим лицом» выступает фундаментальная культура, а фундаментальная культурология выступает как ее отражение: средство познания фундаментальной культуры.

В богословии проблема выживания существовала изначально под именем «спасение»: «У Церкви нет иной цели во взаимоотношениях с миром, человеком, с окружающей средой, с космосом, кроме цели спасения» (27, с. 11). Сотериология (с греческого «со-

тер» – спаситель) – учение о спасении – является духовным аналогом материальной фундаментальной культурологии. Здесь уместно будет отметить, что аналогия и обобщения являются завершающими этапами познания систематики и их необходимо широко использовать в исследованиях.

Проблема взаимосвязи «природа – общество» возникла с момента становления человеческого общества. Человек – дитя Природы – начал взаимодействовать с ней с момента своего зарождения: брал из природной среды все необходимое для жизни, питания, одежды, жилища, орудий труда и т.д. Уже с глубокой древности человек не только приспособливается к природному ландшафту, но и приспосабливает ландшафт к своим нуждам. Но одновременно с позитивной природопреобразующей деятельностью человеческого общества возникали и негативные явления.

Когда возросшие демографические процессы поставили на повестку дня проблемы энергетики и питания, а общество овладело мощной техникой и вступило в эпоху индустриального развития, деятельность человечества стала для планеты сопоставимой по масштабам воздействия на биосферу с такими природными факторами, как геологические процессы, эволюция животного и растительного мира и тому подобным. Люди извлекают из недр Земли и перерабатывают уже не сотни тысяч, а миллиарды тонн полезных ископаемых, но значительная часть добытых природных богатств, в конце концов, превращается в отходы человеческой деятельности, все сильнее загрязняющие природную среду – поверхность суши, атмосферу, гидросферу. Гигантские карьеры и шахты, отвалы и терриконы, дороги и заселяемые территории преобразили облик планеты. Каждый год с лица Земли исчезают десятки видов растений, животных, насекомых, тысячи гектаров зеленых лесов. Так, проблема взаимосвязи «природа – общество» приняла форму проблемы экологии – сохранения окружающей среды в необходимом для существования человека виде.

После того как общество овладело ядерной и термоядерной энергией, обострилось противостояние различных политических систем и были созданы космические войска, оказалось, что человечество за несколько часов может быть сметено с лица Земли. Ученые на основе компьютерного математического моделирования показали, что следствием ядерной войны или в результате действия террори-

стов с использованием ядерного оружия результатом будут «ядерная ночь» и «ядерная зима». Проблема «природа – общество» из сугубо экологической переросла в глобальную проблему выживания человечества. И перед обществом встал совсем не риторический, а реальный вопрос: быть или не быть человечеству на Земле? Именно так проблема воспринимается многими учеными, политиками, общественными и религиозными деятелями.

Взгляд на проблему взаимосвязи системы «природа – общество» в ракурсе выживания и проблемы экологии может быть условно обобщен в следующие три основные позиции.

Консервативная позиция, лозунг которой «Назад к природе». Но эволюция необратима, поэтому такая позиция беспersпективна.

Социально-философская (прозападная) позиция. Развиваясь в лоне философии гуманизма и теории культуры, исторически относительно долгое время в рамках общих формальных установок философии западного научного рационализма, социологии и социальной философии марксизма, эта позиция вобрала в себя научно-мировоззренческую ньютоно-картизианскую парадигму, в основу которой был положен научный принцип «расчленяй и изучай» и его аналог в политике «разделяй и властвуй». Этот принцип под лозунгом «человек – царь природы» развил социо- и техносферу, а в философии бинарную оппозицию (диаду) противопоставления (дихотомии): анализ – синтез, идея научного метода – идея здравого смысла, гуманистические и естественные науки, культура – натура (природа) и т.д. В этой среде были заложены принципы диалектики как основного метода познания, родились сама социология и социальная философия, а с ними основополагающее положение о линейном (прогрессирующем) развитии человечества по расходящейся спирали. В рамках этой позиции родилась и идея группового (корпоративного) выживания, так называемого «золотого миллиарда».

