

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ
ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ
НАУКАМ



Культурология

дайджест

1 (64)
2013

МОСКВА
2013

УДК 008
ББК 71.0
К 90

Серия «*Теория и история культуры*»
Центр гуманитарных научно-информационных исследований
Отдел культурологии

Редакционный совет серии:

Л.В. Скворцов – доктор философских наук, председатель,
И.Л. Галинская – доктор филологических наук, зам. председателя,
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* – кандидат
философских наук

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

Редакторы – кандидат философских наук *И.И. Ремезова*,
кандидат филологических наук *О.В. Кулешова*

Ответственный за выпуск –
Т.Н. Гончарова

К 90

Культурология: Дайджест / РАН. ИНИОН. Центр гуманит.
науч.-информ. исслед. Отд. культурологии; Ред. кол.: Галин-
ская И.Л., гл. ред., и др. – М.: ИНИОН, 2013. – (Сер.: «Теория и
история культуры» / Ред. совет: Скворцов Л.В., пред., и др.). – 2013. –
№ 1(64) / Ред.-сост. вып. Левит С.Я. – 292 с.

ISSN 2073-5588

В сборнике рассматривается комплекс следующих проблем:
теория культуры, символизм социальной жизни, философия культу-
ры, социология культуры, диалог культур, культура повседневности,
лексикон культурологии.

Different cultural problems are considered in this issue, such as:
theoretical problems of culturology; philosophy of culture, sociology of
culture, dialogue of cultures, culture of the everyday life, history of ideas,
symbolism of social life. 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.

ISSN 2073-5588

УДК 008
ББК 71.0
© ИНИОН РАН, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

КОСМОС КУЛЬТУРЫ

<i>В.И. Мильдон.</i> Серебряный век или русский Ренессанс?	5
<i>А.А. Асоян.</i> К вопросу о филиации эллинских архетипов и форм в русской литературной классике	32
<i>А.Л. Чернявский.</i> Апостол Павел и новозаветная наука	89

ИСТОРИЯ ИДЕЙ

<i>Ю.А. Асоян.</i> Генеалогия идеи культуры: В. Йегер и М. Хайдеггер о понятии «образование» у греков	103
<i>Ю.А. Асоян.</i> Завершен ли «проект культуры»? (Концепция постисторического университета Б. Ридингса)	117

СИМВОЛИЗМ СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

<i>А.Н. Малинкин.</i> Награда как предмет социально-философского исследования в отечественной традиции (Критический экскурс в историю вопроса)	131
<i>В.И. Самохвалова.</i> Деньги: От экономики до метафизики	167

КУЛЬТУРА ПОВСЕДНЕВНОСТИ

<i>Ю.М. Бельский.</i> Культурологическая значимость ситкома (На примере эволюции образа американской семьи)	192
--	-----

МАКС ШЕЛЕР И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Д.Ю. Дорофеев.</i> Концепты человеческой идентичности: Философско-антропологический анализ	214
<i>С.М. Кускова.</i> Аксиология в структуре философского знания	223
<i>Н.В. Бедрицкая.</i> «Сущностная феноменология человека» М. Шелера: Этапы пути.....	235
<i>Н.В. Столбова.</i> Шопенгауэровско-ницшеанская модель европейской духовности и ее преобразование в философии Макса Шелера	244

ЛЕКСИКОН КУЛЬТУРОЛОГИИ

<i>Г.Н. Храповицкая.</i> Отступники и отступничество	255
--	-----

ПИСЬМЕНА ВРЕМЕНИ

<i>В.Л. Махлин.</i> Русская история сегодня.....	274
<i>Анджей Валицкий.</i> История русской мысли: от Просвещения до марксизма.....	278

КОСМОС КУЛЬТУРЫ

В.И. Мильдон

СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК ИЛИ РУССКИЙ РЕНЕССАНС?

Аннотация. Автор вводит понятие русского Ренессанса взамен Серебряного века. Многие русские мыслители именовали «Ренессансом» несколько десятилетий конца XIX – начала XX в., когда возрождался интерес к Пушкину, тому представлению о человеческой жизни, которое наиболее ярко выразилось в его творчестве, к самоценности индивидуального бытия. Оживление духа «золотого века», начатого Пушкиным и прерванного в 60–80-е годы XIX в., и получило название «русского Ренессанса» – возвращение к эстетике творчества, формированию ренессансной среды. Воссоздание культурной среды, отмечает автор, – насущный вопрос будущего.

Ключевые слова: Серебряный век; русский Ренессанс; ренессансная среда; универсальная образованность; самоценность индивидуального бытия; золотой век; всечеловечность; тип жизни.

Я вижу свою задачу в том, чтобы взамен никогда не существовавшего – разве что на словах – Серебряного века ввести понятие русского Ренессанса, давно известное, и удивляться надо лишь тому, отчего реальности предпочитают фикцию. В извечных ли реакциях массового сознания, падкого на все фальшивое в яркой упаковке, кроется причина или в чем-то другом?

На русской почве впервые понятие «серебряный век» употребил В. Пяст (Пестовский Владимир Алексеевич, 1886–1940) в мемуарах «Встречи», 1929: «"Серебряный век" характеризуется поэтами с датами рождения от 1817 до 1824»¹. Н. Оцуп в статье

1933 г. «Серебряный век» писал, что «предложил это название для характеристики модернистической русской литературы»².

Как видим, оба употребляют это понятие только для литературы, но не для эпохи: один – для поэзии первой четверти XIX в., другой – для современной ему литературы. Мы (и уже бессознательно) характеризуем этим сочетанием эпоху. Такой эпохи, повторяю, никогда не было.

Ложность понятия обратила на себя внимание сравнительно недавно, причем оба раза это заметили американские слависты. Сначала – косвенно – Х. Баран в статье 1981 г. «Анализ стихотворения Хлебникова “Весеннего Корана...”», которую закончил словами: «Разница... между тютчевской смелой мифологической параллелью и видением природы у Хлебникова <...> – эта разница и есть подлинная мера пути, пройденного русской поэзией от *одного* своего Золотого века к *другому*»³.

Как видим, никакого Серебряного века.

Затем – уже прямо – О. Ронен: «Это обманчивое понятие и нечеткое выражение безоговорочно укрепилось в читательском сознании и, принятое на веру без какой-либо критики, со временем вошло в исследовательский лексикон, став причиной ряда широко распространенных заблуждений». «Знание истории ошибочного термина убедит читателей и филологов изгнать из чертогов российской словесности бледный, обманчивый и назойливый призрак *не существовавшего в двадцатом столетии историко-литературного явления*»⁴.

Что же существовало? Ответ тоже известен – *золотой век*, или, говоря определеннее, *русский Ренессанс*, начатый Пушкиным и прерванный в 20-е годы XX в.

Именно Ренессансом многие отечественные мыслители именovali эту эпоху, определяя ее содержание. В статье 1934 г. «Памяти Андрея Белого» Ф. Степун писал:

«...В десятилетие от года 1905 до года 1915 Россия пережила весьма знаменательный культурный подъем <...>... Распространялась... совсем *особая атмосфера* некоего зачинающего культурного возрождения. (Филологи – Вячеслав Иванов и С.М. Соловьёв – прямо связывали Россию с Грецией и говорили не только о возрождении русской культуры, но о подлинном *русском Ренессансе*.)»⁵

Другое свидетельство:

«В России в начале века был настоящий культурный *ренессанс*. Только жившие в это время знают, какой творческий подъем был у нас пережит, какое веяние духа охватило русские души»⁶.

И последнее:

«...Натиску воинствующего бесстилия и обязательного дурного вкуса воспротивилось то *движение*, которое именуется русским *Ренессансом* конца XIX и начала XX в.»⁷.

Коль скоро сказано о «движении», понятие Серебряного века должно подвергнуться пересмотру, и, либо выдержав его, сохранится, либо отойдет в область исторической легенды, вроде, например, призвания варягов.

Как известно ныне едва ли не всем, понятием Ренессанса характеризуется эпоха, начавшаяся в Италии в конце XIII в. (надо бы называть итальянским же словом – Rinascimento, хотя весь мир использует французский аналог – Renaissance) и в более общем виде определяемая как Новое время.

У Ренессанса два смысла: первый – технический (возрождение античной культуры); второй с этим не связан – совсем иной взгляд на природу человека, иная, чем в Античности, философская антропология, а именно: человека стали рассматривать как индивидуальность – то, что имеет неограниченные внутренние возможности, их реализация зависит от самого индивида, причем ему самому эти возможности целиком неведомы, он раскрывает их в течение своей жизни, а потому человек-индивид есть *вечно незавершенное бытие*.

Появилось понятие «ренессансный человек» – богато и широко одаренная натура, но прежде всего тот, кто сам строит свою судьбу. Она в его глазах перестала зависеть от вмешательства внешних сил: если те и были, то как свидетельство его внутренних стремлений, и когда эти силы были неблагоприятны человеку, из этого лишь следовало, что он сам был недостаточно настойчив.

Все это дает основание поставить вопрос: что же возрождалось в России? почему многие русские мыслители именовали «Ренессансом» лишь несколько десятилетий конца XIX – начала XX в.? Потому, отвечаю, что до тех пор, в течение 60–80-х годов XIX столетия, дело, начатое Пушкиным (а с ним и он сам), дело *индивидуализации*, невиданное до тех пор на Руси, отодвинулось на второй план общественных интересов, а на первый вышли

идеалы **социального** служения. Думать о себе, своей жизни, личном жребии считалось недостойным занятием. В интеллигенции распространялись настроения вины, коллективной ответственности перед простым народом. Искусство, не проникнутое идеалами служения, подвергалось жесточайшей критике. В начале XX в. эти настроения, обобщенные сборником «Вехи» (1909), как некое психологическое, умственное несчастье, проницательно определил В.Г. Короленко в «Истории моего современника». Он сравнил собственные переживания 70–80-х годов с тем, что испытывал его отец, принадлежавший к предыдущему поколению: «...Честные люди того времени [т.е. 40–50-х годов. – В.М.] не знали глубокого душевного разлада, вытекающего из сознания личной ответственности за “весь порядок вещей”. <...> Время этого настроения ушло безвозвратно, и уже сознательная юность моего поколения была захвачена разъедающим, тяжелым, но творческим сознанием общей ответственности»⁸.

Степун обмолвился об особой атмосфере. В какой степени она связана с Грецией, можно обсуждать, но даже предположительная, эта связь укрепляет понятие Ренессанса (возрождения греко-римской классики), использованное Петrarкой, чтобы определить новую, современную ему эру как возврат к текстам античной древности⁹.

В России же говорить о Возрождении можно потому, что возрождался (вне всякого отношения к античной классике) только-только начавшийся Пушкиным «золотой век», прерванный в течение 60–80-х годов. Выразилось это прежде всего в отказе от эстетического наследия Пушкина – следствие распространения позитивистских взглядов.

В романе «Отцы и дети» (1861) И.С. Тургенев чутко уловил эти настроения. Базаров, беседуя с Аркадием, говорит ему о его отце: «Третьего дня, я смотрю, он Пушкина читает... Растолкуй ему, пожалуйста, что это никуда не годится... Пора бросить *эту ерунду*».

Через несколько лет в статье «Пушкин и Белинский» (1865) Д. Писарев, если отбросить оговорки, повторит суждение литературного героя: «...В так называемом великом поэте я показал моим читателям **легкомысленного** версификатора, опутанного мелкими предрассудками, погруженного в созерцание мелких личных

ощущений и совершенно неспособного анализировать и понимать великие общественные и философские вопросы нашего века»¹⁰.

Один угадал новые умственные веяния, другой выразил их в понятиях, и оба оказались правы: интерес к Пушкину действительно ушел на периферию общественного сознания 60–80-х годов. Это подтвердил, в частности, эпизод на похоронах Н.А. Некрасова в декабре 1877 г. Когда, по воспоминаниям Ф.М. Достоевского в «Дневнике писателя», он произнес над еще раскрытой могилой слова: «Некрасов занимает в наших сердцах место наравне с Пушкиным и Лермонтовым», молодой голос из толпы воскликнул: «Нет, выше Пушкина!»

Бердяев писал в известном сборнике статей «Вехи» (1909): «В 70-е годы было у нас даже время, когда чтение книг и увеличение знаний считалось не особенно ценным занятием и когда морально осуждалась жажда просвещения. Времена этого народнического мракобесия прошли уже давно, но бацилла осталась в крови. В революционные дни опять повторилось гонение на знания, на творчество, на высшую жизнь духа. Да и до наших дней остается в крови интеллигенции все та же закваска. Доминируют все те же моральные суждения... До сих пор еще наша интеллигентная молодежь не может признать самостоятельного значения науки, философии, просвещения, университетов, до сих пор еще подчиняет [их. — В.М.] интересам политики, партий, направлений и кружков»¹¹.

От этих предпочтений, этой эстетики начали отходить с 90-х годов. Не случайно возвращается интерес к Пушкину, хотя разгром, учиненный ему Писаревым, тоже не случаен. Оживление духа «золотого века», прерванного в 60–80-е годы, и получило название «русского Ренессанса».

Разумеется, возрождался интерес к Пушкину, об этом нечего и говорить ввиду общеизвестности. Но Возрождение следует объяснить еще и тем, что вернулись к тому представлению о человеческой жизни, которое впервые наиболее ярко и безусловно выразилось творчеством Пушкина, а именно: человек есть индивидуальное существо. Никакие великие вопросы не могут иметь значения, если не связаны с индивидуальной жизнью. Для того чтобы решить ее задачи, нужны наука, философия, просвещение, поэзия — все то, что именуется творчеством.

Вот это возвращение к эстетике творчества, не зависимо от каких-либо внешних условий, к эстетике, наиболее ясно определенной Пушкиным («Мы рождены для вдохновенья»), и следует, я полагаю, именовать Возрождением, «русским Ренессансом». К возрождению Античности, подразумевавшемуся Петраркой, это не имеет отношения.

Понимание жизненной необходимости творчества возвращается начиная с 90-х годов XIX в., и пока это ренессансное движение не было насильственно прервано в 20-е годы XX в., оно дало невиданные прежде в отечественной культуре результаты.

Прежде всего следует говорить о возникновении творческой, **ренессансной среды**, которой не было во времена Пушкина, – она только складывалась.

М.В. Волошина (Сабашникова) вспоминает, как в самом начале 20-х годов XX в. она сопровождала Пауля Шеффера, первого немецкого журналиста, ступившего на русскую землю после мировой войны. «Мы осматривали старые церкви, музеи, частные собрания картин, посещали староверческие обители, где он мог видеть древнейшие иконы. Я ввела его в некоторые круги московского общества, в том числе в круг Николая Бердяева. <...> “Вы сами не знаете, в каком духовном богатстве вы здесь живете, – сказал мне однажды Пауль Шеффер. – Эта **универсальная образованность, эта многосторонность** и живость интересов, которые я здесь встречаю, на Западе больше не существуют”»¹².

Он прав. Такого числа первоклассных талантов на коротком историческом отрезке отечественная литература не знала и во времена Пушкина: Блок, Цветаева, И. Анненский, Мандельштам, Ходасевич, Пастернак. Речь не идет о том, чтобы равнять их с Пушкиным или Тютчевым. Тут – другое, чего не было с такой интенсивностью в эпоху Пушкина, – необычайного напряжения творческая атмосфера, благодаря которой даже слабые ростки имели возможность развития, тогда как в следующую эпоху подавлялись как раз сильные, вплоть до физического уничтожения. Список этих уничтоженных, физически либо нравственно, безмерно велик.

Если же выйти за пределы литературы, окажется, что не было ни одной отрасли художественного, интеллектуального творчества, где не появилось бы ярчайших талантов: музыка (Римский-Корсаков, Скрябин, Стравинский), изобразительные искусства, философия (многие идеи которой – новинка и по сей день), наука,

изобретательство (Сикорский, Циолковский, Зворыкин), театр оперный (Шаляпин), драматический (МХТ со Станиславским, Немировичем, М. Чеховым) и балетный (Нижинский, Мясин, Карсавина, Лифарь, Кшесинская, Дягилевские сезоны 1909 и сл. годов в Париже*) – все то, что ошеломило тогдашнюю Европу. «Дягилев “повез” огреть мир Россией» – так определил выступление русского балета в Париже А. Ремизов¹³.

«Сезоны» Дягилева потрясли парижскую публику невиданным до тех пор сценическим единством танца, музыки, костюма, декораций. Стравинский, написавший для «Сезонов» «Жарптицу», наблюдал первое представление весной 1910 г.: «Парижская публика восторженно приветствовала спектакль. Конечно, я далек от мысли приписывать успех исключительно партитуре: в равной степени он был вызван сценическим решением – роскошным оформлением художника Головина, блестящим исполнением артистов дягилевской труппы [Анна Павлова, Тамара Карсавина] и талантом балетмейстера [Михаила Фокина]»¹⁴.

Затем были и «Петрушка» (1911), и «Весна священная» (1913), после которых всемирная слава Стравинского уже не слабела. Когда в 1929 г. состоялся показ «Весны» в Лондоне, критик газеты «Times» написал, что она для XX в. то же, что 9-я симфония Бетховена для XIX¹⁵. А когда на Западе стала известна «Поэма экстаза» Скрябина, французский критик отнес его к числу величайших симфонистов в истории музыки¹⁶.

Именно Дягилевская антреприза показала балет как особое, а не вспомогательное искусство, а сам балетный спектакль – как синтетический вид художественного творчества (музыка, танец, декорация). Стоит лишь перечислить имена художников, оформлявших дягилевские спектакли: А. Бенуа, Л. Бакст, Н. Гончарова, Н. Рерих. К тому же, кроме Стравинского, в «Сезонах» Дягилева появился молодой С. Прокофьев с музыкой балетов «Шут», «Стальной скок», «Блудный сын», «На Днепре». И оба эти маэстро стали впоследствии корифеями музыки XX столетия.

Спектакли Дягилевских «Сезонов» Ж. Кокто называл праздниками, «которые перевернули Францию и которые увлекли толпу в экстазе вслед за колесницей Диониса»¹⁷. А известнейший русский композитор, Н.Я. Мясковский, писал: «Скрябин прежде всего не завершитель, а гениальный искатель новых путей <...> при помощи совершенно нового, небывалого языка он открывает перед

нами такие *необычайные*, еще не могущие даже быть осознанными, *эмоциональные перспективы*, такие высоты духовного просветления, что вырастает в наших глазах до явления всемирной значительности...»¹⁸.

Наконец, Ф. Шаляпин, вспоминая свое участие в опере «Борис Годунов», входившей в репертуар сезонов, писал: «Сцена смерти Бориса произвела потрясающее впечатление – о ней говорили и писали, что это “нечто шекспировски грандиозное”»¹⁹.

И эту эпоху называют «серебряным веком»? Похоже, мы и посейчас не знаем, каким духовным богатством владели и владеем, если продолжаем пользоваться этим фальшивым понятием.

Ренессансной средой объяснимы выдающиеся результаты едва ли не во всех отраслях духовного и практического творчества – в науке, искусствах, инженерной мысли. Многое из того, чем не без оснований может гордиться XX столетие, так или иначе обдумывалось и создавалось в ренессансной России.

Современник и один из творцов этой эпохи, С.К. Маковский, писал, характеризуя ее, о мировом лидерстве русской культуры «почти во всех областях искусства: в балете, живописи, театре и даже новой музыке, что было связано с именами Станиславского и Дягилева, Шагала и Кандинского, Стравинского и Скрябина...»²⁰

О Скрябине подросток Пастернак записал: «Он часто гулял с отцом по Варшавскому шоссе, прорезавшему местность. Иногда я сопровождал их. Скрябин любил, разбежавшись, продолжать бег как бы силою инерции вприпрыжку..., точно немногого недоставало, и *он отделился бы от земли и поплыл бы по воздуху*»²¹.

Примечательно ощущение от личности Скрябина – полет. Это было если и не общее, то частное переживание духовно чутких людей той поры, и хотя мемуарист уже взрослым человеком определяет смутные ощущения подростка, это выглядит достоверно: да, полет, т.е. прочь с земли, и, если развивать ощущение от метафоры, куда-то туда, в межзвездные дали, бесконечные пространства.

В эту эпоху появляются первые аэропланы, Циолковский обдумывает идею космических перелетов, Л. Андреев пишет рассказ «Полет», выходит книга Е. Гуро «Небесные верблюжата»* и т.д. – многое свидетельствовало о неосознаваемых порывах

* Гуро Е. Небесные верблюжата. – СПб.: Журавль, 1914. – 126 с.

прочь от всего привычного, надоевшего, набившего оскомину. Даже название самого первого стихотворного сборника Пастернака – «Близнец в тучах»^{*} – передает пафос не только лирики молодого поэта, но эпохи.

С ощущениями полета, стремления куда-то в запредельную даль вполне соотносимо искусство одного из тогдашних гениев – Вацлава Нижинского. О его сценическом прыжке до сих пор живы легенды. Почему он прыгал так, что это сохранилось в памяти всех, кто его видел? Нечего и говорить, что его талант вообще был уникален, и дело не в одних прыжках. Вспоминая партию танцора в балете «Призрак розы», М. Фокин с легким раздражением писал: «Необычайно преувеличен последний прыжок Нижинского. Необычайно преувеличен и смысл этого прыжка. <...> Досадно, что все хотят свести к последнему прыжку»²².

Балетмейстер прав, все не сводится к этому прыжку. Однако дело в другом. Нижинский, как это и бывает с художниками-гениями, выразил своим творчеством то, что невысказанно испытывали многие люди, и в его прыжке увидели только то, что им хотелось увидеть, чтобы дать выход собственным переживаниям, возникшим в общей духовной атмосфере тех лет.

Тем же «прыжком» было, повторяю, появление авиации, идеи межпланетных перелетов, творчество поэтов-символистов. Своим искусством великий танцор утолял тогдашнюю «жажду прыжка» в бесконечное, если выразиться высокопарно, хотя и справедливо по существу. Отчасти об этом писал М. Гершензон Вяч. Иванову в 1920 г.: «Человек создает аэроплан, думая только о его технической полезности <...> и не знает того, что дух побуждает его строить крылья вовсе не для земных его целей, а как раз для того, чтобы ему оторваться от земли и воспарить над нею; что уже тайно созрела в нем мечта и вера в иные миры <...> дай срок, **некогда взлечу навеки и бесследно утону в эфире!**»²³.

Так и Нижинский «не знал», что дух побуждает его прыгнуть, «чтобы бесследно утонуть в эфире». Но артисту и не надо знать, чтобы передать чувство, беспокоившее многих и многих. И. Стравинский не зря назвал время сотрудничества с танцором «золотым веком русского балета»²⁴.

^{*} Пастернак Б.Л. Близнец в тучах. – М.: Лирика, 1914. – 95 с.

Обратим внимание: «золотым»! Передают, что Сара Бернар, посмотрев работу Нижинского в «Петрушке», призналась: «Мне страшно, я вижу величайшего актера в мире»²⁵. А М. Пруст писал, что «я испытываю волшебное удивление, не зная ничего прекраснее “Шахерезады”»²⁶.

Чуть раньше в Петербурге потрясал души зрителей еще один русский гений – В.Ф. Комиссаржевская. Любопытно наблюдение юного Мандельштама над ее исполнением роли Гедды Габлер в одноименном спектакле Мейерхольда по драме Ибсена: «У Комиссаржевской была плоская спина курсистки, маленькая голова и созданный для церковного пения голосок... *Ходить и сидеть* она скучала. Получалось, что она всегда *стоит*... В сущности, в Комиссаржевской нашел свое выражение протестантский дух русской интеллигенции»²⁷.

Если отойти от буквального толкования, дух людей той поры протестовал против уныло-привычного существования, и как у Нижинского этот протест можно прочитать в его феноменальных прыжках, так у Комиссаржевской он читаем в ее «непоседливости», в инстинктивном нежелании присесть, по наблюдению Мандельштама.

Еще одним артистическим гением той эпохи был, вне всякого сомнения, Ф. Шаляпин. Вот как воспринимала его искусство одна из современниц, М.В. Волошина (Сабашникова): «Певец, голос которого поднимался из какого-то неистощимого родника, наполнял собою пространство; казалось, что у этого голоса *нет границ*, потому что, проходя через гортань певца, он звучал из какого-то *непостижимого космоса*. Шаляпин своим искусством мне свидетельствовал, что человек – божественного происхождения, что и царство человеческое – в ряду божественных иерархий»²⁸.

Это золотое время русской культуры не имело аналогов ни в отечественной, ни в западной истории. Даже прославленный итальянский Ренессанс XV–XVI вв., включая знаменитую Платоновскую академию во Флоренции, не идет в сравнение по интенсивности интеллектуальных поисков на единицу времени. То, что в Западной Европе развивалось почти три столетия, в России ослепительно сверкнуло в какие-нибудь 30 лет. У следующих поколений словно потемнело в глазах от этого сияния, и только сейчас та эпоха начинает контурно проступать – одна из причин, почему ее по сей день неоправданно именуют «серебряным веком».

Русскому Ренессансу свойственно «артистическое *любование сверхчеловеческими элементами в человеке* (вспомним-ка слова Волошиной: «царство человеческое – в ряду божественных иерархий». – В.М.), преклонение перед процессом и результатом творчества... <...> “Русское Возрождение” было в значительной степени насыщено подобного рода переживаниями и возшло на дрожжах того, что можно назвать “священным антропологизмом”»²⁹.

Чем вызван этот небывалый за тысячу лет русской истории творческий подъем? Два обстоятельства, насколько это видно сейчас, сыграли решающую роль.

Первое: Пушкин и его время, заложившие фундамент грядущего расцвета. Именно тогда начался «золотой век» отечественной культуры, рухнувшей вместе с империей в 1917 г. И второе: ветшала империя, катилась к своему краху, и расцвело художественное творчество, не стесненное политическим произволом, насилием, сервилизмом.

Такого числа ренессансных, «сверхчеловеческих личностей», одновременно проявивших себя в самых разных отраслях интеллектуальной и практической деятельности, *никогда* не знала русская культура.

П. Флоренский, религиозный мыслитель, эстетик, филолог, химик и физик; Н. Бруни, поэт, прозаик, скрипач и пианист, говоривший на европейских языках, живописец, один из первых русских авиаторов, оставил след в отечественной авиации как авиаконструктор, разработавший новую кинематическую схему автомата перекоса несущего винта вертолета, которая и до сих пор используется во всем мире, играл в сборной команде Петербурга по футболу, полный Георгиевский кавалер; находясь в сталинском концлагере под Ухтой (где был расстрелян), создал памятник Пушкину к 100-летию со дня его смерти (сейчас он стоит в г. Ухта); В. Ильин, философ, музыкант, математик, литературовед, критик; А. Чаянов, теоретик и практик кооперативного движения, писатель, искусствовед. Добавлю упоминавшихся П. Сорокина, К. Зворыкина, И. Сикорского.

Наконец, Б. Пастернак – поэт, прозаик, незаурядный музыкант, с несомненными задатками художника-живописца (так его

оценивал отец), с явно выраженной склонностью к философской работе. Об этом он сам писал из Марбурга родным: «Я знаю, что выдвинулся бы в философии <...> Я написал в день реферата – почти бессознательно – за три часа до очной ставки перед корифеем чистого рационализма (имеется в виду его научный руководитель Г. Коген. – *В.М.*), – перед гением иных вдохновений – 5 стихотворений. Одно за другим запоем... Я докопался в идеализме до основания. У меня начаты работы о законах мышления... Это одна из тех притягательных логических тем, которые иногда могут сойти за безобидный наркотик...»³⁰

На банкете в честь 70-летия Когена происходит разговор с его учеником, Э. Кассирером, о символических формах языка: «Я сказал ему, – пишет мемуарист, – что мне недостает в главке “Охранной грамоты”, посвященной Марбургу, его разговора с философом Эрнестом Кассирером после юбилея Германа Когена. Этому разговору я придавал особое значение, так как Борис Леонидович <...> высказал мысль, что, по его разумению, подойти к проблеме, поставленной главою “Марбургской школы”, – проблеме “единства человека”, тем самым и самого понятия “Человек”, возможно только под углом Sprachphilosophie (иначе – герменевтики), критической философской истории языковых образований..., отложившихся на протяжении веков в языковом обиходе всего культурного человечества <...>

– Mensch! Da sind Sie ja auf eine philosophische Goldgrube gestoßen!! – (Голубчик! Так Вы же напали на философскую золотую жилу!) – воскликнул Кассирер. – Беритесь безотлагательно за ее Ausbeutung (разработку)!

Я горячо убеждал Пастернака, что Кассирер не ошибся...»³¹

Для России «золотой век», повторяю, начался Пушкиным, который, говоря обобщенно, открыл новую для отечественного сознания антропологическую идею – *самоценности индивидуального бытия*.

Он первым в нашей литературе выразил убеждение, что жизнь человека – абсолютная величина, и никто, *даже сам человек*, не должен рассматривать ее в качестве ступени к чему-либо.

В его художественной работе этот взгляд вполне ясен. Евгений «Медного всадника» и Германн «Пиковой дамы», при всем различии, сходятся одною чертою: каждый смотрит на свою

жизнь как на средство; ставит цели, которым подчиняет свои свободные, индивидуальные стремления. Но и финал у них один: сходят с ума.

Совершенно иные художественные смыслы содержит фигура Гринёва в «Капитанской дочке» – едва ли не первого русского персонажа Нового времени, первого индивидуалиста русской литературы, ее первого *свободного* героя – в том толковании свободы, какое много лет спустя дал русский мыслитель: «Свобода есть не беспричинность, но самопричинность, способность действовать от себя <...>, из себя начинать причинность, по-своему преломлять причинную связь и тем нарушать принцип *всеобщего механизма*»³².

В отличие от Евгения, Германна, Пугачёва, Гринёв действует «от себя» и этим нарушает принцип «всеобщего механизма». Глубоко верно замечание русского критика о Пушкине – и по существу, и, главное, по взятому образу: «...Все вошло в его полную натуру в той стройной мере, в какой *бытие послепотопное* является сравнительно с *бытием допотопным*...»³³

Действительно, Россия до Нового времени – допотопная страна, А. Григорьев оказался прав до такой степени, какую сам едва ли предполагал. Дело Пушкина отечественная словесность продолжила, и русская литература вошла в Новое время. Народ же, страна остались в старом – поэтому-то, полагаю, так жадно читались и читаются книги на Руси, к писателям относились и относятся как к учителям (а те продолжают мнить себя таковыми, хотят учительствовать, быть больше, чем писатели), и, надо признать, для этого были и есть основания, коренящиеся в разрыве между тем, чего достигли в литературе, и тем, на чем застряли в жизни.

В книгах видят реализованным тот *тип существования* (индивидуальный), какой и по сей день не удастся в обыденном житье-бытье. До сих пор господствуют представления о первоочередности для каждого человека державы, народа, родины, национальной или религиозной принадлежности, тогда как они все – только средства, способные (либо нет) обеспечить или хотя бы гарантировать индивидуальное бытие. И поныне культивируются взгляды, давно доказавшие неприемлемость в жизни, она может лишь уродоваться под их воздействием. Индивидуальное все еще рассматривают синонимом эгоизма, которому по необъяснимой

сегодня исторической слепоте противопоставляют коллективизм, общинность, соборность.

В этом состоит громадное отличие русского ренессансного движения от западноевропейского: для России Новое время так и осталось в литературе, в мысли; на Западе оно проникло в каждодневное существование – в психологию частных лиц, в общественные отношения, законы, государственную и общественную практику.

Задам риторический вопрос: где же в этой ренессансной схеме место «серебряному веку», если признать, что эпоха конца XIX – начала XX в. естественно продолжала дело Пушкина?

«Поль Валери назвал русскую литературу XIX в. одним из трех величайших чудес человеческой культуры. Для него явление Пушкина, Лермонтова, Гоголя... и других гениальных поэтов и писателей, живших в России на протяжении сравнительно короткого отрезка времени, так же поразительно, как эпоха великих трагиков в Греции или расцвет гениев живописи в эпоху итальянского Ренессанса.

Что составляло особенность русского “золотого века”?

Во-первых – широта и грандиозность поставленных перед собой задач.

Во-вторых – высокое трагическое напряжение поэзии и прозы, их пророческое усилие.

В-третьих – неподражаемое совершенство формы»³⁴.

Итак, «золотой век» русской культуры – XIX. Однако его характеристика автором без оговорок применима и к так называемому «серебряному веку». Разве тогда не было грандиозных задач или трагического напряжения поэзии и прозы, наконец, совершенства формы?

Существовала, повторяю и повторяю, *одна* эпоха русской культуры – *золотой век*, начатый Пушкиным, продолженный «ренессансной» Россией и насильственно прерванной в 20-е годы XX столетия. В результате произошло *понижение человеческого типа*, страна вернулась к доренессансному состоянию, ее культура, литература провинциализовались – так определяли положение разные наблюдатели независимо друг от друга.

В 1933 г. А. Бем писал: «...Мы теряем позицию, отвоеванную великим Пушкиным и закрепленную усилиями нескольких поколений русских писателей. *Мы теряем наше место в мировой*

литературе... Советская литература находится в состоянии такого упадка, что мы вынуждены... признать тяжелый для нас факт: русская литература выбыла из литературы мировой»³⁵.

Почти то же писал Г. Адамович в 1955 г.: «В истории русской литературы последнего десятилетия есть один вопрос, горький для нашего национального самолюбия, но настолько существенный, что от него невозможно отделаться: как случилось, что мы от мировой роли опять перешли на роль провинциальную? Почему русская литература потеряла свое всемирное значение?»³⁶

Проходит 40 лет, а как будто их и не было – те же слова читаем у В.П. Астафьева по поводу «Василия Теркина»: «Это наш национальный герой..., и вместе с нами суждено ему раствориться во времени... как литературная реликвия здешнего производства и для здешних мест. Так, даже Великий поэт современности, как и все мы, не наученный мыслить масштабно, всечеловечески, обречен, как и вся современная литература в большинстве своем, произрастать в своем огороде, для своих потребителей»³⁷.

Не наученный мыслить *всечеловечески*... Это правда, но следовало бы сказать «отученный», ибо русская литература «золотого века» тем и знаменита, что мыслила всечеловечески, поэтому было у кого поучиться. Однако низкий уровень, доставшийся от «допотопной» (по выражению А. Григорьева) Руси, культивируемый большевистским режимом, едва ли не всем пришелся по душе, и только сейчас начинаем осознавать, как он был невысок.

Сколь ни удручающе подобное положение, его следует признать, но чем оно вызвано? Помимо неоспоримых причин (десятилетия коммунистического режима, где бы тот ни появился, везде ведут к однообразию и потому понижению человеческого типа), есть и такие, которые не только не вызваны коммунизмом, но сами являются одной из его исторических предпосылок.

Сошлюсь на мнение Ф.И. Буслаева. Знаменитый русский филолог писал, что мифические основы народного быта «особенно значительны в жизни таких свежих племен, каковы племена Славянские, особенно отличающиеся от прочих Европейских народов *первобытностью* своих эпических воззрений и убеждений. В этом состоит заветное превосходство Славян перед прочими образованными народами, которые в историческом своем развитии должны были неминуемо *поплатиться свежестью первобытной поэзии за успехи Европейской цивилизации*»³⁸.

Да, свежесть, конечно, преимущество, но в очень узких границах, и, скорее всего, для ученого исследователя, получающего доступ к тем феноменам народной поэзии (а через них и жизни), которые у цивилизованных народов давно исчезли.

Мысль Буслаева состоит в том, что славянские народы все еще находятся на той (первобытной) стадии развития, какую другие народы Европы уже миновали. Он так и написал: «Племена Славянские *остановились* в эпоху доисторического развития своей мифологии на ступени земледелия и оседлости; племена Немецкие *пошли дальше...*»³⁹

Эта долгая задержка в архаической фазе, воспитавшая, вследствие продолжительности, устойчивые, глубоко укорененные архаические же нравы, психологию, понятия, – помешала русским овладеть умственными и психологическими навыками, необходимыми для перехода в Новое время. Поэтому-то оказалось возможным удушение русского Ренессанса в результате большевистского переворота, вернувшего страну из Нового времени чуть ли не к первобытной архаике. В этом исключительное своеобразие отечественного Ренессанса – ничего похожего не знал Ренессанс западный, в сущности своей *необратимый*, пусть известны попытки попятного движения.

Из Европы, куда Россия исторически вошла с Пушкиным, она вернулась в Московию Ивана Грозного.

Вновь повторю: в этих процессах «серебряному веку» нет места, он – бессодержательный термин, и по ошибке возникший (отечественного модернизма он никак не объясняет), и по недоразумению сохранившийся за русской культурой конца XIX – начала XX в. Понятие противоречит общеевропейскому процессу, если признавать русский Ренессанс явлением типологическим (имея в виду новую антропологию), национальной разновидностью того, что происходило на Западе Европы, мыслители которой уже в наше время писали об этой типологии: «Все великое есть явление на грани перехода». «Поэтому величайшие духовные творения возникают в переходные периоды, на грани разных эпох»⁴⁰.

Иными словами, Ренессанс появляется в качестве ответа на угрозу потери человеком того, что составляет его сущность, когда человеческое отступает, и потому нужен приток свежих сил – вот почему Ренессанс, согласно Ясперсу, есть феномен повторный. «В истории периодически появляются времена, когда прошлое слабе-

ет и забывается, погружается в небытие, и времена, когда оно вновь узнается, вспоминается, восстанавливается». «Итальянский Ренессанс рассматривал себя как возрождение античности, немецкая Реформация – как возрождение христианства»⁴¹.

Русский Ренессанс можно рассматривать, помимо его сугубо национального содержания, возрождением в России традиций западноевропейских, и, не исключено, потому, что на Западе эти традиции начали слабеть. Русский Ренессанс вполне удовлетворяет характеристике К. Ясперса, объясняющей появление в нашем «золотом веке» тех величайших духовных творений, которые дали повод П. Валери причислить русскую литературу к одному из трех чудес европейской духовной культуры. Россия действительно переходила (а в культуре перешла) от старого, векового понимания человека неразличимым элементом всеподавляющей общности, как бы та ни именовалась, к взгляду на него как на *неповторимый феномен бытия*, рядом с которым любая общность имеет второстепенное значение.

В умышленно парадоксальной форме (чтобы привлечь внимание к тому, что пробивало себе дорогу) новую для России антропологию выразил Достоевский в «Записках из подполья»: «Мне надо спокойствия. Да, я за то, чтобы меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне всегда чай пить».

Не далека от убеждения безымянного русского персонажа реплика испанского мыслителя: «Индивид – цель Вселенной»⁴².

Оба сказали об одном, и этот взгляд родился в Европе в эпоху Ренессанса. Поэтому-то не случайно еще одно совпадение. Ф. Петрарка писал в «Автобиографии»: «...Упиваюсь своей... мукой с каким-то сладострастием...» Через шестьсот лет персонаж Достоевского признается в сходных настроениях: «...До того доходил, что ощущал какое-то тайное, ненормальное, подленькое наслаждение <...> усиленно сознавать, что вот и сегодня сделал опять гадость... и внутренно, тайно грызть, грызть себя за это зубами... до того, что горечь обращалась, наконец, в какую-то позорную, проклятую *сладость* и наконец – в решительное, серьезное *наслаждение!*»

Петрарка словно отвечает этому признанию: «Чем больше *сладость и удовольствие* нечестивый извлекает из своих грехов, тем более несчастным и жалким должно его считать»⁴³.

Достоевский читал Петрарку (на него ссылается Фома Фомич в «Селе Степанчикове»), однако совпадение объясняется не этим, а типологическим родством Ренессансов, свидетельствующим: русская культура вошла в Новое время. Русский Ренессанс приходит к тому пониманию человека, до которого додумались в Западной Европе в эпоху ее национальных Ренессансов, из чего следует, что Россия шла тем же путем. Вот что требуется осознать – тогда поймем, и *что* потеряли в результате большевистского переворота, и *что* предстоит восстанавливать.

В истории западноевропейского человечества эпоха первоначальной, ренессансной, индивидуализации исчерпала свои ресурсы к концу XIX столетия. Социальные и политические катастрофы (Первая мировая война, революции) означали: Новое время подошло к концу. Сейчас ведут речь о времени «после Нового» (постмодернизм). Для него характерно приобретение индивидуализмом новых значений, в частности свободного союза индивидов, т.е. расширение прежних взглядов на личность. Не исключено, это подразумевал Р. Гвардини под «концом Нового времени», имея в виду недостаточность антропологических открытий Ренессанса: «Как-то разговор зашел о том, что могло бы быть положено в основу этического воспитания нынешней молодежи; ответ был один: *товарищество* <...> *Если в основе его лежит лицо*, – это величайшее благо массы»⁴⁴.

А если не лежит? – спрашиваю я, и ответ слишком хорошо известен, им является вся история России, особенно после 1917 г. Вот, надо полагать, почему свои надежды мыслитель Запада связывает с *обществом индивидов*, с новым коллективизмом – лиц, а не со старым, доиндивидуальным. Это значит, что ренессансное открытие в человеке индивида, духовный опыт Нового времени не исчезли на Западе. Коллективность после-Нового времени возможна в качестве осознанного союза индивидов – тех, кто целиком отдает себе отчет в *личной* ответственности за свою судьбу (открытие Ренессанса) и потому – за свое участие в *общем деле* (возможно, в этом состоит открытие после-Нового времени, но ему еще предстоит историческая проверка).

На этом фоне следует рассматривать судьбу русского Ренессанса, его отличия от западноевропейских. То, что возникло в странах Европы за XIV–XVI столетия как следствие ренессансного движения, не только сохранилось в культуре, но перешло в обиход, по сей день так или иначе воздействует на существование западного европейца. Проявляется это в переменах, происходящих с индивидом, возможно, реализующим в после-Новое время давнюю идею «сверхчеловека» – существа, осознавшего (или осознающего) пределы личного бытия и вновь, как это было в ренессансную пору, стремящегося их преодолеть ради какого-то нового человеческого типа. Может быть, *свободный союз индивидов*, упоминавшийся Р. Гвардини, явится разновидностью подобного стремления – «*священного антропологизма*», пользуясь словами русского мыслителя.

Процесс этот развивается отнюдь не гладко, есть много препятствий, ведущих к исторической редукции, от нее не гарантировано и будущее, в том числе от архаических всплесков, подобных, в частности, 12-летнему господству нацизма в Германии. И все же направление задано, и нет достаточных оснований полагать, что в современной жизни Западной Европы найдутся силы (как нашлись они в России), способные отбросить ее назад. Справедливее другое: возможности таковых сил уменьшаются; чтобы это утверждать, хватит опыта одного поколения, родившегося после Второй мировой войны.

Коммунистический переворот 1917 г., вернувший страну в старое, доиндивидуальное время, уничтожил и русский Ренессанс. Осталась память о его творцах, духовные следы: книги, музыка, идеи, живописные полотна. Но в каждодневную жизнь так и не перешло убеждение, что лишь индивидуальное бытие имеет для человека смысл; что коллективизм несет благие последствия только в одном случае – если он есть добровольный союз индивидов и благодаря этому расширяет пределы личного существования; что, наконец, все формы доиндивидуальной общности исчерпали свой исторический ресурс и в настоящее время, безусловно, вредят человеку. Тем не менее к этим-то формам все еще склоняется та часть российского населения, от настроения которой зависит ближайшая и, увы, отдаленная судьба страны. Возврат (может быть, вернее сказать, «сохранение») к архаическому, племенному и абсолютно бесперспективному мировоззрению оказался предпочти-

тельное (если справедливо говорить о предпочтениях, когда бессознательным выбором управляет инстинкт) осмысленного личного труда, которого требовал *новый тип жизни*, открытый Ренессансом.

Расплата, конечно же, последовала. Она, как об этом можно судить сейчас, оглядываясь и на минувшие десятилетия, и вокруг, состояла в том, что произошло явное обмельчание человеческого типа, сужение перспектив жизни, примитивизация интересов. Победил маленький человек. Этому содействовали, пусть невольно (хотя недостаток разумной воли тоже можно поставить в упрек), и те, кто начал свою духовную деятельность утверждением нового человека, отказом от всего убогого, пресного, изжитого. Таким, к примеру, был А. Блок. После «Двенадцати» – страшного изображения настоящей катастрофы и пророчества грядущих – он воспел те же катастрофические стихии в «Скифах», надеясь на архаику как условие возрождения России, а с нею остальной Европы. Поистине, бог с дьяволом боролись в душе его, и дьявол победил.

Но равную интеллектуальную ответственность несут писатели / мыслители XIX в., начиная с Гоголя, решившего, будто литература призвана исправлять общество и саму действительность, в ином случае писателю нужно оставить его ремесло. Как раз эту мысль подхватили публицистика, критика, эстетика 60–80-х годов, рассматривая художественное творчество в качестве средства изменить сложившийся миропорядок, вследствие чего и человек оказывался средством, ступенью к грядущей благодати.

Сошлюсь и на «Дневник писателя» Достоевского, бесповоротно решившего, что русский народ – лучший в мире и потому призван спасти остальное человечество. Упомяну «Исповедь» и «О жизни» Л. Толстого. С необъяснимой уверенностью автор признает знание истины только народом и отказывает в нем отдельному человеку. Наконец, можно упрекнуть и Пушкина за его гимны империи («Друзьям», «Клеветникам России», «Бородинская годовщина»), в которых он публицист, а не поэт, и славит то, что им как художником осуждено.

Эта двойственность, это раздирающее ум и душу русских гениев противоречие я объясняю одним: сочетанием в них архаики и Нового; неимоверной тяжестью избавления в себе от *исторически* изжитого, но *психологически* глубоко сидящего и чуть ли не инстинктом ставшего мировоззрения. Гении «золотого века» эту

двойственность преодолевали в художественном творчестве, которое не зря подверглось нападкам в 60–80-е годы, ибо не вписывалось в концепцию исправления действительности. В обыденном торжествовали безымянные скифы, тот самый маленький человек, во славу которого с таким воодушевлением и страстью писала русская критика свыше ста лет.

Нашелся, правда, писатель, остро ощутивший этого любимца общественной мысли едва ли не угрозой всей жизни, *антропологическим кошмаром*, – Г.И. Успенский: «Пробыть пять минут в обществе, которое устроил себе *очень маленький человек*, – чистое наказание. Земные блага приедаются, наскучают наконец, нервы когда же нибудь да одеревянеют..., и что тогда должен ощущать человек, поставленный с самим собою на очную ставку? Душевное состояние его весьма нескладное, – и эту-то нескладицу, это неуважение самого себя (а уважать себя он не может) – человек переносит невольно и на соседа, на ближнего... <...> До какого нищенства душевного доведен человек, сделавшийся очень маленьким. Он утратил веру в мысль, он приведен к необходимости быть хозяином только в навозной куче дрянных побуждений и, сознавая свое падение, негодует на себя и на всех...»⁴⁵.

К чему это привело? Атрофировалось и без того зачаточное понимание, что человеческая жизнь имеет *индивидуальный смысл* и потому каждый несет за него личную ответственность. Понизились требования к самому себе, одновременно усилилось сознание, что происходящее зависит от не контролируемых тобою внешних причин. Так и не сумели выучиться – именно *выучиться*, т.е. проникнуться посредством упорного труда, прежде всего, над своею душою, над своим умом – взглядом на жизнь как творение собственных рук, поэтому всегда препоручали ее кому-нибудь: Богу, царю, отечеству / государству, хотя столь же давно известно: на бога надейся, а сам не плошай. Как раз сами-то чаще всего плошали.

Любое суждение, идущее вразрез с вековыми инстинктами, до сих пор считается не *другим*, но *чужим*, враждебным и потому опасным. Да что перечислять – оглядываясь на сегодняшнюю Россию, я лишь повторяю то, о чем не однажды и задолго до меня говорилось, а воз и ныне там. В 1923 г. Н. Бердяев писал: «В русской “интеллигенции” совсем не было сознания *безусловных ценностей культуры*, безусловного права творить эти ценности (не могу не вмешаться: отрицаемое Бердяевым сознание как раз было,

о нем свидетельствует русский Ренессанс, деятельность самого Бердяева, но было и другое, о чем он пишет, и это другое возобладало. – В.М.). Культурные ценности подвергаются нравственному сомнению, заподозриваются. Правду ищут не в культуре, не в ее объективных достижениях, а в народе, в органической стихийной жизни. <...> Одна и та же болезнь нашего национального духа обнаруживается на противоположных полюсах. Та же нераскрытость и неразвитость у нас личного начала, *культуры личности*, культуры личной ответственности, личной чести. Та же неспособность к духовной автономии, та же нетерпимость, искание правды не в себе, а вне себя. <...> Русский “коллективизм” и русская “соборность” почитались великим преимуществом русского народа, возносящим его над народами Европы. Но в действительности это означало, что личность, что личный дух недостаточно еще пробудились в русском народе, что личность еще слишком погружена в природную стихию народной жизни»⁴⁶.