В рамках социологии и социальной философии проблема не находит удовлетворительного разрешения. Такому положению имеются два основания: *первое*, лежащее в семантике самой социологии и социальной философии, и *второе*, связанное с основополагающей установкой о характере развития, о чём было сказано выше.

Позиция философии русского космизма (естественно-философская). Представители этого направления: В.Ф. Одоевский, Н.Ф. Фёдоров, В.С. Соловьев, Н.А. Умов, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский,

Н.А. Бердяев, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский. Последний является наиболее ярким выразителем этого направления, создателем учения о ноосфере. Внимательно изучая работы В.И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу, можно видеть, что такое важнейшее явление общества, как *культура*, он рассматривал в планетарном масштабе, оценивая его наряду с научной мыслью как *явление планетарное*.

Этот сопоставительный анализ позиций (взглядов) на проблему взаимосвязи системы «природа – общество» в ракурсе выживания обуславливает необходимость целостного междисциплинарного системного подхода к исследуемой проблеме и углубленного философского исследования форм организации природных явлений на уровне различных форм движения материи и фактора, связывающего (объединяющего) их – принципа дополнительности.

Важное место в исследовании проблемы взаимосвязи системы «природа – общество» имеет работа Л.Н. Гумилёва «Этногенез и биосфера Земли», в которой он, наряду с биологической и общественной формами движения материи, выделяет этническую (природную) форму движения материи: «Феномен этноса на грани двух (первых. – Р.К.) форм движения... Именно через этнические коллективы осуществляются специфические варианты связи человечества с природной средой» (28). Л.Н. Гумилёв установил множество связей этноса с культурными традициями, космическими воздействиями, социо- и техносфера, многие из которых неочевидны и даже противоречат социально-философским описаниям, поэтому они могут и должны использоваться в естественно-философском описании проблемы взаимосвязи «природа – общество». Но это может быть сделано при условии рассмотрения общества как этнической целостности с сопутствующими ей социальными институтами.

Относительно подходов к рассматриваемой проблеме Р.Ф. Абдеев пишет: «Исторический опыт учит: там, где старые понятия, старое содержание формулируется по-новому, системно в рамках более широкой теории, всегда получают нечто большее, чем повторение старого. Само старое обретает в рамках новой понятийной системы новое содержание... Нельзя ли аналогичный шаг сделать и в самой философии, где накопилось множество нерешенных проблем? Нельзя ли, твердо опираясь на всеобщие законы диалектики и обобщив новые достижения естествознания на базе таких

интегративных понятий, как информация, организация, управление, нелинейность и концепции синергетики, попытаться по-новому, шире и глубже проанализировать явление развития? Такая попытка представляется назревшей и отвечающей насущным проблемам, в первую очередь нашей философии, переживающей крушение многих ее догм... Наша философия за десятилетия застоя полностью утратила свою главную социальную функцию – методологическую» (29, с. 31–32).

Итак, имеются два основных подхода к описанию проблемы взаимосвязи системы «природа – общество»: социально-философский, в основе котороголожен исторический материализм, и естественно-философский, основанный на диалектическом материализме. Как отмечает Л.Н. Гумилёв: «Исторический материализм ставит своей целью раскрытие законов общественного развития, т.е. относится, по выражению К. Маркса, к истории людей, а не истории природы, находящихся в телах людей», поэтому в принципе не соответствует описанию исследуемой проблемы.

Двум подходам соответствуют два метода: классификации и систематики. Первый подход демонстрирует «бег на месте», когда формируются и оттачиваются элементы движения (объекты, понятия, формулировки, определения, устанавливаются связи между объектами и т.д.). Все это делается в рамках линейно-плоскостной логики (плоскостных фигур), основы которой заложил Аристотель. В лучшем случае такой подход завершается созданием общих теорий, подытоживающих и обобщающих результаты предыдущих исследований.