Как будто о наших днях, и касается, конечно, не только интеллигенции. Такая хронологическая неподвижность склоняет по крайней мере к двум выводам. 1. Если сначала русский Ренессанс можно было удушить, а потом согласиться с его переименованием в невразумительный «серебряный век», значит, все это соответствует каким-то потребностям (пускай бессознательным, но такие-то и выражают самое сокровенное) народной души. Не стоит обманываться тем, что почти все имена продолжателей русского Ренессанса вернулись, это полдела; не восстановлена ренессансная среда. 2. Но если Ренессанс все же возник в России, он тоже соответствовал каким-то потребностям, и это имеет неменьший смысл.

Сопоставляя эти противоположные тенденции, сформулирую в виде вопроса главную, на мой взгляд, задачу сегодняшней России, характеризуемую названными тенденциями: какая станет преобладающей, какая в большей степени продолжает соответствовать народной душе?

В случае окончательной победы первой (доиндивидуальный коллективизм, личная безответственность, «скифство», «очень маленький человек») судьба страны решена бесповоротно, ее будущее – на десятилетия растянутое погружение в археологические пласты истории, куда прежде погрузились Ассирия, Вавилон, Древняя Греция, Рим. О них помнят до сих пор по их духовным

памятникам. Для России одним из таковых останется русский Ренессанс.

Подобную возможность всерьез рассматривали отечественные мыслители. В. Ильин писал в статье «Иннокентий Анненский и конец Периклового века в России» (1965) (уже в названии заключено мрачное пророчество: после Перикла Великая Греция неуклонно теряла прежнее значение): «Динамитные взрывы Достоевского и трагическая переуточенность Иннокентия Анненского – это очень жуткие, многосмысленные признаки – символы конца. Настоящая гениальность, вообще, есть всегда эсхатологический символ, как и настоящий очень большой пророческий взлет. Вечная Россия с ее “Перикловым веком” как-то незаметно очутилась у последней черты»⁴⁷.

Куда она двинется от этой черты – вот вопрос наших дней, и, увы, есть ряд свидетельств движения за эту черту.

Если же победит вторая тенденция – сначала пусть в виде какого-нибудь обнадеживающего признака (например, замедления перед роковой чертой), тогда русский Ренессанс придется к стати, в качестве материала современности, а не музейного экспоната.

Однако следует признать: поводов к такой надежде сейчас не видно. Спрашивается: не происходят ли в человеке – в тех тонких внутренних структурах, отвечающих за индивидуальное поведение, – необратимые перемены? Не становится ли пресловутый «очень маленький человек» удручающей нормой, отклонения от которой возможны лишь к еще большему «уменьшению»? Правда, такие безнадежные вопросы я могу задавать, потому что ориентируюсь на перспективы, открытые русским Ренессансом, и нельзя делать вид, что их не было; что сверхчеловеческая цель не была поставлена.

И последнее. Характеризуя в 1948 г. всемирную духовную ситуацию, К. Ясперс писал: «В настоящее время мы все осознаем, что... живем в период, который уже сто лет тому назад сравнивали с закатом античного мира, а затем все глубже стали ощущать его громадное значение не только для Европы и западной культуры, но и для всего мира. Это – век техники со всеми ее последствиями, которые, по-видимому, не оставят ничего из всего того, что на протяжении тысячелетий человек обрел в области труда, жизни, мышления <...> Настоящее... являет собой катастрофическое

обеднение в области духовной жизни, человечности, любви к творческой энергии...»⁴⁸

Мрачная, но, кажется, и справедливая оценка, причем остается ощущение, будто говорится о современной России. Однако сопоставим это мнение с гипотезой: русский Ренессанс – последняя вспышка европейской культуры, и не стоим ли мы сегодня вместе с остальной Европой перед *необходимостью нового Ренессанса?*

Как бы то ни было, интеллектуальный порыв, пафос творчества, с которыми русский Ренессанс вошел во всемирную культуру, заставляют с недоверием отнестись к оценкам Ясперса. Попутно напомним его же суждение о периодичности Ренессансов, совпадающих с переломными (переходными) эпохами. Тогда появляться основания ждать нового (новых) Ренессанса, не исключено, и в России, допуская, что ей удастся, не переступив роковой черты, войти в Новое время. В этом случае «серебряный век» вообще перестает что-либо значить, кроме эстетического курьеза, вроде «лишних людей» или «маленького человека». Почему, кстати, никому не пришло в голову в качестве «лишнего» рассматривать именно «маленького человека»? Нет, «маленький» всегда на месте и никогда не «лишний».

Европейские Ренессансы, в том числе и русский, свидетельствуют: необратимого падения человечности не происходит, ибо человеку по самой его природе присуще стремление *превзойти себя*, поставить *сверхчеловеческую задачу*, решение которой и является *творчеством*, – вот что помешает миру потерять человечность, хотя угроза эта всегда существует.

В настоящий момент Россия вновь оказалась в ситуации, когда культура превращается в дело одиночек, ибо все еще не восстановлена *культурная среда* и с нею – ценности Нового времени, прежде всего индивидуализация. Воссоздание такой среды – насущный вопрос нашего будущего.

Россия пережила подлинный Ренессанс, и это не прошло бесследно, с ним, прошлым, связаны нынешние надежды, как уже бывало – напомним известные слова Е. Замятина: «Будущее русской литературы в ее прошлом». Но при наличии такого прошлого будущее не кажется беспросветным, пусть и удалено настолько, что сегодняшний человек взирает на него без всякой надежды для себя лично.

Примечания

- ¹ *Пяст Вл.* Встречи. – М.: НЛЮ, 1997. – С. 22.
- ² *Оцуп Н.* Океан времени. – СПб.: Логос; Дюссельдорф: Голубой всадник, 1993. – С. 549.
- ³ *Баран Х.* Поэтика русской литературы начала XX в. – М.: Издат. группа «Прогресс»: «Универс», 1993. – С. 93. Жирный курсив в цитатах здесь и дальше мой. – *В.М.*
- ⁴ *Ронен О.* «Серебряный век как умысел и вымысел». – М.: О.Г.И., 2000. – С. 82, 124. Заглавие, однако, переведено неверно, у автора: «Фальшь Серебряного века в XX столетии русской литературы» (The fallacy of the Silver Age in Twentieth Century Russian literature. – Amsterdam, 1997).
- ⁵ *Степун Ф.* Сочинения. – М.: РОССПЭН, 2000. – С. 705–706.
- ⁶ *Бердяев Н.* Русская идея // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. – С. 237.
- ⁷ *Ильин В.Н.* Стилизация и стиль. I. Лесков, 1964 // *Ильин В.* Эссе о русской культуре. – СПб.: Акрополь, 1997. – С. 144. Курсив автора.
- ⁸ *Короленко В.Г.* Собр. соч. – М.: Правда, 1953. – Т. 6. – С. 17–18.
- ⁹ *Пановский Э.* Ренессанс и «Ренессансы» в искусстве Запада. – М.: Искусство, 1998. – С. 14.
- ¹⁰ *Писарев Д.И.* Сочинения в четырех томах. – М.: ГИХЛ, 1956. – Т. 3. – С. 415.
- ¹¹ *Бердяев Н.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. – М.: Наука, 1990. – С. 7. – Репринт издания 1909 г.
- ¹² *Волошина М. (М.В. Сабашиникова).* История одной жизни. – М.: ЭНИГМА, 1993. – С. 297–298.
- ¹³ *Ремизов А.* Неумный бубен. – М.: Панорама, 1995. – Первое изд. 1909.
- ^{*} «Русский балет» С. Дягилева выступал в Европе с 1909 по 1929 г. с громадным успехом. Начало регулярным гастролям было положено в 1908 г. после триумфа «Русских сезонов» в Париже.
- ¹⁴ *Стравинский И.Ф.* Хроника моей жизни. – Л.: Гос. муз. изд-во, 1963. – С. 70.
- ¹⁵ С. Дягилев и русское искусство: В 2 т. – М., 1982. – Т. 2. – С. 148.
- ¹⁶ *Бэлза И.Ф.* Александр Николаевич Скрябин. – М.: Музыка, 1987. – С. 121.
- ¹⁷ *Лифарь С.* Дягилев и с Дягилевым. – М., 2005. – С. 253.
- ¹⁸ Там же. – С. 139.
- ¹⁹ *Шаляпин Ф.* Повести о жизни. Пермское книжное издательство. – Б. г. – С. 183.

- ²⁰ *Маковский С.* Портреты современников. – М.: Аграф, 2000. – С. 261.
- ²¹ *Пастернак Б.* Люди и положения // *Пастернак Б.Л.* Собр. соч.: В 5 т. – М.: Художественная литература, 1991. – Т. 4. – С. 304.
- ²² *Дневник Вацлава Нижинского.* Воспоминания о Нижинском. – М.: АРТ, 1995. – С. 205.
- ²³ *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 132.
- ²⁴ *Дневник Вацлава Нижинского.* Воспоминания о Нижинском. – М.: АРТ, 1995. – С. 221.
- ²⁵ *Давыдова М.* Художники «Мира искусства» в антрепризе С. Дягилева // *Мир искусств: Альманах.* – СПб., 2001. – С. 220.
- ²⁶ Там же. – С. 228.
- ²⁷ *Мандельштам О.* Четвертая проза. – М.: СП Интерпринт, 1991. – С. 94–95.
- ²⁸ *Волошина М. (Сабашиникова).* – Цит. соч. – С. 102.
- ²⁹ *Ильин В.* Брюсов Валерий. Великий мастер Русского Возрождения // *Ильин В.* Эссе о русской культуре. – СПб.: Акрополь, 1997. – С. 249.
- ³⁰ *Пастернак Б.Л.* Письма к родителям и сестрам 1907–1960. – М.: Новое лит. обозрение, 2004. – С. 160–161.
- ³¹ *Вильмонт Н.* О Борисе Пастернаке. Воспоминания и мысли. – М.: Сов. писатель, 1989. – С. 148.
- ³² *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства, 1912 // *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – С. 214.
- ³³ *Григорьев А.* Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина // *Григорьев А.* Искусство и нравственность. – М.: Современник, 1986. – С. 78.
- ³⁴ *Оцун Н.* Океан времени. – СПб.: Логос; Дюссельдорф: Голубой всадник, 1993. – С. 549.
- ³⁵ *Бем А.Л.* Исследования. Письма о литературе. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – С. 382, 388. Курсив автора.
- ³⁶ *Адамович Г.* Одиночество и свобода. – М.: Республика, 1996. – С. 33.
- ³⁷ *Астафьев В.* Прокляты и убиты. – М.: ЭКСМО, 2002. – С. 793.
- ³⁸ *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности. – СПб.: Изд. Д.Е. Кожанчикова, 1861. – Т. 1. – С. 313.
- ³⁹ Там же. – С. 358.
- ⁴⁰ *Ясперс К.* Происхождение и цель истории // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 251.
- ⁴¹ Там же. – С. 80, 84.
- ⁴² *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни у людей и народов. – [М.]: Символ, 1997. – С. 286.

- ⁴³ *Петрарка Ф.* Лирика. Автобиографическая проза. – М.: Правда, 1989. – С. 350.
- ⁴⁴ *Гвардини Р.* Конец Нового времени // Вопросы философии. – М., 1990. – № 4. – С. 147.
- ⁴⁵ *Успенский Г.И.* Очень маленький человек // *Успенский Г.И.* Собр. соч.: В 9 т. – М.: ГИХЛ, 1955. – Т. 2. – С. 471–472. Пунктуация оригинала.
- ⁴⁶ *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского. – М.: Захаров, 2001. – С. 123–124.
- ⁴⁷ *Ильин В.* Эссе о русской культуре. – СПб.: Акрополь, 1997. – С. 198.
- ⁴⁸ *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 113.

А.А. Асоян

**К ВОПРОСУ О ФИЛИАЦИИ ЭЛЛИНСКИХ
АРХЕТИПОВ И ФОРМ В РУССКОЙ
ЛИТЕРАТУРНОЙ КЛАССИКЕ**

*Если демиург любой вещи взирает на неизменно
сущее и берет его в качестве первообраза при создании
идеи и свойств данной вещи, все необходимо выйдет
прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее
и пользуется им как первообразом, произведение его
выйдет дурным.*

Платон

*...античный миф все еще не только определяет
материал, но и самые формы нашей творческой мысли.*

И. Анненский

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы рецепции античной литературы в новой русской словесности, концепции Античности у Пушкина, обращение Пушкина, Ф. Тютчева, И. Анненского, Вяч. Иванова, А. Белого, О. Мандельштама, М. Цветаевой и др. к античным формам, античной мифориторике, мифопоэтике, семантике греческого мифа, образу Античности. Смыслопорождающие модели, или модели трансформации античной культуры в новой русской литературе разнообразны. Они предстают сюжетом культуры, парадигмой, архетипической матрицей, типологическим параллелизмом, концептуальным персонажем и т.д. Уникальность каждого случая обусловлена авторской интенцией.

Ключевые слова: рецепция античной литературы; русская словесность; конструкт-текст; сюжет культуры; универсалии куль-

туры; архетипическая матрица; типологический параллелизм; концептуальный персонаж; кодовый язык; парадигма.

Л.В. Пумпянский полагал, что новая русская словесность, как и французская, зависимая в своем происхождении от рецепции античной литературы, переживает в процессе развития «открытие античности, образование античного идеала, его разложение и переход к новым, еще не высказавшимся формам»¹. В статье 1923–1924 гг. он начинал отсчет новому, «ренессансному» характеру русской литературы от Петровско-Елизаветинской эпохи.

Убедительная концепция ученого обостряет интерес к возможным модусам пресуществления античного мирозерцания в русской классике, в произведениях которой запечатлена, как сказал бы Пумпянский, душа отечественной литературы². В выборе ее персоналий определяющим представляется мнение Новалиса о том, что «Античность свершается там, где познается творческим духом»³. Важны не столько прямые реминисценции из Античности, сколько более сложные явления, когда, по словам М.М. Бахтина, «творческое понимание не отказывается от себя, от своего места во времени, от своей культуры и ничего не забывает...»⁴.

Начнем с итоговой статьи слависта из США Феликса Раскольниковова «Место античности в творчестве Пушкина»⁵. В трактовке темы автор следует за утверждением А.А. Тахо-Годи, которая еще в 60-е годы считала, что «...в плане эмпирическом и историко-литературном все элементы использования Пушкиным античной литературы в основном изучены», однако это не относится к пониманию «самой концепции античности у Пушкина»⁶. Пытаясь восполнить этот пробел, Раскольников формулирует основные выводы собственных и российских исследований. Во-первых, обращение Пушкина к образу Античности и античным формам являет собой своего рода «поэтический побег» от современности в идеальный мир красоты; во-вторых, античная культура, наряду с христианской, всегда была органической частью духовной жизни Пушкина. В-третьих, в пушкинском творчестве христианство и античность дополняют друг друга⁷, или, как верно замечено еще Белинским, в стихах поэта «есть небо, но им всегда проникнута земля»⁸. В-четвертых, «Пушкин, как и многие античные мыслители, отделял творческий Разум, охватывающий всю полноту жизни,

от “низких истин”, открываемых сухим рассудком»⁹. В-пятых, в лирике Пушкина в конце 1920-х – 1930-е годы намечается движение от «анакреонтики» к «горацианству», доминирует идея мудрой умеренности¹⁰. Наконец, Пушкин, вслед за Саути, видит первооснову идеи «самостояния человека» в античной философской поэзии¹¹.

Последний тезис, минуя Саути, можно обосновать ссылкой на тетраметр Архилоха, заканчивающийся призывом, близким Пушкину:

В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй.

Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт

(пер. В.В. Вересаева),

или, скажем, примером из философии Платона, о которой Татьяна Васильева, один из самых компетентных знатоков платоновского наследия, заметила, что это «не философия приоритетов, это философия меры»¹². Но остановим себя на пути отсылок, чтобы не показаться глухими к увещанию Тахо-Годи. Предпочтем другой путь, на который указывал И. Анненский: «...античность нельзя сводить к одним пережиткам (...) это есть живая сила, без которой, может быть, немыслим самый рост нашего сознания и с которой связано не только наше настоящее, но отчасти и наше будущее»¹³.

Это означает, что необходимо, в частности, обратить внимание на те случаи, когда античный материал оказывается метасюжетом литературного произведения. В подобной ситуации Ю.М. Лотман говорил о «сюжете культуры», предполагающем «возведение реальных текстовых сюжетов до уровня инвариантных персонажей с взаимно несводимыми пространствами»¹⁴. Именно в таком ракурсе несколько лет назад нами предприняты штудии «Орфический сюжет в “Евгении Онегине”», в результате которых миф об Орфее и Эвридике явил себя в романе в роли архетипической матрицы, и романная триада Автор – Онегин – Татьяна обрела смыслы, укорененные в древнегреческом сознании. Миф предстал подобно универсальной культурной модели, которая соотносится с конкретными литературными текстами как «конструкт-текст» (Ю. Лотман), как план выражения. Такое возведение реальных текстовых сюжетов до уровня инвариантных персонажей Лотман и называл «сюжетом культуры». Сюжет культуры служит предпосылкой дефиниций «универсалий культуры», которые необходимы для типологического описания, изучения литера-

туры и создания метаязыка типологических штудий. Так, по наблюдениям Ю.Н. Чумакова, пушкинский Онегин соотносится с топокомплексом Воды, а Татьяна – Суши. Татьяна сродни, прежде всего, земле, растительности. Ее женская природа характеризуется устойчивостью, постоянством, укорененностью. Между тем сопричастное пространство Онегина – река. Его природа подвижна, текуча, переменчива. «В этом самом общем сличении, – пишет Ю. Чумаков, – проглядывается как основная сюжетная контрверса, так и более фундаментальные проблемы»¹⁵. Действительно, налицо «ценностно-смысловые» пространственные характеристики персонажей, которые проясняют архетипическое ядро героев романа: Онегин начинает обретать тень Одиссея, Татьяна – тень Пенелопы. С Онегиным, как и с гомеровским героем, связана абсолютность «мотива пути», продиктованного в древнем эпосе волей Посейдона. Оба персонажа осуществляют движение «внутри универсального пространства, которое представляет собой их мир»¹⁶. Кроме того, Онегин, словно Одиссей, все время пребывает на грани утраты памяти, забвения своих родовых, национальных истоков¹⁷. В результате возникает типологическая параллель, свидетельствующая о том, что у «культуры, – как утверждает, в частности, Л.М. Баткин, – нет истории, ибо она свернута в сознании (...) автора. Культурные смыслы синхронны»¹⁸.

Но в диаде, образуемой Одиссеем и Пенелопой, нет места Автору, без которого универсум пушкинского романа перестает быть самим собой. Следовательно, семантический ряд «культурного сюжета», где основа принадлежит гомеровским героям, страдает недостаточностью, поскольку полнота такого ряда предполагает определенный перечень понятий, более или менее взаимозаменяемых в тексте-конструкте и реальном тексте, откликающихся друг на друга по принципу подобия. С точки зрения логики предикатов их связь не очевидна, но в историческом, диахроническом плане раскрывается как «метафорическая», или как одна из «метонимических ассоциаций»¹⁹.

Эти рассуждения адресуют нас к словам А.С. Позова, русского эмигранта, автора книги «Метафизика Пушкина», на страницах которой, по замечанию Ренаты Гальцевой, автор «акцентирует пушкинскую способность проникновения в смысловую иерархию бытия»²⁰. Он пишет: «Пушкин, Татьяна и Русь – это русская онтическая Триада (...) Кто хочет уловить русский дух и по-

нять русскую душу, должен понять архетипичность Пушкина и Татьяны»²¹. Утверждение Позова натурально отсылает к Гоголю, Белинскому, Достоевскому... к ставшим хрестоматийными письмам: Пушкин – «это русский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится чрез двести лет»²², Татьяна – «колоссальное исключение» и вместе с тем «тип русской женщины»; автор стихотворного романа разгадал «тайну народной психеи», «тайну национальности»²³... и т.д., вплоть до гениального замечания Белинского, что есть «романы, которых мысль в том и заключается, что в них нет конца»²⁴.

Последняя реплика соотносится не только с человеком «неоконченного существования» – Евгением Онегиным, но и еще с одной триадой пушкинского текста: Автор – Онегин – Татьяна, поскольку весь роман, отмечал в свое время Лотман, «построен как многообразное *нарушение* многообразных структурных инерций»²⁵. Это наблюдение подтверждается и на уровне метаописания, когда пушкинские персонажи возводятся к предшествующей литературной традиции, к примеру дантовской, ибо в стихотворном романе немало отсылок к «Божественной комедии», да и одна из особенностей «Евгения Онегина» как раз и состоит в том, что центральные персонажи сосуществуют сразу в двух реальностях, квазиэмпирической и обусловленной преемственностью художественного сознания. В результате сюжетные ситуации романа героев и романа Автора, корреспондирующие с «Комедией», порождают ряд постоянно перестраивающихся ролевых дуэтов, вступающих в диалог с художественным миром дантовской поэмы. При этом Онегин и Татьяна благодаря «опасной книге» оказываются конгруэнтны Паоло и Франческе, Пушкин и Татьяна – Данте и Франческе; вместе с тем Пушкин и Татьяна соотносятся с Данте и Беатриче, Пушкин и Онегин – с Вергилием и Данте. Суть такой соотнесенности стихотворного романа с «Комедией» предстает не в механическом соответствии определенного романного образа тому или иному персонажу дантовской поэмы, а, вероятно, в непроизвольных, пульсирующих ассоциациях творческого гения Пушкина, в свободной филиации дантовских идей, порождающей каждый раз новые художественные ценности, и, наконец, в смыслопорождающей природе текста «Евгения Онегина».

Следовательно, языком метаописания пушкинского романа вполне может стать не только некий «сюжетный язык»

(Е. Мелетинский) «Одиссеи», но и «Божественной комедии», что само по себе свидетельствует о гибкой диалогичности «Евгения Онегина», где каждое событие, каждый мотив выводит за пределы текста. Но если «Комедия» может служить языком метаописания стихотворного романа, то что может быть метаязыком самой дантовской поэмы? Самый скорый ответ указывает на миф об Орфее и Эвридике, хотя бы потому, что нисхождение в преисподнюю является инвариантным для мифа и средневековой поэмы, хотя сами по себе средневековые латинские странствия в потустороннем мире не могут быть признаны типологически сходными с катабазисом Орфея, поскольку в христианских сочинениях попасть на тот свет – значило умереть. В результате неперенным условием «хождений» и средневековых видений было Воскресение из мертвых, иными словами, чудо божественного предопределения. На таком фоне оригинальность автора «Комедии» и типологическое сходство ее героя с Орфеем выглядит особенно убедительным. Данте, как и Орфей, спускается в нижний мир живым. С греческим мифом соотносится и замысел автора поэмы. В письме к Кан Гранде делла Скала поэт писал, что цель его «Комедии» – «вывести людей из состояния бедствия и привести их к состоянию счастья»²⁶. Бедствием мыслилась утрата «правого пути», духовная смерть. Показательно, что, по мнению Алкея, Орфей своим поступком во имя спасения Эвридики учил «людей, рожденных на свет, смерти бегать»²⁷.

Конечно, эти параллели нуждаются в оговорках, которые предопределены отличием древнегреческого мира от мира христианской культуры. Но типологические сопоставления Орфея с Христом казались естественными уже в самом начале христианской эры. Так, один из первых историков церкви Евсевий Памфилл (III–IV вв.), а вместе с ним и греческий писатель эпохи патристики Кирилл Александрийский (V в.), были убеждены, что Христос свершил в духовно-нравственном мире то, что Орфей произвел в физическом. Орфея мыслили как предтечу Христа уже потому, что орфики от оргиастического культа Диониса проложили путь к внутреннему переживанию религиозного экстаза: «...орфизм, – писал по этому поводу авторитетный исследователь, – не умеряет чрезмерность дионисийства, а превращает его в противоположную чрезмерность»²⁸. В итоге Орфей стал как бы посредником между эллинской религией страдающего бога и христианским символом

веры. И все же самое важное в этой параллели древнегреческого лирика с Христом обнажается в катабазисе Орфея, где он предстает не только страстотерпцем, но и как «начало Слова в Хаосе»²⁹. Эта дефиниция, данная Вяч. Ивановым Орфею, применима и к Данте; тем более, что, спускаясь в Ад, он как бы повторял подвиг Христа, брал на себя бремя грехов человеческих и своими страданиями готовился искупить их. Не случайно небеса посылают ему Вергилия в полдень Страстной Пятницы, время, когда скончался Христос, а встреча с Беатриче в Земном Раю происходит в пасхальное воскресенье. Все сроки и даты начала странствий Данте носят откровенно символический характер, словно дублируя порядок сакральных событий, связанных с крестной мукой и воскресением Христа.

Заметим, что здесь отношения между Орфеем и Пушкиным формулируются Бочаровым словно по образцу тех, которые были очевидными для Евсевия Памфила и Кирилла Александрийского. Так возникает еще один типологический ряд, намечающий, быть может, самый – воспользуемся выражением М.М. Бахтина – «далекий контекст» творчества Пушкина. Бахтин отмечал: «В какой мере можно раскрыть и прокомментировать СМЫСЛ (образа или символа)? Только с помощью другого (изоморфного) смысла (символа или образа)»³⁰.

Но вернемся к Орфею. Орфический сюжет не исчерпывается цивилизующей и космоизирующей миссией поэта, хотя именно в этом качестве он скорее всего проецируется на творчество Пушкина, для которого идея полноты бытия, означенная в древнегреческой культуре гераклитовым символом «лука и лиры», была эстетическим и нравственным императивом. Недаром Проспер Мери́ме назвал русского поэта «последним греком»³¹. Вместе с тем нельзя обойти вниманием то, что в мнемоническом ключе нисхождение Орфея уподобляется вдохновению поэта, или вызыванию усопшего из потустороннего мира. «Привилегия, которую Мнемозина предоставляет аэду, – писал, например, Ж.-П. Вернан, – заключается в чем-то вроде контракта с потусторонним миром, в возможности входить в него и вновь возвращаться. Прошлое оказывается одним из измерений потустороннего мира»³². В плане метаописания этот трансцендентальный *descensus ad linferos* сопоставим с пушкинским вызыванием из небытия своей героини, «милого идеала» поэта, Татьяны.

Здесь не будет лишним еще раз вспомнить о такой примечательной особенности поэтики «Евгения Онегина», как двоякая принадлежность Пушкина миру романа и миру становящейся действительности, что позволяет Чумакову констатировать: «У Пушкина автор находится как бы на пороге своего романа (...) Пушкин создал Автора как блуждающую точку на пересечении ее различных планов текста»³³. Такая ситуация актуализирует параллель между Автором в «Онегине» и Орфеем, пересекающим границу, разделяющую сферы на земную и подземную. Но главное, на наш взгляд, состоит в том, о чем писал треть века назад Позов: «В Татьяне вся русская душа – анима в целом, в ее архетипичности и первозданности, а в Пушкине – весь русский дух – анимус...»³⁴

Резюмируя содержание этой цитаты, воспользуемся для характеристики взаимоотношений Пушкина и Татьяны, автора и его героини, ключевым словом Чумакова – «единораздельностью». Оно подошло бы и для толкования двойного героя романа Сервантеса Дон Кихота и Санчо Пансы, которые крепко связаны между собой эффектом взаимопародирования, но диада Пушкин – Татьяна больше коррелируется с диадой Орфей – Эвридика, которую в глубинной аналитической психологии трактуют как мужское – женское в человеке, т.е. как анимус и аниму. Мотив Эвридики-анимы нередко встречается в русской поэзии. Ближайший пример – стихотворение Л.Н. Гумилёва «Поиски Эвридики» с характерным подзаголовком «Лирические мемуары», где душа автора предстает тоскующей бесприданницей и подругой³⁵. В стихотворении Арс. Тарковского «Эвридика» героиня «Горит, перебегая, / От робости к надежде, / Огнем, как спирт, без тени, / Уходит по земле, / На память гроздь сирени / Оставив на столе»³⁶. В ней, «Эвридике бедной», поэт узнает свою неприкаянную, милую музу.

Естественно полагать, что подобные образы Эвридики навеяны не столько открытиями глубинной психологии, и более того, совсем не ею, а пушкинской традицией, пушкинским романом, где Татьяна – «милая простота», «милый идеал» и, наконец, также незаметно, как Орфеева Эвридика, оказывается музой поэта³⁷:

*И вот она в саду моем
Явилась барышней уездной,
С печальной думою в очах
С французской книжкою в руках (VIII, V).*

Стихотворный роман Пушкина, пожалуй, убедительнее, чем какие-либо иные произведения русской литературы, подтверждает истину, высказанную Бахтиным: «Текст живет, только соприкасаясь с другим текстом» (контекстом)³⁸. Эти соприкосновения предполагают как аналогии, так и контрарные соответствия. В случае с «Евгением Онегиным» диалогические отношения пушкинского произведения с другими текстами осложнены тем, что его автор, по мнению, давно сложившемуся в литературоведении, «придавал большое значение “фактору сюжетной неопределенности, призванной расширить смысловой спектр романа”»³⁹. Более того, поэтическая ткань «Евгения Онегина» такова, что, как пишет Чумаков, «ни один смысл не может быть понят буквально, так как в ней все перекликается и отвечает...»⁴⁰ В результате диада Пушкин – Татьяна, корреспондирующая с Орфеем и Эвридикой, уступает место иной: Онегин – Татьяна, где сотериологическая функция переходит от одного персонажа к другому. Сначала она принадлежит Онегину, который, как Орфей, «оглянувшись», потерял возлюбленную. Затем из пассивной, лица страдательного, Татьяна превращается в confidenta, призванного спасти героя. Здесь важно заметить, что семиотика мифа об Орфее и Эвридике не может исключить предположения, что нимфа исчезла во мраке Аида для того, чтобы предостеречь гибель кифареда: «Усопших образ тем страшней, чем в жизни был милей для нас», – писал Ф. Тютчев. Увидеть мертвое лицо Эвридики – то же самое, что встретить взгляд горгоны Медузы.

Конечно, Татьяна не горгона, но, став женой товарища Онегина, она совершила обряд перехода, кульминационным моментом которого мыслится смерть, и ее отказ Онегину с определенной долей вероятности возможно толковать в духе орфического мифа, тем более что в романе Пушкина, на что, кажется первый обратил внимание С. Бочаров, сущее и возможное словно отражаются друг в друге⁴¹. Важен и тот факт, что контрарные соответствия между мифом и пушкинским романом предполагают всякого рода инверсии. Одна из них заключается в том, что в какой-то момент пленником Аида представляется Онегин: «Идет, на мертвеца похожий...» (VIII, XL). В результате функция вожатого воображается за Татьяной. Такой исход предвещает сюжетные коллизии некоторых тургеневских романов, где герой на первых порах является своего рода Орфеем, но затем, подобно мифическому персонажу, «не мо-

жет сделать, – как писал Н. Михайловский, – ни одного шага без оглядки внутрь себя»⁴² и терпит горестное поражение.

Но метаморфозы с Онегиным на этом не заканчиваются, поскольку внутри треугольника Пушкин – Татьяна – Онегин семантика отношений подвижна. Об этом свидетельствуют и мнения читателей, которые иронически преподносятся в VIII главе:

*Предметом став суждений шумных,
Несносно (согласитесь в том)
Между людей благоразумных
Прослыть притворным чудачком,
Или печальным сумасбродом,
Иль сатаническим уродом,
Иль даже демоном моим (XII).*

В «Словаре языка Пушкина» демон в этой строфе комментируется как «искуситель, обольститель», и такая трактовка, вероятно, вполне соответствует читательскому мнению, но не пушкинскому, ибо ирония как раз и указывает на неадекватность высказывания самому себе, однако по отношению к Татьяне Онегин, действительно, во времена ее первой влюбленности, выступает искусителем. В письме Татьяны читаем:

*Кто ты, мой ангел ли хранитель,
Или коварный искуситель:
Мои сомненья разреши (III, XXXI).*

Другое подтверждение такого предварительного образа героя – «чудный» сон Татьяны, который, по убедительному замечанию В. Марковича, ассоциируется с откровением⁴³. При этом, пишет исследователь, в «причудливой фантазмагории сна вырисовываются аналогии, сближающие Онегина со святым Антонием, искушаемым (а здесь уже искушенным) бесами, с Фаустом, участвующим в бесовском шабаше, наконец, с Ванькой Каином, легендарным разбойником»⁴⁴. Более того, в звере, преследующем Татьяну, продолжает тему Чумаков, подозревали будущего мужа Татьяны и многих других, вплоть до автора. Тем не менее «большой взъерошенный медведь, напрямую выступающий как сказочно-волшебный пособник героя, скрыто мог быть самим Онегиным, обернувшимся медведем, чтобы преследуя Татьяну, догнать ее, схватить и примчать в свое обиталище»⁴⁵.

Это замечание чрезвычайно значимо для орфического мета-сюжета пушкинского романа, потому что подсказывает параллель

между Онегиным и Аристеом, стремящимся настичь Эвридику. Спасаясь от сексуального преследования, нимфа наступает на змею и погибает от ее укуса. Змея, подобно Аристею, который воспринимался как олицетворение «подземного (...) Пра-Диониса»⁴⁶, принадлежит нижнему миру. Они оба символизируют силы, направленные на хтонизацию Эвридики. В мифе, поэтика которого осуществляет себя по принципу аналогий, змея и Аристей тождественны друг другу и взаимообращаемы, как медведь и Онегин⁴⁷. Таким образом, Орфей – Эвридика – Аристей оказываются еще одним метакодом пушкинской триады: Автор, как персонаж романа, Татьяна и Онегин.

С. Фомичев в своей книге «Поэзия Пушкина» высказал предположение, что в ходе работы над третьей главой «Евгения Онегина» Пушкин не исключал гибели своей героини. «Предвестие этой трагедии, – пишет Фомичев, – ощущается и в самом письме Татьяны, и в авторских рассуждениях по поводу его»⁴⁸. Между тем, как мы уже говорили, ритуальная смерть Татьяны связана с обрядом перехода, ее замужеством. Знаки, предвещающие, приуготовляющие это инициационное событие, мелькают в стихах VII главы:

*Простите, мирные долины,
И, вы знакомых гор вершины,
И вы, знакомые леса;
Прости, небесная краса... (XXXVIII).
Простите, мирные места!
Прости, приют уединенный!
Увижу ль вас?... (XXXXII).
Татьяне страшен зимний путь (XXX).*

Симптоматично, что, вернувшись из странствий, Онегин не узнает в героине прежней Тани (XIX). Ее отношение к мужу не прописано, но обозначено многозначительным росчерком:

Потом к супругу обратила

*Усталый взгляд, скользнула вон...
И недвижим остался он (XIX).*

С этими стихами соотносится замечание автора, следующее несколькими строками ниже: «Печален страсти мертвый след» (XXIX). И далее:

*У! как теперь окружена
Крещенским холодом она (XXXIII).*

В свете этих наблюдений брак героини предстает инверсией похорон, где князь N, «важный генерал», выступает с мифологической точки зрения олицетворением Гадеса, и глагол, который мы слышим из уст Татьяны: «Но я другому отдана» – приобретает роковой, смертельный смысл. Тут кстати упомянуть, что смерть воспринималась мифологическим сознанием как похищение невесты Аидом, чьим самым популярным эпитетом было определение «безвидный». С этим мифологическим признаком, персонифицирующим смерть, соотносится в романе отсутствие у «важного генерала» имени. Кроме того, в силу обстоятельств князь оказывается соперником Онегина, и если учесть, что одна из ипостасей Евгения – подобие Орфея: «Он чуть с ума не своротил / Или не сделался поэтом» (VIII, XXXVIII), то контрверсия между претендентами на сердце Татьяны также корреспондирует с ситуацией в греческом мифе.

Вместе с тем архетипический смысл мужа Татьяны кардинально преобразует метакод пушкинской героини, ибо присутствие Гадеса моментально меняет масштаб человека. Недаром древние греки на вазах и надгробиях изображали усопшего больших размеров, чем фигуры других персонажей. Не является исключением и Татьяна. В мифологическом измерении она, как супруга Аида, начинает казаться Персефоной, в то время как Русь релевантна Деметре, томящейся в страстях по своей дочери Коре. Кора, она же Персефона – вечная дева. Следовательно, Татьяна – олицетворение Вечноженственного начала, русская Психея, которая ассоциируется с «летейскими» стихотворениями одного из самых очевидных преемников Пушкина, О. Мандельштама: «Когда Психея-жизнь спускается к теням...» и «Я слово позабыл, что я хотел сказать...». На фоне этих стихов судьба Орфея мыслится как необходимость исполнить исконную миссию поэта – вывести Психею-Эвридику к свету, найти ее неизреченному, сокровенному содержанию адекватное выражение. Эту миссию и исполняет в «Евгении Онегине» автор; его роман становится Логосом русской культуры и русской жизни.

Как считает Чумаков, «в построении стихотворного эпоса Пушкин выразил предпосылку современного неклассического мышления о мире, включающем в себя не только безличное многообразие явлений, форм и процессов, но и наше знание об этих явлениях, формах и процессах, наше творческое пересоздание их,

наше личное присутствие в них и через них»⁴⁹. Впрочем, эти особенности неклассического мышления сближают его с древнегреческим, возможно, самым диалогическим в истории культуры, о котором Гегель, в частности, писал: «...греки лишь *всматриваются* в предметы, существующие в природе, и составляют себе *догадки* о них, задаваясь в глубине души вопросом о их значении»⁵⁰.

Сопоставляя два этих высказывания, нельзя не помянуть призыв соотечественника Гегеля, великого Гёте. В 1817 г. он писал: «Да будет каждый греком на свой собственный лад! Но пусть он им будет»⁵¹. В России на этот призыв прежде других отозвался Пушкин.

Его ближайшим преемником на этом пути стал Тютчев. О стихотворении поэта «Два голоса» написано немного. Среди значительных откликов – дневниковая запись А. Блока, в которой он отмечает в стихотворении «эллинское, дохристово чувство Рока»⁵²; замечание Б. Козырева, что у Тютчева мы находим «величественную попытку утвердить достоинство человека в нем самом как высшем существе во вселенной, которому, несмотря на то, что оно обречено на гибель и уничтожение, завидуют сами олимпийцы»⁵³. Наконец, структурный анализ стихотворения, предпринятый Лотманом, где есть тонкие наблюдения над конструкцией текста, в которой, как подмечает исследователь, мы имеем дело с доминированием парадигматики: «...и заглавие, и общая композиция наглядно убеждают, что оба голоса по-разному говорят об одном»⁵⁴, и «истина, – добавляет Лотман, – дается не как синтез взаимопроникающих положений, а как их отношение»⁵⁵, следовательно, «смысловая конструкция создается не путем победы одного из голосов, а их соотношением... Текст не дает конечной интерпретации – он лишь указывает границы рисуемой им картины мира»⁵⁶. «Таким образом, – заключает Лотман, – анализ этого стихотворения позволяет нам проследить механизм полифонического построения текста <...> оба голоса причастны античному взгляду, что отражается и в лексике, и в той окраске “героического пессимизма”, которая придана стихотворению»⁵⁷. Прибавим к этим откликам замечание Л.А. Фрейберга: в стихотворении «Два голоса» Тютчев «близок к античному пониманию фатума (мойры)». Это – нечто управляющее человеческой жизнью, «что, – цитирует он А.Ф. Лосева, – не подлежит исследованию, не имеет никакого имени и превышает человеческие потребности и человеческие способности»⁵⁸.

Все это безусловно верно, но «античный взгляд», на который ссылаются Лотман и другие, не эксплицируется ни в одном сочинении и остается общим местом, не предполагая какого-либо указания на конкретные греческие тексты. Возможно, комментаторы считают, что достаточно самого общего упоминания об Античности, чтобы в сознании читателя возникла некая метабола, адекватная «античному взгляду». Между тем стихотворение «Два голоса» имплицитно вбирает в себя мифопоэтический мир «Илиады» Гомера. Не случайно некоторые стихи Тютчева семантически, а порой дословно совпадают со стихами греческого эпоса:

Други, мужайтесь! Наполните сердце стыдом благородным!

Воина воин стыдится на поприще ратных!

Воинов, знающих стыд, избавляется боле, чем гибнет;

Но беглецы не находят ни славы себе, ни избавы (XV, 560–564)⁵⁹.

Поэма Гомера настолько вырастает в семантическое поле тютчевского стихотворения, что может служить инструментом контекстуального анализа «Двух голосов», где каждый стих Тютчева комментируется мифологемами, ритуально-идеологическими и сюжетно-композиционными элементами «Илиады». Например, достаточно указать, что замечание Лотмана об отсутствии окончательной интерпретации борьбы в тютчевском стихотворении релевантно характернейшей особенности Троянской войны, где участь сражающихся постоянно колеблется между поражением и победой. Итог борьбы в «Илиаде» оказывается проблемным, лежащим, как говорили древние греки, «у богов на коленях»⁶⁰. Сознание древнего грека, нашедшего выражение в «Илиаде» и воспитанного ею, было открыто для понимания неокончателности любого исторического события. Это не лишало грека воли к победе, но исключало в нем историческое тщеславие, легкомысленное торжество и заносчивое презрение к противнику. В любой победе таилась горечь собственного поражения. Для Гектора даже в дни блестящих побед свойственно беспощадное сознание обреченности:

Будет некогда день и погибнет священная Троя,

С нею погибнет Приам и народ копьеносца Приама (VI, 448–449).

Примечательно, что такое отношение к истории было усвоено и древними римлянами. Пример тому – слезы римского консула Сципиона Эмилиана, прозванного Африканским, над завоеванным и разрушенным Карфагеном. Слезы вызваны предвидением по-

добной судьбы и для торжествующего ныне Рима. По словам Тютчева:

*Тревога и труд лишь для смертных сердец....
Для них нет победы, для них есть конец.*

Дыхание рока, как и в стихотворении «Два голоса», охватывает всех участников «Илиады»: «Общий у смертных Арей, и разящего он поражает». В результате беспомощность и незащищенность человека всюду показаны без пренебрежения и глумления. В «Илиаде», писала французенка Симона Вейль, «никто не вознесен выше человеческой меры и никто не опущен ниже ее»⁶¹. Ничья победа не опозитизирована, ничье поражение не осмеяно. Переход от жизни к смерти ничем не замаскирован, ни пафосом, ни презрением. Всюду царит сурово-эпическая и трагическая беспристрастность, поскольку человек не принадлежит сам себе и им волят надмирные, всесильные боги⁶². Насилие воспринимается как навязанное извне. Вот почему после беспощадного поединка с Аяксом Гектор способен обратиться к нему без ненависти и гнева:

*Сын Телемонов, почтим мы друг друга дарами на память.
Некогда пусть говорят и Трояды сыны и Геллады:
Бились герои, пылая враждой, пожирающей сердце;
Но разлучились они, примиренные дружбой взаимной (VII, 299–303).*

Немаловажно и другое: рассказ о гнев ахейского героя вырастает в грандиозную панораму Троянской войны, которая предстает как прощание Греции со своим микенским прошлым, где судьба одного слита с общей судьбой, ибо Троянская война – это жертва, которую жаждут боги. Недаром Приам говорит Елене:

*Шествуй, дитя мое милое! Ближе ко мне ты садися.
Узришь отсюда и первого мужа и кровных, и ближних.
Ты предо мною невинна; единые боги виновны.
Боги с плачевной войной на меня устремили ахеян! (III, 162–165).*

Согласно мифу, причина войны восходит к браку Фетиды с царем Пелеем. Нереида предназначалась Зевсу, но от их союза должен был появиться сын, который мог низвергнуть отца с трона, что привело бы к вселенскому катаклизму. Чтобы избежать взаимного уничтожения и сохранить вселенную, решено было выдать богиню за смертного, а заодно убрать с перенаселенной земли богорожденных смертных: «Называют их люди полубогами»⁶³. В итоге естественна реакция ратоборцев на досадное появле-

ние среди них Афины Паллады: «Снова войне ненавистой, снова сече кровавой Быть перед Троей...» (IV, 83–85).

Итак, за внешними квазиисторическими событиями «Илиады» скрывается космологическая драма, обнаруживается вечная проблема смерти, ее неизбежности и необходимости, потому что только через жертву возможно восстановление жизни, и именно в ритуале жертвоприношения продолжение рода и смерть выступают как взаимообусловленные и взаимосвязанные: «Смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают»⁶⁴, – говорил Гераклит. С этой сентенцией согласуется утверждение американского филолога Грегори Надя, что «Илиада» описывает собственное содержание в терминах хвалы и хулы⁶⁵. Оно исполнено глубокого смысла, поскольку «хвала» и «хула» – эквиваленты жизни и смерти. Их борьба становится внутренним стимулом к разворачиванию героического эпоса, как, впрочем, и стихотворения Тютчева:

Мужайтесь, о други, боритесь прилежно,

Хоть бой и неравен, борьба безнадежна.

Поскольку смерть является контрапунктом жизни и ее условием, то она трактуется как проявление высшей воли, как законное веление богов. Смерть воспринимается как неотвратимый рок. Но это не лишает героев внутреннего клочкотания жизни, хотя они всюду демонстрируют AMOR FATI, поскольку в греческой традиции только смерть в подвиге обещает славу. Слава для героя – это бессмертие в смерти:

Кто ратую пал, побежденный лишь Роком,

Тот вырвал из рук их победный венец.

Ради славы герой готов сражаться даже с богом, как Диомед с «мужеубийцей Ареем». Все его потенции сосредоточены в одном порыве, одном устремлении, которое по своему напряжению и своей мощи равно Судьбе. Такое противостояние человека с богом свидетельствует, по мнению Ж. Дюмезиля, о существовании в греческом сознании параллелизма между героем и богом на уровне КУЛЬТА, ибо смерть в подвиге – логическое завершение жизни героя, она освобождает его судьбу от всего случайного, частного, обыденного – всего того, что не связано с экзистенцией рода, со смыслом жизни архаического человека. В этот момент жизнь достигает божественной полноты, оказывается монументально-величественной, и именно таким герой остается в памяти потомков. Так, «Илиада» становится выражением героических страстей

и героического самосознания. Кажется, что подобные страсти при-
сущи и олимпийцам, но их тревоги и волнения нигде не достигают
человеческой глубины и силы, потому что гнев и даже боль богов
растворяются в блаженной стихии изначального бессмертия. Отто-
го их обиды всегда капризны, а переживания легковесны подобно
развлечению или игре. Недаром Аполлон увещевает Посейдона:

*Энносигей! Не почел бы и сам ты меня здравоумным,
Если б противу тебя ополчался я ради сих смертных,
Бедных созданий, которые листьям древесным подобно,
То появляются, пышные – пищей земною питаюсь,
То погибают – лишаясь дыхания (XXI, 462–466).*

В отличие от героев, боги – легкоживущие, и по-настоящему
им свойственно только любованье, удивление и так называемый
«гомеровский смех». Он звучит как проявление их полной свобо-
ды, но именно отсутствие ее границ и каких-либо непреодолимых
преград лишает божественное бытие драматизма и трагической
красоты. Вот почему в стихотворении Тютчева совершенно есте-
ственно возникают строки о нравственном превосходстве рато-
борцев Троянской войны:

*Пускай олимпийцы завистливым оком
Глядят на борьбу непреклонных сердец⁶⁶.*

Гомеровский эпос – МОДЕЛЬ ИСТОРИИ в самых ее осно-
вах⁶⁷. Предмет «Илиады» – и это сказано уже Гесиодом – «Слав-
ных героев божественный род» (Теогония, 1659). Для этого време-
ни понимание истории как ИСТОРИИ ГЕРОЕВ было единственно
допустимой ее интерпретацией. Именно такой античная история, а
точнее, Троянская война и предстает в тютчевском стихотворении,
где герой равен сам себе и смысл жизни героя оказывается тожде-
ствен ей самой. Между жизнью и ее смыслом нет расхождения –
такое возвышенное человеческое ристание было для Тютчева
Идеалом. В этом поэт шел не только за греческим рапсодом, но,
безусловно, и за Пушкиным, который в 1830 г., заканчивая свой
стихотворный роман, писал: «Самостоянье человека, / Залог вели-
чия его»⁶⁸.

В том же году в стихотворении «Цицерон» Тютчев восклицал:

*Счастлив, кто посетил сей мир
В его минуты роковые!
Его призвали всеблагие
Как собеседники на пир.*

Но «Два голоса» наполнены совершенно иной интонацией, вобравшей в себя не римское самоутверждение, а греческое самостояние в равнодушной вселенной⁶⁹:

Над вами безмолвные звездные круги,

Под вами немые, глухие гроба.