Подход систематики предполагает «бег во времени», характеризующийся нелинейными связями (нелинейной логикой) и объемными фигурами, создающими потенциальную возможность перехода, на основе Всеобщего принципа максимума информации, к Всеобщим теориям, Единой теории мира, пониманию и практическому использованию фундаментальной систематики, базирующейся на законах-условиях. Этому принципиально соответствует естественно-философский (онтологический) подход, основанный на систематике. Относительно методологического подхода при исследовании проблемы Л.Н. Гумилёв пишет: «Поскольку мы исходим из того, что этнос в своем становлении – феномен природный,

то основой для его изучения может быть только философия естествознания, т.е. диалектический материализм» (28, с. 223–224).

Исследование экологической проблемы и проблемы выживания сводится к философскому описанию проблемы взаимосвязи системы «природа – общество». Однако система «природа – общество» представляет собой бинарную оппозицию или структуру цикла (кванта) взаимодействия («диалектической борьбы») противоположностей, т.е. имеет плоскостную структуру, в рамках которой можно исследовать только статику процесса. Но, как было показано выше, плоскостная структура малоинформационна (удельная информация, приходящаяся на одну связь, составляет 0,5), или на языке математики: неизвестных больше, чем уравнений. Для того чтобы разрешить это противоречие, необходимо перейти к новой, более обобщенной системе уравнений. На языке систематики: систему «природа – общество» необходимо описать другой системой вышестоящего иерархического уровня. Такой описывающей системой являются триединые системы. При этом теория триединых систем (5) выступает как методологическая основа и теоретический инструментарий фундаментальных исследований (11). А это, в свою очередь, означает переход к *объемным* структурам (для которых удельная информация, как минимум, составляет 2,5) и от диалектики к ее высшей форме – *триадике* (30).

Другими словами, необходимо провести декомпозицию бинарной оппозиции «природа – общество» с приведением ее к триаде (триединой системе): «Природа – Культура – Общество». Декомпозиция также означает уточнение концептов (элементов) этой триединой системы: «Природа» рассматривается в самом широком аспекте как «материя»; «Культура» – как фундаментальная культура; «Общество» – как этническая целостность с присущими ей социальными институтами и пассионарно-этнической структурой общества. В этой триаде Культура является принципом дополнительности (системообразующим и управляющим фактором) и несет информацию о двух других элементах (ипостасях), образующих триаду.

Современное общество с 80-х годов XX в. трудами Э. Тоффлера, И. Масуда, Дж. Нэсбитта и др. обозначено как *информационное* и знаменует переход от индустриальной фазы развития к информационной. Однако содержательный смысл этого определения до конца не осознан. Философское осмысление этого явления

(процесса, отношения) означает процесс перехода от *единичного* к *общему*. И в этом смысле определение «информационное общество» надо признать неудачным, так как оно не отражает взаимосвязи с *внешней средой*. Смысловая неадекватность данного определения замкнулась на техносоциокультурных процессах, что и привело к противоречивым, а порой негативным явлениям. Эти противоречия особенно ярко проявляются при анализе социального аспекта информатизации: общество столкнулось с рядом проблем, не имеющих на сегодня однозначного решения.

Введение информационных технологий в различные сферы деятельности, с одной стороны, сокращает долю людей занятых в производстве, а с другой стороны, расширяет эту сферу путем роста потребностей на новые профессии. Но при этом имеет место как дисбаланс этих процессов, что создает новые социальные проблемы, так и необходимость повышения уровня знаний, что предъявляет повышенные требования к качеству обучения и увеличивает его сроки. Ряд исследователей отмечают и другое негативное явление, которое они называют «информационным тромбозом». Он является следствием возникающего противоречия между лавинообразным ростом информации и своеобразным «информационным голодом», который вызван психологическими и физиологическими ограничениями человека в восприятии и переработке информации, а также трудностями в выделении нужной информации из общего информационного потока. Этими трудностями пользуется «ненавязчивая» реклама, которая в большинстве случаев является манипуляцией сознанием.