Такова эволюция Тютчева с 1830-х годов по 1850-е: не только путь от античной мифориторики к мифопоэтике⁷⁰, но и от Рима – к Афинам, где бытовало разное понимание силы: есть сила *kratos* – власть, насилие и есть *dynamis* – сила самосуществования, а не покорения. С этой силой укоренненности судьба, как считали греки, всегда находится в старинной и постоянной вражде⁷¹. Поэтому именно они, а не римляне знали так называемого «трагического человека». Такой человек, писал Вяч. Иванов, «никогда не бывает ни просто счастлив, ни просто несчастен, он живет как бы вне этих категорий, и непрестанно слышит в себе тайный голос, говорящий ДА жизни и ее приемлющий, – и вместе другой голос, шепчущий НЕТ. Он ощущает в себе эту антиномическую структуру воли – не как разлад противоборствующих стремлений (...), но, напротив, как свой целостный состав и источник сильных решений, как некую природную полярность внутреннего человека в себе, то устойчивую, подобно расположению молекул в магните, то выходящую из равновесия, как электричество в грозном разряде»⁷². Трагический человек, говоря словами того же Вяч. Иванова, духовно-му хмелю предпочитает духовное трезвение⁷³, которое столь характерно для героев «Илиады» и лирического субъекта «Двух голосов», одного из самых глубоких, по замечанию исследователя, стихотворений Тютчева⁷⁴, некогда молвившего себе: «Мужайся, сердце, до конца...»⁷⁵ В «Илиаде» миф и история слиты друг с другом, и это еще один момент, импонирующий гению Тютчева. Впрочем, Вяч. Иванов считал, что «мифическая летопись мира и человека более истинна, чем сама история»⁷⁶, ибо миф – это «образное, – по его словам, – раскрытие имманентной истины духовного самоутверждения, народного и вселенского»⁷⁷. Духовного, в данном случае – религиозного, когда мир воспринимается как всеединство, как целое. Такого рода умозрение Иванов считал характерной особенностью «русского ума»:

Он здраво судит о земле

В мистической купаясь мгле»⁷⁸.

Эти стихи возникли не без влияния идеи Ф. Достоевского о русском народе как «народе-богоносце»: «Чрез Достоевского, – говорил Иванов, – русский народ психически (т.е. в действии Мировой Души) осознал свою идею как идею всечеловечества»⁷⁹. Признаваясь, что к изучению религии Диониса его обратил Ницше, показавший в Дионисе «невременное начало духа, животворящее жизнь», Иванов писал: «Но не то же ли, еще раньше, хотел сказать на своем языке Достоевский проповедью “приникновения” к Земле, “восторга и исступления”? Не оба ли верили в Диониса как в “разрешителя” от уз “индивидуации” <...> Не подлежит сомнению, что религия Дионисова, как всякая мистическая религия, давала своим верным “метафизическое утешение” именно в отрывающемся от потустороннего мире...»⁸⁰

Творчество Достоевского Иванов толковал как факт мистического реализма. Под пером писателя, считал Иванов, роман уловил антиномическое сочетание обреченности и вольного выбора в человеческой судьбе, стал трагедией духа, ибо путь веры и путь неверия, по Достоевскому, суть два различных бытия, подчиненных своему собственному закону. И при однажды сделанном метафизическом выборе между верой и неверием поступать иначе в каком-либо отдельном случае невозможно и просто неосуществимо. Если выбор осуществился, то он уже неизменен, так как совершается не в разумении и не в памяти, а в самом существовании человеческого «я», выбравшем для себя то или иное качество (выбор совершается в экзистенции, сказали бы сейчас). И только духовная смерть этого «я» может освободить от принадлежащего ему бытия веры или неверия: тогда человек теряет душу свою и забывает имя свое. Он продолжает дышать, но ничего своего уже не желает, утонув в мирской соборной или мировой воле. В ней он растворяется всецело и из нее мало-помалу опять как бы кристаллизуется, осаждается в новое воплощенное «я», гость и пришелец в своем старом доме, дождавшемся прежнего хозяина в прежнем теле⁸¹.

Достоевский, писал Иванов, являлся поборником инстинктивно-творческого начала жизни и утвердителем его верховенства над началом рациональным. «В ту эпоху, когда подобно тому, что было в Греции в пору софистов, начал приобретать господство в теоретической сфере образ мыслей, полагающий все ценности лишь относительными, – Достоевский не пошел, как Толстой, по

путям Сократа на поиски за нормою добра, совпадающего с правым знанием, но, подобно великим трагикам Греции, остался верен духу Диониса. Он не обольщался мыслью, что добру можно научить доказательствами и что правильное понимание вещей, само собою, делает человека добрым, но повторял, как обаянный Дионисом: “ищите восторга и исступления, землю целуйте, прозрите и ощутите, что каждый за всех и за все виноват, и радостью такого восторга и постижения спасетесь”⁸².

То, что для других, например Л. Толстого, представлялось «логически непримиримым», для религиозного сознания Иванова, как и для «ясновидца духа» Достоевского, снималось в органическом переходе одного в другое, переходе, который находил обобщение в акте «зизждительного умирания». Такой акт был сердцевиной эллинской религии страдающего бога, и Иванов, справедливо именованный А. Белым «экстрактом культуры», был глубоким знатоком дионисийского культа, где зеркало бога «страстей» и «печальных празднеств» — образ его становления в инобытие⁸³. Иллюстрируя дионисийский экстазис, Иванов писал:

*Бог кивнул мне, смуглоликий,
Змеекудрой головой.
Взор обжег и разум вынул,
Ночью света ослепил
И с души-рабыни скинул
Все, чем мир ее купил.
И в обличье безусловном
Обнажая бытие,
Слил с отторгнутым и кровным
Сердце смертное мое⁸⁴.*

Стихи, посвященные Дионису, — ключ к творчеству не только Достоевского, но и самого Иванова, его жизненному и художественному самоопределению. Без них не понятны ни «Кормчие звезды» с их эпиграфом — дантовской перифразой мифа Платона о пещере:

*Poco potea parer li del di fuori:
Ma per quel poco vedev'io stelle
Di lor solere e piu chiare e maggiori.*

Dante, Purg. XXVII

*Немногое извне (пещеры) доступно было взору;
но чрез то звезды я видел ясными и крупными необычно.*

Дант;

ни «*Speculum speculorum*», ибо поэзия Иванова – это «оживление» древнего мифа, и в этой творческой интенции поэта-символиста необычайно важной для него была платоновская традиция. В основе мифологических представлений греческого мыслителя о жизни Вселенной лежали реальные астрономические феномены: прецессия, эклиптика, солнцестояние, равноденствие... поскольку «античная философия, – отмечал, например, А. Чанышев, – возникла как часть астрономии, в системе рассуждений о небе, о Земле как части неба»⁸⁵. При этом античный мир не знал границы между астрономией и астрологией, так как идея единства всего сущего была совершенно органичной для античного мироощущения: познание человеком космоса означало познание им своего места и своей судьбы в божественном универсуме.

Именно здесь коренилось обоснование Ивановым идеи ознаменованного искусства, которое трактовалось им как чувствование реального бытия вещи, преодолевающее чисто миметическую способность художника. Об этом Вяч. Иванов писал в статье «Две стихии в современном символизме»: «Поскольку идеи Платона суть *res reallissimae*, вещи воистину, он требует от искусства ознаменования этих вещей, при котором случайные признаки их отображения в физическом мире должны отпасть, как затемняющее правое зрение пелены, т.е. требует символического реализма»⁸⁶.

Но для Платона в высшей степени была характерна «диалектика мифологии»⁸⁷ (А. Лосев). Так, в платоновском «Тимее» структура мироздания определяется двумя взаимообратными движениями: эклиптическим и экваториальным. Эклиптика вращается внутри небесного свода и экваториальной орбиты справа налево, означая природу преходящего и неразумного. Экваториальное движение совпадает с общим движением небесного свода слева направо и символизирует природу разумного и вечного. Два взаимообратных движения оформляют не только пространственную сферу космоса, но и течение времени. В своем совмещении эти движения образуют зодиакальную траекторию, в которой есть верхняя и нижняя точки: точка Рака (по Иванову, «застава золотая» (см.: Иванов Вяч. *Лира и ось*, I)) – и точка Козерога («нижняя мета» (см.: Иванов Вяч. *Лира и ось*, II)). Эти точки, по Иванову, небо вверху и небо внизу (*speculum speculorum*):

*Есть Зевс над твердью – и в Эребе.
Отвес греха в пучину брось
От Бога в сердце к Богу в небе
Струной протянутая Ось
Поет «да будет» Отчей воле
В кромеиной тьме и небеси:
На Отчем стебле – колос в поле,
И солнца на Его оси.*

(Лира и ось, I)

«Верховные» и «глубинные» небеса (см.: Иванов Вяч. Замышление Баяна) в мифопоэтической Вселенной Иванова соответствуют небесным космическим полусферам Платона.

Движение от точки Рака к точке Козерога по зодиакальному пути образует нисходящую (дионисийскую) четверть сигмовидной линии, другая четверть оказывается восходящей (аполлонийской). Точка инверсии – перехода нисхождения в восхождение – центр Вселенной, это роковое мгновение, или «наковальня Рока»:

*Удары слышу молота
По наковальне Рока;
Но славят свет с востока
Верховные снега.
За осью ось ломается
У поворотной меты:
Не буйные ль кометы
Ристают средь полей?..
А где-то разывается
Застава золотая
И кличет в небе стая родимых лебедей.*

(Лира и ось, I)

Роковое мгновение символизирует у поэта схождение прошлого с будущим:

*Так из грядущего Цели текут навстречу Причинам,
Дщерям умерших Причин, и Антиройя Ройю встречает,
В молнийном сил сочетанье взгорается новое чадо
Соприкоснувшихся змей: и в тот миг умираем мы оба –
Змий и змея, – рождая на свет роковое мгновение.*

(Сон Мелампа)

Антропологической точкой встречи Ройи и Антиройи, т.е. рокового мгновения является сердце человека, где роковая встреча

оборачивается соприкосновением сознательного и бессознательно-го (аполлонийского и дионисийского), где первое – «солнце темных недр», или «ночное Солнце», а второе – «дневное Солнце», «свет Духа». В результате певец, или Орфей, – земная ипостась Диониса и Аполлона⁸⁸.

Иным было мифопоэтическое восприятие древнегреческого певца И. Анненским, в художническом самоопределении которого просматривается принадлежность лирического сознания поэта к амбивалентным смыслам, лежащим в основе архетипов античной культуры, где «песня» изначально является «музыкой жизни» и «музыкой смерти» и где дельфийский оракул, посвященный Аполлону, был ритуалом рождения живого голоса во мраке тления⁸⁹. Вероятно, поэтому поэзия для Анненского «дитя смерти и отчаяния»⁹⁰.

Анненский полагал, что современные лирики хранят преемственность с кифаредом Орфеем. Его мнение как будто оправдывало предположение В. Брюсова, что если поэзия станет сознательной и мыслящей, то образ слепца Гомера придется заменить образом провидца Орфея⁹¹. Брюсовское высказывание прозвучало в ту пору, когда художественная интеллигенция Серебряного века была занята, как говорил А. Белый, по преимуществу «символами иного» и когда философия Вл. Соловьёва все еще воспринималась как «философия жизненного пути». Его программное стихотворение, опубликованное в 1883 г. под названием «Три подвига», первоначально именовалось «Орфей»; стихи заканчивались верой в окончательное одоление смерти, или, как сказал бы философ, в «истинный образ будущего».

На рубеже веков Орфей действительно стал *punctum saliens* русской поэзии. В 1912 г. на страницах журнала «Труды и дни» рядом под одним и тем же названием были опубликованы две статьи – «Орфей». Одна принадлежала Вяч. Иванову, другая – Андрею Белому. Иванов видел в Орфее Мусажета мистического, о котором уже древние говорили как о земном воплощении дельфийских братьев: «Их двое, но они одно, – нераздельны и неслиянны»⁹². Орфей для эллинов, утверждал Иванов, был «пророком тех обоих и больший пророка: их ипостась на земле, двуликий, таинственный воплощение обоих <...> логос глубинного, внутренне-опытного знания»⁹³. Заканчивая статью, Иванов писал: «Орфей – движущее мир творческое Слово <...> признать имя Орфея – зна-

чит воззвать божественно организующую силу Логоса во мраке последних глубин личности, не могущей оознать свое бытие: *fiat Lux*»⁹⁴.

Будучи символистом, Иванов был верен представлению, что в мифе важно не ЧТО, а КАК, и переживал нисхождение Орфея в христианской перспективе как несостоявшийся брак Логоса с плененной Душой Мира. Подобно Вл. Соловьёву он считал, что она страдает от «незавершенности освободительного подвига, ибо искусство на пути к Богочеловечеству освободительно не в равной мере и глубине. На первом этапе художественного творчества религиозная идея владеет художником, и его творения способны дать лишь образ, призрак вечной красоты. На втором – не только религиозная идея владеет художником, но и он сам будет владеть ею и управлять ее земными воплощениями»⁹⁵.

Второй этап означает антропогоническую и космогоническую зрелость мира, когда человек сможет актуализировать в себе божественную природу и претворить искусство в священнодействие, в теургию. Естественно, что она возможна только при безусловной вере, исключаяющей какую-либо рефлексию. «Только открытость духа, – полагал Иванов, – сделает художника носителем божественного откровения»⁹⁶: «Для него спасительномладенческое неведение о себе самом, чем прозрение в существо и смысл своего подвига; если бы Орфей не знал, что изводит, – говорил Иванов, – из темного царства Эвридику, он не оглянулся бы на излюбленную тень и, оглянувшись, ее не утратил»⁹⁷. Так полагали почти все соловьёвцы: «Чтобы спасти Эвридику, – утверждал Вл. Эрн, – нужно идти вперед, т.е. двигаться и созидать, преодолевать и творить. Возможность этого движения – сверхразумное, трансцендентное»⁹⁸.

Андрей Белый думал иначе: «В Греции изначальной стихией искусства, – говорил он, – была изначальная религиозная стихия, отразившаяся в дионисических культах <...> Поскольку просветленные вершины стихии Диониса произвольно сливались со стихией самого христианства, постольку Орфей является для нас символом самого Христа»⁹⁹ и «...мы верим, – продолжал он, – что в глубине человеческого духа совершается *откровение* покровенной символики...» и в этом смысле, добавлял он, «не только *Аполлон Мусагет* ограничивается *Орфеем* как своим последним пределом, но и сам, пресуществленный *Орфеем*, начинает в нем дышать

и жить...»¹⁰⁰ В гимнах *Орфея* Белому мнились «остатки священного ритуала», по контурам которого, утверждал он, «мы восходим к более высокой религии»¹⁰¹; «в таком свете, – отмечал поэт, – представляющая мысль являет собой как бы модель крыльев (...) эти крылья будут у нас вырастать из органического усвоения символов прошлого»¹⁰². Белый провозглашал: «Настоящее нашей культуры – в осознании, ее будущее – в откровении. Настоящее – в изучении летательных аппаратов; будущее – в свободном полете религиозной любви»¹⁰³.

В результате считалось, что для Иванова Орфей – поэт, который должен возвыситься до религиозного подвига, возможного лишь на этапе антропогонической и космогонической зрелости мира (на эту христологическую эру будущего указывал в стихотворении «Три подвига» Вл. Соловьёв). Для Белого же Орфей – теург, которым может стать и современный лирик, если его искусство пресуществится в поступок, в сакральное действо.

Различие представлений об Орфее, обнажившееся в публикациях двух вождей русского символизма, имело принципиальный характер. Оба мыслили теургию как претворение человеческой деятельности в религиозное творчество, но Иванов прозревал путь к ней через соборное сознание, Белый же утверждал: «Все великое, принесенное человечеством, восстало из индивидуума...»¹⁰⁴. Для Иванова, как истинного соловьёвца, «освободительный подвиг» Орфея предполагал мистико-объективное содержание. Белый же считал формулы «соборного индивидуализма», «мистического анархизма» и пр. профанацией того, что «еще очень ценно и смутно в душе»¹⁰⁵, что принадлежит мистико-субъективной сфере и не может стать достоянием какого бы то ни было духа общественности. Орфей, писал Белый, это цель современности, она «не адекватна путям существующей культурной работы; она одушевляющее их чаяние». Это «символ глубочайшего напряжения творчества вообще», он «является, так сказать, маскою нашего (символистского, религиозного. – А.А.) сознания...»¹⁰⁶, но «у нас нет единой собственной песни: это значит: у нас нет собственного строя души: и мы – не мы вовсе, а чьи-то тени; и души наши – не воскресшие Эвридики, тихо спящие над Летой забвения: но Лета выступит из берегов: она нас потопит, если не услышим мы призывающей песни Орфея»¹⁰⁷.

Подобного рода предупреждения с обертонами апокалиптических интонаций звучали у Белого и раньше, но в них преобладал культурософский пафос, причем культура будущего мыслилась как ритм внутренних связей между людьми, а человеческая общность виделась единым «индивидуальным организмом». В настоящем она представлялась Белому «спящей красавицей», зачарованной сном, потому что представляла то примитивной коммуной, то традиционной церковной общиной. Пробудить ее ото сна – значило восстановить ритм внутренних связей между индивидуумами; тогда «спящая красавица» претворится в Музу Жизни, Софию, Эвридику... «Лик красавицы, – писал Белый в статье “Луг зеленый”, – занавешен туманным саваном механической культуры, – саваном, сплетенным из черных дымов и железной проволоки телеграфа. Спит, спит Эвридика, повитая адом смерти, – тщетно Орфей сходит в ад, чтобы разбудить ее <...>. Пелена черной смерти в виде фабричной гари занавешивает Россию, эту Красавицу, спавшую доселе глубоким сном»¹⁰⁸.

И Белый, и Иванов нередко использовали семантику греческого мифа и особенности полисной культуры Древней Греции (см.: «ритм внутренних связей между индивидуумами») для углубления кодового языка русского символизма. Для их современника И. Анненского миф об Орфее и Эвридике был средством выражения сокровенных интуиций и символом внутренних комплексов. Певец «психологического интимизма»*, Анненский был глубоко убежден, что поэзия – «...это “отзвук души поэта на ту печаль бытия”, которая открывает в его явлениях другую, “созвучную себе мистическую печаль”»¹⁰⁹. Вот почему поэзии приходится говорить «символами психических актов, а между теми и другими может быть установлено лишь весьма приблизительное и притом чисто условное отношение»¹¹⁰. Однако современные лирики, считал он, хранят преемственность с Орфеем.

Для Анненского катабазис Орфея – символ психического акта, который предполагает прикосновение к царству мертвых. «Реми де Гурмон, – писал поэт, – давно уже заметил, что наш интеллект никак не может привыкнуть к обобщению идеи смерти с тою, которая, казалось бы, к ней близка, т.е. с идеей небытия (de neant). Здесь поэзия является именно одною из сил, которые властно поддерживают эту разобщенность <...> тем самым ничто из *ничто*

обращается уже в *ничто*: у него оказывается власть, красота и свой таинственный смысл»¹¹¹.

В результате музой Анненского становится Незримая, которая – словно по обычаю архаической тавтологии – предстает и Эвридикой, и царицей Аида Персефой. В одном из стихотворений «Тихих песен» он писал:

*Дыханье дав моим устам,
Она на факел свой дохнула,
И целый мир на Здесь и Там
В тот миг безумья разомкнула,
Ушла, – и холодом пахнуло
По древожизненным листам.*
(«На пороге»)

Факелы – атрибуты Персефоны, или, что то же самое, Незримой. Незримая символизирует «плененность» Анненского «таинственным смыслом» смерти. И эта «плененность» никак не похожа на экстаз Вяч. Иванова, который видел источник тоски Анненского в религиозном бессилии поэта, в его «предустановленной» дисгармонии¹¹².

«Плененность» Анненского трагического содержания, недаром эпиграфом к первой книге поэта стали стихи о жертвенном возлиянии:

*Из заветного фиала
В эти песни пролита,
Но увы! не красота,
Только мука идеала.*

Эпиграф к «Тихим песням» – вспомним слова А.Ф. Лосева: «Слово... есть орган самоорганизации личности»¹¹³, – как и эпитет в названии книги стихов, ограничен для Анненского, как никого другого, потому что укоренен в древнегреческом воззрении на жертвоприношение как центральный стержень любого мифоритуала¹¹⁴, следовательно, и искусства, в каких бы формах оно ни выступало. «Только то, что было исповедью писателя, – говорил Блок, – только то создание, в котором он сжег себя дотла (...), только оно может стать великим»¹¹⁵. Жертвенная участь поэта – пеня за древнюю вину, за «орфическое» пре-ступление границы между мирами. Не на это ли намекала Марина Цветаева: «Поэт – издалека заводит речь, Поэта – далеко заводит речь...».

Но эпитафия к «Тихим песням» не только указывает на обычный для поэта *descensus ad l'inferos*: Анненский предстает «фигурантом», если можно так выразиться, «двойного бытия», символом которого в стихах Анненского, образом *status quo* поэта на пороге «здесь» и «там», становится «тоска маятника», который:

*Да по стенке ночь и день,
В душной клетке человеческой,
Ходит-машет сумасшедший,
Волоча немую тень.*

Такое самочувствие претворяется в «тоску возврата», «тоску кануна», «тоску миража» – «тоску безысходного круга», наконец, «тоску припоминания», когда

*Все живые так стали далеки,
Все небытное стало так внятно...*

В итоге в лирическом мире Анненского верховодит не умо-зрительный Хронос, но вершитель антропологического времени «привратник» Янус. Эмпирически явственный Янус, в отличие от спекулятивного, трансцендентального Хроноса, постоянно дает почувствовать контрапункт настоящего и прошлого, бытия и небытия, что находит отражение в пристрастии Анненского к языковым формам, контрастным по смыслу, но звучащим вполне или почти одинаково¹¹⁶. В итоге герой «перехода» Орфей пребывает в художественном мире поэта хронотопической данностью Януса, а его Эвридика выдает себя за Незримую, мойру и музу поэта, драма которого сосредоточилась «на ужасе – перед бессмысленным кривлянием жизни и бессмысленным смрадом смерти. Это ужас, – писал Вл. Ходасевич, – двух зеркал, отражающих пустоту друг друга»¹¹⁷.

Психологическая особенность дионисийского культа по-средствовала, как отмечал Иванов, между жизнью и смертью¹¹⁸, интимизировала переход между ними. Анненский же был истинно трагической фигурой, «оглохшим к музыке кифаредом»¹¹⁹, но на свой безрелигиозный манер он оставался вестником, как Орфей, между миром живых и миром мертвых: «Душа его была мучительно поделена между противоположными и взаимно враждебными мироутверждениями»¹²⁰.

Отзвук этой трагедии слышится и в стихотворении О. Мандельштама:

*Я в хоровод теней, топтавших нежный луг,
С певчим именем вмешался...
Но все растаяло, – и только слабый звук
В туманной памяти остался.*

Как и Анненский, Мандельштам ощущал себя не мистагогом, наподобие Вяч. Иванова, а «пешеходом», хорошо знающим, что «музыка от бездны не спасет»¹²¹. И все-таки его преданность ей была очевидна. Недаром Н. Гумилёв писал о нем, что поэт стремится «к довременному хаосу, в царство метафоры, но не гармонизирует его своей волей, как это делают верующие всех толков», а только страшится «несоответствия между ним и собою»¹²².

Тем не менее психагогическая проблематика организует все «летейские» стихотворения Мандельштама: «Когда Психея-жизнь спускается к теням...», «Я слово позабыл, что я хотел сказать...». Второе воспринимается как продолжение первого, не случайно они печатались под общим названием вместе со стихами «Возьми на радость из моих ладоней...».

По убедительному мнению С. Ошеров, образы ласточки (души) и горячего снега, общие для второго стихотворения микроцикла и для «глюковского» стихотворения «Чуть мерцает призрачная сцена...», написанного под впечатлением известной оперы, поставленной В. Мейерхольдом, дают основание предполагать, что в мифологическом пространстве Аида, представленного в этих стихах, появляется «неназванный Орфей, пришедший за возлюбленной – Психеей»¹²³. Трагическая развязка его предприятия дана уже в первой строфе второго стихотворения микроцикла:

*Я слово позабыл, что я хотел сказать.
Слепая ласточка в чертог теней вернется
На крыльях срезанных, с прозрачными играть.
В беспамятстве ночная песнь поется.*

Забыть слово означает для Мандельштама впасть в беспамятство, утратить себя. Ведь «ночная песнь» – дионисическая, самозабвенная, где личность поэта растворяется в музыкальной стихии бессознательного. Такова стратегия символистов: «Волею творчески, – заявлял Иванов, – значит волею безвольно»¹²⁴. А в «дневной» песне Мандельштама все подчинено аполлонической интенции. Аполлонизм – светоносное нисхождение в недра подсознания, когда «вывести Психею» только и возможно про-

яснением творческого смятения; она алчет подвига духа, трезвого служения.

Конечно, конфронтации акмеистов и символистов сложнее, менее однозначны. Мандельштам сам указывал на это в «Природе слова»: «Не идеи, а вкусы акмеистов оказались убийственны для символизма. Идеи оказались отчасти перенятыми у символистов, и сам Вячеслав Иванов много способствовал построению акмеистической теории»¹²⁵. Но, как известно, предтечей акмеистов был не Иванов, а И. Анненский. В статье «О природе слова» Мандельштам писал об Анненском: «Мне кажется, когда европейцы его узнают, смиренно воспитав свои поколения на изучении русского языка, подобно тому, как прежние воспитывались на древних языках и классической поэзии, они испугаются дерзости этого царственного хищника, похитившего у них голубку Эвридику для русских снегов...»¹²⁶

Преклонение Мандельштама перед Анненским вызвано прежде всего тем, что всю мировую поэзию Анненский воспринимал как «сноп лучей, брошенный Элладой», и урок творчества Анненского для русской поэзии – «внутренний эллинизм, адекватный духу русского языка»¹²⁷. Это и дает право Мандельштаму сравнивать Анненского с Орфеем, ибо, как писал он, «по целому ряду исторических условий живые силы эллинской культуры, уступив Запад латинским влияниям и ненадолго загощиваясь в бездетной Византии, устремились в лоно русской речи, сообщив ей тайну эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения *и поэтому русский язык стал именно звучащей, говорящей плотью*»¹²⁸.

По мысли Мандельштама, Анненскому удалось вернуть русской поэзии представление о реальности слова как такового, утраченного символистами; иначе говоря, утвердить тот русский номинализм, который связывает его с «эллинской филологической культурой» и животворит дух нашего языка: «Слово в эллинистическом понимании, – писал Мандельштам, – есть плоть деятельная, разрешающаяся в событие»¹²⁹. Это убеждение поэта находит подтверждение в замечаниях О. Фрейденберг об акте «речения» в Древней Греции: «Акт “речения” есть акт осиленной смерти, побежденного мрака (...) “Говорит” космос-тотем, позднее говорит божество, а там и его жрец-прорицатель, вещающий за него. Слово не просто произносится, а изрекается, вещается; оно полно высо-

кого значения и доступно не всем, а только владыкам жизни, “царям-врачам-ведунам”»¹³⁰.

Проницательность интуиций эллинизма в медитациях культуры Серебряного века свидетельствовала, что Античность стала «живой силой», без которой, полагал Анненский, «может быть, немислим самый рост нашего сознания»¹³¹. В зоне гностического таланта античные архетипы сказывались смыслопорождающими моделями художественного сознания, в русле изобретательных дарований – смыслопридающими, определяющую роль в которых играла разветвленная ризома древнегреческих ассоциаций. В качестве примера «оживления» Античности у «изобретательного» дарования укажем на рассказ «Орфей» (1908) А. Кондратьева, чья первая стихотворная книга была отмечена благожелательным вниманием Брюсова.

Герой рассказа молодого писателя оказался жертвой не только насмешки богов, но и любострастия возлюбленной. По художественной версии, возвращение кифареда из недр Аида осложнилось приключением, о котором позже Орфей рассказал своему воспитаннику Антимаху. «Выход был уже близок <...>, – повествовал он. – Сзади почудились мне шепот и поцелуи. Я думал сначала, что это лишь испытание, чтобы заставить меня обернуться<...>. Сделав еще десяток шагов, я очутился у поворота, за ним в лицо пахло мне струей теплого воздуха, а взорам открылись кусок лазурного неба и скаты покрытых цветами <...> холмов... Сзади все было тихо. Но вот оттуда снова послышался тихий сдержанный смех и чьи-то протяжные вздохи <...> Так вздыхала только она, моя Эвридика <...> забыв наставление Гадеса, я кинулся обратно <...> Боги, что я там увидел! За поворотом пути она, моя Эвридика, моя нежная, полная кроткой грусти подруга, как дикая самка сатира, в пылком экстазе, отдавалась ласкам коварного Гермеса...»¹³².

Рассказ Кондратьева не был результатом досужего домысла. В своей автобиографии 1906 г. он писал: «Любовью к античному миру я обязан Иннокентию Федоровичу Анненскому...»¹³³. От своего учителя он унаследовал не только интерес к мифу, но и нетривиальные познания. Возможно, его версия неудачного возвращения Орфея обусловлена исконным соперничеством между Гермесом и Аполлоном, которое началось с похищения вороватым богом Аполлонова стада. В этой истории соперничества важен зна-

менитый эпизод преследования Дафны, рожденной от брака Геи с Ладонем. Вот почему, когда Аполлон почти настиг нимфу и уже хотел заключить ее в объятия, она призвала мать, и та приняла ее в себя, превратив в дерево.

На близость Дафны Гермесу указал известный знаток Античности Ф. Зелинский. Республика во времена ученичества Кондратьева космогонический отрывок, напечатанный впервые в 1901 г. Р. Реценштейном в Страсбурге, он обратил внимание на то, что Аркадия, откуда культ Гермеса разошелся по всей Греции, была некогда безводна, и бог главной аркадской реки Ладон был вызван из недр Земли самим Гермесом:

*Горы в надел даровал он нимфам, владычицам пастбищ
К высшей жезлом прикоснулся; и вот из середины ущелья
Брызнул Ладон. Его ил плодоносный Аркадия тотчас
В лоне сокрыла своим, – а затем, когда время настало,
Миру явила желанную дочь, миловидную Дафну¹³⁴.*

Зелинский назвал Дафну «Евой аркадского герметизма», Адамом, по мнению ученого, был Пеласг, эпоним и предок пеласгов, населявших Аркадию. В аргосском мифе он – сын Ниобеи, своего рода ипостаси гористой аркадской земли. Ниобея встречается и в фиванском мифе, родившемся еще на одной родине греческого герметизма, в городе Кадме. Однажды Ниобея возгордилась своим многочисленным потомством перед супругой Зевса Лето, имевшей всего двух детей, Аполлона и Артемиду, и они, по наущению матери, расстреляли всех ниобидов, отчего Ниобея окаменела от горя и стала аркадской скалой.

Эти истории, связанные с хтоническим Гермесом¹³⁵, имеют косвенное, а то и прямое отношение к Орфею, который по одному из вариантов основного мифа был сыном Аполлона¹³⁶. И все, что изобличает вражду между подземным Гермесом и его солнечным соперником, конечно же, проецируется на боговдохновенного кифареда, чья лира после расправы, учиненной над Орфеем менадами, хранилась в Аполлоновом святилище¹³⁷.

Гермес подземный занимал исключительное место в греческом пантеоне: только ему было позволено преступать пределы обители, навеки отданной во владение Аиду. Нарушив эту прерогативу бога-психопомпа, Орфей нанес ему тяжкое оскорбление, и недаром возмездие настигло поэта на границе между мирами, где функции Гермеса приобретали особую важность.

Таким образом, придуманное Кондратьевым обольщение Эвридики имело достаточное мифологическое обоснование. Оно выглядит еще убедительнее, если принять во внимание фаллическое реноме Гермеса, поклонение которому восходит к оргиастическим культам плодородия. На Киллене, самой высокой аркадской вершине, его почитали как символ зиждительной силы природы¹³⁸. Беотийцы поклонялись Гермесу – столбу: богу могил с изображениями фаллоса, и миф сообщал, что Гермес-психопомп сексуально возбуждался при виде Персефоны¹³⁹.

Подобные изображения Гермеса сохранила и греческая вазопись. В книге К. Ватцингера «Греческие вазы в Тюбингене» есть фрагмент краснофигурной росписи «Жертвоприношение герме», где герма изображена в виде человеческой фигурки с эрегированным фаллосом¹⁴⁰. Более того, греческий писатель Афинагор (II в.) утверждал, что жезл Гермеса символизирует форму совокупления. Происхождение этого символа он относил к сексуальному посягательству Зевса на свою мать Рею. Избегая соития, она приняла обличие змеи, но Зевс тут же превратился в змея и, связав ее так называемым гераклеийским узлом, совершил над ней насилие. Точно так же он совокупился и со своей дочерью Персефой¹⁴¹. Впрочем, инициатива эротической игры Эвридики с Гермесом могла исходить и от возлюбленной Орфея: нимфа всегда ассоциировалась с легкомыслием, и, например, Гамлет, видимо, хорошо это знал. Недаром он именует Офелию нимфой. «О, нимфа, помяни мои грехи в твоей святой молитве!.. – саркастически молвит он ей. – А-а! Ты честная девушка?».

У древних греков бытовало мнение, что общение с нимфами чревато катастрофой. Если человек сходил с ума – рождалась молва, что им завладели нимфы¹⁴². Вместе с тем архаическое сознание приписывало умершим сильнейший половой голод¹⁴³, и смерть мыслилась в образе свадьбы¹⁴⁴. Она толковалась как *любовное похищение*. *Смерть и любовь* воспринимались как *две стороны* одной и той же *силы*. Вяч. Иванов объяснял эти факты общим для древнего мирозерцания представлением о коррелятивной связи между смертью и половой силой, нашедшей выражение в культе подземного Зевса – Мейлихия и в культе Мейлихии – гробовой Афродиты¹⁴⁵. В мировой литературе немало сочинений на тему «Mors – Amor». На русской почве эта проблематика декаданса особенно актуализована культурой Серебряного века.

Безусловно, утончая смерально-эротическую тему, французский писатель и философ М. Бланшо писал: «Вовсе не Афродита небесная или ураническая, довольствующаяся лишь любовью к душам (или мальчикам), не Афродита земная или площадная, влекущаяся лишь к плоти, включая и женскую плоть; Вы – не та и не другая, Вы – третья, самая безымянная и страшная, но именно поэтому и самая любимая. Вы таитесь за той и другой, Вы неотделимы от них, Вы – Афродита хтоническая или подземная, которая принадлежит смерти и ведет к ней и тех, кого избирает она, и тех, кто избирает ее»¹⁴⁶.

Замечание Бланшо проливает свет на «теневое» содержание «Полночных стихов» А. Ахматовой:

*Красотка очень молода,
Но не из нашего столетья,
Вдвоем нам не бывать – та третья,
Нас не оставит никогда.
Ты подвигаешь кресло ей,
Я щедро с ней делюсь цветами...
Что делаем – не знаем сами,
Но с каждым мигом нам страшней.
Как вышедшие из тюрьмы,
Мы что-то знаем друг о друге
Ужасное. Мы в адском круге,
А может, это и не мы»¹⁴⁷.*

В русле этих радикальных интуиций возлюбленная Орфея, за которой он отправился в преисподнюю, мыслится одновременно богиней любви и смерти, Афродитой гробовой, как, например, в стихотворении Е. Баратынского «Филида с каждою зимою...».

В поэме, созданной в одно время с кондратьевским рассказом и посвященной Л. Зиновьевой-Аннибал, Иванов писал:

*Мне смерть в ответ: «Клянусь твоим оболом,
Что ты мне дашь: не лгут уста мои,
Яд страстных жал в тебе – мои струи;
И бог-пчела (Эрос. – А.А.) язвит моим уколом»¹⁴⁸.*

В 1909 г. после посещения недавнего захоронения Зиновьевой-Аннибал Иванов сделал знаменательную дневниковую запись: «Погружая руки в землю могильной насыпи, я имел сладостное прикосновение к ее плоти»¹⁴⁹. В контексте подобных фактов и чувствований рассказ Кондратьева – вполне органичная для начала

века версия орфического мифа, когда тот все чаще начинает казаться древней метафорой сублимации эроса. В венке сонетов М. Волошина «Corona astralis» (1909) история Орфея и Эвридики тоже предстает в ракурсе либидозных отношений: как эрогенное препятствие, стимулирующее любовную страсть:

*Кто, как Орфей, нарушив все преграды,
Все ж не извел родную тень со дна –
Тому в любви не радость встреч дана*

.....
*А темные восторги расставань*¹⁵⁰.

«Corona astralis» – не первое обращение Волошина к орфическому мифу. Незадолго до венка сонетов он написал стихотворение, которое, как нам кажется, навеяно «Сказкой об Орфее» Анджело Полициано, хотя сам Волошин указывал на другие «источники» своего стихотворения. «Все, что я написал за последние два года (1904–1905. – А.А.), – сообщал он в дневнике, – все было обращением к М.В. (Маргарите Васильевне Сабашниковой. – А.А.) и часто только ее словами»¹⁵¹.

В одной из редакций стихотворение, посвященное Орфею, носило название «На заре»:

.....
*Весь прозрачный – утром рано,
В белом пламени тумана
Он проходит, не помяв
Влажных стеблей белых трав...*¹⁵²

Известный историк итальянской литературы Ф. Де Санктис оставил лаконичный и пронизательный комментарий о «Сказке...» Полициано, который полностью применим к стихотворению Волошина. Де Санктис писал: полициановский «Орфей – легкий призрак, колеблемый волнами тонких ароматов, и когда вы подходите к нему слишком близко, он исчезает, как Эвридика. Это мир, серьезность которого определяется его способностью будить фантазию...»¹⁵³. С этим комментарием, как и со стихотворением «На заре», соотносится убеждение Волошина в том, что некогда мифы были сновидением пробуждающегося человечества и их можно сравнить с предрабсветными сумерками, сквозь которые проступает фабула грез¹⁵⁴. Они исчезают в лучах дневного солнца, олицетворяя для художественного сознания тень Эвридики¹⁵⁵. Именно эта интенция орфического мифа инициировала стихотворение

Ф. Сологуба, где обретение творческого вдохновения трактуется как возвращение Эвридики, а утрата артистического дара – как ее новое пленение Аидом, как разрушение «творимой легенды» и восстановление «злой маары» обыденной жизни:

*Если замолкнет хоть на минуту
Милая песня моя,
Я погружаюсь в сонную смуту,
Горек мне бред бытия...*¹⁵⁶

Миф об Орфее и Эвридике предстает здесь как аллегория творения, аллегория искусства, которое есть *творящаяся истина*. И если Эвридика – душа и муза поэта, как Татьяна в романе Пушкина, то далеко неоднозначным, чуть ли не параболой, оказывается заявление Сологуба: «Правду жизни можно познать только через любовь к единственной женщине. Все равно – Дульцинея она или Альдонса: для любящего – всегда Дульцинея. Вне такой любви правда и смысл жизни заказаны»¹⁵⁷. С этой мыслью поэта связано его стихотворение, а «сюжет культуры» сологубовского произведения отсылает к греческому мифу:

*Любви неодолима сила.
Она не ведает преград,
И даже та, что смерть скосила,
Любовный воскрешает взгляд.
Светло ликует Эвридика,
И ад ее не полонит,
Когда багряная гвоздика
Ей близость друга возвестит*

.....
*Альдонса грубая сгорает,
Преображенная в любви,
И снова Дон Кихот вещает:
«Живи, прекрасная, живи!»
И возникает Дульцинея,
Горя, как юная заря,
Невинной страстью пламеня,
Святой завет любви творя»*¹⁵⁸.

«Случай Орфея» призван приоткрыть завесу над таинством творческого духа и любви. В русской поэзии он волновал творческое воображение прежде всего тех, для кого, как, например, для М. Цветаевой, был характерен «переход за...» «Ее всегда, – писал

М. Слоним, – притягивало все, что выходило за пределы, что вне мер, ее “безмерность в мире мер” – это же и есть тяга к мифу»¹⁵⁹.

Первые орфические мотивы связаны у Цветаевой с Коктебелем. Волошин, чья мать раньше других стала обживать раскаленную, казавшуюся первозданной землю, видел в ней Киммерию, где, по поверьям древних, находился спуск в Аид. «Широкие каменные лестницы посреди скалистых ущелий, с двух сторон ограниченные пропастями, – писал он, – кажется, попираются невидимыми ступнями Эвридики»¹⁶⁰.

В Коктебеле юная Цветаева встретила еще более юного С. Эфрона. Любовь и миф подсказали ей прообраз избранника:

*Так драгоценный и спокойный,
Лежите, взглядом не даря,
Но взглянете – и вспыхнут войны,
И горы двинутся в моря*¹⁶¹.

В эту пору Цветаева еще только Эвридика, и только этим самосознанием навеяны коктебельские стихи:

*Идешь, на меня похожий,
Глаза устремляя вниз.
Я их опускала – тоже!
Прохожий, остановись!
.....
Как луч тебя освещает!
Ты весь в золотой пыли...
И пусть тебя не смущает
Мой голос из-под земли*¹⁶².

Орфей – сын Феба, солнечного Аполлона. По одной из версий его имя означает «исцеляющий светом»¹⁶³. Так «золотая пыль» ассоциируется не только с Коктебелем, но и с фракийским лирником. Его трагический образ в поэзии Цветаевой возникает много позже, в год прощания со своей молодостью и смерти А. Блока. В итоге стихотворение «Орфей», не вошедшее в сборник «Стихи к Блоку», невольно читается как еще один текст из этой книги. Тем более что между этим текстом и одним из стихотворений к Блоку «Как сонный, как пьяный...» есть прямые переключки; Орфей словно продолжает последнюю строфу этого стихотворения, хотя и датирован неделей раньше. Концовка стихов «Как сонный, как пьяный...»:

*Не эта ль,
Серебряным звоном полна,
Вдоль сонного Гебра
Плыла голова... (Ц., 193).
Начало «Орфея»:
Так плыли голова и лира,
Вниз, в отступающую даль.
И лира уверяла: мира!
Кроваво-серебряный, серебро-
Кровавый след двойной лия,
Вдоль обмирающего Гебра –
Брат нежный мой, сестра моя! (Ц., 241).*

Последний стих примечателен как свидетельство изменившегося самоопределения Цветаевой. «Сестра» – это уже не Эвридика, или по крайней мере не только Эвридика, поскольку здесь явлен архетипический смысл слов, о которых О. Фрейденберг, характеризуя архаическое сознание, писала: «Родственные названия “брат”, “сестра” <...> имели значение не кровного родства, но принадлежности к общему тотему»¹⁶⁴. В нашем случае общий тотем Блока и Цветаевой – Орфей, пра-поэт.

В стихотворении «Как сонный, как пьяный...» Цветаева указала на глубинную причину трагической гибели Блока. Третья строфа «Не ты ли ее шелестящей хламиды Не вынес Обратным ущельем Аида?» – читается сквозь миф о нисхождении Орфея в Аид и одновременно ассоциируется с мыслью поэта, высказанной им в программной статье «О современном состоянии русского символизма»: «Искусство есть Ад <...> По бессчетным кругам Ада может пройти, не погибнув, только тот, у кого есть спутник, учитель и руководительная мечта о Той, которая поведет туда, куда не смеет войти и учитель...»¹⁶⁵.

В результате обладательница «шелестящей хламиды» предстает Эвридикой, анимой, душой Блока, не сумевшей найти обратный путь из ада Страшного мира. Вместе с тем для цветаевской трактовки блоковской смерти чрезвычайно важен мотив отрубленной головы, указующий не только на миф о растерзании менадами Орфея, шире – на женские оргиастические культы Средиземноморья¹⁶⁶, но и роль Астарты в судьбе поэта, затмившей на время лик Прекрасной Дамы, Софии¹⁶⁷. В одном из стихотворений, которое

Блок относил к группе текстов, полных «разнородных предчувствий», сливающихся в «холодный личный ужас»¹⁶⁸, он писал:

*Ты, Орфей, потерял невесту, –
Кто шепнул тебе: «Оглянись...»*¹⁶⁹.

В оглядке Орфея Цветаева винила не певца, а его возлюбленную. В 1926 г. она писала Б. Пастернаку: «Я бы Орфею сумела внушить: не оглядывайся! Оборот Орфея – дело рук Эвридики (“Рук” через весь коридор Аида!) Оборот Орфея – либо слепость ее любви, невладение ею (скорей! скорей!), либо... приказ обернуться и потерять...»¹⁷⁰.

На эти слова через много лет откликнулся А. Кушнер. Обращая внимание на приоритет в психике Цветаевой духовного, «мужского» начала, он заметил:

*О да, она могла б внушить Орфею
В тревоге не оглядываться... С ней,
Германию любившей и Вандео,
Не страшен был бы путь в стране теней*¹⁷¹.

Возможно, Кушнер прав, если отнести его мысль к общему строю творчества Цветаевой, но не к той конкретной ситуации, о которой идет речь в цветаевском письме. Эвридика Цветаевой как выражение ее пола, всегда страдательна и по-матерински жертвенна: «Ты, заповеди растоптавшая спесь, На крик его: Мама! солгавшая: здесь» (Ц., 196).

С этой чертой ее личности, ее женственности связаны слова Цветаевой о невестрече с Блоком: «встретились бы – не умер»¹⁷², цикл стихов «Подруга», адресованных Н. Нодле, которая была для Цветаевой воплощением беззаветной преданности Блоку, наконец, стихи о себе:

*Пожалейте! (В сем хоре – сей
Различаешь?) В предсмертном крике
Упирающихся страстей –
Дуновение Эвридики:
Через насыпи – и – рвы
Эвридикино: у – у – вы...»* (Ц., 326).

Иное дело, когда место лирической героини Цветаевой оказывается занято творцом. Примером может служить стихотворение «Эвридика – Орфею», где отказ от встречи с возлюбленным продиктован экзистенциальным самоопределением Цветаевой как поэта, в котором интенции духа сильнее женской страсти:

Не надо Орфею сходить к Эвридике

И братьям тревожить сестер (Ц., 324).

Такой финал стихотворения предопределен тем, что «С бес-
смертья змеиным укусом / Кончается женская страсть» (Ц., 324).
Для Цветаевой, с ее предпочтением «бесмерности в мире мер»,
бесконечности – конечному... пути любви – «топография духа», а
не «география встреч». В приверженности к абсолютам – истоки
ее «невстреч» с Орфеями: Рильке и Б. Пастернаком. Одному из
них, которому говорила: «Ты – Орфей, пожираемый зверями» (Ц.,
32), она писала: «Через все миры, через все страны, по концам всех
дорог Вечные двое, которые никогда не могут встретиться»¹⁷³. Не
могут, потому что нельзя примирить быт и бытие, богово и кеса-
рево: «Поэт – издалека заводит речь / Поэта далеко заводит речь!»
(Ц., 334).

Этот зачин стихотворения «Поэты» (1923) обозначил новый
поворот в орфических мотивах лирики Цветаевой, не устававшей
повторять: «Пока ты поэт... все возвращает тебя в стихию стихий:
слово»¹⁷⁴. М. Слоним подтверждал: «Ее вело слово, несмотря на
то, что она считается поэтом эмоциональным <...> Она из слова
исходила <...> Она верила в слово. В логической мысли есть звен-
ья, а у нее то, что мы тогда называли “перепрыги”, т.е. пропуски
некоторых звеньев, чтобы дать только конечное слово»¹⁷⁵.

Замечание Слонима перекликается в перспективе с эссе
И. Бродского «Девяносто лет спустя», которое он посвятил стихо-
творению Р.-М. Рильке «Орфей. Эвридика. Гермес» (1904). Акцен-
тируя внимание на трагическом характере нисхождения Орфея,
его драматическом фиаско, поэт полагал, что кифареда подвела
излишняя вера в бустрофедон. Буквально «бустрофедон» в пере-
воде с греческого означает «бычий ход», «бычий поворот»: когда
плуг достигает края поля, бык поворачивается и движется в обрат-
ную сторону. Бустрофедоном называли греческое письмо с пере-
менным направлением строки: вначале она бежит слева направо,
а достигнув края поля, справа налево. Возникновение стихосло-
жения на греческом языке многим обязано этому археологиче-
скому раритету. В бустрофедоне, по крайней мере визуально, не-
трудно узнать предтечу стиха, ибо *versus* (лат.: *стих*) восходит к
verso (лат.: *поворот*). Поворот – ключевой момент орфического
мифа. Вера Орфея, истинного поэта, в возможность вернуться

назад, куда бы ни зашел, следствие избыточного доверия к бустрофедону¹⁷⁶.

«Плохая физика, но зато какая смелая поэзия!», – воскликнул бы Пушкин. Тем не менее таково заключение Бродского, поскольку он разделял веру Цветаевой в непреложность водительства поэтического слова. Поэт всегда знает, писал Бродский, «то, что в просторечии именуется голосом Музы, есть на самом деле диктат языка <...> порой с помощью одного слова, одной рифмы пишущему стихотворение удастся оказаться там, где до него никто не бывал»¹⁷⁷.

В согласии с этим выводом в стихотворении «Поэты», да и во всей цветаевской лирике, судьба поэта конституируется как необходимость довериться «наитию стихий»¹⁷⁸, т.е. вдохновенному слову, и вывести Психею-Эвридику по следу, оставленному словом. Цветаева писала:

*Если б Орфей не сошел в Аид –
Сам, я послал бы – голос
Свой, только голос послал во тьму,
Сам у порога лишним
Встав – Эвридика бы по нему
Как по канату вышла (Ц., 656).*

Для Цветаевой «состояние творчества есть состояние наваждения...»¹⁷⁹. Примечательный для ее творческой биографии, не только житейской, факт: однажды ей предложили носить очки. Будучи близорукой, она отказалась: «Не хочу. Потому что я сама себе составила представление о людях и хочу их видеть такими, а не такими, каковы они на самом деле»¹⁸⁰. Этот эпизод перекликается с воспоминанием Е. Тагера. Познакомившись с Мариной уже после возвращения Цветаевых в Россию, он спросил об отношении ее Федры к античной Федре и Расину. «Был у меня немецкий словарь, – сказала Цветаева, – и этого было вполне достаточно»¹⁸¹.