Информатизацию общества часто связывают с глобалистикой (31), иногда даже именно ей приписывают становление информационного (постиндустриального) общества. При этом декларируют, что имманентная связь обусловлена тем, что «контрапунктом и центральным автором этих процессов является, несомненно, человек. Выдвижение на первый план производства, преобразования, хранения и передачи информации породило информатизацию всех сторон человеческого бытия, в том числе научного познания, стиля мышления...» и так далее. В общем глобализация чуть ли не породила информатизацию, и последняя «выступает в качестве предпосылки и инструмента разрешения проблем, порождаемых глобализацией» (32).

Несомненно то, что глобализация способствовала информатизации общества. Но она же породила ряд негативных явлений, в частности широкомасштабную агрессию (Сербия, Ирак и т.д.), а журналистов, добывающих информацию, избивают, унижают, уничтожают. Единое информационное пространство стало своеобразным средством дискриминации национального общества, его культуры. Поэтому есть основания говорить о противоречивом взаимодействии информационного и культурного факторов при глобализации. Эти и многие другие противоречия, возникающие в процессе информатизации общества, дают пищу ряду исследователей усомниться в тех оптимистических социальных перспективах, которые виделись десятилетие назад.

Поэтому более адекватно вести речь об *информационно-коммуникативном пространстве* (44), которое следует рассматривать в нескольких аспектах. Данная работа посвящена аспекту *фундаментальности*. В общем виде фундаментальность соответствует *функциональной модели* (фракталу) системы Единой теории мира, которая, в свою очередь, соответствует неразрушенной живой клетке (как наименьшему фракталу), двум формам записи Всеобщего принципа *максимума информации*, двухконтурным моделям процессов познания, управления и развития.

На рис. 1 представлена функциональная модель (фрактал) системы Единой теории мира. Она представляет триединую систему (**ТЕС**): *Внешняя среда – Информационно-энергетический барьер* (мембрана) – *Ядро*. Внешняя среда и Ядро образуют структуру цикла (кванта) взаимодействия («диалектической борьбы противоположностей»), а ИЭ-барьер выполняет функцию принципа дополнительности (системообразующего и управляющего фактора).

В частных случаях (моделях) принцип дополнительности может быть назван: ИЭ-барьер, информационная граница, мембрана, семантический фильтр и т.д. Его функция – обеспечить устойчивость (стабильность) усложняющего свою структуру Ядра в условиях значительных изменений (флуктуаций) Внешней среды, но в то же время обеспечить вещественный (материальный), энергетический и информационный обмен с Внешней средой. В контексте данной работы принцип дополнительности может быть рассмотрен как информационно-коммуникативное пространство науки и образования в системе культуры в условиях изменяющейся мировоззренческой парадигмы.



**Рис. 1.
Функциональная модель (фрактал) системы ЕТМ.**

Другим является аспект познания, который в данной работе декларируется, но не развивается. Анализ информационно-коммуникативного пространства как характеристики сложной развивающейся системы требует уточнения базовых понятий соответствующего концепта («система», «сложность», «коммуникация», «информация» и др.), причем понятие *системы* играет здесь *ключевую* роль. Такие уточнения даны в работе (33). Мы же в развитие уточним, что доминирующими, определяющими и генерирующими является не просто понятие системы, но *триединой* системы (ТЕС) (34).

В ТЕС, за счет введения принципа дополнительности, коммуникации выполняют роль системообразующего и управляющего

фактора («генерирующего центра») в структуре цикла взаимодействия (диалектической борьбы) противоположностей. Сам процесс коммуникации всегда включает в себя все три фундаментальные составляющие – *вещественную, энергетическую и информационную*. По мере развития и усложнения системной организации информация начинает играть в этом процессе все большую роль, поскольку именно информационные компоненты являются системообразующими и управляющими по отношению к вещественно-энергетическому взаимодействию.