Оба факта подсказывают, что мифологические персонажи Цветаевой – маски ее собственных переживаний. Для Цветаевой «поэзия есть при-страстие»¹⁸². Вот почему ее орфические «странствия» часто номинативно не обозначены. Мифологический персонаж сливается с лирической героиней поэта и растворяется в ней:

*Так, когда-нибудь, в сухое
Лето, поля на краю,
Смерть рассеянной рукою
Снимет голову мою¹⁸³.*

Между тем поразительно, насколько мифологические интуиции Цветаевой оказываются вещими для ее судьбы. В ранней молодости она воскликнула голосом Эвридики:

*Слушайте! Я не приемлю!
Это – западня!
Не меня отпустят в землю,
Не меня...*¹⁸⁴.

Пророческие стихи; они пророчествовали, как пророческая голова провидца Орфея. Пророческие, ибо могилы Марины Цветаевой не существует. Но, может быть, потому, что Орфей «никогда не может умереть, поскольку он умирает, – говорила Цветаева, – именно теперь (вечно!), В КАЖДОМ ЛЮБЯЩЕМ ЗАНОВО, И В КАЖДОМ ЛЮБЯЩЕМ – ВЕЧНО»¹⁸⁵.

Высокий пафос цветаевских строк контрастирует с полемическим замечанием Г. Иванова, возникшим по поводу «Баллады» Вл. Ходасевича, которая воспринимается как парафраза заклинания Цветаевой и в которой искусство пресуществляет не только мир, но и самого стихотворца:

*И нет штукатурного неба
И солнца в шестнадцать свечей:
На гладкие черные скалы
Стопы опирает Орфей*¹⁸⁶.

Познакомившись с черновиком Ходасевича, Иванов писал: «И пора бы понять, что поэт не Орфей»¹⁸⁷ (134). Но это, пожалуй, был единственный случай в русской литературе начала XX в., когда поэт отказывался от своего изначального предназначения. Даже в брутальном стихотворении Г. Шенгели слышалась ностальгия по чудотворной лире Орфея:

*Музыка – что? Кишка баранья
Вдоль деревянного жука, –
И где-то в горле содроганья,
Собачья старая тоска...*
.....
*Скалой дела и люди встали,
И – эти звуки не топор:
Не проломить нам выход в дали,
В звездяный ветряной простор.
Так будь же проклята, музыка!
Я – каторжник и не хочу,*

*Чтобы воскресла Эвридика
Опять стать жертвою мечу*¹⁸⁸.

В этом тексте, датированном 1922 г., угадывается тот исторический и гражданский смысл, который в стихотворении К. Вагинова «Эвридика» (1926) обретает еще более трагическое звучание, когда прозревается не только тщета революционного преобразования мира, но и тоталитарный, враждебный культуре характер постреволюционной действительности:

*..... ужели Эвридикой
Искусство стало, чтоб являться нам
Рассеянному поколению Орфеев,
Живущему лишь по ночам*¹⁸⁹.

В другом стихотворении Вагинова* Эвридика – alter ego поэта, она мыслится лучшей частью его самого, без культа и поклонения которой, так называемой «идололатрии», творчество, может быть, и возможно, но не нужно.

В романе «Козлиная песнь» Вагинов вновь обращается к орфической теме, но сейчас она возникает как бриколаж блоковских размышлений об inferнальной жертве художника. «Они не поймут, – рассуждает “неизвестный поэт”, один из центральных персонажей романа Вагинова, в названии которого очевидная аллюзия на греческую трагедию, – что поэт должен быть во что бы то ни стало Орфеем и спуститься во ад, хотя бы искусственный, зачаровать его и вернуться с Эвридикой-искусством и что, как Орфей, он обречен обернуться и увидеть, как милый призрак исчезает. Неразумны те, кто думает, что без нисхождения во ад возможно искусство»¹⁹⁰.

Вместе с тем рассуждения «неизвестного поэта» не что иное, как контаминация и резюме идей, популярных в эпоху Серебряного века: здесь и «аполлоническое опьянение», благодаря которому, как говорил Ф. Ницше, всякий художник – «визионер *par excellence*»¹⁹¹, и мысль о воплощении в Орфее «мистического синтеза обоих откровений», Диониса и Аполлона, наконец, представление о художнике как «Орфее, вызывающем в мир действительности призрак»... Вагинов словно подводит итог орфическим мотивам, популярным в начале века, свидетельствующим о культовом отношении к фигуре «перехода», маркирующей тайну художника и его искусства.

Необыкновенно жизнеподобной, преодолевающей мифопоэтические и метафизические интенции русской поэзии Серебряного века, орфическая коллизия, как полемическое продолжение сложившейся традиции, предстает в рассказе Вл. Набокова «Возвращение Чорба». Герой, подобно Орфею, теряет свою возлюбленную в медовый месяц: «Она, смеясь, тронула живой провод бурей поваленного столба, весь мир для Чорба сразу отшумел, отошел, и даже мертвое тело ее, которое он нес до ближайшей деревни, ему казалось чем-то чужим и ненужным»¹⁹². Не дождавшись похорон, Чорб едет обратно в те места, где в течение свадебного путешествия они побывали вдвоем. Ему кажется, что если он сумеет воссоздать недавнее прошлое, если соберет все мелочи, которые они заметили с женой, то ее образ станет бессмертным и заменит ему ее навсегда. Но боль утраты оказывается сильнее его космогонических грез, и вот, хмельной от усталости, он возвращается в тихий город, где встретился и венчался со своей будущей женой.

В поисках ее тени он снимает гостиничный номер, куда молодые сбежали сразу же после церкви, чтобы избежать помпезного свадебного церемониала в родительском доме молодой жены, и пробует внушить себе, что прошлое можно вернуть, что смерть жены – кошмар, который навалился на него как смертный сон. Но его усилия тщетны. Чорб открывает дверь номера и выходит в ночную тьму города, как нисходят в Аид. Его снова охватывают воспоминания: увядающий тополь перед ее домом с листьями цвета прозрачного винограда, – воскрешающий в сознании читателя тополиную серебряную аллею в царстве мертвых, беззаботную игру жены, старающуюся на ходу поймать лопаткой, которую она нашла близ груды строительных кирпичей, сорвавшийся осенний лист... «Она прыгала и смеялась», похожая на нимфу. Чорб шагал за ней, и «ему казалось, что вот так, как пахнут вялые листья, пахнет само счастье»¹⁹³.

Время в рассказе Набокова оказывается столь же диффузным, как пространство в греческом мифе, на который намекает в бархатной бездне улицы «угол оперы, черное плечо каменного Орфея, выделявшееся на синеве ночи»¹⁹⁴. И, возвращаясь к устью своих воспоминаний, Чорб пытается пройти этот мучительный путь до конца: он решает привести в номер женщину, чтобы прожить иллюзию своей первой брачной ночи сполна. Но когда про-

ститутка, на которую он лишь чуть взглянул, начинает раздеваться, Чорб «с глубоким предвкушением сна» отворачивается к стене и мгновенно засыпает. Купленная женщина ложится подле Чорба, но вскоре ее будит истошный страшный вопль. Это Чорб, проснувшийся среди ночи, повернулся и увидел жену свою, лежащую рядом. Белая женская тень соскакивает с постели, и, когда зажигается свет, Чорб понимает, что последняя надежда, последнее страстное искушение остались позади. Он, как Орфей, возвращается к жизни уже один. Эвридика – недаром набоковская героиня лишена имени – уже окончательно отошла в царство смерти. Ее возвращение не случилось. Но благодаря трагической смерти возлюбленной, которая, как и греческая нимфа, погибает от «живого провода» – змеи, Чорбу открывается «последняя» правда любви и жизни, бездна утраты, о которой говорил Л. Шестов: «Эвридика не женщина, женщина – не Эвридика».

Смыслопорождающие модели, или модели трансформации античной культуры в новой русской литературе, как показывает обращение и к ограниченному материалу, могут быть чрезвычайно разнообразны. Они предстают сюжетом культуры, парадигмой, архетипической матрицей, типологическим параллелизмом, пародией, парафразой, концептуальным персонажем, моделями, инспирирующими кодовый язык, и т.д. Уникальность каждого случая обусловлена авторской интенцией, непредсказуемостью диалога с чужим текстом, мифопоэтической направленностью авторского сознания. Но, как отмечал Пумпянский, в истории русской классики очевидны исключительный дар совершенствования каждой формальной темы, идущей от греко-латинской древности, и провидное значение ее совершенства для исторически молодой словесности, для ее еще не высказавшихся форм...¹⁹⁵ Более того, по убедительному мнению Б. Гаспарова, *образ Греции со всей широко разработанной в европейской традиции системой художественных ассоциаций, эстетических, философских, исторических идей, инкорпорируется в состав русской культурно-исторической парадигмы и сообщает «русской идее» и различным конкретным ее проявлениям огромный потенциал идейных, жанровых, образных ресурсов*¹⁹⁶.

Примечания

- ¹ Пумпянский Л.В. К истории русского классицизма, (1923–1924) // Пумпянский Л.В. Классическая традиция: Собрание тр. по истории рус. лит. – М.: Яз. рус. культуры, 2000. – С. 30.
- ² Там же.
- ³ Novalis. Schriften. Kritische Neueausgabe auf Grund des handschriftlichen Nachlasses von Ernst Heilborn: In 2 Bd. – В., 1901. – (Цит.: Бенъямин В. Теория искусства ранних романтиков и Гёте // Логос.–1993. – № 4. – С. 156.)
- ⁴ Бахтин М.М. Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С. 334. Ср.: «...мое» субъективное никуда не уйдет от меня, и ничуть не страшно потерять его, обращаясь к **иному**. Опаснее потерять качественность **иного**, подменяя его своим содержанием (...) произведение искусства – это узел исторического опыта, своего рода универсальный итог (...) **смысл искусства прошлого решается в формах современного художественного сознания**». – Михайлов А.В. «Свое» и «чужое» в искусстве прошлого // Декоративное искусство СССР: Ежемес. журн. Союза художников СССР. – М.: Сов. художник, 1972. – Г. 16, № 6. – С. 32.
- ⁵ Раскольников Ф. Место античности в творчестве Пушкина // Русская литература. – СПб., 1999. – № 4. – С. 3–25.
- ⁶ Тахо-Годи А.А. Эстетическо-жизненный смысл античной символики Пушкина // Писатель и жизнь. – М., 1968. – Вып. 5. – С. 104.
- ⁷ Раскольников Ф. Место античности в творчестве Пушкина // Русская литература. – СПб., 1999. – № 4. – С. 7.
- ⁸ Там же. – С. 10, 11.
- ⁹ Там же. – С. 15.
- ¹⁰ Там же. – С. 18.
- ¹¹ Там же. – С. 20.
- ¹² Васильева Т. Путь к Платону. Любовь к мудрости или мудрость любви. – М.: Логос: Прогресс-Традиция, 1999. – С. 191.
- ¹³ Анненский И. История античной драмы. – СПб.: Гиперион, 2003. – С. 30.
- ¹⁴ Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. – Таллинн: Александра, 1993. – Т. 3. – С. 390.
- ¹⁵ Чумаков Ю.Н. Из наблюдений над поэтикой «Евгения Онегина» // Чумаков Ю.Н. Стихотворная поэтика Пушкина. – СПб.: Гос. Пушкинский театральный Центр, 1999. – С. 186.

- ¹⁶ *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3 т. – Таллинн: Александра, 1993. – Т. 3. – С. 391.
- ¹⁷ *Сумм Л.* Одиссей многообразный // *Новый мир.* – М., 2002. – № 3. – С. 155.
- ¹⁸ Цит.: *Михайлов А.В.* Из лекций, 23 ноября 1993 г. // *Михайлов А.В.* Обратный перевод. – М., 2000. – С. 713.
- ¹⁹ О полноте семантического ряда см.: *Дьяконов И.М.* Предисловие // *Мифология древнего мира*: Пер. с англ. – М.: Наука, 1977. – С. 22.
- ²⁰ *Гальцева Р.* На подступах к теме // *Позов А.* Метафизика Пушкина. – М.: Наследие, 1998. – С. 21.
- ²¹ *Позов А.* Метафизика Пушкина. – М.: Наследие, 1998. – С. 61.
- ²² *Гоголь Н.В.* Несколько слов о Пушкине // *Гоголь Н.В.* Собр. соч.: В 6 т. – М.: ГИХЛ, 1959. – Т. 6. – С. 33.
- ²³ *Белинский В.Г.* Сочинения Александра Пушкина. Статьи девятая, восьмая // *Белинский В.Г.* Собр. соч.: В 9 т. – М.: Худож. лит-ра, 1981. – Т. 6. – С. 412, 424, 370, 373.
- ²⁴ Там же. – С. 396.
- ²⁵ *Лотман Ю.М.* Своеобразие художественного построения «Евгения Онегина» // *Лотман Ю.М.* В школе поэтического слова. – М.: Просвещение, 1988. – С. 92–93.
- ²⁶ *Данте Алигьери.* Новая Жизнь // *Данте Алигьери.* Малые произведения. – М.: Наука, 1968. – С. 389.
- ²⁷ Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – Ч. 1. – С. 37.
- ²⁸ *Элиаде М., Кулиано И.* Словарь религий, обрядов и верований. – М.; СПб.: Рудомино: Университетская книга, 1997. – С. 105.
- ²⁹ *Иванов Вяч.* Орфей // *Труды и дни.* – М., 1912. – № 1. – С. 62.
- ³⁰ *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – Указ. соч. – С. 362.
- ³¹ См.: *Позов А.* Метафизика Пушкина. – М.: Наследие, 1998. – С. 214.
- ³² *Vernant J.-P.* Aspects Mythiques de la memoire en Grece // *Journal de psychologie. Journal de psychologie normale et pathologique.* – Paris, 1959. – Annees 56, N 1–4. – P. 7.
- ³³ *Чумаков Ю.Н.* Поэтика «Евгения Онегина» // *Australian Slavonic and East European studies.* – Melbourne, 1999. – Vol. 13, № 1. – P. 44.
- ³⁴ *Позов А.* Метафизика Пушкина. – М.: Наследие, 1998. – С. 61.
- ³⁵ *Гумилёв Л.* Поиски Эвридики // *Новый мир.* – М., 1994. – № 7. – С. 86.
- ³⁶ *Тарковский А.* Эвридика // *Тарковский А.А.* Белый день. – М.: ЭКСМО-Пресс: Яуза, 1998. – С. 241.

- ³⁷ Об Эвридике-Музе см.: *Асоян А.А.* Семиотика мифа об Орфее и Эвридике // Звучащие смыслы: Альманах. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – С. 705–728.
- ³⁸ *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – С. 364.
- ³⁹ *Чумаков Ю.Н.* Поэтика «Евгения Онегина». – Там же. – Р. 39.
- ⁴⁰ Там же. – С. 25.
- ⁴¹ *Бочаров С.Г.* О реальном и возможном в сюжете «Евгения Онегина» // Динамическая поэтика. От замысла к воплощению: Сб. ст. – М.: Наука, 1990. – С. 18.
- ⁴² *Михайловский Н.К.* «Новь» // *Михайловский Н.К.* Литературная критика и воспоминания. – М.: Искусство, 1995. – С. 158.
- ⁴³ *Маркович В.М.* Сон Татьяны в поэтической структуре «Евгения Онегина» // *Маркович В.М.* Пушкин и Лермонтов в истории русской литературы. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1997. – С. 9.
- ⁴⁴ Там же. – С. 11.
- ⁴⁵ *Чумаков Ю.Н.* Поэтика «Евгения Онегина» // Там же. – Р. 34.
- ⁴⁶ См.: *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 81.
- ⁴⁷ Об изоморфности сна и мифа писал М. Волошин: «Сказки и мифы были в точном смысле сновидением пробуждающегося человечества». – Волошин М. Театр и сновидение // *Волошин М.* Лики творчества. – Л.: Наука, 1988. – С. 351.
- ⁴⁸ *Фомичев С.А.* Поэзия Пушкина. Творческая эволюция. – Л.: Наука, 1986. – С. 165.
- ⁴⁹ *Чумаков Ю.Н.* Из наблюдений над поэтикой «Евгения Онегина» // *Чумаков Ю.Н.* Стихотворная поэтика Пушкина. – С. 187.
- ⁵⁰ *Гегель Г.В.Ф.* Греческий мир // *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – С. 263
- ⁵¹ *Гёте И.-В.* Античное и современное // *Гёте И.-В.* Об искусстве. – М.: Искусство, 1975. – С. 305.
- ⁵² *Блок А.А.* Дневники // *Блок А.А.* Собр. соч.: В 8 т. – М.; Л.: ГИХЛ, 1963. – Т. 7. – С. 99.
- ⁵³ *Козырев Б.М.* Мифологемы творчества Тютчева и ионийская натурфилософия. Из писем о Тютчеве // Историко-философские исследования: Сб. памяти Н.И. Конрада. – М., 1974. – С. 127–128.
- ⁵⁴ *Лотман Ю.М.* Анализ поэтического текста. Структура стиха – Л.: Учпедгиз, 1972. – С. 181.
- ⁵⁵ Там же. – С. 183.

- ⁵⁶ Там же. – С. 185.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ *Фрейберг Л.А.* Тютчев и античность // Античность и современность: К 80-летию Ф.А. Петровского. – М.: Наука, 1972. – С. 459.
- ⁵⁹ Поэма цитируется по изданию: Гомер. Илиада / Пер. Н.И. Гнедича. – Л.: Наука, 1990. – (Литературные памятники.)
- ⁶⁰ См.: *Онианс Р.* На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. – С. 295–296.
- ⁶¹ *Вейль С.* «Илиада», или Поэма о Силе // Новый мир. – М., 1996. – № 6. – С. 257.
- ⁶² Исследователь Античности отмечает: «...древнегреческие представления о жизни могут быть сведены к двум основным модификациям: 1) это неразумная игра вселенских сил, изливающая переизбыток своей энергии на человеческую жизнь, входящую в общий круговорот материи; 2) жизнь универсума и человека есть не что иное как сценическая игра, продуманная и целесообразно осуществленная высшим разумом». – *Тахо-Годи А.А.* Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков // *Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф.* Греческая культура в мифах, символах и терминах. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 441–442.
- ⁶³ *Гесиод.* Теогония / Пер. В.В. Вересаева // *Гесиод.* О происхождении богов. – М.: Сов. Россия, 1990. – Стих 160. Дальнейшие ссылки на «Теогонию» в тексте с указанием номера стиха. В связи с мифологическими причинами войны см.: Илиада, II, 8–13, 24–30, 60–68.
- ⁶⁴ См.: Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – Ч. I. – С. 215. Выражение Гераклита цитируется в афористической передаче Дильса-Кранца, f 62.
- ⁶⁵ *Надь Г.* Греческая мифология и поэтика. – М., 2002. – С. 35–36.
- ⁶⁶ О зависти богов см.: «Илиада», XVII, 71; «Одиссея», V, 118, а также: Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. – М.; СПб., 2000. – С. 39.
- ⁶⁷ *Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л.* Гомер и история Восточного Средиземноморья. – М.: Вост. лит-ра, 1996. – С. 19.
- ⁶⁸ *Пушкин А.С.* Два чувства дивно близки нам // *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. – М.: Гослитиздат, 1957. – Т. 3. – С. 468.
- ⁶⁹ В связи с этим особого внимания заслуживает высказывание Б. Козырева: «Прощание Тютчева с язычеством всего ярче выразилось в “Двух голосах” (1850). Морально здесь торжествует человек, – справедливо замечает он. – Но удержаться на этой позиции отчаяния, в себе самом находящего призрачное утешение и призрачную победу (?! –

- А.А.), Тютчев не захотел или не смог. С той поры он пытается стать христианином» // *Козырев Б.М.* Указ. соч. – С. 127. О спорах по поводу христианского мироотношения Тютчева см.: *Погорельцев В.Ф.* Проблема религиозности Ф.И. Тютчева // *Вопросы философии.* – М., 2003. – № 6. – С. 136–141.
- ⁷⁰ Л.А. Фрейберг не без основания отмечает: «Начав в юности с классицистских штампов, Тютчев приходит к подлинному философскому осмыслению античности» // *Античность и современность.* – С. 455.
- ⁷¹ См. об этом: *Васильева Т.В.* Комментарии к курсу истории античной философии. – М.: Савин С.А., 2002. – С. 306.
- ⁷² *Иванов Вяч.* Два лада русской души // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. – М., 1994. – С. 373. Ср.: «Взаимоотрицание того, что навеки утверждено в сердце, и забвения, как противопоставление жизни и смерти (...) В этом одна из трагических антиномий Тютчева» (*Чичерин А.В.* Образ времени в поэзии Тютчева // *Известия АН СССР. Сер. Литература и язык.* – М., 1969. – Т. 27, Вып. 5. – С. 407.)
- ⁷³ *Иванов Вяч.* Два маяка // *Иванов Вяч.* Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. – М., 1995. – С. 241.
- ⁷⁴ *Маймин Е.А.* О русском романтизме. – М.: Просвещение, 1975. – С. 190. Это замечание приобретает особую значимость, если учесть, что «Для Тютчева искусство было прежде всего искусством самовыражения». – Лотман Л.М. Ф.И. Тютчев // *История русской литературы: В 4 т. – Л.: Наука, 1982. – Т. 3. – С. 408.*
- ⁷⁵ *Тютчев Ф.И.* Указ. соч. – С. 138. Ср. со стихами Архилоха (VII в. до н.э.): Сердце, сердце! Грозным строем встали беды пред тобой, Ободришь и встретить их грудью... (Античная лирика. – М., 1968. – С. 118.)
- ⁷⁶ *Иванов Вяч.* О гении // *Иванов Вяч.* Собр. соч.: В 4 т. – Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. – Т. 3. – С. 113.
- ⁷⁷ *Иванов Вяч.* Копье Афины // *Иванов Вяч.* По звездам. – СПб.: Оры, 1909. – С. 48.
- ⁷⁸ *Иванов Вяч.* Русский ум // *Иванов Вяч.* Стихотворения. Поэмы. Трагедия: В 2 кн. – СПб.: Акад. Проект, 1995. – Кн. 1. – С. 93.
- ⁷⁹ *Иванов Вяч.* Религиозное дело Владимира Соловьёва // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 345.
- ⁸⁰ *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство: Фрагменты книги. Предисловие // *Эсхил.* Трагедии. – М.: Наука, 1989. – С. 351. О «дионисийских» идеях Иванова см.: *Вестбрук Ф.* Дионис и дионисийская трагедия. Вяч. Иванов: Филологические и философские идеи о дионисийстве //

- Античность и культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи. – М.: Наука, 2010. – С. 196–204.
- ⁸¹ *Иванов Вяч.* О Достоевском // *Иванов Вяч.* Борозды и межи: Опыты эстетические и критические. – М.: Мусaget, 1916. – С. 24–26.
- ⁸² *Иванов Вяч.* Достоевский и роман-трагедия // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 295.
- ⁸³ *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // *Эсхил.* Трагедии. – М.: Наука, 1989. – С. 318.
- ⁸⁴ *Иванов Вяч.* Стихотворения. Поэмы. Трагедия: В 2 кн. – СПб.: Акад. Проект, 1995. – Кн. 1. – С. 447.
- ⁸⁵ *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 27.
- ⁸⁶ *Иванов Вяч.* Две стихии в современном символизме // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 146.
- ⁸⁷ *Платон.* Тимей. Примечания // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 604.
- ⁸⁸ О других космологических аспектах мировоззрения Платона в рецепции Иванова см.: *Устинова В.А.* Платон и Данте в художественном мире Вячеслава Иванова: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Омск: Омск. гос пед. ун-т, 1998.
- ⁸⁹ *Акимов Л.И.* Танец жизни (Античность и Пуссен) // Жертвоприношение: Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней: Сб. ст. – М.: Яз. рус. культуры, 2000. – С. 146.
- ⁹⁰ *Анненский И.Ф.* Что такое поэзия // *Анненский И.Ф.* Книги отражений. – М.: Наука, 1979. – С. 207.
- ⁹¹ *Брюсов В.* Собр. соч.: В 7 т. – М.: Худож. лит-ра, 1975. – Т. 6. – С. 302.
- ⁹² *Иванов Вяч.* Орфей // Труды и дни. – М., 1912. – № 1. – С. 62.
- ⁹³ Там же. – С. 63.
- ⁹⁴ *Иванов Вяч.* Орфей // Там же. – С. 63.
- ⁹⁵ *Иванов Вяч.* Взгляд Скрябина на искусство // *Иванов Вяч.* Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. – М.: Искусство, 1995. – С. 183.
- ⁹⁶ *Иванов Вяч.* Две стихии в современном символизме // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 144.
- ⁹⁷ *Иванов Вяч.* Взгляд Скрябина на искусство // *Иванов Вяч.* И. Лик и личины России. – М.: Искусство, 1995. – С. 176.
- ⁹⁸ *Эрн В.Ф.* Основная мысль второй философии Джоберти // *Эрн В.Ф.* Сочинения. – М.: Правда, 1991. – С. 457.
- ⁹⁹ *Белый А.* «Орфей» // Труды и дни. – М., 1912. – № 1. – С. 66.

- 100 Там же.
- 101 Там же.
- 102 Там же. – С. 67.
- 103 Там же.
- 104 *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. – М.: Духовное знание, 1917. – С. 189.
- 105 *Блок А., Белый А.* Переписка: Летописи Гос. лит. музея. – М.: Лит музей, 1940. – Кн. 7. – С. 31.
- 106 *Белый А.* «Орфей» // Труды и дни. – М., 1912. – № 1. – С. 66.
- 107 *Белый А.* Песнь жизни // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. – М.: Искусство, 1994. – Т. 2. – С. 60.
- 108 *Белый А.* Луг зеленый // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. – М.: Искусство, 1994. – Т. 1. – С. 251.
- * Термин Д. Бурлюка.
- 109 *Анненский И.* Что такое поэзия // *Анненский И.* Книги отражений. – М.: Наука, 1979. – С. 204.
- 110 *Анненский И.* Что такое поэзия // Там же. – С. 202.
- 111 *Анненский И.* Символы красоты // Там же. – С. 129. Любопытно сравнить рассуждения Анненского со штудиями В. Топорова о хтоническом происхождении греческих муз. Ученый отмечает, что в представлении древних греков поэту присуща «прикосновенность к иррациональному, к *тому* царству, к смерти» – *Топоров В.Н.* «Музы»: соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада) // *Топоров В.Н.* Из работ семиотического круга. – М.: Яз. рус. культ., 1997. – С. 262. Весьма интересно и примечательно также указание Е. Доддса на мнение большинства исследователей о связи слова «муза» с горами: «музы первоначально воспринимались как горные нимфы», и «в древности было распространено убеждение, что встреча с нимфами чревата смертельной опасностью». – *Доддс Е.* Греки и иррациональное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 107.
- 112 *Иванов Вяч.* О поэзии Иннокентия Анненского // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 176.
- 113 *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – С. 170.
- 114 *Акимова Л.И.* Танец жизни (Античность и Пуссен) // Жертвоприношение: Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней: Сб. ст. – М.: Яз. рус. культуры, 2000. – С. 322.
- 115 *Блок А.А.* Письма о поэзии // *Блок А.А.* Собр. соч.: В 8 т. – М.; Л.: ГИХЛ, 1960. – Т. 5. – С. 278.

- ¹¹⁶ *Верхейл К.* Трагизм в лирике Анненского // *Иннокентий Анненский и русская культура XX века: Сб. науч. тр.* – СПб.: АО «Арсис», 1998. – С. 43.
- ¹¹⁷ *Ходасевич Вл.* Об Анненском // *Ходасевич Вл.* Колеблемый треножник: Избранное. – М.: Сов. писатель, 1991. – С. 458.
- ¹¹⁸ См.: *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // *Эсхил.* Трагедии. – М.: Наука, 1989. – С. 318.
- ¹¹⁹ *Иванов Вяч.* О поэзии Иннокентия Анненского // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 177.
- ¹²⁰ *Иванов Вяч.* О поэзии Иннокентия Анненского // Там же. – С. 179.
- ¹²¹ *Мандельштам О.* Пешеход // *Мандельштам О.Э.* Полное собрание стихотворений. – СПб.: Акад. проект, 1995. – С. 103.
- ¹²² Там же. – С. 220.
- ¹²³ *Ошеров С.* «Tristia» Мандельштама и античная культура // *Мандельштам и Античность: Сб. ст.* – М.: Радикс, 1995. – С. 200.
- ¹²⁴ *Иванов Вяч.* О нисхождении. Возвышенное, прекрасное, хаотическое – триада эстетических начал <Посвящается Андрею Белому> // *Весы.* – М., 1905. – № 5. – С. 35.
- ¹²⁵ *Мандельштам О.Э.* К статье «О природе слова» // *Мандельштам О.Э.* Слово и культура: Статьи. – М.: Сов. писатель, 1987. – С. 261–262.
- ¹²⁶ *Мандельштам О.* О природе слова // *Мандельштам О.* Слово и культура: Статьи. – М.: Сов. писатель, 1987. – С. 63.
- ¹²⁷ Там же. – С. 64. См. также: *Есаулов И.А.* «Внутренний эллинизм» Осипа Мандельштама и русская идея Серебряного века // *Античность и культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи.* – М.: Наука, 2010. – С. 306–310.
- ¹²⁸ *Мандельштам О.* О природе слова // *Слово и культура: Статьи.* – М.: Сов. писатель, 1987. – С. 58.
- ¹²⁹ Там же. – С. 59.
- ¹³⁰ *Фрейденоберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. – М.: Лабиринт, 1997. – С. 121–122.
- ¹³¹ *Анненский И.* История античной драмы: Курс лекций. – СПб.: Гиперион, 2003. – С. 30.
- ¹³² *Кондратьев А.А.* Орфей // *Кондратьев А.А.* Сны: Романы, повесть, рассказы. – СПб.: Северо-Запад, 1993. – С. 121–122.
- ¹³³ Цит.: *Анненский И.Ф.* Власть тьмы // *Анненский И.Ф.* Книги отражений. – М.: Наука, 1979. – С. 64

- ¹³⁴ *Зелинский Ф.Ф.* Гермес Трижды-Величайший // *Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей: В 4 т. – М.: Ладомир, 1995. – Т. 2. – С. 101. – Репринт: СПб.: Сенатская тип., 1907.
- ¹³⁵ Там же. – С. 116.
- ¹³⁶ См.: *Пиндар.* Аргонавты. Стихи 175–178.
- ¹³⁷ См.: *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1992. – С. 81.
- ¹³⁸ См.: *Павсаний.* Описание Эллады. IX: 27, 2.
- ¹³⁹ См.: *Хюбнер К.* Истина мифа: Пер. с нем. – М.: Республика, 1996. – С. 880, 891–892.
- ¹⁴⁰ См.: *Нильссон М.* Греческая народная религия. – СПб.: Алетейя, 1998. – Илл. № 3.
- ¹⁴¹ Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. – Ч. 1. – С. 65.
- ¹⁴² *Нильссон М.* Указ. соч. – С. 20.
- ¹⁴³ *Протт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1996. – С. 251.
- ¹⁴⁴ См.: *Софокл.* Антигона. Стихи 876–880, 891–892. Также: *Молок Д.Ю.* Черты имплицитной мифологии в надгробиях греческой классики // Жизнь мифа в Античности: В 2 ч. – М., 1988. – Ч. 2. – С. 152.
- ¹⁴⁵ *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. Указ. соч. – С. 21.
- ¹⁴⁶ *Бланио М.* Неопишемое сообщество. – М.: Моск. филос. фонд, 1998. – С. 64.
- ¹⁴⁷ *Ахматова А.* В Зазеркалье. Полночные стихи // *Ахматова А.* Стихотворения и поэмы. – Л.: Сов. писатель, 1976. – С. 248.
- ¹⁴⁸ *Иванов Вяч.* Спор // *Иванов Вяч.* Стихотворения и поэмы. Трагедия: В 2 кн. – Указ. соч. – Кн. 1. – С. 347.
- ¹⁴⁹ *Иванов Вяч.* Дневники. 29 июня 1909 // *Иванов Вяч.* Собр. соч. – Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. – Т. 2. – С. 779.
- ¹⁵⁰ *Волошин М.* Стихотворения и поэмы. – СПб.: Наука, 1995. – С. 143–144.
- ¹⁵¹ Там же. – С. 566.
- ¹⁵² *Волошин М.* На заре // *Волошин М.* Стихотворения и поэмы. – С. 399.
- ¹⁵³ *Де Санктис Ф.* История итальянской литературы: В 2 т. – М.: Иностр. лит., 1961. – Т. 1. – С. 445.
- ¹⁵⁴ *Волошин М.* Театр и сновидение // *Волошин М.* Лики творчества. – М.: Наука, 1988. – С. 351. Ср. со стихотворением Вяч. Иванова «Дрема Орфея».

- ¹⁵⁵ В письме к издателю и редактору «Аполлона» С.К. Маковскому Волошин писал о своем восприятии Античности и ее значении для современного сознания: «Я вижу свою (и нашу задачу не в том, чтобы исследовать древние культы Аполлона, а в том – чтобы создать новый – наш культ Аполлона, взявши семенами все символы, которые мы можем найти в древности. И для нас они конечно получают новое содержание» // *Волошин М.* Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1976 г. – Л.: Наука, 1978. – С. 251.
- ¹⁵⁶ Неизданный Федор Сологуб. – М.: НЛЮ, 1997. – С. 98.
- ¹⁵⁷ *Сологуб Ф.* Примечания // *Сологуб Ф.* Стихотворения. – Л.: Сов. писатель, 1975. – С. 627. Ср.: Рихтер Ж.-П.: «Любовь хочет одного единственного человека, сладострастие – всех сразу...». – *Мерло-Понти М.* Тело как сексуальная сущность // Апокриф: Культурологический журнал. – М.: Лабиринт, Б. г. – № 3. – С. 24.
- ¹⁵⁸ *Сологуб Ф.* Любви неодолима сила // *Сологуб Ф.* Стихотворения. – С. 438–439.
- ¹⁵⁹ Цит.: *Лосская В.* Марина Цветаева в жизни. – М.: Культура и традиции, 1992. – С. 126.
- ¹⁶⁰ Цит.: *Швейцер В.* Быт и бытие Марины Цветаевой. – М.: Интерпринт, 1992. – С. 76. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием литеры Ш. и страницы.
- ¹⁶¹ *Цветаева М.* Сергею Эфрону // *Цветаева М.* Стихотворения и поэмы. – Л.: Сов. писатель, 1990. – С. 60. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием литеры Ц и страницы.
- ¹⁶² *Цветаева М.* Избранные произведения. – М.; Л.: Сов. писатель, 1965. – С. 57–58.
- ¹⁶³ *Шюре Э.* Великие посвященные: Очерк эзотеризма религий. – М.: Книга-Принтшоп, 1990. – С. 182. – Репринт: М.; Калуга: Типогр. губерnsk. земск. управы, 1914.
- ¹⁶⁴ *Фрейдбергер О.* Миф и литература древности. – М.: Наука, 1978. – С. 31.
- ¹⁶⁵ *Блок А.А.* О современном состоянии русского символизма // *Блок А.А.* Собр. соч.: В 8 т. – М.; Л.: Гослитиздат, 1962. – Т. 5. – С. 433. На эти слова Блока обратил внимание Вяч. Иванов. Он отмечал, что у младших символистов «человек как носитель внутреннего опыта и всяческих познавательных и иных духовных достижений и художник – истолкователь человека – были не разделены или представлялись самим им неразделенными, если же более или менее разделялись, то разделение это переживалось как душевный разлад и какое-то отступни-

- чество от вверенной им истины. “Были пророками, – писал Иванов, – захотели стать поэтами”, с упреком говорит о себе и своих товарищах Александр Блок, описывая состояние такого разлада и “ад” художника». – Иванов. Вяч. О границах искусства // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. – Указ. соч. – С. 206.
- ¹⁶⁶ *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. – Указ. соч. – С. 132–133.
- ¹⁶⁷ В связи с этим нельзя не обратить внимание на замечание А. Лосева, что растерзание Орфея – это результат непримиримой вражды дионисийской и аполлонийской музыки. – См.: *Лосев А.Ф.* Античная музыкальная эстетика. – М.: Наука, 1960. – С. 121–123.
- ¹⁶⁸ *Блок А.А.* Полн. собр. соч.: В 20 т. – М.: Наука, 1997. – Т. 1. – С. 562.
- ¹⁶⁹ Там же. – С. 131.
- ¹⁷⁰ Переписка Б. Пастернака. – М.: Худож. лит-ра, 1990. – С. 350.
- ¹⁷¹ *Кушнер А.* Ночная музыка. – Л.: Сов. писатель, 1991. – С. 28.
- ¹⁷² *Цветаева М.* Об искусстве: Сборник. – М.: Искусство, 1991. – С. 384–385. Сосуществование в поэте Цветаевой Орфея (духа) и Эвридики (пола) можно прояснить ее же словами об искусстве: «По отношению к миру духовному – искусство есть некий физический мир духовного. По отношению к миру физическому – искусство есть некий духовный мир физического». – Там же. – С. 88.
- ¹⁷³ *Рильке Р.-М., Пастернак Б., Цветаева М.* Письма 1926 года. – М.: Книга, 1990. – С. 118 (по-немецки).
- ¹⁷⁴ *Цветаева М.* Об искусстве: Сборник. – М.: Искусство, 1991. – С. 77.
- ¹⁷⁵ Цит.: *Лосская В.* – Указ. соч. – С. 225
- ¹⁷⁶ *Бродский И.* Девяносто лет спустя: Эссе // *Звезда.* – М., 1997. – № 1. – С. 64.
- ¹⁷⁷ *Бродский И.* Нобелевская речь // *Бродский И.* Избранные стихотворения, 1957–1992. – М.: Панорама, 1994. – С. 473, 475.
- ¹⁷⁸ *Цветаева М.* Об искусстве: Сборник. – М.: Искусство, 1991. – С. 74.
- ¹⁷⁹ Там же. – С. 93.
- ¹⁸⁰ Цит.: *Лосская В.* – Указ. соч. – С. 96.
- ¹⁸¹ Там же. – С. 266.
- ¹⁸² Там же. – С. 22.
- ¹⁸³ Цит.: *Швейцер В.* – Указ. соч. – С. 121.
- ¹⁸⁴ Там же. – С. 120.
- ¹⁸⁵ *Цветаева М.* Об искусстве: Сборник. – М.: Искусство, 1991. – С. 398.
- ¹⁸⁶ *Ходасевич Вл.* Баллада // *Ходасевич Вл.* Стихотворения. – М.: Сов. писатель, 1989. – С. 153.
- ¹⁸⁷ *Иванов Г.* Собр. соч.: В 3 т. – М.: Милосердие, 1994. – Т. 2. – С. 493.

- ¹⁸⁸ Шенгели Г. Стихотворения // Ново-Басманная, 19. Литературное уро-
чище: Сб. – М.: Худож. лит., 1990. – С. 137.
- ¹⁸⁹ Вагинов К. Опыты соединения слов посредством ритма. – М.: Книга,
1991. – С. 36. – Репринт: Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1931.
- * Вагинов К. «Я восполнения не искал» // Там же. – С. 39.
- ¹⁹⁰ Вагинов К. Козлиная песнь: Роман. – М.: Современник, 1991. – С. 72.
Ср.: «Почему все не любят Мережковского? – спрашивал А. Блок. –
Оттого ли, что он знает что-то, или оттого, что он не сходил в ад?» //
Блок А.А. Записные книжки, 1901–1920. – М.: Худож. лит., 1965. –
С. 123. Подробнее о Вагинове см.: Сегал Д.М. Константин Вагинов и
Античность // Античность и культура Серебряного века. – М.: Наука,
2010. – С. 395–412.
- ¹⁹¹ См.: Ницше Ф. Набег несвоевременного // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. – М.:
Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 599.
- ¹⁹² Набоков Вл. Возвращение Чорба // Набоков Вл. Собр. соч.: В 4 т. – М.:
Правда, 1990. – Т. 1. – С. 284.
- ¹⁹³ Там же. – С. 281.
- ¹⁹⁴ Там же. – С. 282.
- ¹⁹⁵ Пумпянский Л.В. Указ. соч. – С. 31–32.
- ¹⁹⁶ См.: Гаспаров Б.М. Русская Греция, русский Рим // Christianity and the
Eastern Slavs. – Berkeley etc.: Univ. of California press, 1994. – Vol. 2:
Russian culture in modern times. – P. 247.

А.Л. Чернявский

АПОСТОЛ ПАВЕЛ И НОВОЗАВЕТНАЯ НАУКА

Аннотация. В статье рассматриваются работы А. Швейцера и Э. Сандерса по истории возникновения христианского вероучения, основанные на изучении Нового Завета как наиболее ценного исторического документа. Относительно правомерности существования такой научной дисциплины наряду и независимо от традиционного богословия есть разные мнения. Автор подчеркивает, что до сих пор результаты новозаветной науки не привлекли к себе широкого внимания и не оказали заметного воздействия на современное христианство. Он приводит слова А. Швейцера, который считал, что исследование исторической истины является идеалом, к которому должна стремиться научная теология.

Ключевые слова: Новый Завет; историческое исследование; христианское вероучение; иудаизм; Закон; богословие; новозаветная наука.

Направление исследований, представленное книгами А. Швейцера «Мистика апостола Павла»¹ и Э. Сандерса «Павел, Закон и еврейский народ»², иногда называют наукой о Новом Завете, иногда (в западной литературе) – богословием Нового Завета. По сути же это сложившиеся в особую научную дисциплину работы по истории возникновения христианского вероучения, основанные на изучении Нового Завета как наиболее ценного и важного исторического документа. При этом в качестве вспомогательного материала привлекаются и другие древние тексты, а также данные археологии, филологии и т.п.

Однако относительно правомерности или, точнее, возможности существования такой научной дисциплины наряду и незави-

симо от традиционного богословия есть разные мнения. Одним из самых убежденных ее сторонников был Альберт Швейцер. «Я работаю старомодным методом, – пишет он в предисловии к “Мистике апостола Павла”, – а именно, излагаю идеи Павла в их исторически обусловленной форме. Я считаю, что вошедшее ныне в практику смешение нашего подхода к трактовке религиозных проблем с теми взглядами и представлениями, которые были в ходу в прежние исторические эпохи... не дает ничего для исторического понимания, да и для нашей религиозной жизни дает в конечном счете не так уж много. Исследование исторической истины самой по себе я считаю тем идеалом, к которому должна стремиться научная теология»³.

Швейцер, таким образом, призывает отделить историческое исследование (т.е. попытку на основании дошедших до нас текстов объективно описать религиозные представления реальных исторических личностей, таких как апостол Павел и даже Иисус Христос) от собственно богословия, т.е. основанных на этих текстах религиозных учений и суждений. Однако осуществить это на практике не так-то просто. Научная объективность предполагает определенное безразличие к вненаучным критериям оценки результатов, отношение к новозаветному тексту как к научной проблеме, которую надо решить, а уж оценивать найденное решение с богословских позиций – не дело ученого. Но среди историков раннего христианства безразличных нет. Тот, кто безразличен к христианству, не станет тратить полжизни на изучение древних языков, а вторую половину – на исследование текстов, в которых за последние 200 лет изучено не только каждое слово, но и каждая буква, высказаны все мыслимые мнения и вероятность открыть что-либо новое близка к нулю. И если, например, для историка христианства учение об «оправдании верой» – это краеугольный камень его собственных религиозных убеждений, то к утверждению, что апостол Павел вкладывал в это учение совсем не тот смысл, что мы, он уже не сможет отнестись просто как к научной гипотезе. Ведь это утверждение означает, что его религиозные убеждения основаны, оказывается, не на Новом Завете, а всего лишь на богословских суждениях Лютера.

Со своей стороны, не соглашаясь с результатами новозаветной науки (если они не укладываются в рамки христианского вероучения в какой-либо его конфессиональной форме), традицион-

ные богословы не без основания указывают, что эти результаты чаще всего представляют собой лишь более или менее правдоподобные гипотезы, а не строго доказанные утверждения. Отсюда делается вывод, что новозаветная наука – это тоже своего рода богословие, только основанное не на традиционных, а на своих собственных богословских предпосылках; что, несмотря на солидный научный аппарат, в новозаветной науке «предвзятых мнений не меньше, чем у верующих в Божественное Откровение, – это всего-навсего иной род предвзятости»⁴.

Видимо, предмет, изучаемый новозаветной наукой, действительно как-то выделяет ее из ряда других исторических наук, и реальная историческая картина воссоздается в ней не только благодаря стремлению ученых к максимальной объективности, но и благодаря различиям их религиозных убеждений, заставляющим смотреть на один и тот же текст под разными углами зрения. Если говорить о книгах Швейцера и Сандерса, то религиозные интересы авторов проявились прежде всего в выборе направления исследований. Несколько упрощая, можно сказать, что Швейцера интересуют в первую очередь те аспекты религиозной мысли Павла, благодаря которым христианство смогло укорениться на греческой почве и пережить крушение надежд на близость второго пришествия Христа, а также те стороны его учения, которые, как считает Швейцер, исключительно важны и для современного христианства⁵. Сандерс же уделяет основное внимание еврейским корням религиозной мысли Павла и тем ее особенностям, которые делали невозможным развитие христианства на еврейской почве. Благодаря этой разной направленности книги Швейцера и Сандерса взаимно дополняют друг друга и в совокупности дают неплохое представление о современном состоянии научной паулинистики.

Вопрос, по которому историки христианства до сих пор не пришли к единому мнению, заключается в следующем: каким образом провозвестие Иисуса Христа, возникшее в еврейской (пророческой и апокалиптической) религиозной традиции, всего за несколько десятилетий не просто проникло, но прочно укоренилось в чуждом по духу греческом мире – да еще в условиях, когда стало ясно, что обещанное возвращение Христа в славу и наступление Царства Божьего, которого со дня на день страстно ожидало первое поколение христиан, явно не состоялось?

Известно, что в превращении первоначального христианского движения в самостоятельную религию апостол Павел играл выдающуюся роль. Именно благодаря его борьбе за то, чтобы принимавшие христианство неевреи были освобождены от необходимости принимать одновременно и еврейский Закон, христианство оторвалось от еврейской почвы.

Однако при попытках понять учение Павла и его отношение к Закону более детально исследователи столкнулись с большими трудностями. Во-первых, Павел не дает связного изложения своих религиозных воззрений. Его письма вызваны конкретными обстоятельствами его миссионерской деятельности. Он объясняет верующим, как вести себя в тех или иных случаях, делится своими планами, полемизирует с другими христианскими миссионерами, убеждавшими обращенных ими язычников подвергнуться обрезанию. Из этих разрозненных фрагментов и приходится реконструировать учение Павла. Во-вторых, разные аспекты учения (например, оправдание верой, умирание и воскресение с Христом) нелегко увязать в единое целое; неясно, есть ли между ними связь, что является первичным, а что вторичным. Наконец, в письмах Павла много противоречащих друг другу утверждений (в частности, о законе), которые трудно подвести под какой-то общий принцип. Все эти трудности настолько велики, что среди исследователей нет единого мнения даже по вопросу о том, был ли Павел последовательным мыслителем, стремившимся привести свои религиозные представления в единую систему, или же он просто в разных обстоятельствах утверждал то или иное, не заботясь о непротиворечивости своих высказываний. Но и те ученые, которые склоняются к первому мнению, реконструируют его учение по-разному.

Не меньшие трудности возникают и при попытках понять истоки учения Павла. Почему, например, он занял позицию, отличную от позиции Иисуса, который недвусмысленно запретил апостолам проповедовать язычникам (Мф. 10:5 ел., 23) и утверждал, что закон будет действовать, «пока не пройдут небо и земля» (Мф. 5:17–19)? В самых общих чертах ответ ясен: смерть и воскресение Христа⁶ создали новую ситуацию, вынуждавшую заново осмыслить все сказанное Им при жизни, а также значение Его смерти и Воскресения для верующих. Однако позиция Павла в отношении Закона, судя по страстной полемике, которую он ведет в

своих письмах, отнюдь не казалась в то время самоочевидной. Что лежало в ее основе?

В первые десятилетия XX в., когда писалась книга Швейцера, в новозаветной науке наибольшим влиянием пользовалась школа истории религии – научное направление, изучавшее влияние древних восточных религий и эллинистических культов на иудаизм и христианство. Представители этой школы объясняли быструю «эллинизацию» христианства (т.е. процесс его интерпретации в греческих терминах и усвоения греческим миром) тем, что апостол Павел, находившийся якобы под влиянием греческой культуры, позаимствовал свое мистическое учение и, в частности, концепцию таинств у греко-восточных мистерийальных религий. Поэтому греки легко понимали его, а следующим поколениям христианских мыслителей осталось лишь развить дальше его идеи. В «Мистике апостола Павла» Швейцер подверг эту теорию сокрушительной критике.

Главные выводы Швейцера сводятся к следующему.

1. Основой религиозных воззрений Павла является общая для всего первохристианства вера в то, что дни этого мира сочтены, что распятый и воскресший Иисус – это Мессия (в греческом переводе Христос), который в самое ближайшее время вернется с небес и установит на земле свое Царство.

2. Но вера Павла этим не ограничивается: он приходит к убеждению, что с Воскресением Иисуса мессианская эра уже началась. Те силы, которые воскресили Иисуса, продолжают свою невидимую работу, постепенно трансформируя этот природный мир в мир сверхприродный, мессианский. В тех, кто поверил в спасительную миссию Христа и крестился, начинается процесс умирания и воскресания с Христом, благодаря которому их человеческая природа постепенно преобразуется, и в момент второго пришествия они сбросят с себя тленную оболочку и войдут в мессианское Царство.

3. Учение о единении верующих с умершим и воскресшим Христом как залоге их будущего участия в мессианском Царстве возникло у Павла в результате размышлений о смысле смерти и Воскресения Христа, задержки мессианского Царства и о том, как соотносятся эти события со сценарием, предполагавшимся еврейской эсхатологией. Эти размышления были вызваны насущными потребностями его миссии и проповеди (например, стало очевид-

ным, что многие верующие не доживут до второго пришествия, и нужно было внести ясность в вопрос об их посмертной судьбе). Поэтому в гипотезе о том, что учение Павла и его концепция таинств позаимствованы у греко-восточных мистериальных религий, нет никакой необходимости. Между этими религиями и учением Павла очень много общего.

4. Учением Павла о единении с Христом были созданы предпосылки и для последующей быстрой эллинизации христианства. Именно он понял спасение не только как дело будущего, которое совершится при втором пришествии Христа, но и как в определенном смысле уже состоявшееся, независимо от сроков второго пришествия. И когда с течением времени надежда на быстрое наступление мессианского Царства начала ослабевать и учение об умирании и воскресании с Христом стало непонятным, оно было заменено учением о будущем Воскресении, которое обеспечивается действием Духа Христа в таинствах. Таким образом, и для объяснения быстрой эллинизации христианства мистериальные религии оказываются ненужными.

5. Учение об оправдании верой (в более точном переводе – «о праведности от веры») играет у Павла второстепенную роль. Оно используется Павлом только в полемических целях, когда ему нужно подкрепить свои утверждения о невозможности спастись соблюдением еврейского Закона ссылкой на Библию. В действительности же Закон не нужен потому, что в результате умирания и воскресания с Христом грех уничтожается, верующие освобождаются от его власти и более не нуждаются во внешней регламентации Закона.

Для протестантского богословия, особенно в Германии и Швейцарии, где со времен Лютера учение об оправдании верой в разных его модификациях традиционно играло важную роль, выводы Швейцера оказались неприемлемыми. Рудольф Бультман и другие исследователи, утверждая, что в основе христианских убеждений Павла лежало понимание бедственного положения человека в мире без Христа (как об этом говорится в седьмой главе Послания к римлянам), попытались вновь представить учение об оправдании верой стержнем всей мысли Павла. Были предприняты также настойчивые попытки опровергнуть утверждение Швейцера о том, что умирание и воскресание с Христом понимается Павлом не символически и не метафорически (как индивидуальный духов-

ный опыт осознания верующим своей греховности, невозможности победить ее своими силами и решения целиком довериться Богу), а реалистически – как происходящий во всех верующих квазифизический процесс трансформации их человеческой природы. Для этого Бультману и его последователям пришлось вновь обратиться к теории заимствования Павлом гностической и эллинистической терминологии⁷.

Разумеется, Бультман и его школа тоже основывают свои утверждения на текстах Павловых посланий. Кроме того, и по сей день продолжают появляться работы, в которых об учении Павла высказываются самые разные, порой диаметрально противоположные суждения. На первый взгляд, этим лишний раз подтверждается мнение Г. Флоровского, что мы имеем здесь дело не столько с наукой, сколько с замаскированной под научную полемику борьбой разных богословских установок, к тому же не опирающихся на общий догматический фундамент.

Существует, однако, простой критерий, позволяющий навести в этом хаосе мнений довольно-таки строгий порядок. Если автор очередной статьи или книги об апостоле Павле, обосновывая свою позицию, игнорирует противоречащие ей точки зрения либо отвергает их из общих соображений, не отвечая на конкретные доводы оппонентов, то его позиция не может претендовать на сколько-нибудь существенный научный вес.

В ходе полемики и дальнейших исследований в концепции Швейцера был обнаружен определенный методологический изъян. Восхищаясь силой и глубиной мысли Павла и полемизируя с теми, кто не признавал за ним способности последовательно и систематически мыслить, Швейцер в процессе реконструкции его воззрений придает им такую степень логической продуманности и непротиворечивости, какой у Павла в действительности не было. В результате многие детали нарисованной им картины оказались ошибочными. Так, было показано, что некоторые утверждения Швейцера (например, что для Павла праведность от веры – это только полемический прием в борьбе с законом; что ни обладание Духом, ни этика у Павла никогда не связываются с верой; что крещение у него оказывает свое действие независимо от духовных усилий верующего) чересчур упрощают реальную картину и в такой категорической форме неверны. Далее, имеющиеся тексты не дают достаточных оснований приписывать Павлу, как это делает Швей-

цер, представление о двух разных воскресениях (воскресении умерших верующих с наступлением мессианского Царства и всеобщем воскресении в конце времен). Наконец, была показана несостоятельность теории Швейцера, объясняющей отношение Павла к еврейскому Закону. Все три ее основных положения: что Закон прекращает действовать с наступлением мессианской эры; что к утверждению о невозможности праведности от Закона Павла привел его личный опыт «жизни под Законом»: теория сохранения статус-кво — были признаны либо необоснованными (первое положение), либо ошибочными (второе и третье).

Тем не менее все главные выводы Швейцера в ходе дальнейших исследований были подтверждены. Так, работы У.Д. Дейвиса окончательно убедили большинство ученых, что учение Павла следует рассматривать целиком в контексте еврейской религиозной мысли. Ни один из оппонентов Швейцера так и не ответил на его вопрос: если праведность от веры составляет стержень мысли Павла, то почему он никогда не прибегает к представлению о вере при разъяснении всех вопросов жизни и будущей судьбы христиан, за исключением обрезания? Идет ли речь о должном поведении в общине, об участии в языческих идоложертвенных пирах, о воскресении умерших или участии оставшихся в живых к моменту возвращения Христа, о значении таинств и надлежащем к ним отношении, — Павел всегда апеллирует к тому, что верующие умерли с Христом, составляют с Ним одно тело и должны вести себя так, как им велит Дух Христа. Далее, никто из настаивающих на «чисто духовном» понимании Павлом умирания и воскресания с Христом не смог привести убедительного истолкования тех мест его писем, в которых ясно проявляется реалистический характер этих представлений, — например, его объяснения, почему связь с блудницей является смертным грехом, навсегда отсекающим от Христа. Наконец, было убедительно опровергнуто утверждение, составляющее краеугольный камень теории Бультмана, — что Рим. 7 является ключом к пониманию всей мысли Павла.

Многие из этих результатов нашли отражение в книге Э. Сандерса «Павел, Закон и еврейский народ». Правда, она посвящена более узкой проблеме: отношению Павла к еврейскому Закону и судьбе еврейского народа. Вопрос о том, как понимал Павел единение верующих с умершим и воскресшим Христом, здесь практически не затрагивается⁸. Однако по своему значению для

новозаветной науки книга Сандерса сопоставима с книгой Швейцера. До работ Сандерса спектр мнений по проблеме «Павел и еврейский Закон» был очень широким, но никому не удавалось удовлетворительно объяснить множество весьма разнообразных и часто противоречивых аргументов, с помощью которых Павел обосновывает необязательность и даже противоположность Закона для христиан из язычников и его допустимость (но недостаточность) для христиан из евреев. Сандерс не только обобщает полученные ранее результаты, но и делает существенный шаг вперед. Он предлагает некую общую концепцию того, как мыслит Павел, и убедительно подкрепляет ее детальным анализом текста Павловых посланий (часто полемизируя при этом с выводами других исследователей). Надежным фундаментом для исследований Сандерса послужило его глубокое знание палестинского иудаизма первых столетий нашей эры. Дело в том, что до самого последнего времени христианские исследователи исходили из довольно примитивного представления об иудаизме той эпохи как о законнической религии, в которой для спасения достаточно лишь формально выполнять известное множество правил и ограничений и следить, чтобы значимость добрых дел перевешивала значимость нарушений. Несмотря на то, что уже в 20-х годах XX в. появились серьезные исследования по иудаизму, указанные представления оказались весьма устойчивыми, во-первых, благодаря глубокой убежденности в том, что христианство – религия более высокая, чем иудаизм (это считалось аксиомой); во-вторых, благодаря тому, что упреки Иисуса в адрес фарисеев и полемические высказывания Павла о Законе не критически принимались в качестве объективной оценки иудаизма в целом. Не случайно именно объяснение отношения Павла к еврейскому Закону оказалось самым слабым местом книги Швейцера. Ход мысли исследователей был примерно следующим. Поскольку Павел утверждал, что еврейский Закон не спасает, спасает только Христос, значит, иудаизм его чем-то не устраивал. Но так как недостатки иудаизма в сравнении с христианством казались очевидными, то аргументы Павла истолковывали как возражения именно против этих известных недостатков – например, против представления о том, что праведность достигается формальным соблюдением определенных правил, исполняющих Закон; против связанного с этим самодовольства и т.д.

Однако объективные исследования иудаизма времен Павла (в том числе исследования самого Сандерса, представленные в его предыдущей книге) показали, что эти ходячие представления об «известных» недостатках иудаизма ошибочны, их в нем не было. Тогда остаются две возможности: либо Павел – согласно Деян. 22:3, ученик Гамалиила! – плохо знал иудаизм, либо причина его выступления против Закона находилась вне иудаизма. Именно последнее и утверждает Сандерс. В своей книге он приводит убедительные доводы в пользу того, что этой причиной было явление Христа на дороге в Дамаск. Бог открыл Павлу, что Христос послан, чтобы спасти всех – и евреев, и язычников – на равных основаниях.

Значит, с этого момента спасает уже не Закон, данный только евреям, а Христос. Поэтому аргументация Павла против Закона (в том числе и Рим. 7) – это не воспроизведение хода рассуждений, приведших его к отрицанию Закона, а попытка обосновать уже известное ему решение.

Показывая, что в остальном образ мыслей Павла гораздо ближе к иудаизму, чем это принято считать, Сандерс нащупывает его главную болевую точку – трагическое противоречие между его исконной еврейской убежденностью в непреложности обещаний, данных Богом Израилю, и тем, что ему открыл Бог на дороге в Дамаск. Если Закон не спасает, зачем Бог дал его? И как быть с Его обещанием Израилю, если евреи не поверили в Христа, т.е. не приняли необходимое условие спасения? Именно мучительные попытки Павла решить эти неразрешимые проблемы объясняют, по мнению Сандерса, его не укладывающиеся в единую схему высказывания о Законе и глубокое волнение, с которым он говорит о Законе и о судьбе еврейского народа в Послании к римлянам.

Книги Сандерса и Швейцера написаны с интервалом в пятьдесят с лишним лет и благодаря этому позволяют увидеть новозаветную науку в ее динамике. Едва ли можно отрицать, что в прошлом веке в научной паулинистике был достигнут реальный прогресс и многие аспекты религиозной мысли Павла были поняты полнее и глубже. Но вместе с тем стало очевидным, что возможности новозаветной науки не безграничны. Остается целый ряд вопросов, ответы на которые мы не получим никогда – просто из-за того, что в дошедших до нас текстах нет достаточной информации. Что заставило Павла не только поверить в Христа, но и обратиться

свою проповедь именно к язычникам? Сандерс считает, что повеление проповедовать язычникам было составной частью полученного Павлом откровения. Швейцер же полагает, что текст Гал. 1:15–16 не дает оснований для такого вывода и что главной побудительной причиной было убеждение Павла, что до второго пришествия Христа количество язычников, узнавших о своем призвании к участию в Царстве, должно быть доведено до полного числа. В пользу как того, так и другого мнения приводится ряд доводов, но все это – лишь косвенные соображения, не имеющие доказательной силы. И таких примеров можно найти немало. Ясно, что рано или поздно спектр возможных аргументов по спорным вопросам будет исчерпан, новозаветная наука перестанет развиваться и либо закончится, либо действительно превратится в один из разделов современного богословия⁹. А то обстоятельство, что новые идеи появляются в ней все реже и реже, заставляет предположить, что этот момент не так уж далек.

До сих пор речь шла о научной паулинистике. Но и в других разделах новозаветной науки ситуация примерно такая же¹⁰. Означает ли это, что новозаветная наука выполнила свою историческую задачу и в наше время уже не актуальна?

Сегодня мнение о том, что христианство, а вместе с ним и вся западная культура переживают глубокий кризис, стало общим местом. Иногда даже утверждают, что мы живем в «постхристианскую эпоху». Изучение истории христианства помогает лучше понять истоки и его духовной силы, и тех проблем, с которыми оно столкнулось в ходе исторического развития. Поэтому православные богословы вновь обращаются к восточным Отцам Церкви и к истории возникновения монашества, католические – к Августину и Фоме Аквинскому, протестантские – к Лютеру. По примеру новозаветной науки традиционные богословы обращаются иногда и к начальным временам истории христианства. Однако они смотрят на Новый Завет сквозь призмы своих конфессиональных установок, существенно искажающие историческую картину. Иногда под этот конфессиональный подход подводится и теоретическая база: утверждается, что ничто иное в принципе невозможно.

Результаты новозаветной науки плохо вписываются в рамки современного конфессионального богословия и тем самым создают для него дополнительную проблему. Но по своей сути эта проблема не нова; это лишь новая форма старой проблемы соотношения

знания и веры: может ли вера меняться с изменением наших знаний о мире и о человеке и тем не менее оставаться неизменной в своей основе?

Новозаветная наука установила, что в провозвестии Иисуса Христа и вере первых поколений христиан важную роль играла уверенность в том, что последние времена уже настали и Царство Божие – при дверях. С позиций нашего сегодняшнего дня это иллюзия, и формирование догматического христианского вероучения в течение последующих 300 лет можно понять как переосмысление первохристианской веры на новых основаниях, освобождающих ее от этой иллюзии.

В наше время впервые появилась возможность настоящего серьезного диалога как разных христианских конфессий, так и мировых религий, которые выходят за пределы своих традиционных территорий и вступают в контакт друг с другом. Естественно, что у многих людей возникает мысль: действительно ли именно моя вера самая глубокая и истинная? Может быть, это тоже иллюзия, порожденная той же причиной, что и эсхатологическая иллюзия первохристианства, – ограниченностью наших знаний? Новозаветная наука подтверждает обоснованность этих сомнений на конкретном примере. Воссоздавая объективную картину возникновения христианства внутри иудаизма и его ухода в греческий мир, она показывает, что сложившееся под влиянием новозаветной полемики традиционное представление о превосходстве христианства над иудаизмом является иллюзорным.

Иллюзии обладают огромной силой воздействия, но они не вечны. Именно вера в близость Царства и простота понимания своей связи с Христом придавали такую силу вере первых христиан. Эти иллюзии были преодолены христианством первых веков, но при этом наиболее действенные стимулы веры были ослаблены. Конечно, философски и логически совершенное догматическое христианское вероучение было гениальным достижением религиозной мысли того времени. Но не породило ли само это совершенство новую иллюзию – что отныне мы знаем, как правильно мыслить о Боге и о Христе? И не объясняется ли кризис христианства отчасти и тем, что в наше время эта иллюзия перестает действовать? Может ли современное христианство вернуть себе – пусть в ином понимании, отвечающем нашим сегодняшним представлениям о мире, – простоту и силу первохристианской веры, ее устрем-

ленность к Царству Божьему и живое чувство единения с Христом?

Сегодня мы видим, какой разрушительной силой становится порой убежденность в том, что именно твоя религия содержит окончательную истину. Но возможна ли вера без такой убежденности? Может ли по-настоящему глубокое религиозное чувство основываться не на уверенности в своей исключительной правоте, а на осознании того, что как бы ни были верны другие религии, *моя* духовная природа требует именно такой, а не иной веры?

Разумеется, эти общие вопросы о судьбе христианства в современном мире и его взаимоотношениях с другими религиями возникают и помимо новозаветной науки. Но она помогает лучше осознать их и придать им более конкретную форму. До сих пор ее результаты не привлекли к себе широкого внимания и не оказали заметного воздействия на современное христианство. Будут ли они когда-нибудь востребованы, покажет время.

Примечания

¹ Schweitzer A. Die Mystik des Apostels Paulus // *Ausgewählte Werke in fünf Bänden*. – Berlin, 1971. – Bd. 4. – S. 14–510.

² Sanders E.P. Paul, the law, and the Jewish People. – Minneapolis: Fortress Press, 1983. – 226 p.

³ Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – С. 23–24.

⁴ Прот. Г. Флоровский. Догмат и история. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. – С. 43.

⁵ Свою книгу, выдержанную в духе беспристрастного исторического исследования, Швейцер завершает богословской главой «Непреходящие ценности мистики Павла».

⁶ Современный исследователь может и не верить в воскресение, но для первохристианской Церкви и для Павла, пережившего явление Христа на дороге в Дамаск, оно было неоспоримым фактом.

⁷ О различии богословских позиций Швейцера и Бультмана, которым в значительной степени объясняется их противостояние в новозаветной науке, см.: Чернявский А. Результаты научных исследований новозаветных текстов и их богословская интерпретация // *Иеремияс И. Богословие Нового Завета. Часть первая: Провозвестие Иисуса*. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1999. – С. 7–9.

⁸ В своей предыдущей и следующей книгах (Paul and Palestinian Judaism, 1977; Paul, 1991) Сандерс рассматривает все аспекты религиозной мысли Павла. В оценке характера мистики единения с Христом и ее места в мышлении Павла он в целом близок к Швейцеру (хотя слово «мистика» ему не нравится, и он предпочитает говорить просто о «причастности к Христу»). Точнее, Сандерс согласен, что Павел мыслит в терминах реалистически понимаемой причастности к Христу, а не в терминах праведности от веры, но считает, что Швейцер чрезмерно подчеркивает эту особенность мысли Павла в ущерб стоящей у него на первом месте проблеме роли Закона и Христа в Божественном плане спасения (см. ниже). К сожалению, большая часть предыдущей книги Сандерса посвящена палестинскому иудаизму, а следующая написана для серии Past Masters и потому сильно облегчена. По этим причинам в настоящий сборник включена именно вторая книга Сандерса.

⁹ Когда на Западе новозаветную науку называют «богословием Нового Завета», то имеют в виду не наше современное богословие, а богословие (т.е. представление о Боге и о Его отношении к миру) Иисуса Христа и новозаветных авторов, которое и является предметом исследования.

¹⁰ Например, упомянутую в примечании 7 книгу И. Иеремияса (первое издание которой вышло в 1971 г.) можно рассматривать как своего рода подведение итогов новозаветной науки в части исследования синоптических евангелий.

ИСТОРИЯ ИДЕЙ

Ю.А. Асоян

ГЕНЕАЛОГИЯ ИДЕИ КУЛЬТУРЫ: В. ЙЕГЕР И М. ХАЙДЕГГЕР О ПОНЯТИИ «ОБРАЗОВАНИЕ» У ГРЕКОВ

Аннотация. В статье рассматривается содержание и значение понятия «пайдейя» в интерпретации немецкого филолога В. Йегера и философа М. Хайдеггера.

Ключевые слова: пайдейя; идея культуры; интеллектуальная история; образование»; культурная среда; национальная культура; культурные ценности; природа; дух; генеалогический подход.

В статье рассматривается содержание и значение понятия «пайдейя» (др.-греч. *παιδεία* – образование) в интерпретации известного немецкого филолога Вернера Йегера (Werner Jäger) и философа Мартина Хайдеггера. Традиция соотносить понятия *Bildung* и *Kultur* («образование» и «культура») с греческой «пайдейей» восходит к немецкой классической филологии середины XIX в. Но именно Йегер придал связке культуры и пайдейи чеканную форму, возвел к пайдейе *европейскую идею культуры* как таковую. В своей статье мы попытаемся соотнести его представление с тем, что говорит Хайдеггер.

В сущности, речь пойдет только о двух текстах. Первый из них – известная, причем далеко не только филологам-классикам, работа В. Йегера «Пайдейя. Воспитание античного грека»¹. В «Пайдейе» Йегера нас занимает главным образом введение, имеющее название «Положение Греции в истории воспитания». Именно здесь² Йегер говорит о культурно-историческом значении греческой пайдейи, проводит сближение этого понятия с европей-

ской идеей культуры, истолкованной как «ценность высшего порядка». Интересующий нас первый том «Пайдейи» вышел в свет в 1933 г., был издан вторично в 1936 г. Книга была переведена на английский (1945) и французский (1968) языки.

Второй текст – это статья Хайдеггера «Учение Платона об истине»³. Статья написана в начале 1930-х годов, считается, что в первоначальном варианте этот текст был прочитан в лекционном курсе зимнего семестра 1930/31 гг. во Фрайбурге. Опубликован он был в Берлине в 1942 г. Независимо от истории публикации двух этих текстов, работа Хайдеггера, как нам кажется, будет понятнее, если соотнести ее с тем, что говорит Йегер. Текст последнего имеет контекстуальное значение, способствует более полному «прочтению» Хайдеггера, уяснению не только автономных философских, но и гетерономных социокультурных смыслов его интерпретации.

Введение к «Пайдейе» звучит как манифест: «Эта книга адресована не только ученому миру, но и всем, кто в наш век стремится сохранить традиции тысячелетней культуры...»⁴. Дело в том, что «в сегодняшнем расхожем употреблении мы понятие культуры чрезвычайно тривиализируем..., распространяя на все народы Земли, в том числе примитивные... Слово “культура” скатывается... до уровня антропологически-описательного понятия, это больше не обозначение высшей ценности, не осознанный идеал... В расплывчатом и потускневшем смысле простой аналогии позволено говорить о китайской, индийской, вавилонской, еврейской или египетской культуре, хотя ни у одного из этих народов нет соответствующего слова и осознанного понятия для этого явления...»⁵.

«В конце концов это... [только] привычка – говорить о множестве догреческих культур, привычка, восходящая к позитивистскому безразличию, подгоняющему все чужое под европейские понятия и не замечающему, что историческая фальсификация начинается с того момента, когда мы пытаемся вместить чужой мир в нашу понятийную систему, не приспособленную для этого»⁶. Мир, который начинается с греков, полагал Йегер, совсем иной. Он отличается тем, что «в нем впервые вырабатывается культурный идеал как сознательный формообразующий принцип»⁷. «Без греческой культурной идеи [пайдейи], – писал Йегер, – не было бы

никакой “античности” как исторического единства и никакого европейского “культурного мира”»⁸.

Позиция Йегера любопытна не только с точки зрения последовавших интерпретаций соотношения «культуры» и «пайдеи» (к этой теме обращались А.-И. Марру, И. Адо, М. Фуко – см. об этом в нашей статье о понятии «культура себя» у Мишеля Фуко⁹). В йегеровском толковании понятий *Bildung* и *Kultur* прослеживаются установки, характерные для немецкого академического сообщества 1930-х; в понятиях о культуре и образовании отражалось групповое самосознание университетских интеллектуалов, их представления о собственной социальной и даже исторической значимости. Это интересно с точки зрения интеллектуальной истории и социологии знания.

Как показал Фриц Рингер, идеи образования и культуры составляли основу социального и интеллектуального капитала университетского сообщества¹⁰. Образование, *Bildung*, «означало “формирование души культурной средой” через *“сочувственное понимание и переживание объективных культурных ценностей”* – так определял это понятие в начале XX в. словарь Брокгауза... Чем больше изучаешь понятие культурного совершенствования личности, – пишет Рингер, – тем больше проникаешься его значением и [одновременно] поражаешься *многообразию выводов, из него вытекающих*»¹¹.

С *Bildung* связывалось знание, преобразующее личность. «Никакое знание, никакая виртуозность или утонченность в человеке, – говорил Георг Зиммель, – не дает оснований приписывать подлинную культурность [*Kultiviertheit*], если все эти вещи существуют только как внешние дополнения к личности»¹². Идея о нравственном значении *Bildung* причудливо переплеталась с представлениями о непрактичности, неутилитарности и даже отвлеченности «формирующего знания», которое часто ассоциировалось с философией.

Ясперс называет культурное совершенствование личности одной из функций университета. «Как и большинство его коллег, [он] был уверен, что сочетание в университетах науки и преподавания должно иметь то воздействие, которое ассоциируется со словом “культура”»¹³. По Рингеру, непреходящая значимость *Kultur* и *Bildung* в 1920-е годы подчеркивалась немецкими интеллектуалами тем настойчивей, чем ниже становился их статус, чем бо-

лее неблагополучным было экономическое положение университетского преподавателя.

Как показал в своей работе Билл Ридингс, проект университета как средоточия культуры стал известен еще в XIX в. И именно в Германии эта идея пустила наиболее глубокие корни. На смену кантовской идее университета как воплощения всеобщего разума через немецкий идеализм и романтиков утверждалась новая идея — университета как оплота «национальной культуры»¹⁴. Представления о «национальной культуре», впрочем, были различны. Идея национальной культуры могла вписываться в идею Европы (как это было у Йегера) или рассматривалась независимо от нее.

Отношение Хайдеггера к идее университета можно было бы поискать в его речах и выступлениях в короткую пору ректорства во Фрайбурге, в ректорской речи, посвященной самоутверждению немецкого университета. Мы сознательно не будем выбирать из нее места одиозные, ограничимся более или менее нейтральными: «Знание, — говорит здесь Хайдеггер, — не состоит в услужении профессиям, но наоборот: профессии достигают высочайшего и сущностного знания народа о своем бытии»¹⁵. В таком понимании знания состоит призвание немецкого университета, подчеркивает Хайдеггер.

«Дело знания возлагает на нас долг обратиться не только к “предметностям”, но прежде всего — к сущности и простоте вопрошания посреди исторически духовного мира народа... Духовный мир народа — не культурная надстройка...[не] цейхгауз употребимых сведений и ценностей, но... — мощь глубочайшего сбережения сил его земли и крови... Если мы волим такую сущность дела знания, тогда преподаватели университета должны выдвигаться вперед, на самый крайний пост посреди опасностей постоянной непознанности мира»...¹⁶

Образовательный контекст не может не учитываться при рассмотрении мотивов обращения Хайдеггера к понятию пайдей греков. Хотя тут, скорее всего, нет «короткой зависимости», заведомо ограничивающей толкование платоновской (!) «пайдеи» кругом вопросов образования, «актуальных» и «современных». Невозможно рассматривать тексты Хайдеггера только как отклик на то, что волновало академическое сообщество его времени¹⁷, од-

нако опосредованная связь одного и другого, судя по всему, имеется.

Впрочем, более важным для нашего рассмотрения представляется не этот довольно абстрактный тезис. Приступая к хайдеггеровскому толкованию пайдейи, мы не случайно обратились к книге Йегера. Несмотря на то, что Йегер и Хайдеггер представляют совершенно разные академические специальности, несмотря на то, что они, как мы увидим, оценивают роль и историческое значение «пайдейи» по-разному, складывается ощущение, что их тексты (книга классического филолога и философская статья) сходятся в чем-то важном.

В «Учении Платона об истине» Хайдеггер рассматривает отношение понятий *пайдейя* и *алетейя* – «образование» и «несокрываемость» (истина) – у Платона. Хайдеггер истолковывает «пайдейю» как то, что трансформирует «истину – нескорываемость» в ту или иную «идею истины». Последняя уже содержит в себе начало ценностного мышления. Если «ценностное мышление» – это «культура» (в ее не только самом распространенном, но и наиболее актуальном для Хайдеггера понимании), то выступление Хайдеггера – это не что иное, как обнаружение опасной близости платоновской «пайдейи» к «идее культуры».

Доказать это не так просто – Хайдеггер не возводит идею культуры к пайдейе так, как это делал, например, Йегер. Проблема уже в том, что самым этим словом – *культура* – Хайдеггер практически не пользуется. В анализируемом нами тексте этого слова нет. Да и в других работах Хайдеггер прибегает к нему крайне редко (едва ли не избегая его). Больше того, и это, пожалуй, самое главное: в статье «Европейский нигилизм» Хайдеггер прямо говорит о том, что культура – сущностно новоевропейское понятие, неприменимое к греческому мышлению... так что вопрос можно было бы считать закрытым.

В «Европейском нигилизме» Хайдеггер пишет: «Ценностная идея вырвалась вперед и размахнулась до господства чего-то само собой разумеющегося лишь со второй половины XIX века... После появления ценностной мысли *заговорили о “культурных ценностях” Средневековья и “духовных ценностях” античности, хотя ни в Средневековье не было ничего подобного “культуре”, ни в античности – ничего подобного “духу” и “культуре”*... Дух

и культура как желательные и испытанные основные виды человеческого поведения, – продолжает он, – существуют только с Нового времени, а ценности, как фиксированные мерилы этого поведения, – только с Новейшего времени»¹⁸.

Отсюда вовсе не следует, добавлял Хайдеггер, что прежние века были «“бескультурными”... следует только вот что: схемами “культура” и “бескультурие”, “дух” и “ценность” мы никогда не уловим историю греческого человечества в его существе». (Аналогичным образом: различие «природы» и «духа» [природы и культуры], полагал Хайдеггер, совершенно негреческое, оно возникло лишь в новоевропейской мысли.)¹⁹

Налицо противоречие – между тезисом, который мы собираемся доказать (об увиденной якобы Хайдеггером опасной близости пайдейи и культуры), и недвусмысленной ясностью приведенного высказывания самого Хайдеггера о невозможности приписать грекам *«идею культуры»*. Тем не менее не будем торопиться с выводом, хайдеггеровская генеалогия *идеи культуры* содержит неустранимую двойственность. Связывая понятие культуры с новоевропейской картиной мира, с ценностной мыслью, трактуя платоновское мышление как эйдетическое, а не ценностное, Хайдеггер в то же время показывает наличие подспудной связи ценностного (новоевропейского) и эйдетического (античного) типов сознания. То есть – «культуры» и «пайдейи».

Посмотрим, как именно он это делает. В работе «Учение Платона об истине» М. Хайдеггер толкует о связи образования и истины, «заклученных [уже у Платона] в определенное единство». В частности, разбирается платоновская «Притча о пещере» (Государство, VII, 514 а – 517 а). «...По недвусмысленному высказыванию Платона, – пишет Хайдеггер, – [притча] делает наглядным существо образования»²⁰. И об этом говорит сам Платон. Но притча, полагает Хайдеггер, одновременно «открывает взгляд *на некоторую подмену существа истины*» (в которой нуждается образование и которая делает его возможным).

Свой разбор Хайдеггер начинает с утверждения, что платоновская притча о пещере не может быть правильно понята без обращения к понятию истины как несокрытости – ἀλήθεια. Притча повествует о том, полагает он, что *несокрытое от человека и способ этой несокрытости должны меняться*. «Несокрытым и несо-

крытостью в каждом случае называется то, что каждый раз открыто присутствует в окружении человеческого пристанища... Это и включает “образование” и “истину” в некоторое существенное единство»²¹.

Притча рассказывает историю перехода из одного пристанища в другое. В ней представлена последовательность четырех различных пристанищ в своеобразном восхождении человека к истине. Различия пристанищ основываются на различии каждого раз господствующего рода истины. «Несокрытость» мыслится лишь в том отношении, в каком она делает доступным являющее себя в своем виде (εἶδος) и зримым самообнаруживающееся (ιδέα)...²² Иными словами, несокрытость сопряжена с видением, «релятивна» ему.

В платоновском понятии идеи, говорит Хайдеггер, заложена необходимость взгляда на сущее²³. «Кто хочет и должен действовать в мире, определенном через идею, – пишет Хайдеггер, – тот прежде всего нуждается в этом взгляде на идею. А в том как раз и состоит существо παιδείας, чтобы освободить и укрепить человека для ясного постоянства взгляда на сущность»²⁴. Итак, завершает Хайдеггер, притча о пещере имеет дело не столько с ἀλήθεια. Она основывается на невысказанном «происшедшем воцарении ιδέα над ἀλήθεια...»

В процессе этого воцарения «идеи» над «несокрытостью» истина становится ορθότης – правильностью восприятия и высказывания. «Как несокрытость она есть лишь основочерта самого бытия. Но как правильность взгляда она становится отличительной чертой человеческого действия с сущим»²⁵. «Истина не есть больше несокрытость..., вследствие подъяремности идее она стала правильностью, а отсюда впредь отличительной чертой познания сущего...»²⁶, осуществляемого в полисе, поскольку «изложением “притчи о пещере” начинается седьмая книга “разговора” о сущности полиса – πόλις»²⁷.

Анализ платоновской пайдеи, связи образования и истины, обнаруживает, с точки зрения Хайдеггера, один из первоисточков западного мышления, уже в самом начале клонящегося к упадку – к тому, чтобы видеть мир в категориях ценности: «История, рассказанная в притче о пещере, – пишет Хайдеггер, – дает взгляд на то, что в истории человека западного образца есть собственно “со-

вершающееся». Осмысливая существо истины как *правильность представления*, человек мыслит всякое сущее по “идеям” и всякое действительное оценивает по “ценностям”... **вообще мир взвешивается по ценностям...**²⁸

*«Несокрытость, понятная Платону, остается сопряженной со взглядом, восприятием, мышлением и высказыванием (с тем или иным “кругом существования” в пайдейе). Следовать этому сопряжению – значит отбросить прочь существо несокрытости. Никакая попытка обосновать существо истины в “разуме”, в “духе”, в “мышлении”, в “логосе”, в любого рода “субъективности” не может никогда спасти существо несокрытости»*²⁹.

Платоновская притча о пещере рассказывает, таким образом, о подпадении истины под ярмо образования-пайдейи. Хотя Хайдеггер говорил о «веке образования» применительно к XIX столетию, тем не менее драматическое влияние образования, трансформирующее истину, он обнаруживает уже у Платона. Пайдейя истолкована как ценностная деформация истины. В установлении такого отношения с истиной, которое сохраняло бы ее несокрытость, Хайдеггер отдает приоритет искусству, а не образованию³⁰.

Итак, век образования и культуры – время «забвения истины и бытия». В докладе «Наука и осмысление» Хайдеггер говорит нечто близкое: «Слово “образовывать” значит прежде всего – выставлять образец и устанавливать предписание, его другое значение – формировать уже имеющиеся задатки. Образование представляет человеку образец, по которому тот организует свое действие и бездействие. Образование нуждается в заранее обеспеченном образце и всесторонне упроченной позиции. Выработка образовательного идеала и его господство не предполагают стоящее под вопросом»³¹.

Хайдеггер ставит под вопрос *бытийную укорененность* культуры и образования: по слову Гадамера, он «дал философское выражение общей критике либерального благодушия, верившего в культуру... Современник расслышал... страстную критику беспроblemного мира культуры, сложившегося в сознании старшего поколения. Неопределенно-личному “Ман”, “болтовне” и “любопытству”, упадочным формам неподлинного существования Хайдеггер противопоставил понятие подлинности самобытного “здесь-бытия”, сознающего свою конечность и со всей решимостью принимающего ее»³².

В «Науке и осмыслении» Хайдеггер с надеждой говорит о том, что эпоха образования, кажется, подходит к концу. Это не значит, что следующие поколения будут без-образованными. Это значит, что осмысление и «серьезность мысли» вновь отвоевывают место перед господством самоуверенного «образования»³³. С высказыванием Хайдеггера о конце эпохи образования стоило бы сопоставить совершенно иное по тональности утверждение Йегера: *«Время может изменять содержание и пути образования, но – мы надеемся – никогда не настанет эпоха, которая позабудет о том, что именно в этой конечной интеллектуальной и духовной цели заключено наше человеческое достоинство»*³⁴.

Столкновение этих высказываний далеко не исчерпывает разномыслия Йегера и Хайдеггера. «Признание греков творцами культурной идеи, – пишет Йегер, – выглядело бы плохой похвалой... в эпоху, во многих отношениях уставшую от культуры. Но то, что мы сегодня называем культурой – это продукт разложения, говоря по-гречески, *последняя метаморфоза первоначального состояния. Это уже не столько пайдейя, сколько “подготовка к жизни”*, *κατασκευή του βίου* – обширная совокупность средств, которые способствуют жизни, но остаются чисто внешними и лишены органических связей... Совершенно необходимо *осмыслить так понимаемую культуру исходя из ее праформы*... Память о первичном феномене, – пишет Йегер, – сама по себе предлагает тип духовности, родственной греческому...»³⁵

Кажется, мы добрались до момента, когда уместно будет вспомнить о слове «генеалогия», стоящем в заглавии статьи. Полезно напомнить работу Фуко «Ницше, генеалогия, история», где содержатся положения, касающиеся различия «генеалогического» и «исторического» воззрения. Фуко отличает их по отношению к современности, по способу «проблематизации» прошлого. У истории и генеалогии разный взгляд. Привычный взгляд на историю, можно сказать, противоположен генеалогии. Генеалог всегда не только отправляется от современных тем и вопросов и делает это открыто, – для него *именно современность* оказывается стимулом и целью обращения к прошлому, ключом, определяющим возможность его понимания.

Однако гораздо более остро и рельефно выступает у Фуко различие *генеалогического подхода* с тем, что он называет «поис-

ком первоистоков». У Ницше этому соответствует понятие *Ursprung*. «Генеалогия не противостоит истории, как высокомерный и глубокий взгляд философа противостоит подслеповатому взгляду ученого, – пишет Фуко, – наоборот она противостоит *метаисторическому разворачиванию идеальных значений* и неопределенным телеологиям. Она противостоит поискам первоисточка [origine]»³⁶. («Искать такого рода первоисток – значит пытаться обрести “то, что уже было”, “то самое” некоего в точности соответствующего себе образа»³⁷).

Хотя Фуко объявляет Ницше генеалогом в первом (желательном и комплиментарном) смысле этого слова³⁸, генеалогический проект самого Ницше («К генеалогии морали») скорее напоминает то, от чего Фуко пытается «застраховать» отстаиваемый им вариант генеалогии. Ведь генеалогия морали Ницше – это скорее именно метафизическая «генеалогия», связанная поиском первоистоков. В своей генеалогии ценностного мышления Хайдеггер гораздо ближе к Ницше, нежели к Фуко. «Исток – есть происхождение сущности, в какой бытийствует бытие такого сущего», – пишет он³⁹.

В склонности к такого рода генеалогическому рассмотрению, когда говорится о происхождении европейской культурной идеи из греческой праформы – пайдейи, можно заподозрить и Йегера: «Европейский мир в целом... и любой из его ведущих народов сам по себе и особым образом находится в единстве с античным миром. Если мы понимаем историю в этом более глубоком смысле *родства истоков*, она не может рассматривать как свое поприще всю планету, и никакое расширение географического горизонта не может отодвинуть границы “нашей” истории дальше в прошлое, чем уже тысячелетия тому назад *установила наша историческая судьба*»⁴⁰.

Исток и судьба – это как раз те слова, к которым регулярно прибегает Хайдеггер...

В заключение надо подчеркнуть еще одно примечательное сходство-и-отличие. Когда Йегер говорит о греческой идее образования-пайдейи, он так же как и Хайдеггер прежде всего обращает внимание на платоновскую ее идею. «Наше немецкое слово *Bildung* (образование) наиболее наглядным образом отражает сущность воспитания в греческом, *платоновском*, смысле»⁴¹. Тут

для него важна и сама платоновская «идея» – «полностью само-бытный, специфически греческий мыслительный образ, дающий нам ключ к другим свойствам греков и в иных областях»⁴². «Греческая пайдейя, в том виде, в каком римский государственный муж воспринял ее как образец, исходит не из отдельного, а из идеи. Выше человека – стадного животного и мнимо автономного Я стоит человек как Идея: так всегда на него смотрели греки-воспитатели»⁴³.

Хайдеггер, как мы видели, мыслит платоновскую «идею» и ее связь с образованием совсем иначе. И тем не менее сам порядок обсуждаемых вопросов обнаруживает разительные пересечения и сходства. Если бы статья Хайдеггера не была прочитана в виде лекции двумя годами раньше, чем вышла книга Йегера, мы вправе были бы предположить, что в своем обращении к платоновской пайдейе Хайдеггер мог отталкиваться от постулатов Йегера. Это, конечно, не так. И дело не только в том, что в пору подготовки лекции Хайдеггер не имел возможности обратиться к тексту Йегера. Ведь все, что говорит Хайдеггер об образовании-пайдейе в отношении с истиной, – хайдеггеровское по самому стилю задаваемых вопросов («вопрошания»), а не только по ответу на них.

Точно так же и лекция Хайдеггера, в силу уже весьма отвлеченного характера рассуждений, не могла сослужить хоть какую-то службу Йегеру. Ввиду этих различий сближение культуры и пайдейи, осуществляемое обоими авторами параллельно и независимо друг от друга, и устанавливающими для этого сопоставления разный горизонт, не кажется заслуживающим меньшего внимания. Размышления о пайдейе и ее связи с культурой у Йегера представляются достаточно релевантными «при чтении» Хайдеггера, если мы хотим понять мысль последнего не метафизично и не сиюминутно, но «исторично и временно», – т.е. так, как того требует философия Хайдеггера.

Примечания

¹ Jäger W. PAIDEIA. Die Forming des griechischen Menschen. – Berlin; Leipzig, 1936. – Bd. 1; Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / Пер. с нем. А.И. Любжина. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. – Т. 1.

² См.: Йегер В. Указ. соч. – С. 11–28.

- ³ *Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit.* – Bern: Francke, 1947: Хайдеггер М. Учение Платона об истине // *Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером.* – М.: Издатель Савин С.А., 2004. – С. 15–46. Другое русское издание этого текста см. в кн.: *Хайдеггер М. Время и бытие.* – М.: Республика, 1993. – С. 345–360.
- ⁴ *Йегер В.* Указ. соч. – С. 13.
- ⁵ Там же. – С. 16.
- ⁶ Там же. – С. 22.
- ⁷ Там же. – С. 16.
- ⁸ Там же. – С. 15.
- ⁹ *Асоян Ю.А. «Культура себя»: К генеалогии одного понятия Мишеля Фуко // Культурология: Дайджест.* – М.: ИНИОН РАН, 2012. – № 1. – С. 5–20.
- ¹⁰ См.: *Рингер Ф. Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии, 1890–1933.* – М.: НЛЮ, 2008. – 648 с.
- ¹¹ Там же. – С. 133.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ *Ридингс Б. Университет в руинах.* – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – С. 103–115.
- ¹⁵ *Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета. Речь, произнесенная при торжественном принятии должности ректора университета во Фрайбурге (Бреслау) 27 мая 1933 // Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера.* – М.: Праксис, 2003. – С. 252.
- ¹⁶ Там же. – С. 250.
- ¹⁷ Ср.: *Бурдые П. Политическая онтология М. Хайдеггера.* – М.: Праксис, 2003. – С. 15–16 и сл.
- ¹⁸ *Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие.* – М.: Республика, 1993. – С. 72.
- ¹⁹ *Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις (Аристотель, «Физика», В 1) // Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером* – М.: Издатель Савин С.А., 2004. – С. 126.
- ²⁰ *Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером.* Указ. соч. – С. 25.
- ²¹ Там же. – С. 25–26.
- ²² Там же. – С. 32.
- ²³ Что, строго говоря, совсем не очевидно, ведь зримость платоновских идей еще не предполагает «субъектное» понятие о «взгляде».
- ²⁴ *Хайдеггер М. Учение Платона об истине.* Указ. соч. – С. 36.

²⁵ Там же. – С. 37.

²⁶ Там же. – С. 40.

²⁷ Там же. – С. 15. Слово «полис» переводят как «государство» и как «город», но это, считал Хайдеггер, не передает значения слова в его полноте. Хайдеггер предлагает рассматривать «полис» как форму, производную от *pelein*, «этого старого слова для *epai*» (быть). Тем самым «полис» толкуется как производное от «бытия», «как полюс бытия». Хотя этимологическое толкование полиса у Хайдеггера более чем спорно, оно тем не менее задает новый интересный «горизонт» понимания проблемы полиса. Город-полис понимается Хайдеггером, «исходя из своего отрицания – а-политизма». У Хайдеггера греки – **«народ совершенно не политический»**, и «только потому они могли решиться (!) на создание «полиса». Если для большинства всех тех, кто когда-либо писал о полисе, характерна в основном политическая его трактовка, то у Мартина Хайдеггера «polis означает просто местоположение “здесь”, в котором и благодаря которому бытие “здесь” становится частью истории». Греческий город есть **место раскрытия бытия** – «современное государство и polis греков отличаются друг от друга тем же, чем отличаются истина в ее современном понимании и греческая алетейя» (см. подробнее об этом: *Кассен Б.* Эффект софистики. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000).

²⁸ Там же. – С. 43.

²⁹ Там же. – С. 44.

³⁰ См.: *Хайдеггер М.* Истина и искусство // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – С. 89–111.

³¹ *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // *Хайдеггер М.* Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 252. Иную оценку идее «образования» дает в «Истине и методе» Г.-Г. Гадамер, рассматривающий *Bildung* в качестве одного из важнейших гуманистических понятий (*Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С. 50–61.)

³² *Гадамер Г.-Г.* Введение к Истоку художественного творения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. – Указ. соч. – С. 118.

³³ «У осмысления другая сущность, чем у осознания и научного познания, и даже другая сущность, чем у культуры и образования» (*Хайдеггер М.* Наука и осмысление. – С. 252).

³⁴ *Jäger W.* Stellung und Aufgaben der Universität in der Gegenwart. – Berlin, 1924. – S. 27. Цит. по: *Рингер Ф.* Указ. соч. – С. 120.

³⁵ *Йегер В.* Указ. соч. – С. 16.

³⁶ Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Ницше и современная западная мысль. – СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2003. – С. 533.

³⁷ Там же. – С. 536.

³⁸ Там же. – С. 534.

³⁹ Хайдеггер М. Истина и искусство. Указ. соч. – С. 89.

⁴⁰ Йегер В. Указ. соч. – С. 14. Йегеровская «генеалогия», если о таковой вообще можно говорить, проистекает из его неогуманистических установок: «Немецкий неогуманизм эпохи Гёте, – пишет он, – рассматривает греков как абсолютное откровение истинной человеческой природы... От эпохи подобных воззрений нас отделяет столетие исторических исследований, которым в противоположность классицизму суждено было процветать. Если сегодня мы, оказавшись перед лицом противоположной опасности безбрежного и бесцельного историзма, в чьей ночи все кошки стали серыми, вновь вспоминаем о непреходящих ценностях Античности, для нас, однако, речь не идет о том, чтобы вновь сделать из нее независимый от времени идол. Метроопределяющее содержание и формотворческую мощь, которые мы испытываем на себе, наследие Античности может обнаружить лишь в виде сил, действующих в исторической жизни, – так они возникли и так они действовали в свое время» (Йегер В. Указ. соч. – С. 24).

⁴¹ Йегер В. Указ. соч. – С. 22.

⁴² Там же. – С. 24.

⁴³ Там же. – С. 23.

Ю.А. Асоян

**ЗАВЕРШЕН ЛИ «ПРОЕКТ КУЛЬТУРЫ»?
(КОНЦЕПЦИЯ ПОСТИСТОРИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА Б. РИДИНГСА)**

Культура – не крепость, которую можно занять.
В центре больше никого нет. Когда-то здесь
располагался институт национального государства...
Его упадок означает, что центр – лишь приманка.
Капитал больше не растекается из центра,
скорее он циркулирует по окружности,
за спинами тех, кто не отводит глаз от центра...
Так называемый центр... теперь просто
виртуальная точка. Поэтому сегодня
почти все исключены из культуры
и одновременно почти все включены
в глобальный поток капитала.

(Ридингс Б. Университет в руинах. – С. 178)

Аннотация. В статье рассматривается концепция «постисторического университета» канадского исследователя Б. Ридингса. Концепция Ридингса базируется на двух положениях: об упадке национального государства и деактуализации идеи культуры. Автор считает, что *идея завершения проекта культуры* остается под вопросом. Генетическая связь с идеологией национального государства и кризис этой идеологии сегодня – еще не доказательство завершения проекта культуры в принципе.

Ключевые слова: культура; постисторическое национальное государство; национальная культура; совершенство; симулякр; символический капитал; литературная культура; метадисциплинарность; культурные исследования; модель культуры.

В статье будет рассмотрена концепция «постисторического университета» канадского исследователя Билла Ридингса (1960–1994). Речь пойдет о работе «Университет в руинах» (The University in Ruins), увидевшей свет в 1996 г., после смерти автора в авиакатастрофе компании «Американ Иглз»¹. Концепция Ридингса базируется на двух основных положениях: об упадке национального государства и связанной с этим деактуализации *идеи культуры*. По Ридингсу, идея и понятие культуры стремительно дереференциализируются; речь идет об утрате той базовой предметности, которая соответствовала этому понятию. Данный тезис исследователя мы и рассмотрим ниже.