В современное мировоззрение громадный вклад вносит теоретическая физика. Этот отдел науки обособлен в ряду естественных наук из-за его направленности в сторону фундаментального знания. «Фундаментальные» знания есть знания о «надвещном», о сущности и понятиях, присущих вещам вне их конкретной формы. Объекты, подвергнутые рассмотрению теоретической физикой, объединяют черты абстракции и конкретных объектов. Элементарные частицы, физический вакуум, пространство и время, взаимодействия, с одной стороны, идеально полностью описываются с помощью математических понятий; с другой стороны, это вполне реально существующие объекты, но они присущи всему, любому известному макроявлению и предмету не как качества, а как их составляющие (35, с. 9).

К началу 90-х годов российскими физиками, наряду с четырьмя фундаментальными, было открыто пятое фундаментальное – *информационное взаимодействие*, на долю которого приходится 99,999999 процента всех взаимодействий (т.е. имеет место *информационная причинность*), и был найден носитель информации в Тонком Мире – спиновое, или *торсионное*, поле (36, с. 41).

Проблема информатизации общества должна решаться на философском и культурологическом уровнях, поскольку онтология информации непосредственно связана с мировоззренческой парадигмой. И лишь после ее разрешения на этих уровнях могут быть получены результаты на социальном уровне. Речь следует вести о *научно-философской фундаментальности*. Она может быть представлена как триединая система *Концепции современного естествознания – Философия – Культурология*, изображенная на рисунке 2.



Рис. 2.
Фрактал функционирования фундаментального знания
(образования).

В этой триаде фундаментальности Концепции современного естествознания характеризуют *процесс*, его взаимообусловленность, и им соответствует физическая модель (вихрь) системы Единой теории мира (ЕТМ); Философия – *отношение*, его взаимопроникновение, и ей соответствует структурная модель ЕТМ (пентатетраэдр); Культурология – характеризует *предмет*, его функциональное единство, ей соответствует функциональная модель ЕТМ (фрактал).

Таким образом, информатизация общества функционально является *культурологической проблемой*, и в рамках культурологии

(культурологической концепции информационного общества) следует искать вопрос ее разрешения. Но при этом следует учитывать, что Философия в триаде фундаментальности выполняет роль системообразующего и управляющего фактора («генерирующего центра»). Именно она несет информационный компонент фундаментального взаимодействия между Концепциями современного естествознания и Культурологией.

Фундаментальная культурология, увязанная с законами – условиями бытия, и рефлексируемая в сознании, по существу, становится наукой выживания.

Проблема здоровья является частным случаем проблемы выживания и ее разрешение (в форме оздоровления, в отличие от «таблеточного» лечения) может осуществляться средствами культуры и искусств. Автор с положительными результатами проверил это на себе (37, с. 9–10). В условиях узкой специализации медицины, когда лечится не организм, а отдельные органы за счет угнетения других органов, и преступного сращивания медицины с производителями «таблеток», эксплуатирующих здоровье населения в угоду своей синекуры, проблема оздоровления целостного организма средствами культуры и искусств становится актуальной. Отсюда следует, что расходы на культуру бюджетов всех уровней должны записываться первой строкой, как на том настаивал покойный академик Д.С. Лихачев.

Список литературы

1. Межуев В.М. Классическая модель культуры: Проблемы культуры и философии Нового времени // Культура: Теория и проблемы. – М., 1995. – С. 51.
2. Розин В.М. Культурология: Учебник. – М., 2002.
3. Бугаев А.Ф. Введение в единую теорию мира. Основы экстрасенсорики. Саморегулируемая эволюция человека – путь воина К. Кастанеды.– М., 1998. – С. 54.
4. Эшиби У.Р. Принципы самоорганизации // Принципы самоорганизации: Сб.: Пер. с англ. – М., 1966. – С. 314.
5. Корень Р.В. Введение в теорию триединых систем: Философия триединства-триадетики. Фундаментальные определения естествознания. Основы фундаментальной культурологии: Научное издание. – Ростов н/Д., 2004. – 224 с.