В центре внимания автора – *постисторическое* состояние университета. «Постисторическое» выступает как синоним «постсовременного» (Б. Ридингс довольно часто и всегда комплиментарно откликается на работу своего коллеги по университету Квебека Ж.-Ф. Лиотара)². Поскольку «историческое» и «культурное» – взаимосвязанные маркеры модерности, поэтому *постисторическое* выступает не только как *постсовременное*, но и как *посткультурное*³. Период существования Университета под знаком культуры завершен, считает Ридингс. Идея культуры больше не выступает как принцип обоснования исторической миссии университета (таковая уже и не признается более).

Для университета эпохи модерна понимание культуры было стержнем конструирования его исторической миссии. Идея культуры играла в нем роль принципа организации знания, была регулятивной и институциональной идеей. Поэтому университет эпохи модерна – это «университет Культуры». Но сегодня мы живем уже «на руинах университета Культуры», считает Ридингс, «проект культуры» перестал быть актуальным, по крайней мере для западного общества. Необходимо осмыслить это состояние, рассмотреть последствия девальвации идеи культуры как принципа построения университета, взглянуть с этой точки зрения на практики культурных исследований.

В контексте когнитивной истории / истории понятий сюжет, к которому обращается канадский исследователь, представляется весьма любопытным. Историки понятий чаще интересуются ситуациями изобретения, социального конструирования новых концептуальных инструментов. Но утрата, «усталость» и деактуализация понятий – не менее любопытный сюжет, особенно когда

речь идет о таком обиходном и востребованном, как культура. Его «исчерпанность» кажется чем-то совершенно невозможным, ведь частота его употреблений в языке гуманитарного знания, исследовательских практиках, публицистике, самых разных дискурсивных средах скорее говорит о противоположном.

Для многих гуманитариев (не обязательно «культурологов») принять идею завершения «проекта культуры» значит согласиться с весьма пессимистическим сценарием – если не апокалиптическим, то алармистским. Если «проект культуры» завершен, не окажется ли под вопросом будущее как культурных исследований, так и самих «культурных исследователей»? По Ридингсу, практики культурных исследований – важный показатель происходящих перемен, однако их соотношение с «университетом культуры» характеризуется обратной корреляцией. Завершение «проекта культуры» в университете совпало с бумом культурных исследований, их будущему в этом смысле ничто не угрожает.

Вообще говоря, Ридингс настойчиво отмежевывается от нагнетания драматизма, представляет свою позицию не только как аналитическую, но и как позитивную, актуализирующую сценарии университетской социальности и неконсенсусного (диссенсусного) мышления. Как бы то ни было, нужно научиться «жить на руинах» университета культуры, считает он. Решительно не принимая идущую на смену университету культуры модель предпринимательского университета Совершенства, Ридингс видит положительные стороны нынешнего состояния уже в том, что оно проблематизирует проект Университета в принципе, заставляет обсуждать разные его сценарии.

Обо всем этом следует сказать несколько более обстоятельно и по порядку. Рассмотрим сначала аргументы в защиту выдвигаемого автором тезиса. Чтобы показать завершенность проекта культуры, Ридингсу приходится рассматривать этот проект во всем его историческом объеме, с самого начала, фиксируя точку отсчета: *«Говорить об университете и государстве, – пишет он, – значит также рассказывать историю возникновения понятия культуры. Известные нам университет и государство являются, по сути, институтами эпохи модерна, и изобретение концепта культуры следует считать реакцией на напряженные взаимоотношения этих двух институтов модерности»*⁴.

«Национальное государство и понятие культуры эпохи модерна возникли в одно и то же время, и теперь они... перестают играть ключевую роль во все более транснациональной глобальной экономике»⁵. «Изменение роли Университета обусловлено девальвацией национально-культурной миссии, которая раньше обеспечивала его *raison d'être*...» «Основной аргумент книги... достаточно прост. В ней утверждается, что, поскольку национальное государство больше не является первичной инстанцией воспроизводства глобальных капиталов, культура как символический и политический эквивалент проекта интеграции, реализуемого национальным государством, утрачивает свою ценность»⁶.

Идея национальной культуры уже не рассматривается в качестве конечного обоснования университетских практик исследования и преподавания. Эта идея «больше не придает происходящему в Университете всеохватывающий смысл»⁷. Ныне университет понимается не как совокупность практик исследования и преподавания, обеспечивающих воспроизводство и престиж национальной культуры, а как корпорация по предоставлению (продаже) «знаниемых услуг»⁸. Это университет без идеи, постисторический университет Совершенства. «Совершенство» выступает как симулякр культуры, это бессодержательная идея, ни к чему не отсылающая и не имеющая референта.

Из сказанного становится понятно, что «завершается» не всякая культура вообще, такое трудно было бы и помыслить. Речь идет о завершении проекта национальной культуры. Дело, однако, в том, что, по Ридингу, идея национальной культуры – это сильная и, так сказать, *базовая идея модерна*⁹. Все другие понятия «культуры» нужно рассматривать, отталкиваясь от нее. Проект культуры связан с возникновением национального государства – это идеологический конструкт, формировавшийся в поле его сильнейшего притяжения. В эпоху угасания политического начала и отказа от идеологии мы пытаемся сохранить идею культуры, не отдавая отчет в том, сколь тесно увязаны эти «проекты»¹⁰.

Стоит остановиться на вроде бы вполне очевидном: к определению модерна как того, что объединяет идеи национального государства и культуры, Ридингс приходит в связи с анализом представлений об университете. Университет – необходимое ограничение, центральный топос концепции, вне которого рассуждения автора о завершении идеологии культуры превратились бы,

наверное, в набор слишком общих высказываний. Тезис о завершении проекта культуры имеет непосредственное отношение к судьбам университета и обсуждается на его примере. Это возможно потому, что университет – не «частный случай» культуры модерна, а скорее ее «центральное место».

Именно университет оказался тем институтом, который наиболее тесным образом связывает национальное государство с идеей культуры. С одной стороны, представление о культуре и ее рубриках транспонируется в структуру университетских факультетов, а с другой стороны, синтез производства знания и преподавания осуществляется под контролем и с санкции государства. Университет не просто инструмент государственной политики, резюмирует Ридингс: «Университет и Государство – две стороны одной медали; государство представляет свои действия как мышление, идею нации, Университет же воплощает мышление как действие, устремление к идеалу»¹¹.

Характерной чертой Университета модерна было наличие общей идеи, служащей конечной целью, смыслом его деятельности. Первой такой идеей стала кантовская идея Университета как воплощенного Разума. Идея университета в пределах Разума была выдвинута в «Споре факультетов»: три высших факультета обладают своим содержанием: теология, право и медицина. Низший же – факультет философии (охватывающий также гуманитарные науки) – его не имеет. Но зато он занимается свободным применением разума¹². Автономия Университета основана на автономии разума, на идее Просвещения, которая, как показал Фуко, была органично связана у Канта с идеей современности¹³.

Автономия разума (прерогатива философии) запрещает зависимость университета от государства. Однако впоследствии, уже в рамках немецкого идеализма (Фихте) и еще более у романтиков (Шлейермахер), универсальный разум в качестве жизненного принципа университета потеснила идея национальной культуры. Теоретическое объяснение этого выглядит так, что идея культуры была востребована в целях преодоления раскола между Разумом и несовершенной человеческой природой. Посредством идеи культуры романтики преодолевают кантовский раскол «природы» и «разума», что позволяет осуществлять переход от естества к разуму «без уничтожения природы»¹⁴.

За это приходится платить. Когда идея культуры оттесняет понятие универсального разума в качестве принципа университета, этот последний оказывается в подчинении у государства. «За счет апелляции к культуре государство задает ориентиры институциональной структуры университета, направления его взаимодействия с обществом, контролируя как исследование, так и преподавание»¹⁵. Тут, правда, есть некоторые отличия. Во Франции, например, идея университета как воплощенного разума и идея университета национальной культуры не так конфликтуют между собой, как в Германии, можно даже сказать, что они вполне мирно сосуществуют друг с другом.

«Французы пытаются легитимировать государство, апеллируя к универсальному разуму. Хотя университетская система ставится на службу национальной культуре, но при этом ее идентичность продолжает осмысляться в терминах борьбы между суеверием и просвещением... Французская мысль вдохновляется идеей человечества, в то время как немцы сосредоточиваются на идее этничности»¹⁶. У истоков проекта университета культуры стояли романтики, в частности Шлейермахер, но особая роль в его обосновании принадлежит Гумбольдту. Так что «на смену кантовскому представлению об университете разума пришла гумбольдтовская идея культуры».

«Я покажу, – пишет Ридингс, – что немецкий опыт имел решающее значение, и гумбольдтовский ответ Шлейермахеру и Фихте, ответ, задавший шаблон для только что созданного Берлинского университета, *выступает общей моделью государственного Университета эпохи модерна*»¹⁷. Необходимо «проследить возникновение понятия культуры в работах немецких идеалистов, поскольку именно на этой идее базируется Университет модерна». Идея культуры определялась в оппозиции к фрагментации. В проекте Шлейермахера, как и в ряде последующих, термином «Wissenschaft» обозначается спекулятивная наука и единство, лежащее в основе всех специфических форм знания¹⁸.

Wissenschaft – это спекулятивный поиск единства знаний, подобающий образованным людям. Подобное единство интегрированных знаний наблюдалось у греков, но было утеряно. «Описание греков как незамутненного источника утраченной культуры – распространенный нарратив немецкой спекулятивной философии», – замечает Ридингс¹⁹. Индивид не способен охватить всю

сумму знаний, но в состоянии ухватить их сущностное единство. Со стороны объекта единство знаний выступает как Kultur, со стороны субъекта – как Bildung. Немецкие идеалисты полагают, что множество фактов можно вновь интегрировать в единую науку о культуре при помощи Bildung'a.

Идея культуры неразрывно связана с педагогикой Bildung'a. Последняя учит процессу приобретения знаний, а не передает ее продукты. Посредством того же Bildung'a национальное государство способно на научной основе обрести то культурное единство, которое естественным образом сложилось когда-то у греков²⁰. «Университет должен стать “клеем”, скрепляющим молодое немецкое государство». Вместе с тем связь университета Культуры с национальным государством не прямая, а косвенная. Университет не приносит государству прямую утилитарную пользу. Не производит ему более эффективных слуг. Выгода косвенная: Университет создает не слуг, а субъектов.

Ридингс обращает внимание на особое место в Германии XIX в. классической филологии. Она играла важную роль вписывания в традицию: «Изучение классики предполагало наличие субъекта культуры – субъекта, связывающего греков с Германией XIX века». Среди допущений, из которых вытекала настоятельная необходимость обращения к грекам и римлянам, очень важное место занимала вполне определенная идейная конструкция, возводившая Bildung и Kultur к «пайдейе», а национальное государство – к греческому полису и римской республике. «Чтение классических текстов включало потребность доказать, что Перикл и Бисмарк – люди одного склада...»²¹

В отличие от попыток немцев мыслить культуру в соотношении с греками, в Оксфорде и Кембридже идея культуры соотносилась с национальной литературой. Если Шлегель превозносил греков в качестве чистого истока литературы, то англичане апеллируют к Шекспиру как естественному источнику культуры²². «Шекспировская драма оказывается для Англии тем же, чем была греческая философия для Германии: источником аутентичной общности»²³. Если продолжить историю университета Культуры, то инструментом, с помощью которого этничность стала соотноситься с культурой – особенно в англофонном мире – стало понятие национальной литературы, пишет Ридингс²⁴.

Одна из центральных глав книги посвящена понятию «литературной культуры» и его роли в проектировании Университета. Чтобы сделать знание предметом культуры, англичане обращаются не к их философскому единству, не к *Wissenschaft*, а к литературе²⁵. Ведущее место филологического факультета в гуманитарном блоке английского университета эпохи модерна выглядит логично, ведь предметом филологии оказывается национальная культура. Литература – это «национальность языка» и «язык национальной культуры». Будучи подчеркнуто национальной, литература оттесняет в университете философскую науку как слишком обобщенную и универсальную.

Проект университета, ориентирующегося на национальную литературу, существовал и у немцев. В «Лекциях о методе университетского образования»^{*} Шеллинг называет филологию историей, погруженной в живую целостность языка, Шлейермахер провозглашает язык объединяющим началом науки. Здесь тоже литература осознается как первоисточник и выражение органического единства национальной культуры. Тем не менее «хотя можно было бы рассмотреть возникновение [идеи] национальной литературы в Германии, – пишет Ридингс, – я хочу показать, что понятие национальной литературы оказало особенно сильное влияние на университет в англоязычных странах»²⁶.

Как для Германии несколько раньше наступил конец идеологии *Bildung*²⁷, так в англоязычном мире во второй половине XX в. завершился период доминирования «литературной культуры». Упадок «литературной культуры» совпал с расцветом культурных исследований, серии трансдисциплинарных течений – феминистских, постколониальных и пр. Филологические факультеты были их прибежищем, но именно традиционное литературоведение пало первой их жертвой. В литературе перестали видеть «духовное содержание», сила медиатехнологий разрушала онтологизированную «священную форму языка», «тексты национальной литературы сделались политическими документами».

Расцвет квазидисциплины культурных исследований – не обязательно хорошая новость для университета Культуры, преду-

^{*} Шеллинг Ф.В.Й Лекции о методе университетского образования. – СПб.: Изд. дом «Мир», 2009. – 352 с.

преждает Ридингс. Возникновение культурных исследований следует соотносить с моментом, когда культура перестает служить движущим началом Университета, становясь вместо этого одним из объектов исследования, дисциплиной, а не *метадисциплинарной идеей*. «Идея культурных исследований возникает в тот момент, когда *понятие культуры перестает что-либо значить для существования Университета в целом*. Гуманитарные науки могут делать с культурой все, что им вздумается, поскольку *культура перестает быть идеей института*»²⁸.

Культурные исследования, несмотря на все их этико-политические импликации, по-своему академизируют культуру, рассматривают ее в качестве объекта, утоляющего университетскую жажду познания, *а не объекта, производимого Университетом*²⁹. Культура перестает быть имманентным принципом организации знания в Университете, становясь одним из множества изучаемых объектов. С одной стороны, в феминистских, гомосексуалистских, постколониальных исследованиях *абстрактное понятие «культура» перестает адекватно описывать изучаемого субъекта*, а с другой – также *прекращаются и попытки дать ей конечное объяснение*, пишет Ридингс³⁰.

Работы в области культурных исследований демонстрируют высокую степень осознания их авторами теоретических основ своей методологии. Однако когда мы спрашиваем, каковы основные рубрики и базовые предпосылки новой дисциплины, возникают трудности. Попытки охарактеризовать проект культурных исследований оказываются на удивление скудными, считает автор «Университета в руинах». Мы не можем создать теоретически связный образ того, что значит заниматься культурными исследованиями, поскольку сам их предмет – культура – оказывается крайне неопределенным. Как проявления культуры рассматриваются любые сигнификативные практики³¹.

Такое понимание культуры способно лишь противостоять *исключению из культуры и попыткам ее спецификации*. Генеалогия культурных исследований у Ридингса выглядит так: «В начале 1960-х годов те, кого исключили из институтов культуры из-за их классовой принадлежности, расы, пола или сексуальной ориентации, попытались переопределить свои отношения с культурой...»³². Они достигли цели, и сегодня их из культуры «больше не исключают». Но не потому, что расизм, сексизм и классовые раз-

личия приказали долго жить³³. «Скорее просто потому, что *уже не существует культуры – в том смысле, который этому слову придавали идеалисты, – той, из которой можно исключить*»³⁴.

«Идея культуры в культурных исследованиях, – утверждает Ридингс, – на самом деле **не является идеей в сильном смысле слова**. Культурные исследования не столько предлагают культуру в качестве регулирующей идеи исследования и преподавания, сколько признают неспособность культуры выполнять подобную роль. В их основании лежит ощущение того, что производство знания больше невозможно, поскольку о культуре нельзя сказать ничего, что само не было бы культурой...»³⁵ Слово «культура» не обозначает больше метадискурсивный проект, обладающий исторической протяженностью и критической значимостью, позволяющей от нее кого бы то ни было «отлучить»³⁶.

Миссия университета модерна заключалась в производстве национальных субъектов. Именно этому был призван служить «проект культуры». **«С утратой идеей национальной идентичности своего политического смысла понятие культуры становится фактически невысказанным»**. Институционализация культурных исследований в 1990-е годы «свидетельствует как раз об осознании того, что о культуре как таковой сказать нечего»³⁷. Не думаю, пишет Ридингс, что мы можем поставить перед собой цель отбросить идею культуры и вновь обратиться к идее разума. Но нужно понимать, что «идея культуры не способна искупить жизнь», теперь это лишь высказывание...³⁸

«Университет в руинах» – последовательная работа, построенная вокруг нескольких довольно сильных тезисов, но в обосновании концепции присутствует доктринерство. Ридингс все время возвращается к мысли о *девальвации идеи культуры* в условиях транснационального капитализма. Хотя об авторе не скажешь, что он одержим одной идеей, тем не менее подчас создается впечатление, что доказательство тезиса подменяется его частым повторением. Последовательность оборачивается односторонностью, резкость высказываний (подкупающая ясностью смысла) не способна компенсировать концептуальную замкнутость на ключевой идее, а только усиливает ее.

Кстати говоря, нужно понимать, что Ридингс отнюдь не является сторонником того проекта университета органической (национальной) культуры, о завершении которого сам же и рассуждает. Он ясно видит опасности безусловного доминирования такой *модели культуры*. Задача заключается в том, чтобы «помыслить Университет, не прибегая к ностальгии по национальной культуре, ни к дискурсу потребительства – понять Университет как пространство структурно незавершенной практики мышления... Утрата Университетом культурной функции открывает пространство, в котором понятие сообщества можно осознать без обращения к идеям единства, консенсуса и коммуникации...»³⁹

Но даже если так, идея *завершения проекта культуры* остается под вопросом. Генетическая связь с идеологией национального государства и кризис этой идеологии сегодня – еще не доказательства завершения проекта культуры в принципе. В то же время работа интересна хотя бы потому, что ставит под вопрос безусловную значимость идеи культуры «на все времена». Хотя аксиоматичность тезиса о сугубо идеологической природе «проекта культуры» не бесспорна, в «культуре» полезно видеть идеологический конструкт модерна. Предлагая рассматривать проект культуры в этом ключе, Ридингс с самого начала накладывает на идею культуры соответствующие ограничения.

Автор настаивает на рассмотрении идеи культуры как социально-политического конструкта эпохи модерна, теснейшим образом связанного с проектом национального государства. В связи с этим стоит отметить, что практики *Begriffsgeschichte*, ставящие перед собой задачи исследования социально-политических понятий и терминов, едва ли не обошли «культуру» стороной. Видимо, как раз потому, что это понятие не было помещено в рубрику социально-политических категорий первой значимости – в одном ряду с такими понятиями как «государство» или «общество». «Культура» до сих пор слишком часто мыслится в рубрике «категорий искусства» и понятий «духовной сферы»...

И наконец, два слова об утверждении Ридингса, что «сильной» идея культуры остается до тех пор, пока сохраняется возможность «исключения». Дело, конечно, не в том, что автор настойчиво желает кого-то *исключить из культуры*. Просто он считает, что понятие культуры изначально строилось на логике «исключающего» мышления, и вне этой логики едва ли не утрачивает

смысл. Тем не менее исключаящим тут является не понятие, а тип социального мышления. Можно сказать и так: исключаящей является логика универсальных категорий, не-общие понятия не являются исключаящими. Когда культур много, каждая по отдельности представляет идею ограниченной общности.

Возьмем простой пример: утверждение типа «человек плотояден» (или религиозен) является исключаящим в том смысле, что оно выводит неплотоядных (нерелигиозных) из класса людей. Но утверждение «некоторые люди плотоядны» не является таковым. В том, что культура продолжила существование как не-исключающее понятие, на наш взгляд, нет никакого противоречия с ее «всеохватностью». Говоря об этом понятии, стоит выделять не столько процесс дереференциализации, или утраты предметности, сколько диверификацию «неисключающих» предметностей культуры. Согласимся с автором: культуре и впрямь уже давно невозможно дать «конечное объяснение». И это скорее хорошо, чем плохо.

Примечания

¹ Ридингс Б. Университет в руинах. – М.: ВШЭ, 2010. – 304 с.

² Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.

³ Понятие постисторического университета рассмотрено в отдельной главе. Постисторическим здесь называется такое состояние Университета, когда направлявшая его идея культуры перестала играть ключевую роль. Хотя Университет продолжает существовать, его нынешнее состояние нельзя понять, если брать за точку отсчета его связь с культурой. «Транснациональный капитализм лишил культуру смысла, и сегодня институциональная система демонстрирует способность функционировать без отсылки к данному термину. Осмысление роли образования больше нельзя строить вокруг идеи овладения культурой или сопоставления ей» (Ридингс Б. Указ. соч. – С. 190.).

⁴ Ридингс Б. Указ. соч. – С. 17.

⁵ Там же. – С. 26.

⁶ Там же. – С. 12.

⁷ Там же. – С. 27.

⁸ Современный капитализм, считает Ридингс, предлагает людям не национальную идентичность, а неидеологическую, корпоративную. «Возникновение менеджерского государства означает конец политического

мышления... Социальный смысл находится... в экономической сфере... Потребительство – свидетельство того, что индивид уже не является политическим существом, что он уже не субъект национального государства. И потому сегодня бессмысленно искать предназначение Университета в способности воплощать сущность национального государства или его народа. Ректорская речь Хайдеггера во Фрайбурге является последней попыткой подчинить экономическую технологию политической воле национального государства...» (там же. – С. 81, 86).

⁹ «**Сильная идея культуры** возникает вместе с национальным государством и сегодня мы наблюдаем ее исчезновение в качестве источника социального смысла» (там же. – С. 143).

¹⁰ Если университету Культуры соответствует политико-идеологический способ идейного конструирования мира, то с Университетом Совершенства Ридингс связывает исключительно экономический способ мышления. Ридингс утверждает, что такому способу мышления соответствует представление о культуре как символическом капитале. В культурных продуктах, оцениваемых в виде символического капитала, ударение все равно падает на второе слово. Символичность культуры знали давно, но то, что культура рассматривается как капитал – это важное «открытие» экономического способа мышления, демистифицирующего культуру.

¹¹ Там же. – С. 113.

¹² Там же. – С. 94, 95.

¹³ Фуко М. Управление собой и другими: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. – СПб.: Наука, 2011. – С. 13–36.

¹⁴ Ридингс Б. Указ. соч. – С. 104.

¹⁵ Там же. – С. 100.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. – С. 101.

¹⁸ Ср.: Рингер Ф. Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии, 1890–1933. – М.: НЛЮ, 2008. – 648 с.

¹⁹ Ридингс Б. Указ. соч. – С. 107.

²⁰ Там же. – С. 108.

²¹ Там же. – С. 57–58.

²² Там же. – С. 128.

²³ Там же. – С. 129.

²⁴ Там же. – С. 114.

²⁵ Там же. – С. 128.

²⁶ Там же. – С. 116.

²⁷ См.: Рингер Ф. Указ. соч.

²⁸ Ридингс Б. Указ. соч., – С. 146.

²⁹ Там же. – С. 159.

³⁰ Там же. – С. 158–159.

³¹ Там же. – С. 156–157.

³² Там же. – С. 164.

³³ В связи с этим см., например, очень важные размышления Э. Балибара (*Балибар Э. Существует ли неорасизм? // Балибар Э., Валлер-стайн И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. – М.: Левая карта, 2003. – С. 27–39*).

³⁴ Ридингс Б. Указ. соч. – С. 165.

³⁵ Там же. – С. 274.

³⁶ Там же. – С. 165.

³⁷ Там же. – С. 144.

³⁸ Там же. – С. 197 и сл.

³⁹ Там же. – С. 38.

СИМВОЛИЗМ СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

А.Н. Малинкин

НАГРАДА КАК ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ (КРИТИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС В ИСТОРИЮ ВОПРОСА)¹

1. «Социологии форм общественного поведения и морали» П. Сорокина

Аннотация. Автор полагает, что взгляд на награду как на символ и элемент наградной системы позволяет не только проникнуть в социальные и политические реалии, рассмотреть награду как компонент политической культуры, но и выявить культурологические, социально-психологические, социально-этические, этнологические, социобиологические, социально-антропологические явления и процессы, глубже понять награду как социальный феномен. Постичь награду как социальный символ, наградную систему как символическую форму позволяют феноменологический подход и связанный с ним герменевтический (символологический, по выражению С.С. Аверинцева), а также методы объективного эмпирического исследования – исторического, социологического, культурологического, политологического, этнологического.

Ключевые слова: награда; символ; наградная система; символическая форма; феноменологический подход.

Основы российской традиции изучения награды заложил П. Сорокин. В 1914 г. он, будучи 24-летним студентом, опубликовал свою первую книгу «Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного пове-

дения и морали»². Книга с таким названием не могла не вызвать интереса. Новой для России была и ее тема. В западноевропейской традиции социальной мысли награда обратила на себя внимание ученых еще со времен Т. Гоббса, Дж. Локка, А. Смита, И. Бентама, Г. Спенсера и др. В их трудах награда предстает как необходимый элемент общественной морали, политики, права и, соответственно, как предмет моральной, политической философии и философии права. П. Сорокин опирается на труды указанных авторов, а также на современные ему немецкие, французские, английские источники, однако *впервые делает награду предметом социологического исследования*.

Специфику подхода П. Сорокина к исследованию феномена награды определил взгляд, согласно которому два, казалось бы, параллельных ряда общественных явлений – преступление и наказание, с одной стороны, подвиг и награда – с другой, представляют собой в сущности взаимосвязанное и взаимообусловленное единство. Оно, полагает П. Сорокин, возникает с древнейших времен, являясь универсальным общечеловеческим феноменом, и исторически эволюционирует в направлении уменьшения числа наказанных и награжденных, смягчения жестокости кар за преступления и снижения интенсивности награждений. Выявленную им историческую тенденцию П. Сорокин называет «законом колебания кар и наград»: «Интенсивность кар (и наград) тем более велика в каждый исторический момент, чем более примитивно данное общество и чем больше антагонистической разнородности в психике и поведении его членов, – пишет он. – И наоборот, чем более культурно данное общество и чем более однородна психика и поведение его членов – тем менее жестоки кары и менее интенсивны награды»³.

Кары и награды оказывают, по выражению П. Сорокина, «дрессирующее» воздействие на человечество. Они требуются для воздействия на психику граждан, чтобы те вели себя в обществе «должным» образом (позднее это будет названо в структурном функционализме, который П. Сорокин начал разрабатывать de facto с 1913 г., «интериоризацией социальных норм», или «социализацией»). Как известно, в любом обществе не все граждане достаточно воспитанны, чтобы адекватно реагировать на установленные в социальной этике и зафиксированные государством в праве «должные, запрещенные и рекомендованные акты», прежде всего –

на «должные», т.е. на те, которые сопряжены с выполнением ими гражданского долга. Власть и политические акции власть имущих понимаются П. Сорокиным по умолчанию в позитивном смысле. Гарантом конечной позитивности властных акций представляется ему всемирно-исторический прогресс человеческой цивилизации – медленное, но верное приближение к идеалу гуманности. Отсюда и «историческая тенденция падения кар и наград»: «Подобно тому как было сказано: “Война нужна была для того, чтобы уничтожить войну” точно так же можно сказать: “Кары и награды нужны были только для того, чтобы уничтожить кары и награды” – таков вывод из всего предыдущего...»⁴.

Как же конкретно представляет себе этот процесс русский социолог? «То, что раньше было внешне декретируемым “долгом”, за неисполнение которого грозили карой, и то, что раньше можно было добыть от индивида лишь с помощью наград, то с течением времени становится “долгом”, но долгом не извне навязываемым, а долгом свободным, самопроизвольным, органически присущим внутренним импульсом, – пишет П. Сорокин. – (...) Это есть ... “любовь” в том смысле, в каком ее понимали Будда, Христос и другие великие проповедники действенной любви... Иначе говоря – это свободное хотение индивида... Для того, чтобы заставить голодного пообедать – не нужно кар и наград, он сам с удовольствием сядет за стол и будет есть. То же и тут, кары и награды нужны только тогда и для того, кто не приспособлен к социально полезному поведению; там же, где социально полезные шаблоны являются органической потребностью, там кары и награды излишни»⁵.

Таким образом, кары и награды смягчают нравы, повышают сознательность людей, уменьшая их эгоизм и увеличивая альтруизм, тем самым способствуют росту социальной справедливости и солидарности в обществе. Поскольку социальная функция кар и наград состоит, прежде всего, «в создании, расширении и укреплении социальной справедливости», то «кары и награды падают» по мере ее роста – а рост социальной справедливости, по его мнению, со всей очевидностью наблюдается в ходе истории в виде «прогресса человеческого поведения». «Они [кары и награды. – А.М.], следовательно, создавая солидарность, сами себе роют могилу, в которой и будут похоронены на веки вечные... Сверхчеловек, стоящий выше современного добра и зла, права и нравствен-

ности, не знающий извне навязываемого “долга” и полный действенной любви к сочеловекам, – вот предел, к которому ведет история человечества»⁶. Вера молодого российского социолога в доброту власти, ее сущностное благоразумие, гарантом которого выступает в его глазах социальный прогресс на базе научного знания, настолько слепа и безгранична, что даже идеи Ф. Ницше о «воле к власти» и скором пришествии «сверхчеловека» сформулированы исключительно в филантропическом и альтруистическом духе.

Предметом социологии кар и наград П. Сорокина являются «основные формы общественного поведения и морали», к которым он относит «преступные» и «услужные акты», выделяющиеся на общем фоне нормального законопослушного поведения большинства людей своей общественной значимостью (отрицательной и положительной). В трактовке этих актов П. Сорокин неукоснительно следует за Бентамом, Йерингом, Де-ля-Грассери. Так, например, последний писал: «Другое право... право симметричное с правом пенальным и неизвестное как криминалистам, так и криминологистам... это есть право премиальное. Преступлению или нарушению права должен быть противопоставлен героизм или необязательная добродетель, выходящая из границ (нормальной или обязательной) добродетели. (...) Это есть уже преизобилие... альтруизма, тогда как преступление есть не что иное, как избыток эгоизма»⁷. «Услужные» акты П. Сорокин называет еще «рекомендуемыми» и выступает за признание «премиального», или наградного, права, за выделение его в особую отрасль, кодифицированную по образцу права криминального. Эту идею в России поддерживали также Л.И. Петражицкий и Н.А. Гредескул.

Differetia specifica «услужного», или «рекомендуемого», акта П. Сорокин усматривает в «характере психического переживания», выявляет три его необходимых существенных компонента: «Этот своеобразный психический процесс, известный почти каждому по собственным переживаниям, можно охарактеризовать следующим образом: для каждого из нас “услужными” являются те акты (как свои, так и чужие), которые, во-первых, не противоречат нашим “должным” шаблонам, во-вторых, выходят по своей “добродетельности” за пределы “обязательности”, в силу этого они добровольны и никто не может притязать на них, а равно выполняющий их не осознает себя “обязанным” выполнять их (в форме ли *facere*, или *pati*, или *abstinere*). (...) В силу сказанного для

каждого индивида или для совокупности индивидов “подвигами” будут все те акты, как свои, так и чужие, которые наделяются или переживаются *ими* как акты, обладающие вышеуказанными свойствами»⁸.

Такова в общих и главных чертах концепция награды П. Сорокина в рамках его «социологии форм общественного поведения и морали». В первом большом труде молодого дарования сплетены воедино – на наш взгляд, по эклектическому принципу – едва ли не *все* известные к 1913 г. философские методологии: позитивизм, неокантианство, феноменология, философия жизни. В его труде сочетаются бихевиоризм, формальный социологизм, историзм и др. На ряд существенных методологических и концептуальных неувязок сразу же обратили внимание его первые рецензенты. Среди них следует упомянуть А. Гизетти, Н. Тоцкого, Т. Райнова, но прежде всего – В.М. Чернова, посвятившего критическому разбору методологии П. Сорокина большую статью под названием «Научное построение идеалов и чистое познание» (где знаменитый эсер демонстрирует знание последних европейских веяний в области философии и социологии)⁹. В содержательном отношении книгу П. Сорокина отличает изобилие, если не сказать избыточность, привлекаемого к рассмотрению теоретического и эмпирического материала. Слабым местом является, на наш взгляд, недостаточная продуманность и адекватность терминологии, что, очевидно, явилось следствием ее зависимости от разнородных по своему происхождению философских доктрин.

Главный же, с нашей точки зрения, недостаток – это прогрессистские иллюзии юного масона П. Сорокина в отношении кар и наград. А именно его убеждение в том, будто они отомрут, похоронив самих себя; будто их «дрессирующее» воздействие проникает в человеческую природу настолько глубоко, что в принципе способно изменить ее (а тем более «улучшить», «усовершенствовать»). Модная в те годы бихевиористская методология по схеме «стимул – реакция» переносится П. Сорокиным на человека, как если бы он был высокоинтеллектуальной крысой. Эти позитивистские либералистские иллюзии основаны, по всей очевидности, на социально-утопических социалистических представлениях о человеке и его истории. Как верно заметил В.В. Сапов в своей вводной статье к книге П. Сорокина, переключка названия его «этюда» с названием известного романа Ф.Д. Достоевского «во многом носит

фиктивный характер». Социолог явно недотягивает до тех глубин в понимании человека, которые отличают великого русского писателя с его грозным предупреждением: «Зло коренится гораздо глубже в природе человека, чем полагают лекаря-социалисты»¹⁰. История же очень скоро обнаружила несостоятельность взглядов П. Сорокина, который вскоре лишь чудом не сгинул в застенках ГПУ.

Историческое развитие цивилизации, несомненно, «смягчает» нравы, но делает ли она их «лучше», «совершенствует ли»? Наш ответ: нет. Более того, дело обстоит скорее наоборот. Да и как можно сравнивать зверские казни людей в Древнем мире или в Средние века с циничным применением современного оружия массового поражения, к примеру в Хиросиме и Нагасаки? Для сравнения этих исторических реалий нет и быть не может общего «научного» основания, такого рода явления попросту несопоставимы. «В основе исповедуемого Сорокиным социально-политического идеала лежит масонская просветительская концепция Добра и Зла, согласно которой Зло рассматривается как своего рода математический минус, или, если воспользоваться формулой В.С. Соловьёва, “естественный недостаток, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра”, – констатирует В.В. Сапов, утверждая далее, что «законы функционирования Зла принципиально отличны от законов функционирования Добра»¹¹. Нельзя с ним не согласиться. Отсюда следует, что не выдерживает критики главная социально-философская идея П. Сорокина о внекаузальной взаимообусловленности, или, точнее говоря, *«координации функционального порядка»* между преступлениями и наказаниями, с одной стороны, подвигами и наградами – с другой, а ведь именно на ней и держится все его теоретическое построение.

Вместе с тем это означает, что в действительности не существует той *предустановленной социально-функциональной гармонии* «кнута и пряника», того *автоматического взаимодействия между преступлениями и наказаниями*, с одной стороны, и *подвигами и наградами* – с другой, на которые П. Сорокин опирался как якобы на самоочевидный факт; что гипертрофированная, как ему казалось, разработанность уголовного права по сравнению с зачатками права премиального, или наградного – вовсе не «иллюстрация “курьеза” научной мысли», а результат общественной практики, складывавшийся веками. Одновременно это означает, что в

реальной действительности сфера преступлений и кар существует относительно независимо и автономно от сферы подвигов и наград, что обе они обладают собственной спецификой, связанной с закономерностями возникновения, развития и функционирования; что, наконец, представление об их якобы должной зеркальной (обратной) симметричности – не более чем соблазнительный мираж разума и... «человеческое, слишком человеческое» стремление выдать желаемое за действительное.

Вот почему логически правильные следствия из главного теоретического постулата П. Сорокина, пусть и гипотетические, выглядят явной натяжкой. Приведу пример. «Если бы действительно акты кары стали падать, а акты награды расти, – пишет он, – то по существу дела никакого значительного изменения не произошло бы: рост наград означал бы тот же рост кар, но выраженный не прямо, но косвенно»¹². В.В. Сапов комментирует это так: «Сорокин пишет в сослагательном наклонении, подчеркивая тем самым нереальность ситуации. Мы в такой “нереальной” ситуации жили совсем в общем-то недавно, только понять не могли, какой социальный смысл имеет эта безудержная страсть к наградам и орденам. Теперь понятно: когда один провозглашается трижды, четырежды, пятижды (!) героем, то тем самым трижды, четырежды, пятижды подчеркивается ничтожество всех остальных»¹³.

Чисто умозрительно понятно: в определенных обстоятельствах наградой может быть ненаказание (или более мягкое наказание) и, наоборот, карой может быть ненаграждение (или награждение наградой более низкого достоинства). Известно, к примеру, что мягкое воспитание детей отличается от жесткого как раз тем, что в нем наказанием является отказ в поощрении. Однако то, что «рост наград» означает «косвенный» «рост кар», просто не согласуется со здравым смыслом – в реальной жизни кары либо есть, либо их нет. Соответствует ли «косвенная кара» или рост кар в косвенном выражении чему-то конкретному в реальной действительности, автор не уточняет, об этом можно только догадываться. Что же касается интерпретации В.В. Сапова, то она носит скорее иронический характер. У некоторых представителей правящих кругов СССР «безудержная страсть к наградам и орденам» имела мотивом банальное человеческое тщеславие. От него, насколько известно, никто не пострадал, а стремление престарелых людей возвеличить себя путем награждений, думается, никто не пережи-

вал как собственное унижение, кроме их завистников из ближайшего окружения. Народ разве только посмеивался.

Идея внутреннего единства «кнута и пряника», их необходимой функциональной взаимосвязи по принципу взаимной дополнительности напрашивается сама собой, когда речь идет о государственном устройстве, основанном на принципе единоначалия. П. Сорокин работал над своей книгой в Российской империи, в монархическом государстве, которое только после 17 октября 1905 г. («Высочайший Манифест об усовершенствовании государственного порядка») перестало быть абсолютной монархией. Уголовное же и наградное право к началу Первой мировой войны оставалось в России в сущности таким же, каким было и раньше. Так, российская наградная система, описанная в «Своде законов Российской империи» (1892), сохранилась к тому времени почти без изменений и имела явно выраженный абсолютистско-монархический феодально-сословный характер. Соседние и западные державы, на которые ориентировался молодой социолог – Германия, Австро-Венгрия, Великобритания, Италия, Испания, Бельгия и др., – в большинстве своем также были монархиями и империями. Формально-республиканское устройство Франции не могло изменить того существенного фактического обстоятельства, что государство в ней было жестко централизовано. Так что, конечно, была своя логика у идеи внутреннего единства «кнута и пряника» по принципу функционального взаимодополнения – ведь П. Сорокин развил ее вслед за Т. Гоббсом и другими политическими философами, опиравшимися на социально-исторический опыт правления в условиях расцвета абсолютизма в эпоху Нового времени.

Между тем XIX и тем более XX в. принесли с собой новый социально-исторический опыт, осмысление которого не могло не вести к радикальной переоценке этой идеи. Думается, однако, что и в удельном княжестве даже у самого памятливого и всемогущего князя всегда было много забот и хлопот, так что его правая рука (с кнутом) зачастую не ведала, что делает левая (с пряником), и наоборот. Что уж говорить об абсолютных монархиях и империях, где, выражаясь образно, голову и живые руки государя-императора постепенно все больше заменяют социальные протезы в форме многотысячного бюрократического аппарата, объективно необходимого для поддержания порядка управления на больших

территориях и контроля над провинциальными властями. Так что относительная автономность пенальной и премиальной систем появляется с самых ранних исторических времен, если не изначально. Что же касается нового опыта XX в. в его первой половине (авторитарные и тоталитарные режимы) и тем более второй (переход к массовым демократиям, ускорение глобализации), то, с нашей точки зрения, он лишь увеличил реальный разрыв между пенальной и премиальной системами, сделав их автономность еще более явной.

В советский период отечественной истории на формирование и развитие наградного права определяющее влияние оказала господствовавшая в это время политическая идеология, марксизм-ленинизм. Политически-идеологический контроль проникал во все сферы человеческой общественной деятельности, прежде всего – в сферу права. Марксистско-ленинская идеология не только повлияла на писаное право, утвержденное в законах, но и на особенности бытового правосознания советских людей, сделав так называемую «двойную мораль» массовым социально-психологическим явлением. Влияние политической идеологии на основные формы общественного поведения и морали в условиях тоталитарного государства П. Сорокин вообще не проблематизировал. В 1913–1914 гг. возникновение этого исторически нового феномена, как и феномена «тотальной мобилизации» (Э. Юнгер), стирающей традиционные границы между войной и миром, не допускало даже его богатое социологическое воображение.

Так, основной принцип социализма гласил: «От каждого по способностям – каждому по труду»; между тем в практике «реального социализма» со стороны управляющих нередко действовал мобилизационный принцип: «Если можешь – значит должен», со стороны управляемых, наоборот, демобилизационный: «За видимость зарплаты – видимость работы». Три отличительные особенности «услужного» акта, по П. Сорокину, не выдерживают проверки на универсальность, будучи примерены к социально-этическим реалиям советского государства. Да, они очевидны с точки зрения здравого смысла, однако здравый смысл как раз и становится первой жертвой двойной морали и «тотальной мобилизации». В СССР настоящий подвиг мог противоречить субъективным переживаниям долженствования; мог быть не добровольным, а «добровольно-принудительным»; в особо напряженные моменты

истории, которые требовали от граждан предельной мобилизации физических и психических сил, он даже мог не быть «сверхнормальным» (примеры массового героизма советских людей во время Великой Отечественной войны).

Тем не менее отдельные положения первой большой работы П. Сорокина, если очистить их от эклектических философско-методологических наслоений и социального утопизма, с нашей точки зрения, верны и не утратили своей актуальности. Это относится к понятию служебного, или рекомендуемого, акта. По сути дела речь идет о понятии социального действия, как его понимал М. Вебер, но с теми тремя существенными оговорками-условиями, которые составляют отличительные особенности «подвига». Такие социальные действия мы называем *социально значимыми*. Да, новые исторические реалии «военного коммунизма», «тотальной мобилизации», «реального социализма» поставили под вопрос понятия «должное», «сверхнормальное», «добровольное» с точки зрения их смыслового содержания. Но с формально-социологической точки зрения выделенные П. Сорокиным три критерия служебного, или рекомендуемого, акта остались в силе, поскольку указанные выше реалии сами не могут претендовать на статус нормальности и тем более нормативности, а воспринимаются скорее как социально-исторические аномалии. Вполне адекватно, с нашей точки зрения, и представление П. Сорокина о реакции на служебные акты со стороны социального окружения, т.е. о восприятии социально значимых действий другими людьми, в первую очередь учредителем награды.

Важно и в основном правильно (хотя и с некоторыми оговорками, см. ниже) понимание им «социального явления», а также его понятие «социального символизма». Верно наблюдение П. Сорокина, согласно которому для однозначной оценки обществом состава служебных, или рекомендуемых, действий именно как подвига (а, скажем, не преступления) необходима относительная гомогенность морального сознания членов этого общества. Правда, в действительности таковая не всегда возможна, а подчас и не всегда желательна, поэтому было бы ошибкой исходить из нее как из некоего нормативного солидаристского идеала. С реально-политических позиций, да и с точки зрения реализма вообще необходим и достаточен всего лишь морально-политический консенсус

между награждающим и награждаемым. Представлять дело так, будто оба они непременно являются, должны быть или не могут не быть служителями социальной справедливости, образцами добродетели и гуманизма, значит игнорировать колоссальный массив реально-исторических фактов, попросту утратить чувство реальности.

П. Сорокин положил немало усилий на то, чтобы доказать: социология морали сама не должна морализировать, утверждая некие нормы, оценки, ценности, провозглашая некие ценностно окрашенные идеалы. Хотя его аргументация в силу некоторого смещения понятий и не безупречна (на что обратил внимание В.М. Чернов), в принципе он в этом пункте абсолютно прав. Позитивизм как стремление к научной объективности в изучении социальных явлений и процессов необходим и востребован. Однако поскольку в основу своей доктрины П. Сорокин положил идеалистический образ человека и соответствующий ему утопический социально-прогрессистский идеал, постольку ему самому не удалось вполне избежать субъективизма как в самом подходе к теме, так и к ее содержанию.

Научный объективизм в социологическом исследовании награды возможен и реально достижим, если награду рассматривать как относительно независимый социальный феномен, не ограничиваясь лишь «формами общественного поведения и морали». Предметом исследования в таком случае должно быть не поведение людей, тем более не их психологически переживаемые поведенческие акты, но прежде всего факты правосознания, запечатленные в документах наградного права – в указах, законодательно утвержденных кодексах (положениях), постановлениях правительства, статутах орденов, положениях о медалях и почетных званиях, инструкциях и т.п. Их можно назвать также документированными фактами общественного правосознания и выражения государственной воли. Современный подход приводит к выводу, что подвиги и награды необходимо рассматривать не только отдельно от преступлений и наказаний, но и прежде всего как элементы **наградных систем**.

2. Понятия «награда» и «наградная система государства» в социальной философии А.Л. Дёмина

В СССР награда как социальный феномен концептуально не рассматривалась. Наградная статистика не публиковалась. Практика функционирования наградной системы систематически и критически не исследовалась. Это было несовместимо с требованиями государственной цензуры. Кремлевская политическая элита была герметично закрытой, в том числе (а может быть, прежде всего) по части политической кухни награждений. Она не могла допустить того, чтобы вопрос об ее существовании, не говоря уже ее описании и изучении, вообще ставился, а если и ставился, то как-то иначе, нежели официально, т.е. в свете государственной марксистско-ленинской идеологии, постановлений партии и правительства.

Это и понятно: зачем рубить сук, на котором сидишь? Ведь любые номинации, описания, квалификации функций высшей политической власти предполагают, как сказал бы П. Бурдьё, альтернативное официальному видение социального мира, борьбу за символический капитал¹⁴. Советская власть просто не могла никому позволить вторгнуться в ту часть политической жизни, которую считала своей исключительной прерогативой – естественной «монополией легитимного символического насилия». Наградам СССР *официально* была посвящена лишь одна книга – «Сборник законодательных актов о государственных наградах СССР», опубликованный в издательстве «Известия» в 1979 г. (в последней редакции переиздавался в 1987 г.). Выходили также официальные издания пропагандистского формата с цветными изображениями наградных знаков отличия, как например, «Государственные награды СССР»¹⁵.

Правда, было бы ошибкой утверждать, будто наградная тема в СССР была полностью табуирована. Ведь страна должна была знать о своих героях. В целях пропаганды коммунистической идеологии и ценностей социалистического образа жизни издавалось множество брошюр и книг о Героях Советского Союза, Героях Социалистического труда, кавалерах боевых и трудовых орденов на местном, союзно-республиканском и союзном уровнях. Но насколько много было литературы такого сорта, настолько же мало выходило книг, в которых авторы не только рассказывали о том, какие награды существуют в СССР и кто был ими награжден,

но и позволяли себе некоторые вольности в виде подходов к осмыслению самого феномена награды и практики награждений¹⁶.

Настоящий вал публикаций по фалеристике и истории наградного дела начался в конце 1980-х годов вместе с ослаблением государственной цензуры и достиг своего апогея в первой половине 1990-х годов, когда никакой цензуры в этой теме фактически не было. Одновременно историческая кончина Советского Союза побудила многих советских людей призадуматься, что они потеряли как бывшие граждане СССР. Перелом эпох всегда вызывает критическое отношение к собственному мировосприятию, поскольку создает психологическую дистанцию, необходимую для появления рефлексии, и одновременно обостряет внимание ко всему, что раньше воспринималось как нечто само собой разумеющееся. В первую очередь обостряется внимание к символам уходящей эпохи, поскольку они вступают в противоречие с новыми социально-историческими реалиями и ее символами. Советские награды, хранившиеся почти в каждой семье, в первой половине 1990-х годов и воспринимались именно как символы утраченного прошлого – кем-то с щемящим чувством ностальгии, а кем-то со злорадством и презрением.

В последние 20 лет в России было опубликовано немало книг по фалеристике, однако почти все они имели прикладную направленность, справочную и каталожную. В исторических исследованиях крайне редко поднимался вопрос о природе, сущности, функциях и формах награды как социального феномена. Это все абстрактные материи, а фалеристов, военных историков и просто историков интересует прежде всего конкретика: события, личности, факты, статистика, предметы (в том числе предметы коллекционирования) в их качественной уникальности и количественном многообразии.

Одним из немногих фалеристов, которые проявили в некотором роде теоретический интерес к награде и наградному делу, является, на наш взгляд, О.С. Смыслов. Этот автор предложил следующее определение государственной наградной системы: «По моему мнению, – пишет он, – наградная система государства, развивающаяся по внутренним закономерностям, отражающим его сущность и законы развития, – это совокупность государственной политики, законодательных актов и государственных наград как высшей формы поощрения, направленной на укрепление и развитие государственного строя во всех областях его жизни и деятельности»¹⁷. Наше

понимание наградной системы вообще и государственной в частности отличается от понимания этих реалий О.С. Смысловым. Отдавая должное его усилиям, нельзя не заметить, что сама по себе политика государства не может входить в состав наградной системы – она может это сделать, только будучи преобразована в наградное право как часть права государственного.