6. Флиер А.Я. Культурология для культурологов: Учебное пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологии. – М.; Екатеринбург, 2002. – 492 с.
7. Баранцев Р.Г. Синергетика в современном естествознании. – М., 2003.
8. Елгина Л.С. Фундаментализация образования: Смысл и основные принципы // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Мат. Третьего рос. филос. конгресса. – Ростов на/Д., 2002. – Т. 1. – С. 373.
9. Гуревич П.С. Культурология: Учеб. для вузов. – М., 2003. – С. 68.
10. Святохина Г.Б. Культура в философии Н.К. Рериха // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Мат. Третьего рос. филос. конгресса. – Ростов на/Д., 2002. – Т. 2. – С. 198.
11. Корень Р.В. Энергоинформационные и функциональные основы фундаментальной культурологии: Автореф. дис. на соискание д-ра наук. – Краснодар, 2007.
12. Смирнов Н. Русский исток // Свет. – М., 1999. – № 5–8.
13. White Leslie A. Diffusion vs. Evolution: an anti-evolutionist fallacy // Amer. anthropologist. – Wash., 1945. – N 47. – P. 346.
14. Морозов И.В. Основы культурологии. Архетипы культуры. – Мин.: ТетраСистемс, 2001. – 608 с.
15. Культурология: Учеб. для студ. техн. вузов. – М., 2002.
16. Культурология в вопросах и ответах. – М., 2002. – С. 50–53.
17. Бобков А.И. К вопросу о необходимости этноцентризма в социальной философии // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Мат. Третьего рос. филос. конгресса. – Ростов н/Д., 2002. – Т. 3. – С. 36–37.
18. Основы философии: Учебник для вузов / Горшков В.А., Медведев Н.П., Агамов А.А. и др. – Ставрополь, 1996. – 217 с.
19. Жогова Н. Социальное как принцип взаимодействия массового и власти: (Проекция концепции Элиаса Канетти на современные размышления) // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Мат. Третьего рос. филос. конгресса. – Ростов н/Д., 2002. – Т. 3. – С. 63–65.
20. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. – М., 2001.
21. Гобозов И.А. О социальной ответственности философа // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Мат. Третьего рос. филос. конгресса. – Ростов н/Д., 2002. – Т. 3. – С. 53–54.
22. Бойко П.Е. Философско-методологические основания христианской философии // Там же. – С. 38–39.
23. Заров Д.И. Стратегия современного цивилизационного развития // Там же. – С. 66–67.

24. *Васильева И.Г.* Структура духовной жизни человека и общества // Там же. – С. 47–48.
25. *Пашинцев Е.В.* Границы современного социологического дискурса // Там же. – С. 116.
26. Введение в культурологию: Учеб. пособие для вузов. – М., 1996. – 336 с.
27. Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя отдела внешних церковных связей Московского патриархата // Общественные общероссийские чтения Основ социальной концепции Русской православной церкви. – М., 2002. – 208 с.
28. *Гумилёв Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. – М., 1994.
29. *Абдеев Р.Ф.* Философия информационной цивилизации. – М., 1994. – С. 31; 102–217.
30. *Корень Р.В., Лях В.И.* Междисциплинарность: Триадика как высшая форма диалектики // Интеграция науки и высшего образования в социально-культурной сфере: Сб. науч. тр. – Краснодар, 2003. – С. 160–166.
31. *Кочетов Э.Г.* Глобалистика: Теория, методология, практика: Учебник для вузов. – М., 2002. – 672 с.
32. *Ардов В.М.* Информационные аспекты глобализации // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Мат. Третьего рос. филос. конгресса. – Ростов на/Д., 2002. – Т. 3. – С. 175.
33. *Казаринов М.Ю.* Информационно-коммуникативное пространство сложной системы: Онтологические и методологические основания определения // Там же. – Т. 1. – С. 40–41.
34. *Корень Р.В.* Триединые системы, их особенности и свойства // Мат. Третьей междунар. конф. «Циклы». – Ставрополь; Кисловодск, 2001. – Ч. 2. – С. 92.
35. *Акимов А.Е.* Эвристическое обсуждение проблемы поиска новых дальнодействий. EGS – концепция // Сознание и физический мир. – М., 1995. – Вып. 1. – С. 36–84.
36. *Tихоплав Т.С., Tихоплав В.Ю.* Физика веры. – СПб., 2003. – 256 с.
37. *Корень Р.В.* Криминальное ... здравоохранение // Свет. – М., 2007. – № 8.

Памяти А.И. Панченко (1945–2008)

Александр Иванович Панченко родился в городе Липецке 9 марта 1945 г. Его отец был ветераном войны, руководил Липецким тракторным заводом. Фактически поднимал его после войны, мама работала химиком-технологом на том же заводе. Окончил среднюю школу с серебряной медалью в 1962 г. В школе был секретарем комсомольской организации. В 1963 г. поступил в Московский физико-технический институт, который окончил в 1968 г. по специальности радиофизика и электроника. Сразу же поступил в аспирантуру, где занимался под руководством специалистов, разрабатывающих технологию первых в мире микроволновых печей, но под влиянием Э.М.Чудинова увлекся философией и переквалифицировался на философские проблемы естествознания. В 1971 г. ему присуждена степень кандидата философских наук. В 1974 г. Александр Иванович женился на Тамаре Егоровне Васильевой, которая закончила философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова и работала в ИНИОН РАН.

Его работа «Континуум и физика: (Филос. аспекты)», изданная в 1975 г., вызвала широкий социальный резонанс и привлекла внимание интеллектуальной элиты страны. В 1984 г. А.И. Панченко становится доктором философских наук, блестяще защитив диссертацию по теме «Философский анализ оснований квантовой физики», которая интенсивно обсуждалась научной общественностью.

Был заведующим отделом философии ИНИОН (1986), главным редактором реферативного журнала РАН «Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература» серии «Философия» (1986), ответственным редактором и составителем

25 тематических научно-информационных сборников по философским проблемам науки и техники, логики и теории познания, истории русской и зарубежной философии и др. Является автором более 130 научных работ, в том числе четырех монографий. Лауреат конкурса Международного научного фонда для гуманитариев за 1994/95 гг., лауреат государственной стипендии для ученых РФ в 1994–1996 и 1997–1999 гг. Область научных интересов – философия науки, специально – математика, физика, космология.

Совет центра гуманитарных
научно-информационных исследований
ИНИОН РАН

Серия «Теория и история культуры»

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Дайджест
2009 № 1(48)

Редактор-составитель выпуска –
кандидат философских наук **Левит Светлана Яковлевна**

*Издание рекомендовано Высшей аттестационной комиссией
Министерства образования и науки Российской Федерации
и включено в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов
и изданий, в которых должны быть опубликованы основные
результаты диссертации на соискание ученой степени доктора и
кандидата наук» по философии, социологии и культурологии*

Адрес редколлегии: 117997, г. Москва, Нахимовский проспект, д. 51/21.
ИНИОН РАН. Отдел культурологии

Дизайн Л.А. Можаева
Компьютерная верстка О.В. Егорова
Технический редактор Н.И. Романова
Корректор М.П. Крыжановская

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 20/1 – 2009 г. Формат 60x84/16
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная Свободная цена
Усл. печ. л. 13,0 Уч.-изд. л. 10,7
Тираж 400 экз. Заказ № 2

Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, В-418, ГСП-7, 117997
Отдел маркетинга и распространения информационных изданий
Тел/Факс (499) 120-45-14
E-mail: market@INION.ru
Отпечатано в типографии ИНИОН РАН
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9