Конечно, политика государства может активно влиять на практику награждений. Например, государство может награждать чаще, щедрее, все большее число лиц – либо, наоборот, реже, скупее, все меньшее число лиц; оно может быть неразборчиво в раздаче наград, допускать неправильные награждения (вопреки уставу) или, наоборот, весьма разборчиво подходить к каждой кандидатуре, представленной к награждению, не допускать неправильных награждений и т.п. Наконец, политика государства может активно влиять на реформирование наградной системы: государство может учреждать новые награды, отменять либо модифицировать старые, вносить поправки в уставы действующих наград и т.д. *Но все это называется «наградной политикой», а не «наградной системой».*

Что касается заключительной части определения О.С. Смылова, то, сделав акцент на понятии «государственный строй», он почему-то элиминировал жизнь общества и все то, что называют «гражданским обществом». Между тем, как показывает исторический опыт, государственные награды заслуживаются не только на ниве государственной службы, гражданской и военной, но и в общественной жизни – в сфере профессионального труда, общественной, политической, культурной, научной деятельности, даже в бытовой жизни ценой проявления личного мужества, смелости, храбрости и других качеств, например, при спасении погибавших. Другим существенным изъяном дефиниции О.С. Смылова является то, что он игнорирует *социально-институциональный* характер государственной наградной системы со всеми вытекающими отсюда следствиями.

Всесторонне продуманное определение наградной системы и награды как ее элемента предлагает А.Л. Дёмин. Это и понятно – научно-теоретических и философских работ, специально посвященных награде, до его диссертации 2003 г. в России не было. Впервые в отечественной традиции объектом диссертационного исследования стала «наградная система государства как феномен

политических, социальных и культурных отношений субъектов исторического процесса различных политических систем», а предметом – «генезис, сущность, функции наград и наградной системы государства как философско-политологическая проблема». Цель и все основные задачи диссертации А.Л. Дёмина предполагают изучение различных аспектов наградных систем¹⁸.

Вот такую развернутую дефиницию дает этот автор.

«Наградная система государства – это политический и социальный институт, обеспечивающий реализацию функций наград. Наградная система государства представляет собой совокупность всех его наград и поощрений, учреждаемых и присуждаемых органами высшей государственной власти, а также правовых и нормативных документов, содержащих перечень мер, обеспечивающих ее существование и функционирование. Наградная система государства – это целостный комплекс социальных явлений, обусловленный объективными и субъективными закономерностями и потребностями государства и общества, осознанный и постоянно находящийся в применении государства и используемый им и социумом для достижения своих целей.

Наградная система государства всегда является правовым образованием, которое создается определенными государственными органами с выпуском соответствующих документов, регламентирующих процесс учреждения, присуждения и выдачи государственных наград, подтверждающих законность награждения и владения ими, их ношения, а также определяющих правила пользования награжденных лиц правами относительно наград и исполнения ими обязанностей. Наградная система, помимо того, что концентрирует функции наград в совокупность, обладает собственными функциями, которые, подобно аналогичным функциям наград, объединяет в виде двух основных: социально-регулятивной и ценностно ориентирующей».

Как пионерное философское исследование такой сложной и обширной темы работа А.Л. Дёмина, с нашей точки зрения, заслуживает высокой оценки: прорыв в относительно новую обширную тематическую область представляется несомненным достижением. Однако необходимость сосредоточиться на строго определенном аспекте наградного дела – трактовке наградной системы государства «как компонента политической культуры» – вынудила его ограничиться, с одной стороны, только исторически поздними го-

сударственными наградными системами, с другой – исключительно *политологическим* истолкованием социального феномена награды. Это, разумеется, не ошибка, но это существенное смещение смысловых акцентов. Оно вызывает определенное искажение исторической картины, а также и картины жизненного мира вообще, поскольку весь колоссальный массив реальных наградных отношений никогда не вписывался и не вписывается в рамки служения государству.

Хотя работу А.Л. Дёмина отличает высокий уровень компетентности в области фалеристики и связанных с ней общих исторических знаний, ему не соответствует философско-методологический уровень рассмотрения. Это несоответствие порождает много вопросов, на которые в диссертации не предусмотрено никаких ответов. Ограничимся здесь лишь критическим анализом его дефиниций награды и наградной системы государства.

Так, с нашей точки зрения, нет никаких оснований для разделения, с одной стороны, наград и поощрений, с другой – правовых и нормативных документов. Разве не является государственная награда поощрением, а государственное поощрение – наградой? Что такое награда государства, если не «высшая форма поощрения» граждан? Не являются ли государственно-правовые документы нормативными, а государственно-нормативные документы правовыми? Что касается документально утвержденных мер, обеспечивающих «существование» наградной системы государства, то, как мы полагаем, эти документы узаконивают, или легализуют, государственную наградную систему: для нее существовать – значит быть легальной. Ее физическое существование в виде государственных запасов составных элементов наград – неврученных знаков отличия и чистых бланков наградных документов – дело восторженное.

Непонятно, далее, какие именно «социальные явления» в целом комплексе наградной системы государства имеет в виду А.Л. Дёмин? На чем он основывает разделение закономерностей государства и общества на объективные и субъективные? Если речь идет о закономерностях государства и общества, что такое их «субъективные» закономерности? К примеру, что такое «субъективная закономерность государства»? Предпоследняя часть дефиниции оставляет странное впечатление, поскольку содержит очевидные тавтологии. В самом деле, может ли наградная система

государства быть не правовым образованием, создаваться не государственными органами, да еще без выпуска «соответствующих» документов?

Если вернуться к главной по смыслу части дефиниции понятия «наградная система государства», отправляющей нас к определению понятия «награда», то в первой главе диссертации, посвященной социально-философскому анализу награды, находим следующее определение: «Проведенный анализ такого явления, как награда, показал, что она представляет собой свидетельство признания особых заслуг, имеющее моральный или материальный характер за выполнение субъектом – физическим лицом или группой лиц или юридическим лицом – обязанностей или долга перед социумом»¹⁹.

Во-первых, вызывает большое сомнение способность «юридического лица» к действию в реальном мире. В физическом пространстве и времени могут действовать исключительно физические лица. При этом они могут репрезентировать также юридические лица и своим индивидуально-личным поступком (поведением) внести вклад в общее коллективное дело, за которое будет награжден коллектив в целом. Мы считаем поэтому, что наград удостоиваются только люди, а не «юридические лица». Объектами награждения могут быть человек либо человеческий коллектив (не важно, мал он или велик – завод, фабрика, колхоз, воинская часть, корабль, город, крепость), субъектами наградного взаимодействия (принимающими либо не принимающими награду), соответственно, – индивидуальная личность или коллектив как коллективная личность²⁰.

Во-вторых, вызывает недоумение тот факт, что в итоговой дефиниции названа лишь одна сторона наградных отношений – воспринимающая награду, заслуживающая и принимающая ее. Почему не упомянута сторона, учреждающая награду, присуждающая и вручающая ее? Кто именно *формулирует отличительные особенности и состав «особых заслуг»*, кто *идентифицирует*, а затем *признает* особый характер выполненных заслуг, кто *выдает документальное свидетельство* о них, или *документирует* их? Неужто всегда государство и только оно? Вопросы отнюдь не риторические, их важность для понимания сущности награды как социального феномена очевидна. Эта фигура умолчания подтверждает отмеченный нами факт смещения смысловых акцентов.

В-третьих, следует подчеркнуть, что П. Сорокин был прав, когда выдвинул в качестве одного из трех необходимых и существенных признаков «услужного» акта – социально значимого действия, заслуживающего награды, – его «необязательность», или «сверхнормальность», или «избыток добродетельности». «Эта черта, – писал он, – выражается в том, что притязать на эти акты или вменять их в обязанность нельзя»²¹. В этом смысле дефиниция награды, предложенная А.Л. Дёминым, неудачна. И вот почему.

С одной стороны, ясно, что выполнение обязанностей или долга *может привести к совершению поступка*, который по своему характеру или последствиям выходит за обычные, общепринятые рамки исполнения обязанностей, т.е. является «сверхнормальным» и поэтому предполагает «избыток “добродетельности”», а следовательно, заслуживает награды. Однако само по себе выполнение обязанностей или долга не является достаточным условием для награждения. За это трудящимся – рабочим, служащим, военнослужащим и др. – выплачивают заработную плату, иногда добавляя к ней премии «за особые заслуги». Ключевой термин «особые заслуги», используемый Дёминым, вовсе не так однозначен, как он, видимо, считает. Его можно понимать и в качестве комплекса сверхнормальных социальных действий, достойных награды, но можно истолковать нормальным образом: как правильное неукоснительное выполнение должностных обязанностей, служебного долга, скажем, в трудных условиях или в течение длительного времени. В последнем случае границы между поведением, заслуживающим награды, и поведением, заслуживающим вознаграждения (деньгами в виде зарплаты или надбавки к ней) критически размываются.

С другой стороны, понятно, что выполнение обязанностей или долга *может и не привести к совершению поступка*, заслуживающего награды. Возникает вопрос: что это за «обязанности или долг перед социумом»? Если речь идет о духовных ценностях индивидуальной личности, нравственных императивах, нормах, которые соответствуют этим ценностям, о социально-этической ответственности личности перед обществом, то при чем здесь какие-то награды за какие-то «особые заслуги»? Разве не ждет нас за это высшая награда на небесах? В данном случае вследствие своей крайней абстрактности оказывается предательски неоднозначным термин «социум». Если же речь идет о трудовых, профессиональ-

ных, должностных и прочих обязанностях, о профессиональном, служебном, гражданском и прочем долге, то мы снова возвращаемся к неоднозначности термина «особые заслуги».

Главное же заключается в том, что люди всегда совершали и будут совершать подвиги независимо от каких бы то ни было обязанностей или долга перед кем-либо и чем-либо. Человеку, спасенному от пожара, утопления, разбоя, абсолютно все равно, кто его спас – пожарный, спасатель на водах, полицейский или просто прохожий, к примеру бухгалтер. Не станем же *мы* трактовать поступок бухгалтера, который спас утопавшего, как его «долг перед социумом»? То, что сам герой-бухгалтер считает для себя «долгом» спасение погибавших вне всяких профессиональных обязанностей, – это его *глубоко интимное личное дело* и на то его *индивидуально-личная добрая воля* (добровольность – второй признак подвига, по П. Сорокину). В том-то и дело, что в отличие от муравьев и пчел люди как социальные живые существа обладают еще индивидуально-личностными формами сознания и свободы воли. Никто, рискуя собственной жизнью, не «обязан» и «не должен» никого спасать, однако *может* это сделать в силу возвращенных им в себе ценностей и воспитанных норм.

Согласно А.Л. Дёмину, «наградам присущи две главные обобщенные функции: социально-регулятивная и ценностно-ориентирующая. Социально-регулятивную функцию она [награда. – А.М.] реализует посредством следующих функций: придания кавалеру награды ореола исключительности; придания награжденному лицу нового статуса, перевода в иное сословие; стимулирования деятельности в ходе решения государственных и общественных задач, участия в государственной и общественной деятельности, отстаивания и защиты национальных интересов; обогащения (с помощью наград, имеющих имущественное выражение); детерминации общества, отрасли, родов войск и отдельных воинских частей (коллективные награды); создания духа корпоративности (коллективные награды).

В ходе реализации ценностно ориентирующей функции награды представляют собой: символ славы; культурное явление, воплощение уровня изобразительной или музыкальной культуры; символ веры, произрастающий из символики какой-либо общепризнанной религии: христианства либо, что гораздо реже, мусульманства или буддизма. При этом они выполняют следующие соци-

альные функции: создание положительного отношения к государству, власти, поддержание их авторитета; создание механизма мотивации деятельности индивидуумов (политической или общественно полезной), т.е. обеспечение стимулирования деятельности; отображение верований и религиозных чувств народа.

Любая награда обладает следующими свойствами: способностью прямого воздействия на сознание людей, долговременным характером воздействия на сознание людей. Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что любая награда, независимо от ее типа, места в классификации, времени ее появления и срока действия, представляет собой социальный феномен, культурный феномен и правовой феномен. Все существующие награды государства составляют его наградную систему»²².

Итак, после попытки дать определение сущности награды, с нашей точки зрения, неудачной, А.Л. Дёмин представил грудку полусырого, «не переваренного» материала на тему «награда – это...», предлагая самому читателю «переварить» его. Этот материал – исторически изменчивые социальные функции и феноменальные формы награды. Что же представляют собой «определения» награды через ее функции и формы? «Функция» – многозначный термин, за которым скрывается в данном случае множество разнородных явлений и процессов социального характера в самом широком значении слова «социальный». Термин происходит от латинского слова *functio* – исполнение и означает обязанность, круг деятельности, назначение, роль. Функционировать – значит: выполнять свои функции, действовать, быть в действии, работать.

Квазиопределения награды через ее социальные функции и формы, конечно, весьма познавательны, поскольку освещают всю мировую историю в новом ракурсе. Между тем в любой стране в каждой новой исторической ситуации и социальной констелляции будут возникать всякий раз все новые контексты значений, в которых награды будут приобретать все новые символические смыслы. Хотя история человечества имеет начало и, следовательно, конец, обозреть все бывшие и бытующие ныне функции и формы награды для человеческого познания просто не представляется возможным. Такой путь (*methodos*) к пониманию сущности награды, с нашей точки зрения, непродуктивен и бесперспективен.

Награда как символ в философской социологии наградного дела

Определять какую-либо вещь *чисто* прагматистски, *исключительно* через ее функции, т.е. через ее взаимодействия с другими вещами, означает проявить интерес к ее потенциальному практическому применению и использованию, но при этом уклониться от онтологического вопроса об ее сущности. То, как вещь действует или претерпевает воздействие, создает вокруг нее феноменальную форму, своего рода оболочку, в которой эта вещь нам явлена и которую мы только и можем наблюдать. Возникает традиционный философский вопрос: что *есть* вещь (награда) сама по себе, что она *такое*? На этот сущностный онтологический вопрос А.Л. Дёмин отвечает: *свидетельство признания особых заслуг за выполнение обязанностей или долга перед социумом*. Ответ по существу, но его неудовлетворительность очевидна.

С нашей точки зрения, онтологический статус награды целиком и полностью определяется ее функциями. *Бытие* награды – это ее *функция*, а именно *символическая функция*. Вопрос о том, что *есть* награда, – это вопрос о том, что награда *означает*. *Явление награды существенно, ибо ее сущность как раз и состоит в явленности*. Сакраментальный вопрос о кантовской «вещи в себе» или «вещи самой по себе» (Ding an sich) применительно к награде теряет смысл, если символ – это «явление вовне сокровенной сущности» (о. П. Флоренский). «Первоначальная иллюзия непроходимой пропасти между мыслимым и чувственным, между “идеей” и “явлением” исчезает, – пишет Э. Кассирер. – Ведь если мы остаемся в пределах мира “образов”, то речь идет не о таких образах, которые отражают сущий в себе мир “вещей”, а об образных мирах, принцип и происхождение которых следует искать в автономном творчестве духа». «...Знаки и символы языка, мифа, искусства, “существуют” не потому, что они есть, – не для того, чтобы быть, а потом обзавестись еще каким-то значением. Все их бытие состоит в их значении, а их содержание совершенно исчерпывается функцией обозначения»²³.

В самом деле, «свидетельство признания» (сущность награды, по А.Л. Дёмину) есть не что иное, как *объявление* об особом отношении. Особое отношение – это придание отношению значения, значимости. Но придание значения, значимости – это оценка

поступка, в которой происходит его соотнесение с некими высшими ценностями. Как только идеальное духовное значение, возникающее через соотнесение с высшими человеческими ценностями, соединяется с каким-то материальным субстратом, он превращается из простого физического тела в символ и начинает символизировать чувства, надежды, чаяния, мечты, стремления, представления, мысли, понятия, идеи, ценности, не содержащиеся в нем самом как физическом теле. Это есть та самая «символизация», о которой писал Э. Кассирер в своей «Философии символических форм». Но это одновременно и то, чего требовал от философии Г. Риккерт, выдвигая перед ней задачу превращения в *культурологию*. Ее задача состоит в постижении значения ценностей, заложенных в культурных благах, и истолковании исторически определенных смыслов, жизненно важных для человека.

«...Сущность ценности заключается в ее значимости, – писал Г. Риккерт. – Отсюда следует, что для теории ценностей интерес представляют именно такие ценности, которые возбуждают притязание на значимость, а только в *сфере культуры* можно непосредственно встретиться с действительностью, связанной с такого рода значащими ценностями. Культура есть совокупность благ, и только как таковая она и может быть понята. В культурных благах как бы осела, окристаллизовалась множественность ценностей. Историческое развитие и есть процесс такой кристаллизации. Философия поэтому должна начинать с культурных благ, для того чтобы вскрыть окристаллизовавшееся в них многообразие ценностей. Для этого она должна будет обратиться к той науке, которая изучает культуру как действительность, объективируя ее и выявляя с помощью индивидуализирующего метода ее богатство и многообразие. Наука эта – история. Не субъекты, таким образом, но действительные объекты суть исходный пункт философии как теории ценностей. Она должна подвергнуть их анализу с точки зрения заложенных в них ценностей. Она должна отделить ценности от объектов культуры и установить при этом, какие именно ценности делают из объектов культуры культурные блага»²⁴.

Рассматривая награду государства как компонент политической культуры²⁵, А.Л. Дёмин неоднократно пользуется словом «символ». Но в том-то и дело, что от обычного языкового словопотребления до философской трактовки понятия символа и его методологического системного применения – «дистанция огром-

ного размера». Так, он указывает, что «обе основные социальные функции наград – социально-регулятивная и ценностно ориентирующая – всегда проявляют себя и действуют в рамках сложившейся политической культуры. Реализация этих функций происходит с помощью социальных явлений, в качестве которых выступают традиции, символы, политические мифы». Приведем ключевой, с нашей точки зрения, фрагмент диссертации А.Л. Дёмина, в котором государственная награда рассматривается им как символ (курсив мой. – А.М.).

«Любая государственная награда представляет собой *символ, олицетворение* таких *понятий*, как слава, доблесть, заслуги, труд. Носителями символов могут выступать разные виды наград. На орденских знаках и медалях помещают: государственные символы – гербы, знамена, портреты государственных деятелей, вождей; религиозные символы – кресты, полумесяцы, звезды, портреты святых; символы доблести – богиня Ника, венки, ленты; воинские символы: оружие, знамена.

Те же символы могут помещаться на предметах материального воздаяния: призах, оружии, знаках лауреатов премий. Существуют и *коллективные символы*: почетное наименование воинской части, надпись или орденская лента на знамени, которое само по себе является символом боевой славы. *Тем не менее награда в первую очередь является политическим символом, т.е. условным образом важнейших политических идеалов.* Политический символ – главное и важное средство их пропаганды и утверждения. Именно такую смысловую нагрузку несут на себе гербы и гимны государств, цвета национальных флагов, ордена и системы наград, цвет форменной одежды военнослужащих, эмблемы политических партий и т.д. Это, в свою очередь, делает символы важным элементом любой политической культуры. Каждый народ создает и почитает собственные национально-государственные символы, которые выполняют объединяющую и мобилизующую роль, служат средством агитации, обозначения политической позиции. Со времен возникновения государств политические лидеры создавали и использовали национальные символы с целью привлечения внимания, интегрирования граждан, стимулирования тех или иных действий.

<...>

Награда *выступает нередко в качестве носителя национального символа.* Например, символ Франции – портрет Мари-

анны – помещен в центре знака французского ордена Почетного легиона, самой популярной награды этой страны. Названия первых по времени учреждения орденов независимых республик Восточной Европы были взяты в соответствии с национальными символами: в Чехословакии – орден Белого Льва (1922), в Латвии – Трех звезд (1924), по количеству областей в стране. В мире существует множество лент орденов и медалей, на которых представлены цвета национальных флагов; так, например, расцветка лент медалей “Золотая Звезда” Героя Советского Союза и Героя Российской Федерации соответствовала гамме флага СССР и российского триколора.

Символика награды является настолько концентрированной, что способна влиять на символику государства в целом. Так, например, изображение ордена Св. апостола Андрея Первозванного – первого и высшего ордена России – долго присутствовало на гербе Российской империи как неотъемлемый элемент и было убрано в начале 1917 г. именно потому, что в глазах граждан Российской республики, провозглашенной после Февральской революции, орден олицетворял опостылевший всем свергнутый царизм.

Порой государственная символика частично или полностью вытесняется политической, в том числе **интернациональной**. В последнем случае значительное влияние оказывает идеология. Пример тому – общность символики наград социалистических стран: красное знамя, красная звезда, серпы и молоты на орденах, медалях, знаменах и вымпелах»²⁶.

Приведенный выше фрагмент достаточно показателен в том отношении, что демонстрирует методологический уровень исследования. Притом что А.Л. Дёмин в целом адекватно констатирует фактическую сторону описываемых им реалий, интерпретации им фактов сомнительны. Отчасти это объясняется тем, что используемые им понятия не соотносятся друг с другом и не увязываются по смыслу, а умозаключения, которые делаются им из фактов, не являются, с нашей точки зрения, очевидными и не соответствуют законам логики. Так, если верно, что любая государственная награда – это *символ вообще* («олицетворение понятий») и одновременно *носитель символов* (государственных, религиозных, национальных, доблести вообще и воинской доблести), то напрашивается вывод о том, что награда представляет собой символ символов, или интегральный символ, в котором другие символы, знаки, эмб-

лемы, гербы и т.п. включены в некую новую высшую смысловую целостность. Если верно, что любая государственная награда – это символ вообще и одновременно политический и интернациональный символ, то следовало бы определиться хотя бы, каким именно символом по преимуществу она является, не говоря уже о том, что с философской точки зрения здесь необходимо разобраться по существу.

Однако если понимать символ как «олицетворение понятий», то определиться и разобраться по существу невозможно. Эта неверная трактовка символа накладывается на такое же толкование политического символа как «условного образа идеалов». *Символ – это не олицетворение и не условный образ чего бы то ни было.* Неудивительно, что у А.Л. Дёмина нет никакой смысловой взаимосвязи между различными символизациями награды, например, субординационной, координационной, какой-то иной содержательно-концептуальной. Поэтому награда «выступает» у него то как символ понятий (о славе, доблести, заслуге, труде), то как политический символ, то как символ интернациональный. Неспособность теоретически осмыслить награду как символ или символическую форму награды – это еще и следствие неудачного и недостаточного определения самой сущности награды как «свидетельства признания особых заслуг... за выполнение субъектом... обязанностей или долга перед социумом». Кем признаются эти заслуги? Господом Богом? Добрыми высокоморальными людьми? Политиками? Деятелями надгосударственных международных союзов и организаций?

Есть в данном фрагменте и такие места, которые ничего, кроме недоумения, не вызывают. Например, когда автор пишет, что «государственная символика частично или полностью вытесняется политической», что «символика награды... способна *влиять* на символику государства» (пример, призванный это иллюстрировать, ни о каком влиянии не свидетельствует), что «награда *выступает нередко в качестве носителя* национального символа». Поскольку, в нашем понимании, любая государственная награда является политическим символом государства (национального или иного), постольку эти места мы оставляем без комментариев.

П. Сорокина также интересовал социальный символизм. Очевидно, в начале XX в. идея символизма витала в воздухе. Одна из первых статей П. Сорокина, опубликованная в издательстве

«Наука и жизнь», называлась «Символы в общественной жизни»²⁷. В социальном явлении он различает две стороны – «внутренне-психическую и внешне-символическую», выделяет четыре типа «социальной символики»: «1) *звуковая символизация* (речь, восклицания, пение, музыка и т.д.); 2) *световая, цветовая символизация*, почти постоянно соединяющаяся с *пространственной символизацией* (железнодорожная сигнализация, сигнализация военных судов, картины, буквы, надписи и т.д.); 3) в связи с последней почти постоянно находится “предметная” *символизация* (“кресты”, “зеркала”, “знамена”, “гербы” и т.д.); 4) в качестве особого вида может быть выдвинута чисто *двигательная символизация* (мимика, жесты и т.д.)»²⁸.

Остается лишь удивляться, как П. Сорокин не усмотрел, что не только отдельные элементы награды – те же кресты, гербы и др. – представляют собой символы, но и сама награда как целое также есть символ. Объясняя «предметную» символизацию, он пишет: «Не приняв во внимание символизм социальной жизни и, в частности, “предметный” символизм, мы рискуем не понять самой сути многих явлений. Возьмем для примера государство. Обычное определение государства как суммы трех элементов: народа, территории и власти – при игнорировании символизма делает неразрешимыми тысячи проблем. И проф. М.А. Рейснер вполне прав, когда указывает на идеологию и специфический символизм, с нею связанный, как на один из самых основных признаков, характеризующих государство (см.: Государство. Ч.I. Гл. 1). В самом деле, как иначе объяснить все эти атрибуты власти: скипетр, державу, порфиру, гербы, знамена, короны, аксельбанты, петлицы и т.д. и т.п.»²⁹. И опять, размышляя над тем, что такое подвиг и награда, упоминая атрибуты государственной власти, П. Сорокин почему-то забывает о наградной системе Российской империи как об ее важнейшем и очевиднейшем атрибуте!

Следующие его строки ведут прямо от гегелевской «феноменологии духа» к идее социальной философии, или социологии символических форм: «...Бытие социального явления двоякое: чисто субъективное самобытие Духа и объективировавшееся бытие того же Духа, но уже не “бестелесного”, а воплотившегося в ту или иную “вещественную” и “осязаемую” форму. В первом случае он может жить по своим собственным законам, во втором – он уже перестает быть “свободным” и становится связанным “тяжелыми”

и “негибкими” законами вещественного мира, которые подчас радикально изменяют его собственные законы»³⁰. Впрочем, от пронищательных догадок и прозрений до создания философской методологии и построения с ее помощью системы, каковую представляет собой, в частности, «Философия символических форм» Э. Кассирера, также огромная дистанция. Основным понятием, на котором строится социология форм общественного поведения и морали П. Сорокина, является на самом деле не «дух» (как у Э. Кассирера), но «психика», а это понятие не вполне годится на роль ключевого даже в контексте теоретического социологического исследования.

Возможно, социально-философский анализ А.Л. Дёмина был бы продуктивней, если бы он познакомился с исторически первым трудом знаменитого русско-американского социолога о подвиге и награде (в его диссертации книга П. Сорокина, как и сам он, не упоминаются). Возможно, если бы он уделил больше внимания рассмотрению награды по существу, не свернул бы сразу на перечисление функций, а затем на рассказ о том, как они осуществляются в различных типах политической культуры (патриархальной, подданнической, активистской; закрытой и открытой), то и понятие наградной системы государства, опирающееся на понятие награды, имело бы более прочный фундамент, чем тот, что имеет у него: «политический и социальный институт, обеспечивающий реализацию функций наград».

В своих выводах ко второй главе А.Л. Дёмин дает итоговые дефиниции наградной системе государства и ее социальным функциям. Теперь это просто (без прилагательного «социальный») «политический институт, обеспечивающий реализацию социальных функций наград. При этом наградная система в ходе функционирования выступает в качестве средства, инструмента и ресурса государственной власти и политики, участвуя в формировании класса, элиты, касты, социальных групп, субкультур, являясь структурирующим механизмом, даже если в ней лишь несколько наград. Во внесловном обществе наградная система в ходе функционирования устанавливает иерархию среди лиц, удостоенных государственных отличий. Представляя собой механизм создания преимуществ, льгот, придания нового статуса, перевода в иное сословие, наградная система составляет при этом часть государственно-

го механизма, а также следующие феномены: политический, социальный, правовой, культурный.

Существование наградной системы в том или ином виде присуще практически всем государствам. Отражая, сохраняя и поддерживая традиции государства и нации, наградная система является важным политическим и национальным символом, причем эту роль играют как система в целом, так и ее составные части. Благодаря этому наградная система, как и любая награда в ее составе, повсеместно выступает в качестве неотъемлемого и устойчивого атрибута государства. Входя составной частью в базовую политическую культуру, наградная система государства является условным образом государства, выполняющим объединяющую и мобилизующую роль, а также средством агитации. Наградная система приобщает людей к государственной политике, хотя участие в ней может и не осознаваться индивидуумами, способствует их взаимодействию с государственными институтами, формированию определенного мнения о политических объектах, о социальной справедливости и является составной частью системы распределения почестей, благ и льгот.

В структуре ценностных отношений политической культуры наградная система участвует в формировании политических убеждений, традиций, идеалов, чувств. Поскольку награды относятся к “позитивным” ценностям, наградная система выступает как компонент системы ценностей государства и общества, представляя собой “прозрачную”, в отличие от “черной наличности”, систему воздаяния. Ее существование объясняется как потребностями политического руководства страной, так и потребностями людей, составляющих социум, т.е. наградная система выступает как часть общественного договора и как социальный регулятор, в частности, для преодоления социальных конфликтов, а также социальный механизм и социальный инструмент стимулирования для решения экономических и социальных задач»³¹.

Искусственная сжатость текста, обусловленная его жанром, не заслоняет того неоспоримого факта, что А.Л. Дёмин в целом верно констатирует многие социальные функции государственных наград и наградных систем. Но, с нашей точки зрения, ему не удалось разобраться в них по существу, например, выделить в них основные и второстепенные функции, общие и особенные, свойственные всем наградам и только государственным, исторически

отжившие и сохранившие актуальность и т.д. Кроме того, мы считаем, что «обобщенная функция», которая якобы реализуется через посредство других функций, – это, на самом деле, не какая-то реальная функция, а просто номинальная рубрика для функционального комплекса, т.е. наше абстрагированное от реальности толкование социальной роли награды как государственно-политического инструмента. Такое субстанциалистское понимание и применение понятия «функция» приводит к его реификации.

Что такое «ценностно ориентирующая функция» награды? Ни одна государственная награда в отдельности, ни вся наградная система государства не в состоянии изменить ценностное ощущение мира индивидуальной личностью, ее *ordo amoris* (порядок любви), которое во многом предопределяет судьбу человека: ценностное мироощущение личности отчасти заложено генетически, отчасти формируется воспитанием³². Награды не могут напрямую воздействовать на систему ценностей личности, поскольку она формируется с рождения на основе индивидуального ценностного мировосприятия посредством социализирующего воспитания, образования, практического опыта прежде всего путем воздействия личностных образцов матери, отца, братьев, сестер, других членов семьи, клана, рода. Система ценностей личности модифицируется и трансформируется не под влиянием наград, а прежде всего под воздействием социального окружения, представителей и коллективного влияния социальной группы, слоя, общественной страты, класса; народа, нации; соседних народов и наций.

Так что мы отрицаем за наградой «способность прямого воздействия на сознание людей». Да, награды способны воздействовать на сознание человека, влиять как ориентир на поведение личности, но отнюдь *не прямо* – это так же невозможно, как прямое воздействие белого на высокое, ароматного на круглое. На людей влияют заключенные в наградах и *близкие их собственному «порядку любви»* чувства, надежды, чаяния, представления, мысли, идеи. Они пробуждают в их сердцах и умах образы желаемого будущего, планы и перспективы и только благодаря этому оказываются для них привлекательными, т.е. становятся стимулами. Если человек воспитан в патриотических традициях, то награды как социальные символы будут стимулировать его прежде всего к тому, чтобы проявить свои лучшие способности и личностные качества в самоотверженном служении Родине. Если же человек воспитан

как честолюбивый эгоцентрик, то и награды будут привлекательны для него прежде всего тем, что могут стать средствами в его продвижении к карьерному успеху (будет ли при этом какая-то польза Родине – это уже вопрос второстепенный).

С нашей точки зрения, «ценностно ориентирующая функция» наград, *будучи всегда социокультурно опосредованной*, заключается в самом факте существования наград, а именно в том, что в их статутах и положениях, на эмблемах и символах знаков отличия *манифестируются в качестве рекомендуемых некие социально-этические добродетели и социально значимые смыслы, которые предполагают высшие человеческие ценности*. И это все. Когда же говорят о ценностно ориентирующем влиянии наград на личность, группы, классы или все общество, обычно в таком контексте имеют в виду «ценности», «ценностные ориентиры», «ценностные приоритеты» как социологические понятия. Но в таком случае речь идет о научно-рациональных конструктах, создаваемых учеными как понятийные инструменты для изучения реалий общества и государства, их институтов, явлений, происходящих в них процессов и событий. Такие конструкты – элементы, производные от социально-научных или социально-философских теорий и сами по себе ни на кого и ни на что влиять не могут. Научному рационализму социальных ученых всегда было, есть и будет *что* противопоставить иррационализму реальной действительности.

С точки зрения методологии способ формирования социологических понятий «ценность», «ценностная ориентация» и т.п. ничем не отличается от формирования социологического понятия «рабочий класс», подлинный социальный смысл которого показал П. Бурдьё. Это все те же самые или такого же рода «социальные группы» – им лишь приписывают другие предикаты (в данном случае предикат «ценность»), – а точнее говоря, представления о социальных группах, сконструированные «профессионалами представлений». «Поэтому, – заключает французский социолог, – если хотят ставить вопрос, с которого должна начинаться вся социология: вопрос о существовании и о способе существования коллективности, – следует приступить к критике политических аргументов, которым присущи языковые злоупотребления, а на деле – злоупотребления властью»³³. На факте подобного рода языковых злоупотреблений основывается, в частности, наш скепсис в отношении философской методологии А.Л. Дёмина. С понятиями, некри-

тически заимствованными из разных доктрин, он обходится как с кубиками, механически соединяя их в наукообразные построения, вместо того чтобы установить подлинные смыслы и интегрировать их через логические связи в целостность собственной концепции.

Предлагаемые нами понятия «награды» и «наградной системы» отличаются от приведенных выше тем, что являются производными от других, нежели у П. Сорокина и А.Л. Дёмина, отправных философско-методологических, социально-философских и научно-исследовательских принципов. Нет смысла утверждать, будто один подход «лучше» или «хуже» другого. Важен конечный результат, в свете которого станет очевидно, какой из подходов позволяет адекватней, глубже понять и объяснить социально-исторические реалии наградного дела, теоретически охватить больший круг релевантных социальных явлений и процессов, открыть более широкие перспективы для будущих исследований.

Взгляд на награду как на символ, элемент наградной системы в контексте социологии наградного дела позволяет не только проникнуть в социальные и политические реалии, рассмотреть награду «как компонент политической культуры» – в чем А.Л. Дёмин, несомненно, добился определенных достижений, – но также выявить стоящие за ними культурологические, социально-психологические, социально-этические, этологические, социобиологические, социально-антропологические явления и процессы. А это как раз и означает – глубже и адекватней понять награду как социальный феномен, объяснить более широкий круг исторических и общественных явлений.

Как сторонник *философской социологии*, я придерживаюсь *феноменологической*, «*понимающей*» и *философско-герменевтической ориентаций в социологии*. Они близки мне потому, что господствующая на эмпирическом уровне позитивистская исследовательская парадигма не в состоянии не только постичь, но даже приблизиться к целому ряду социальных феноменов. В случаях, когда желание приблизиться к ним преодолевает реальные познавательные возможности, феномены эти искажаются до неузнаваемости. К такого рода феноменам как раз и относится награда. По сути своей награда есть социальный символ, наградная система – символическая форма. Символы и символические формы, чтобы стать доступными для описания и объяснения, *сначала* должны быть открыты для понимания и истолкования.

Приоритет феноменологического подхода и необходимо связанного с ним герменевтического или, по выражению С.С. Аверинцева, *символологического*, не означают «антисциентистского» отрицания познавательных возможностей объективного эмпирического исследования награды и наградных систем. Наше исследование – один из первых шагов на пути к социологии наградного дела, который мы рассматриваем как *введение* в это направление философско-социологического поиска. На этом этапе необходимо и оправданно стремление рассмотреть социальный феномен в его сущности. Последующее всестороннее исследование *наградного дела во всем его масштабном практическом объеме*, например изучение его социально-исторических реалий и национально-культурных особенностей, неизбежно потребует применения методов объективного эмпирического исследования – исторического, социологического, культурологического, политологического, этнологического и др.

Что подразумевается под «философской социологией», становится понятным из статей, посвященных осмыслению философско-социологического наследия М. Шелера³⁴. Так, его учение о ressentimentе – образец «понимающей» социологии, отличной от ее номиналистической, «свободной от ценностей», «научной» трактовки М. Вебером. Философская социология М. Шелера заставляет задуматься, насколько глубоко мы проникли в социальную действительность не только мыслью, но и чувством, осознаем ли место социологии в обществе и культуре, равно как и предпосылки наших собственных социологических изысканий. Она представляет нам образ социального мыслителя, который не вяжется ни с типом «партийного социолога», ни приверженца «строгой научной социологии», ни постмодернистского «свободного художника». «Если социальность изучать как способ человеческого бытия, а не только как физику и механику взаимодействия социальных сил на базе их интересов, то необходимо использовать, с одной стороны, все формы познания, доступные человеку, а с другой – делать предметом познания все виды социальной реальности без исключения»³⁵.

В век тотального господства научного подхода и научности, узко понимаемой по образцу естественных наук, М. Шелер отважно бросил вызов тем, кто рассматривал человеческое бытие – субъективное, индивидуальное, личностное – как сферу, заведомо

лишенную всякой объективности, а потому не интересную для науки и лишь замутняющую идеалы и нормы научности. «Все, что в делах эстетических касается “вкуса”, все, что как-то связано с ценностными суждениями, все, относящееся к “инстинкту”, “совести”, к не основанной на рассудке очевидности того, что правильно, хорошо, прекрасно, а другое – ложно, скверно, безобразно, – все это считают “субъективным”, изначально не поддающимся более жесткой привязке. Возврат к этим силам духа считается “ненаучным”, и потому фетишисты современной науки расценивают это также как недостаток “объективности”», – писал он³⁶. М. Шелер выступал против научного фетишизма отнюдь не с антинаучных позиций, и острие его критики было направлено не против науки, а против «научного мировоззрения» (философского позитивизма).

В заключение процитирую слова М. Мерло-Понти, которые, наверное, могли бы сказать многие современно мыслящие социологи: «Философия... не определяет себя через какую-то принадлежащую только ей область: как и социология, она говорит только о мире, людях и разуме. Она отличается особым *модусом* осознания других, природы или нас самих: это природа и человек в их наличном бытии, не “распластанные” (Гегель) в объективности, которая вторична, но такие, какими они открываются в нашем действительном познавательном и деятельном обращении с ними, это природа в нас, другие в нас и мы в них. В таком качестве философия не только совместима с социологией, но и необходима ей как постоянное напоминание о ее задачах, и всякий раз, когда социология возвращается к живым истокам своего знания, к тому, что в этом знании осуществляется опосредование, необходимое для понимания отдаленных культурных формаций, она стихийно берется за дело философии... Философия – это не какое-то знание, но бдительность, не дающая нам забыть об источниках всякого знания»³⁷.

Награда как древнейший социальный символ и есть одно из таких социокультурных опосредований, за понимание сущности и основных функций которого взялись, наконец, философская социология и культурология.

Примечания

- ¹ Статья подготовлена благодаря индивидуальному гранту философского факультета НИУ ВШЭ за 2011–2012 гг.
- ² *Сорокин П.* Преступление и кара, подвиг и награда: Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. – СПб.: РХГИ, 1999. – 448 с. Книгу заново открыл и подготовил к изданию к 110-й годовщине со дня рождения ее автора В.В. Сапов.
- ³ Там же. – С. 337. Здесь и далее в цитатах П. Сорокина курсив автора.
- ⁴ Там же. – С. 356.
- ⁵ Там же. – С. 356, 357.
- ⁶ Там же. – С. 357.
- ⁷ Цит. по: там же. – С. 118.
- ⁸ Там же. – С. 119. *Facere, pati, abstinere* (лат.) – здесь: поведение в форме действия (*facere*) либо бездействия, которое может быть или терпением (*pati*), или воздержанием (*abstinere*).
- ⁹ См.: там же. – С. 361–406.
- ¹⁰ *Сапов В.В.* В начале «длинного пути» (первая книга Питирима Сорокина) // *Сорокин П.* Преступление и кара. – С. 27.
- ¹¹ Там же. – С. 26.
- ¹² Цит. по: *Сапов В.В.* Цит. соч. – С. 24.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ «Не случайно *kathégoresthai*, от которого происходят категории и категоремы, означает “обвинить публично”... Одна из простейших форм политической власти заключалась во многих архаических обществах во власти квазимагической: во власти называть и вызывать к существованию при помощи номинации» (*Бурдьё П.* Социальное пространство и генезис «классов» // Вопросы социологии. – М., 1992. – Т. 1. № 1. – С. 21).
- ¹⁵ Государственные награды СССР. – М.: Известия, 1987.
- ¹⁶ Среди них следует отметить следующие (в хронологическом порядке). *Дуров В.А.* Русские и советские наградные медали. – М.: ГИМ: Внешторгиздат, 1977. – 48 с.; *Косарева А.В.* Искусство медали: Книга для учителя. – М.: Просвещение, 1977. – 127 с.; Награды Родины: Ордена и награды СССР / Сост. Богданович В.А., Головенко И.П. – М.: ЦМ ВС СССР, 1982. – 64 с.; *Колесников Г.А., Рожков А.М.* Ордена и медали СССР. – М.: Воениздат, 1983. – 299 с.; Герои Советского Союза. Ист.-стат. очерк / [Д.Н. Артамонов, А.А. Бабаков, Н.В. Борисов и др.]; Под ред. И.Н. Шкадова. – М.: Воениздат, 1984. – 288 с.; *Кузне-*

- цов А.А. Ордена и медали России. – М.: МГУ, 1985. – 172 с.; Дуров В.А. Первые советские трудовые награды // Памятники Отечества. – М., 1986. – № 1(13). – С. 16–31; Роцин Л.В. Наши воинские символы. – М.: ДОСААФ, 1989. – 232 с.; Балязин В.Н. За подвиг ратный и трудовой. – М.: Просвещение, 1987. – 240 с.; Ильинский В.Н. Геральдика трудовой славы. – 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1987. – 192 с.; Ильинский В.Н. Трудовые награды железнодорожников и транспортных строителей. – М.: Транспорт, 1988. – 192 с.; Герои Социалистического Труда: Историко-статистический очерк / Под ред. Р.Б. Эльдаровой. – М.: Известия Советов народных депутатов, 1988. – 216 с.
- ¹⁷ Смыслов О.С. Загадки советских наград, 1918–1991 годы. – М.: Вече, 2005. – С. 77.
- ¹⁸ Дёмин А.Л. Наградная система государства как компонент политической культуры. Социально-философский анализ: Дис. ... канд. филос. наук / Научный руководитель: д. филос. н., профессор В.С. Пусько. – М.: МГТУ им. Баумана, 2003. – С. 7–8.
- ¹⁹ Там же. – С. 77.
- ²⁰ Понятие «коллективная личность» мы понимаем, например, в том смысле, в каком М. Шелер употреблял понятие «Gesamtperson». Слово можно перевести по-разному, но понятийный смысл по сути не меняется: собирательная, соборная, совокупная или коллективная личность: См.: *Scheler M. Gesammelte Werke* / Hrsg. von Maria Scheler und Manfred S. Frings. – Bern: A. Francke AG Verlag, 1980. – S. 509–548. – Bd. 2: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.
- ²¹ Сорокин П. Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 119.
- ²² Там же. – С. 78–79.
- ²³ Кассирер Э. Философия символических форм. Введение и постановка проблемы / Пер. А.Н. Малинкина // *Логика культуры: Антология*. – М.; СПб.: Университетская книга, 2009. – С. 139, 133.
- ²⁴ Риккерт Г. О понятии философии // *Риккерт Г. Философия жизни*. – Киев.: Ника-Центр: Вист-С, 1998. – С. 464–465.
- ²⁵ А.Л. Дёмин берет за основу следующую дефиницию: «Политическая культура – это система ценностей, политических идей, символов, убеждений, принятых членами политической общности и используемых для регуляции их деятельности и отношений» (Политология для юристов: Курс лекций / Под ред. проф. Н.И. Матузова и проф. А.В. Малько. – М.: Юристь, 1999. – С. 188). В заключение он предлагает собственное опре-

- деление: «...политическую культуру можно охарактеризовать как ценностно-нормативную систему, которая разделяется большинством населения в качестве субъекта политического сообщества» (Дёмин А.Л. Наградная система государства как компонент политической культуры. Социально-философский анализ: Дис. ... канд. филос. наук. – Указ. соч. – С. 46, 47).
- ²⁶ Дёмин А.Л. Наградная система государства как компонент политической культуры: Социально-философский анализ: Дис. ... канд. филос. наук. – Указ. соч. – С. 49–51.
- ²⁷ См.: Сорокин П. Преступление и кара, подвиг и награда: Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 75.
- ²⁸ Там же. – С. 72.
- ²⁹ Там же. – С. 74–75.
- ³⁰ Там же. – С. 76.
- ³¹ Дёмин А.Л. Наградная система государства как компонент политической культуры. Социально-философский анализ: Дис. ... канд. филос. наук. Указ. соч. – С. 138–139.
- ³² Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 341–373.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Малинкин А.Н. Философская социология Макса Шелера // Шелер М. Проблемы социологии знания. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. – С. 251–276; Малинкин А.Н. Философская социология Макса Шелера // Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 256–281; Малинкин А.Н. Учение Макса Шелера о ресентименте и его значение для социологии // Социологический журнал. – М., 1997. – № 4. – С. 116–150.
- ³⁵ Малинкин А.Н. Учение Макса Шелера о ресентименте и его значение для социологии // Социологический журнал. – М., 1997. – № 4. – С. 150.
- ³⁶ Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 360–361.
- ³⁷ Мерло-Понти М. Философ и социология // Вопросы социологии. – М., 1992. – Т. 1. № 1. – С. 13.

В.И. Самохвалова

ДЕНЬГИ: ОТ ЭКОНОМИКИ ДО МЕТАФИЗИКИ

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению феномена денег, специфики их роли и функционирования в современном контексте. Деньги есть не только экономическое средство, но сложный феномен выстраивания отношений человека с обществом, с миром, с самим собой, нахождения своего места в мире, самоопределения человека. Современное бытие денег и их «новое» значение становятся для человека основой коренного пересмотра многих традиционных норм и ценностей: культурных, нравственных, психологических, религиозных и т.д.

Ключевые слова: деньги; человек; ценности; рынок; отбор.

Современность, которую чаще уже стали именовать постсовременностью – в силу того, что в ней все более четко обозначаются идеи и тенденции, выходящие за пределы привычного нормально-исторического бытия и его осмысления, – являет нам множество случаев как возникновения новых феноменов, так и своеобразного переоформления, «переформатирования», перерождения известных старых. Дух постсовременности окрашивает в свои специфические цвета те тенденции, что были сформированы в прошлые времена, затрагивая, в частности, характерное переосмысление традиционных ценностей, понимание нормы и нормативности, определение места *технической среды* человека и его отношений с ней, а также новое качество бытия, функционирования и значения денег. Идея особого бытия денег, этого традиционного универсального эквивалента, позволяющего в соответствующих соотношениях обменять что угодно на что угодно другое, широко проникает в современное мышление и в новом контексте

становится своего рода по-новому организующим его содержание и восприятие фактором. Деньги как величина и деньги как функция определяют бытие и формы многих современных феноменов (включая искусство) через их поощрение (или наоборот) путем вложения в них необходимых денежных средств. Все ненужное (нежелательное) можно «задушить» отсутствием денег, которые выступают как своего рода регулятор и оценка: вместо «хороший фильм» все чаще говорят «кассовый», измеряя художественный успех величиной получаемой прибыли. О деньгах в той или иной связи, в том или ином аспекте их современного понимания и значения, в тех или иных их смыслах или оценках можно найти рассуждения у самых разных современных авторов – экономистов, философов, социологов: Р. Генона, Г. Зиммеля, Р. Мюррея, Т. Парсонса, Н. Лумана, Э. Гидденса, А. Остальского, Ж. Аттали, О. Шпенглера, А. Зиновьева, А. Панарина, М. Делягина, а также современных писателей, пытающихся по-своему осмыслить эту проблему: А. Остальского, В. Пелевина, И. Осипенко и многих других.

Э. Фромм¹, в стремлении раскрыть и объяснить причины и механизмы выступления (и современного усиления) человеческой деструктивности, в свое время отметил расширение и углубление некрофильских тенденций в бытии современных обществ; однако во времена постсовременности эти тенденции обретают новое содержание и новые измерения, приобретая порою некую мистическую глубину, указывая на определенное метафизическое основание своего присутствия в мире. Именно в современном мире сформировалось и особое представление о деньгах, которые, с одной стороны, все более выступают объектом патологического разрастания тяги к неживому, страсти к отвлеченным мертвым знакам, неорганическому, и в этом смысле, в обобщенном значении данной тенденции, становятся как бы апофеозом некрофильских вожделений, с другой – становятся особой «категорией»², с помощью которой можно специфическим образом *мыслить* о мире – в определенном взгляде на него и в определенном его измерении. Деньги, являющиеся старым «изобретением», в новом историческом контексте открывают новые стороны проявления своей природы и сущности, по-новому озвучивая сопровождающие их бытие мифы, басни, притчи, сказания, религиозные откровения, присутствующие во всех без исключения культурах человечества.

Современные, особенно постсовременные деньги, делающие не производство, а посредничество (в том числе обычную спекуляцию) основным моментом экономической жизни, способны формировать особый тип мышления, мышления количественными категориями отвлеченной рентабельности и прибыльности, которые выходят за пределы привычной сферы экономического и превращают человеческие понятия в какие-то иные, как бы иноприродные. Так, самым эффективным инструментом и универсальным «ключом» к достижению главной цели для современного человека – брать от жизни все, хорошо жить, объявленной в этом качестве так называемым неолиберальным гуманизмом, – оказываются деньги, а наиболее оптимальным способом их получения, следуя логике количественного, выступает их присвоение (в том числе путем обмана, ограбления), а самым простым и доходным путем – воровство (в разных срезах и уровнях его понимания), ибо здесь издержки могут быть сведены к нулю, а получает человек все, что планировал, часто без особых усилий и незамедлительно. Это способствует распространению подобных форм «деятельности», а воровство и коррупцию легитимизирует «по факту», делает их как бы мировоззренчески обусловленными и потому психологически непобедимыми. В сформированной подобным мышлением «модели мира» наиболее прибыльным, следовательно, рентабельным, предприятием логически выступает война, поскольку и агрессор обычно рассчитывает окупить свои расходы за счет ограбления захваченных территорий³, и третьи страны надеются на обогащение, финансируя в равной степени обе стороны конфликта. Страдания, кровь, смерть – не в счет, ибо прежние представления о долге, о праве, о справедливости и т.п. перестают работать в сугубо и принципиально прагматистском контексте, в котором действуют прагматичные люди, выводящие деньги за пределы любых правовых обусловленностей и нравственных оценок.

Современные способы бытия и обращения денег приводят даже к своеобразной их мистификации. Разве, например, не кажется мистическим тот факт, что большая часть современных денег бесплотна, не имеет физического тела? Деньги в новом своем облике и могуществе существуют в основном где-то в *виртуальном* пространстве, в качестве неких электронных сигналов в бездонных компьютерных глубинах, как некие бухгалтерские записи и т.п. Будучи неким условным эквивалентом товаров, сами деньги даже

не товар, имеющий потребительскую ценность, а всего лишь виртуальный изменчивый знак, по сути и ставший символом безбытийного, безобразного, некрофильского соблазна. Общая стоимость ценных бумаг, циркулирующих в современном мире, в несколько десятков раз *превышает всю возможную* стоимость совокупных материальных ценностей и ресурсов, которыми *реально* располагает человечество. То есть это не только совсем условные знаки, но и развоплощенное бытие, которое каким-то неведомым образом становится определяющим для бытия реального. И возникает некое ощущение метафизической загадки современных денег, приобретающих не только особое новое бытие, но и новую власть – как бы не от мира сего.

А. Остальский в своей «Краткой история денег»⁴ также пишет о мистических проявлениях власти денег, этой, по сути, обыденной вещи. А знаете ли вы, пишет он, что всякий раз, когда вы берете ссуду в банке, вы увеличиваете тем самым общее количество денег в обществе, тем самым способствуя, между прочим, инфляции... Или вот еще загадка: вдруг выясняется, что чуть ли не любой предмет при некоторых условиях может становиться деньгами, по крайней мере на какое-то время? Иными словами, бесспорная власть денег есть в то же время власть *условная* и выражаемая в крайне условных, исчезающих знаках. Следовательно, и природа этой власти – целиком в *сознании* человека, в его воображении, несмотря на то, что эти воображаемые реальности приобретают столь ощутимую реальную власть. Пытаясь разгадать, в чем секрет их явно мистической, невероятной власти над людьми, А. Остальский проводит два года своей жизни в редакции самой замечательной, как он пишет, финансовой газеты мира – «Файнэншл таймс», где прослеживает, как разворачивается этот бесконечный увлекательный триллер – финансовая, монетарная драма и комедия человечества.

Действительно, с одной стороны, никогда прежде деньги не были столь виртуальны⁵ (не связаны с реальными товарами) в своем бытии, как в наше время, с другой – не становились столь brutalным актором и всесильным аттрактором, как опять же в наше время, время утверждения всемирного и всемогущего рынка, на котором с легкостью (достаточно произвольно) «производятся» как миллиардеры, так и мировые кризисы. Значение национальных валют зависит не от состояния и оснащенности промышленности,

от количества произведенных товаров, но от формируемого разными способами, вплоть до введения в заблуждение, давления, подкупа и т.п. спроса на те или иные акции, ценные бумаги, товары, например на нефть. Деньги не только виртуальны сами в своем бытии, но и порождают собою некую виртуальную реальность, мало соотносимую с действительностью. Реальная экономика начинает зависеть не от реальных факторов, но от ожиданий, игры на бирже, сговоров, махинаций и т.п. текуче-неуловимых психоментальных образований. О произволе рынка уже в начале XX в. поэт М. Волошин писал:

*Жонглировать то совестью, то ситцем,
То спичками, то родиной, то мылом,
Творить известь, зажигать пожары,
Бунты и паники; одним прикосновеньем
Удорожать в четыре, в сорок, во сто,
Пускать под небо цены, как ракеты...*⁶

Воцарившийся ныне повсеместно рынок обусловил свои «законы оптики и акустики» по отношению к человеку, не желая видеть и слышать его, что определило появление важных точек несогласия. «Хотя новейшие постиндустриальные теории уже доказали, что “человеческий фактор” – главное богатство общества, тем не менее “освобожденные” механизмы рынка прямо направлены на его разрушение, на социальную деградацию экономически активного большинства, лишаемого цивилизованных условий существования»⁷. Как шутит автор книги «Хаосовершенство»⁸ В. Панов, свободный рынок оказался всем хорош, кроме одного: он не знает, что ему делать с людьми⁹, которых «освободил» от всех ценностей и ориентиров. В самом деле, рынок обезличивает человека, подгоняя его существование, его взгляды и ценности к количеству и качеству безостановочно потребляемых одноразовых вещей, пополняющих непрестанно растущую на планете свалку использованного. Потребление, а вернее сказать, количество и стоимость потребляемого (а отнюдь не реализация человеческого творческого потенциала или его духовно-культурные качества и характеристики), становятся критерием оценки успешности человека в обществе, самих его достоинств. Не-потребителю в таком обществе нет места. Рыночная психология создает безжалостную атмосферу отсутствия сочувствия к «неудачникам», которых ради «пользы дела» *случается* предать, ограбить, убить...

Деньги в современном обществе выводятся из сферы нормально-естественного функционирования и связи с обществом; с одной стороны, они движутся как «пешки» в волюнтаристской игре новых властителей, с другой – на определенном уровне действуют совершенно объективно и независимо от человека как мощный определяющий фактор, имеющий самостоятельное бытие в некой обезличенной, но всеохватывающей и мощной системе. Деньги образуют как бы невидимое магнитное поле, которое по своему организует пространство, где перестают действовать истина, порядочность, честь, где вся деятельность подчиняется единственному магниту – перерождающему пространство *притяжению* денег. Поэтому, например, человек, не встраивающийся в соответствующий «магнитно-силовой узор», т.е., например, не берущий взятку, и воспринимается, и реально оказывается своеобразным инородным телом, *тромбом* в безличных финансовых потоках¹⁰, и система выдавливает таких людей, делая опять же коррупцию неустрашимой.

Те, кто контролируют центры (узлы) функционирования этой системы, образуют новую власть, которая принадлежит им не по праву происхождения, интеллекта, воли, образования или каких-то иных исключительных достоинств, но единственно в силу их местонахождения, дающего возможность менять цены, представляя ценники и разоряя одних, обогащая других; при этом, как говорилось, сама власть зиждется на виртуальной реальности денег, но это не мешает ей присутствовать в качестве самой брутальной, мощной и определяющей реальности. Действительно, не знания, не интеллект, а деньги, знание экономической конъюнктуры и приближенность к деньгам становятся средством самоутверждения и власти. Меняющий ценники становится господином и распорядителем жизни других. Если прежде власть позволяла обзавестись собственностью, то ныне возымевший (практически любым способом) деньги получает (иногда покупает) и саму власть. «Демократия, – утверждает О. Шпенглер, – это полное уравнивание денег и политической власти»¹¹. При этом собственно человеческие мотивы власти – реализация планов наиболее разумного жизнеустроения, оптимальная организация бытия общества¹², наполнение его ценностным содержанием, улучшение его качества и т.п. – вытесняются экономическими. Фактически действует и поддерживается формула «деньги–власть–деньги», где власть за-

нимает место «товара», производимого (покупаемого) за деньги, и, в свою очередь, сама затем производит (делает) деньги. Деньги становятся единственной идеологией для тех, чья главная цель и страсть – *обладание* фетишем денег. Это дух корысти и извращения, прикрываемый словами о свободе.

Происходящая фетишизация денег превращает их из нейтрального эквивалента вещей в мерило ценности. По словам В. Франкла, стремление к деньгам одерживает победу над человеком, его стремление к смыслу заменяется стремлением к средствам¹³. Деньги, в отличие от любого другого товара, удовлетворяющего какую-то определенную (конкретную) потребность, в своей абстрактной универсальности способны удовлетворить *всякую* потребность. И в этой своей *психологической* иллюзии свободы они перестают служить какой-либо цели и сами становятся *целью*. В то же время и сам владеющий деньгами подпадает под их власть. Человек думает не о цели, для которой ему нужны деньги, но о них самих как цели. Иными словами, предварительно деньги «овеществляют» и нивелируют *самого человека*, чтобы облегчить манипулирование им в обезличенном экономическом пространстве. Так происходит искажение мотивационной сферы человека: поскольку спекуляции приносят большую прибыль, чем само производство, то и труд – производящий, созидающий, творящий – оказывается занятием менее достойным, чем воровство; происходит изменение традиционного, в основе своей нравственного отношения к труду, он начинает восприниматься как нечто постыдное и недостойное. Переворачивание устоев жизни влечет за собой искажение основ традиционной нравственности, понимания смысла и цели человеческой жизни.

Деньги все чаще представляются тем, на что считается возможным потратить свою единственную бесценную жизнь, которая превращается в бесцельную погоню за добыванием все новых и новых денег... Жизнь для таких новоявленных «скупых рыцарей» переносится из многоликого мира и сосредоточивается в темном подвале их подсознания с его неосознаваемыми комплексами и неутоленной жадностью, несмотря на все собранные несметные, но бесполезные, по самому большому счету, сокровища... Можно, конечно, сказать, что в этом случае повышается комфортность бытия – но это не обеспечивает полноты жизни, гармонии души, спокойствия и радости; о любви при этом нет и речи, если иметь в ви-

ду действительно настоящую любовь; успех приносит определенное удовлетворение, но удовлетворение еще не есть счастье, особенно в случае, когда возникают проблемы, как у короля Лира. При таком раскладе хорошо, если этим «героям нашего времени» не доводится стать фигурами глубоко трагическими...

Победивший в глобальном масштабе рынок сделал обреченной любую деятельность, не опирающуюся на деньги, которые свойственным им образом деформируя людей, искажают любую благую цель и идею. Деньги как прежде всего количественная категория имеют в виду количество, но не качество. И при этом они в определенном смысле даже ухудшают качество, приводя мир к более однообразному плоскостному проявлению и оцениванию. Законы рынка сделали то, что рынок выступил в качестве некоего нового естественного, однако по сути глубоко неестественного, отбора, ибо отбирал не лучшее, но худшее, то, что, не обладая никакими другими достоинствами, сосредоточивается на деньгах как последнем «козыре» в жестокой игре шансов. Посредством и с помощью денег, пишет С. Московичи, худшие могут торжествовать над лучшими, над честными¹⁴. О деньгах как способе своеобразного *реванша* над более авторитетными лицами и социальными группами писал Г. Зиммель и упоминал А.С. Панарин, отмечая, что именно этот ждущий реванша человеческий материал заинтересован в том, чтобы деньги (безликие и отвлеченные знаки) стали решающей силой в обществе¹⁵, тем самым выступив фактором перевертывания нормальной логики мира. О подобной ситуации, начинающей со всей определенностью вырисовываться уже в его время, пишет Ф.М. Достоевский: «“Стань богат, и все твое, и все можешь”. Развратительнее этой мысли не может быть никакой другой. А она носится и пронизает все мало-помалу. Народ же ничем не защищен от таких идей...”»¹⁶. При этом, как отмечает Достоевский, купец «имел у нас... довольно невысокое место в общественной иерархии», и «в сущности, он был тот же мужик, но лишь развращенный», он «молился своему миллиону как богу: миллион вытасил его из ничтожества, дал ему значение... Деньгами все куплю, всякую почесть, всякую доблесть, всякого подкуплю и от всякого откуплюсь»¹⁷.

Современная финансовая система с трудом допускает инвестиции, требующие длительного периода времени, например инвестиции в сам *человеческий* капитал. Западный экономист Л. Туроу

назвал наше время «эпохой узкого временного кругозора»: только быстрая оборачиваемость денег обеспечивает их прирост и успех деятельности. Требование подобной краткосрочной рентабельности препятствует опережающему развитию науки, культуры, образования, мало приспособленных к условиям измеряемого деньгами менового количества. В результате более адаптированным к рынку оказался далеко не лучший человеческий материал. Меньше души, меньше индивидуальности, никаких сложных мотиваций и чувств, зато больше расчета – условия успешности в условиях современного рынка. Таким образом, рынок и выступил, и проявляется в роли своеобразного средства *отрицательного* отбора, что означает поражение эволюционно лучшего – более высокого человечески, образовательно, нравственно, психологически. В определенном смысле это стало ограниченной *антропологической катастрофой*, ибо *антропологически* более высокоорганизованный тип вынужден был уступить более низкому типу, поскольку рынок, как уже говорилось, при отборе человеческих типов «бракует» лучших. Что касается так называемого «среднего класса», то в современных условиях он все больше представляется мифом.

Иными словами, не адекватное логике и смыслу торжество рынка есть по сути тихая война худшего в человеке против лучшего в нем. Деньги лишают человека его идентичности как именно человека, символически «обозначая» его через «другое»: через вещь, через функцию. Анонимная, безликая и обездушивающая власть денег, которые «утверждаются в виде... языка»¹⁸, формирующего и формулирующего собственные правила обозначения, обращения (коммуникации), иерархизирования, сказалась особо разрушительным, деформирующим образом на сознании отечественного обывателя, неожиданно оказавшегося в *постсоциалистическом* капитализме и не имеющего, в силу многих десятилетий иной организации жизненных ценностей, соответствующего иммунитета против подобных новых соблазнов. Своеобразную общую «порчу» человека, производимую деньгами, отмечал Ф.М. Достоевский, мысли которого звучат весьма современно: «Наступает... слепая, плотоядная жажда личного материального обеспечения, жажда личного накопления денег всеми средствами – вот все, что признано за высшую цель, за разумное, за свободу, вместо христианской идеи спасения лишь посредством теснейшего нравственного и братского единения людей»¹⁹. Подобным же об-

разом и Д. Мережковский в свое время сокрушался, видя, что у современных людей «вместо скипетра – аршин, вместо Библии – счетная книга, вместо алтаря – прилавок. Какая самодовольная пошлость и плоскость в выражении лиц! Смотришь и “дивисься удивлением великим”, как сказано в Апокалипсисе: откуда взялись эти коронованные лакеи Смердяковы, эти торжествующие Хамы? Да, со времен Герцена и Милля мещанство сделало в Европе страшные успехи»²⁰.

Рынок – это мышление деньгами, жестко заменяющее слово «ценность» словом «стоимость». Эта как бы безличная власть, силовая, полевая, осуществляемая некими «духами денег», как характеризует это О. Шпенглер, поскольку и сами «деньги – это в конечном счете форма духовной энергии, в которой отыскивает концентрированное выражение воля к господству»²¹. В то же время французский политолог Ж. Аттали, один из авторов концепции «нового мирового порядка», развивающий в том числе идеи рынка, считает, что государство существует как организация способа насилия, соответствующего уровню развития; в современном, например, государстве власть измеряется прежде всего количеством контролируемых денег. Всего он выделяет в обществе наличие трех форм проявления власти – Силы, Денег, Сакрального. Выделение власти сакрального показывает, что даже при современном прагматизме человеку не удастся при анализе игнорировать наличие (ощущения наличия) неких оснований человеческой деятельности, лежащих не на поверхности, но в сфере метафизического, о котором Ф.М. Достоевский говорил, что описываемые в его произведениях события реальности есть своеобразное отражение тех основных (как бы матричных), которые осуществляются в сфере некоего высшего бытия.

Таким образом, духовно опустошающее воздействие денег как на природу человека, так и на его душу становится ощутимой угрозой – и *антропологической*, и *метафизической*; на это порою смутно ощущаемое унижение человек реагирует отвращением к жизни, ростом числа суицидов, распространением наркомании, все более открытым предпочтением неживого, неорганического²². Человек поставил деньги *над* собой, добровольно отказавшись в их пользу от своей независимости, своего человеческого статуса, места, положения и признав их полную над собой власть. При фактическом усложнении внешней реальности одновременно происхо-

дит все более осязаемая примитивизация ее понимания, самого ощущения человеком себя в мире, в том числе и в создаваемом им искусстве²³, в котором человек выражает себя. Человек, с точки зрения лучшего в нем, унижается, «опускается». Это выглядит своего рода приговором настоящему искусству, науке, философии, как бы предвещаая в целом конец культуры. Например, вопрос о том, была ли занесена жизнь на землю метеоритами или же кометами, над чем, в частности, бьются известнейшие микробиологи планеты, не имеет прямого отношения к успешности функционирования рынка и выглядит в этом ракурсе излишеством, утоляющим лишь праздное любопытство ученых. Но наука в известном смысле часто, до поры до времени, выглядит подобным же праздным занятием, не имеющим прикладного значения, преимущественно философия, в частности. И потому поэт вынужден констатировать:

И нынче в уличные музыканты

*Уходят Гегели, уходят Канты...*²⁴

Небезынтересно в связи с этим вспомнить и то, как в книге Эразма Роттердамского «Похвала глупости» сама Глупость представляет себя как порождение бога Плутоса, который, «не во гнев будь сказано Гомеру, Гесиоду и даже самому Юпитеру, есть единственный и подлинный отец богов и людей»²⁵, т.е., иными словами, Плутос, бог богатства, и есть отец Глупости; это действительно интересная мысль. И находит свое интересное же подтверждение в практике современных государств, где становится очевидной нужда не в образованных людях, интеллектуалах, гениях, а в оглушаемой биомассе, способной быть лишь сборищем «квалифицированных потребителей». В самом деле, в деньгах, их сущности и «энергии» есть нечто, что помогает сделать из человека своеобразного робота – механизм, функционирующий без целей и чувств, вне ценностей, лишь согласно безличным целям системы в целом. Не нашедшие себя в этой системе остальные обречены быть «ресурсом», «расходным материалом». Деньги, эта необходимая сторона бытия общества, обеспечивающая возможность разнообразить обмен и давать человеку независимость от конкретных форм и неизбежных сложностей организации эквивалентного обмена, превратились в способ унижения человека – и как индивида и как представителя рода, создавшего культуру.

При этом деньги не только участвуют в намеренно поддерживаемом и проводимом оглуплении населения, но и сами по себе обладают способностью будить в людях худшее, стирая глубину возможных душевных движений, актуализируя темные бездны «дочеловеческих» стадий развития человеческого бессознательно-го. Достаточно вспомнить, сколь возросло за последнее время число преступлений на экономической почве: от дел по наследованию имущества до рейдерских захватов успешных предприятий, от похищения и продажи людей на органы за большие деньги до возрождения работоторговли, в особенности женщинами и детьми. Своеобразно и глубоко показателен в этом плане хрестоматийный пример с уникальными произведениями самобытного искусства ацтеков, прекрасными ювелирными украшениями, которые получил в дар Кортес (как «живой бог от другого живого бога», Монтесумы), переплавивший эти бесценные свидетельства самобытной (и исчезнувшей) культуры в бесформенные слитки «для удобства», ибо интересным было прежде всего именно само золото как *золото*, вне качественного выражения его в художественных ценностях. Темна и безобразна иррациональная зависимость человека от этих безликих знаков, его готовность к искажению ради них своих ценностных представлений, своих человеческих потенций.

Подобная хаотизация культурно-художественной ценности до просто вещества показательна: это сущность и функция денег (и природа души, ими прельщенной): хаотизировать многоцветие бытия, смешивая его качества в безликом и бесформенном *количестве*. Хаос, безобразное, деньги – природа их представляется связно-единой, любое качество нейтрализуется сведением к безликому количеству: в текуче-неопределенном пространстве хаоса с его бесформенно-неупорядоченными текучими порождениями нет островов «тверди» для формирования *качества* и нет точек для выстраивания качественных *векторов*.

Всепоглощающая энтропия всесмешения и уравнивания в однообразии, что губительно для жизни, стремящейся – для своего сохранения, деления и продолжения – к многообразию, неизбежно затрагивает человека: уничтожается культурное многообразие его жизни, стирается его человеческая индивидуальность и его человеческое достоинство; он поглощается агрессивной бескачественной «сущностью». Деньги символически уничтожают человека как человека, но «зато» способны по-новому обозначить то, что *от*

него осталось: «человек» – это то, что он купил. Сколько и что он смог купить – настолько он *теперь* считается человеком, таковым он видится и другим. Деньги обеспечивают «раскрутку» человека: покупают прессу, подкупают армию, оплачивают выборы; с их помощью можно если не решить проблему, то во всяком случае откупиться от нее... Сама фетишизация денег, выступающая *апофеозом тяги к неживому*, означает, что человек по-прежнему способен к языческому «сотворению кумира», поскольку наделяет мистической властью деньги, которые на самом деле есть всего лишь всеобщий эквивалент товаров, но сами даже не есть товар, имеющий *потребительскую* ценность, а всего лишь виртуальный изменчивый знак, по сути ставший символом *соблазна неживого*.

В принципе все люди интересны – и для бытия культуры, и для осуществления непрерывности феномена жизни – тем, что могут иметь разные цели и разные мотивации в своей деятельности. И цели могут быть не только рациональными и практическими, но и такими, что лежат за пределами прагматики и сугубо рациональной мотивации, имеют цели за пределами практической жизни, высшие цели, цели религиозные и т.п. Обладание деньгами – цель абсолютно посторонняя, ограниченная соображениями выгоды здесь и сейчас, деньгами ради еще больших денег. В крайнем случае – власть, но и она ценна тем, что ее имеешь здесь и сейчас. Деньги заземляют цели и устремления, ограничивают и сужают и мотивацию, и кругозор. Ради денег люди готовы идти на риск, но готовы ли они за них – именно за них – умирать? Деньги соблазняют своим могуществом, но готов ли человек за иллюзию его расплачиваться своей бессмертной душой? Деньги сужают и уплотняют жизнь, исключают сверхмотивацию, что составляет специфику человеческого понимания смысла жизни. Деньги сводят все к ограниченной цели, объявляя идеи всякого другого плана и уровня демагогией. Они обозначают *выбор в пользу внешнего, количественного, временного, отвлеченно-механического, плоско-однообразного – против внутреннего, качественного, вечного, неповторимо-живого, многоликого*.

И если подобную замену еще возможно осуществить для конкретного человека, для конкретной отдельной жизни, то когда подобный выбор делает цивилизация – это, повторяем, убийственно для человека (как рода) и бесперспективно для жизни (как космического феномена). Это метафизическое предательство челове-

ком себя как космического деятеля, каковой статус человека провозглашен был еще Вл. Соловьёвым и Н. Бердяевым, духовно-эстетически обоснован Н. Лосским и С. Франком, психологически подтвержден А. Маслоу, космологически выстроен П. Тейяром де Шарденом и космистами... Это и завуалированное, и порою агрессивно открытое посягательство на саму идею развития как возможность нового открытия все новых же возможностей для совершенствования человечества, раскрытия его подлинной природы в направлении реализации полноты его возможных качеств, его духовности...

Это проявление ценностно-метафизического смысла поверх социального и антропологического как бы согласуется со словами О. Шпенглера о некой духовной энергии, источаемой деньгами, рассматриваемыми в метафизическом измерении. Вспомним в связи с этим рассуждения И.А.Ильина²⁶ о демоническом начале и том главном, что отличает Бога от Его антипода. Бог, по словам И. Ильина (и не только его) отдает, щедро изливая Себя в мир, дьявол – забирает от мира, отбирает у бытия, присваивает все себе, символизируя вампиризм и власть бесплодного поглощения. Не умеющий творить, т.е. отдавать, он вынужден забирать у мира; это выступает как *жадность*, которой и отличается дьявольское, демоническое начало. Не умея творить, т.е. отдавать себя миру, он главной своей добычей традиционно (как это отражено в мировом искусстве) считает человеческую душу, которую Бог вдохнул в человека (а он, творчески бесплодный, не способен; и может лишь хитростью выманить ее у соблазненного им человека, как правило, пообещав тому богатство и власть). Не способный творить, вносить в жизнь ценности и смыслы, он жаждет присвоения созданного другими. Интересно, что и Аристотель говорил, что великолепен человек, *дающий* дары, а не тот, кто накопил богатство *для себя*. Деньги способны соблазнительно действовать на человека, пробуждая в нем жажду их присвоения. Фетишизируя деньги, человек бесконтрольно подчиняется этой одной из самых сильных из всех неинстинктивных (т.е. неприродных) человеческих страстей – *жадности*. В этом случае, как считает Э. Фромм, переносящий проблему в план земной человеческой психологии, «речь явно идет о симптоме психической патологии, о дисфункции, связанной с постоянным ощущением пустоты и отсутствием внутреннего стержня в структуре личности. Жадность – это патологическое

проявление неудачного развития личности и одновременно один из главных грехов...»²⁷. И это именно грех, потому что жадность связана с бесплодной сатанинской стихией. Будучи темной страстью, это означает некую энергетическую *заряженность*, неумолимо влекущую человека к объекту его вожделения, к деньгам.

Мистическую власть золота пытались разными способами и подходами к предмету объяснить многие авторы исследований самого этого предмета. Так, В. Гюго, очень глубокий и неожиданный автор, пишет, что золото при переходе из рук в руки теряет 1/1400 часть своего объема (стираются, как известно, не только золотые монеты, уменьшается со временем и сама стоимость денег вообще: М.В. Ломоносов, как мы помним, приехав учиться, жил на 3 копейки в день). При «стирании» золотых монет происходит потеря их в весе, ибо часть золота распыляется, улетучивается, эта «пыль» как бы носится в воздухе, прилипает к вещам и рукам, в том числе попадает в человеческие легкие, «проникает в нашу совесть, приглушает, обременяет, отягчает ее, соединяется с душою богачей, которые становятся надменными, и с душою бедняков, которые ожесточаются»²⁸. Действие золота на людей можно, конечно, объяснить и таким образом, однако остается вопрос, в чем же была заключена первоначальная, исходная причина мистических свойств, а затем и действия золота. Кроме того, в некоторых странах существуют предания о самостоятельно *оживавших* золотых изваяниях, которые неожиданно нападали на своих хозяев... А утопист Томас Мор, придумавший страну Утопию, писал, что в этой идеальной, по его замыслу, стране золото использовалось лишь для обозначения преступников: только у них золотые цепи и кольца применялись как указательный позорный знак. Интересно, что современный рокер и рэпер И. Алексеев (известный как NOIZE MC)²⁹ считает, что главный сатанист мира – современная финансовая система; заманчиво было бы, говорит он, избавить общество от денег; показателен такой порыв, однако и сам он с сожалением понимает, что это действительно утопия.

Ставшие по результатам своего функционирования, по характеру изменений, произведенных в человеческом сознании поистине дьявольским феноменом, деньги в самых широких последствиях проявления своих качеств и свойств превратились в разъедающую *проказу* для человеческой души, проказу, которая способна своей нечеловеческой властью исказить сам облик мира и

которая, как известно, не останавливается в своем разрушительном действии, пока не достигнет конечного результата. Жадность, агрессия, предательство, ложь – все эти поистине сатанинские соблазны есть как бы коды подключения к темному пространству хаоса, на который выводит человека возможное, но способное актуализироваться демоническое в самой же его душе, которая, по словам Плотина в его «Эннеадах», может быть безобразна в своей неустроенности. Неустроенная, т.е. неупорядоченная, лишенная организующего начала в виде высших духовных ценностей, негармонизированная (по М.М. Бахтину), «прокаженная» соблазнами денег душа становится уязвимым местом человека, ибо именно через нежелательный отрицательный «унисон» демонических «струн» души человека с неким общим метафизическим сатанинским началом (пространством или метафизически мыслимым уровнем бытия) он подпадает под власть темных сил хаоса.

Деньги обозначились как преимущественное зло, когда произошло их покушение не только на главные принципы жизни человека, но и на саму жизнь. В условиях своего торжества деньги стали решать вопрос о жизни и здоровье; и теперь уже не только здоровье покупается за деньги, но и возможность жизни, и даже некое бессмертие, обеспечиваемое новыми, весьма дорогими средствами³⁰ и сверттехнологиями. Уже предсказываются времена, когда смогут появиться новые, богатые и могущественные, ставшие почти бессмертными, как бы «боги» нового общества – и остальная, обслуживающая их и противостоящая им «биомасса». Подобные соображения как бы актуализируют мрачные сюжеты невероятных антиутопий, и сама амбивалентная природа денег наводит на мысль о вероятности подобного и усиливает восприятие какой-то темной тайны их появления и существования. И, конечно, вспоминаются элои и морлоки Г. Уэллса, ставшие двумя разными видами (не социальными группами или классами), на которые подобным искусственным путем распалось некогда единое человечество. Безличность денег в том, что им все равно, кто и для чего их использует. ТВ своей рекламой ежечасно призывает: бери от жизни все. Способ и цена не обсуждаются. Вместе с тем возможное превращение денег в прямое средство тотального управления и контроля путем перевода наличных денег в безличные электронные при лишении, например, доступа к электронным деньгам (что технически весьма несложно), еще более повышает регули-

рующую роль денег в жизни человека и еще более приближает человека к жестко управляемым антиутопиям.

С деньгами связаны и обычно ассоциируются не самые лучшие проявления человеческой природы. Не только жадность, но и азарт, становящийся, например, основной страстью бизнесмена, политика, игрока... Архиепископ У. Темпл утверждал в свое время, что азартные игры представляют собой как бы «антитезу любви», так как «пытаются извлечь прибыль из неизбежных потерь и возможных страданий других людей»³¹. Эта интересная мысль является как бы иллюстрацией и пояснением к тому, по какой причине настоящая, действительная человеческая любовь уходит из современного контекста. Эти чувства и эмоции гасятся подобными же по азарту, но противоположно направленными эмоциями игры (в разных проявлениях – на бирже, в операциях с акциями или за карточным столом). Ведь если в азартной игре выигрывает один, то он выигрывает у другого, который проиграл. Радость удачливого игрока неизбежно – и здесь нет вариантов, если человек играет и это ему нравится, – основана на горе и страдании неудачника. Подобное характерно для всех других азартных занятий, которыми полна жизнь современного делового и рискованного человека. Азарт часто переходит в агрессивность, сопровождая жесткие и опасные игры, например на бирже и т.п. Тем самым деньги, связанные с игрой, связываются и с агрессией: в них есть наступательность, захват, уничтожение (символическое, а иногда и переходящее в реальное).

Темная стихия жадности, темная иррациональная (несмотря на свой прагматизм) власть денег ведет к умножению преступлений, так, например, учащаются случаи убийства на почве наследования или раздела имущества. Мы, в нашей нелучшей демографической ситуации, нехоти и не вовремя забыли о необходимости существования таких форм построения социальности, как межпоколенческая солидарность, кооперация, альтруизм, наконец. В современном обществе с его повышенным коэффициентом агрессивности – и одновременным снижением способности к логическому мышлению – утратилось различие между биологически адаптивной агрессивностью, находящей свое сублимационное выражение и разрядку в активной жизненной позиции и, в частности, в творческой активности, с одной стороны, и биологически неадаптивной агрессией – злокачественной, деструктивной – с дру-

гой³². Именно в социальной своей жизни человек в конечном счете убеждается, что относительная «выгодность агрессивности сочетается для него с саморазрушительностью»³³.

В целом отношение к деньгам отражает общую парадигму современной жизни, когда, по мнению автора, становятся очевидны некрофильское содержание и проявление денег. Количественное обезличивание человека, происходящее в современном обществе, находится в полном согласии с формально соблюдаемым демократическим требованием: один человек – один голос; при этом не важно, что это за человек, насколько весом тот или иной голос³⁴. Решает количество. Деньги способствуют подобному «уравнению», когда посредством их худшее (качественно) нередко получает возможность торжествовать над лучшим. Своего рода бескачественный субстрат денег по-своему объединяет мир, ставший как бы мономерным и гомогенным в своем выравнивании по худшему качеству, по нижнему уровню. Гомогенное и одновременно разобщенное, бесцветное общество – у такого общества, как пишет К. Манхейм, нет ничего, за что стоило бы бороться³⁵.

Действительно, как пишет О. Шпенглер, мышление деньгами порождает деньги, и только лишь деньги³⁶. Однако чтобы получить их, признается допустимым все. Иными словами, все и допустимо, и возможно ради вступления в порочный замкнутый круг, ограниченный деньгами, даже если и прирастающих количественно, то никого не обогащающих – ни человека, ни мир, ни жизнь – качественно. Рынок и сиюминутно, и в расчете на будущую прибыль использует человека, его слабости. Интересно, что этот наиболее отвратительный из всех человеческих импульсов – желание использовать другого в своих целях посредством разного типа власти над ним – Э. Фромм, в свою очередь, рассматривал как всего лишь утонченную форму каннибализма³⁷.

При видимости значимости количественного параметра количество в человеческом мире есть база низшего уровня, это обычно лишь условие создания подготовительной статистической базы для возможности анализа. Вопросы смысла, сущности, власти оказываются все-таки не количественными, а *качественными*. Самое высокое качество присутствия человека в мире обеспечивает применение знания, но, как считает Э. Тоффлер, интеллект есть инструмент аристократический, им надо научиться пользоваться³⁸. Деньги же часто хотя и дают власть, однако действуют, что огова-

ривалось выше, как фактор ухудшения качества, переворачивания нормальной логики мира, и, как правило, именно при отсутствии других значимых достоинств – наличие денег и может выходить на первый план, становясь решающим фактором.

Некритически утверждаемый у нас, принимающий форму рыночного экстремизма, без трезвого размышления, взвешивания разных вариантов, умения «различать и разделять», рынок утвердился в нашем обществе не только в самом «неквалифицированном», но и в самом непоследовательном и уродливом варианте. Но рынок вообще везде требует особой личности – *потребителя*, ибо без потребления производимых товаров, которые кто-то должен покупать, рынка нет. Рынок неизбежно рождает авантюрно-гедонистическую экономику спроса, порождая ускоренное возникновение и развитие массы искусственных потребностей. Рынок и психология спроса способны вытеснить и мессианские идеи, и героический миф об усовершенствовании мира, что прежде считалось принадлежностью русского национального сознания. Как мы помним, тема человека и его судьбы в мире, представление об идеале как высшем уровне развития человека лежит вполне в русле основных традиционных тем русской классической философии. Сама судьба человека, как пишет Н.А. Бердяев, предполагает сверхисторическую цель³⁹.

Рынок по сути своей в целом и в своих конкретно-частных проявлениях демонстрирует полную недружественность и к искусству, ибо подлинное искусство требует множества усилий и соблюдения определенных условий (в частности, вложений в самого человека, в его образование, разностороннее развитие, в воспитание публики, способной понимать и оценивать искусство, и т.п.). Прибыль же, как мы знаем, может дать только потребляющее большинство, которое для этого нужно целенаправленно воспитать как послушного и манипулируемого потребителя (что легче), а не как самостоятельного ценителя (что значительно сложнее). И потому сокращается издание литературной классики, но наращиваются тиражи детективов и комиксов, действительность заполняется разного рода ширпотребом, муляжами, коллажами, в театре и на эстраде царят пошлость и примитив. Современная культура становится пространством пересмотра ценностей и норм, сложившихся в традиции общения человека с высоким искусством и культурой. Рыночно-потребительский тип современного обще-

ства заставляет и самого человека приспосабливаться не только к его темпу, его характеру, но и к его новой системе приоритетов, часто ведущих к извращению традиционных ценностей. И здесь нельзя не вспомнить слова Ф. Ницше: «Многие презираемые в иных эпохах, оставленные за ненадобностью низкие вещи мы почитаем важными – зато за “прекрасные чувства” гроша ломаного не дадим...»⁴⁰.

Мы помним, что в русской философии уже очень давно велся серьезный разговор о сути тех явлений, которые ныне составили содержание современного рынка. Насаждение агрессивного невежества и бездуховности суть естественные следствия победного вторжения рыночных критериев в культуру. В частности, Василий Розанов еще в его время, далекое от современного рынка, писал о торжестве агрессивной американской денежной морали над мировой наукой и культурой: поставив свой сапог на академический стол, пишет он, рынок увенчал его лаврами, снятыми с голов Гомера, Данте, Шекспира, Мильтона. А Белый, считавший количество символом грубой физической силы, что лишь числом нулей делает единицу миллионом, сетовал на то, что «рынок разложил материю искусств... и там, где зеленели луга, – ныне выветренные песчаники»⁴¹. Подобные же выветренные песчаники образовались теперь и по всей территории отечественной культуры. Рынок опасен не сам по себе, но своими вкрадчиво-соблазняющими наступательными технологиями *подмены* ценностей, своей идеологией стремления к неограниченному обладанию вещами, тем, какое место занимает в душе и мире человека ощущение себя обладающим, какое значение он придает именно этому ощущению на фоне всех остальных самоощущений. «Быть или иметь?» – этот вопрос, поставленный Э. Фроммом, не только по-прежнему не утратил своей актуальности, но в ситуации искажения человеческой картины мира показал глубину значения его в постановке наиболее общей антропологической проблематики. Ибо современная жизнь иссекает в своих истоках в хаосе беспорядочных желаний, диктуемых алчностью и вожделением. Сам милосердный «христианский Бог любви, – пишет Э. Фромм, – терпит поражение от рыночного идеала наживы»⁴².

Новая рыночная рациональность, «рациональность» силы и неприемлемо эгоистичный социал-дарвинизм агрессивно расчищают дорогу стихии голого инстинкта, «новой бестии... похуже

фашистской»⁴³. Новый человек либерального типа – это программа достижения, успеха, амбициозности и в то же время приспособления и безответственности (формируется виртуалом, где все легко поправимо и исправимо)... Это человек не усилия, а кредита, желания получить максимум желаемого при минимуме усилий, с психологией временщика, а не долгосрочного существования на Земле. Человек с психологией соглашателя, с готовностью принимающего принцип несправедливости и неравенства. Монетаризм при этом отнюдь не просто техника осуществления новой политики, но это агрессивная доктрина, претендующая на пересмотр основ самой человеческой культуры. Здесь порочен сам связанный с этим монетаристским основанием принцип денег определять отношения между человеком и миром: дать как можно меньше, стараясь получить как можно больше. Являясь главным основанием богатства, условием рентабельности, подобная ситуация губительна для общества, его морали, его культуры. Современная политика по сути есть коммерческое предприятие. Если от прежней элиты традиционно требовался не объем потребления, но объем духа, интеллекта, воли, то установка современной элиты на потребление – и только – губительна для цивилизации в перспективе развития этих ее сторон.

Психология вседозволенности в расчете на обязательное получение прибыли приводит к оживлению многих видов деятельности, которые прямо являются нарушающими законы человеческого сосуществования, например, торговля оружием, его производство и совершенствование в расчете на возможность войны, безнравственность которой не принимается в расчет. Устанавливающий порядок произвола и несправедливости, направленный против человеческих законов и норм, действительно требует серьезной организации насилия для своего поддержания; специфику ее Т. Адорно и М. Хоркхаймер в своей работе «Диалектика просвещения» определяют как информатизационный глобофашизм. При этом само испуганное массовое сознание, в которое также постепенно проникают фашистские умонастроения (что неудивительно как результат ускоренного развития буржуазного способа мышления с его избирательной иррационализацией), пересекается, по словам А.С. Панарина, с «откровенными социал-расистскими» установками мировой финансовой элиты, «не обремененной старыми гуманитарными комплексами»⁴⁴, и потому, как считает З. Бже-

зинский, ныне современный мир стоит накануне таких кардинальных преобразований, для которых Робеспьер, например, оказался бы слишком мягким человеком⁴⁵.

Человеческая личность подвергается *символическому уничтожению*, растаптывается в ее бессилии воспротивиться унижению. Возникающее новое рабство сопровождается и возрождением торговли людьми, практики похищений для продажи в рабство. Подобное развенчание *образа человека* (творимое опять же во имя денег) не проходит бесследно: оно влияет на характер и содержание человеческих отношений в обществе, изгоняя из них бескорыстие, насаждая крайнее понимание потребительства, сводя человеческие проявления к достаточно низменным инстинктам. Подобное «новое» отношение к человеку «оправдывает» применение пыток, немыслимых для современной развитой формы социальности, но именно и отличающихся современной изощренностью.

Таким образом, современный, соблазненный химерами обожания и могущества человек идеологически, экзистенциально, нравственно готов встать над понятиями добра и зла, поместить себя вне понятий жизни и смерти; он вообразил себя неким Богом-вершителем, но не захотел (да и не смог бы в наличном своем качестве) принять адекватную этому ответственность не только за мир, но и за самого себя. Вместе с тем из контекста социальности совершенно уходит чувство человеческой солидарности, человеческой общности на Земле. Мы видим результаты фетишизации денег в культуре, что имеет разрушительные следствия на всех уровнях их бесконтрольного функционирования. Разрушая *культурные константы*, означая *моральную* вседозволенность, как если бы ни Бога, ни самой идеи Бога и вовсе не было, подменяя религиозные взгляды сатанинскими и неоязыческими соблазнами, деньги в своем количественном проявлении, бескачественном уравнивании, безнравственном функционировании способны погрузить мир в черную дыру чавкающей энтропии. В свое время Дж. Рёскин, говоря о том, *что* может или не может выступать предметом искусства, утверждал, что девушка может петь об утраченной любви, но скряга не поет о потерянных деньгах; оказалось, что, выражаясь фигурально, очень даже поет, и даже готов заставить весь мир подпевать ему. Произошло соответствующее смещение энергетических и смысловых уровней: логика коммерции удушает, иссушает, дискредитирует все, что не обещает прибыли – все это не

считается достойным внимания, не вдохновляет, даже если это открытие нового, прорыв к новому.

«Силовое поле денежных напряжений, – пишет О. Шпенглер, – присваивает каждому объекту, абстрагируясь от конкретного его вида, положительную или отрицательную эффективную величину»⁴⁶. Возможно лишь одно противопоставление: между аполлоническими и фаустовскими деньгами – т.е. между деньгами как величиной и деньгами как функцией. Однако всемирная история – это всемирный суд, и Шпенглер делает свой страшный прогноз: «Последней схваткой, в которой цивилизация принимает свою завершающую форму, является схватка между деньгами и кровью», при этом «деньги могут быть преодолены и упразднены только кровью»⁴⁷.

Примечания

- ¹ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. – 672 с.; Он же. Иметь или Быть? – Киев: Ника-центр, 1998. – 320 с.
- ² См., напр.: Шпенглер О. Закат Западного мира. – М.: Альфа-книга, 2010. – С. 947.
- ³ Так, перед Второй мировой войной Германия, не желая продолжать выплату тяжелых для нее репараций по обязательствам Версальского мира, сочла, что дешевле и выгоднее развязать новую войну, которая в случае успеха покрывала бы все расходы. Та же логика лежит в основании соображений, по которым максимально рентабельными становятся воровство и грабеж, где при нуле расходов актер получает все, на что рассчитывает.
- ⁴ Остальский А. Краткая история денег. – СПб.: Амфора, 2008. – 272 с.
- ⁵ См., напр.: Куракин А.Л. Реальные проблемы искусственного мира // Полигнозис. – М., 2000. – № 1. – С. 14.
- ⁶ Волошин М. Собрание сочинений. – М.: Эллис Лак, 2008. – Т. 6, Кн. 2: Проза, очерки, статьи, лекции. – С. 479.
- ⁷ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. – М.: Алгоритм, 2003. – С. 488.
- ⁸ Напрашивается аналогия с термином постмодернистов «хаосмос».
- ⁹ См.: Панов В. Хаосовершенство. – М.: ЭКСМО, 2010. – С. 35.
- ¹⁰ Шельганов Ю. Проект Россия. Большая идея. Четвертая книга. – М.: ЭКСМО, 2010. – С. 150.

- ¹¹ *Шпенглер О.* Цит. соч. – С. 951.
- ¹² Если в 1964 г. 29% населения США считали, что страна управляется в интересах богатых, то к 2000 г. именно так считают уже 90% населения (по данным западного экономиста Л. Туроу, пишущего о будущем капитализма). См.: *Туроу Л.К.* Будущее капитализма: Как сегодняшние экономические силы формируют завтрашний мир / Пер. с англ. Федорова А.Н. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. – 431 с.
- ¹³ См.: *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – С. 317.
- ¹⁴ *Московичи С.* Машина, творящая богов. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – С. 413.
- ¹⁵ См., напр.: *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке. – М.: Алгоритм, 2003. – С. 397.
- ¹⁶ *Достоевский Ф.М.* Политическое завещание: Сб. статей за 1861–1881 г. – М.: Алгоритм: ЭКСМО, 2006. – С. 135.
- ¹⁷ См.: Там же. – С. 227, 228, 229.
- ¹⁸ См.: *Московичи С.* Цит. соч. – С. 406, 407.
- ¹⁹ *Достоевский Ф.М.* Политическое завещание: Сб. статей за 1861–1881 г. – М.: Алгоритм: ЭКСМО, 2006. – С. 292.
- ²⁰ *Мережковский Д.С.* В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. – М.: Сов. писатель, 1991. – С. 364.
- ²¹ См.: *Шпенглер О.* Закат Западного мира. – М.: АЛЬФА-КНИГА, 2010. – С. 950, 957.
- ²² См., напр., последнюю книгу В. Пелевина «S.N.U.F.F.». – М.: ЭКСМО, 2012.
- ²³ Более подробно данный аспект рассматривается в нашей книге: *Самохвалова В.И.* Безобразное. Размышления о его природе, сущности и месте в мире. – М.: ИФ РАН, 2010.
- ²⁴ *Евтушенко Евг.* Поэма «Тринадцать» // *Евтушенко Евг.* Медленная любовь. Стихотворения и поэмы. – М.: ЭКСМО-Пресс: Яуза, 1997. – С. 71.
- ²⁵ *Эразм Роттердамский.* Похвала Глупости. – М.: Гос. изд-во худож. лит-ры, 1960. – С. 13.
- ²⁶ *Ильин И.* К истории дьявола // *Ильин И.* О грядущей России. – М.: Воениздат, 1993. – 367 с.
- ²⁷ *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. – С. 181.
- ²⁸ *Гюго В.* Человек, который смеется. – М.: Вече, 2012. – С. 17.
- ²⁹ См.: *Рязанов С.* Звук нового // Аргументы недели. – М., 2012. – 19.04.

- ³⁰ Очень высокой является стоимость используемых для поддержания здоровья и молодости материалов, которые должны быть совместимы с биологическими тканями. А также криогенное и так называемое цифровое бессмертие.
- ³¹ Цит. по: *Майерс Д.* Интуиция. Возможности и опасности. – СПб.: Питер, 2010. – С. 238.
- ³² См.: *Mahler M.S.* On human symbiosis and the vicissitudes of individuation. – N.Y., 1968. – Vol. 1. – P. 166. См. также: *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. – С. 189–190.
- ³³ См.: *Эфроимсон В.П.* Генетика этики и эстетики. – М.: Тайдекс Ко, 2004. – С. 192–195.
- ³⁴ См., например: *Канетти Э., Московичи С.* Монстр власти. – М.: Алгоритм, 2009. – С. 117.
- ³⁵ См.: *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1992. – С. 202.
- ³⁶ *Шпенглер О.* Цит. соч. – С. 959.
- ³⁷ *Фромм Э.* Ради любви к жизни. – М.: Айрис, 2004. – 400 с.
- ³⁸ См.: *Тоффлер Э.* Метаморфозы власти. – М.: АСТ, 2003. – С. 36, 65.
- ³⁹ См.: *Бердяев Н.А.* Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – С. 246.
- ⁴⁰ *Ницше Ф.* Воля к власти. – М.: Культ. революция, 2005. – С. 534.
- ⁴¹ *Белый А.* Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – С. 219, 173.
- ⁴² *Фромм Э.* Психоанализ и религия // *Фромм Э.* Иметь или Быть? – Киев: Ника-центр, 1998. – С. 83.
- ⁴³ См.: *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке. – М.: Алгоритм, 2003. – С. 132.
- ⁴⁴ См.: *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность... Цит. соч. – С. 235.
- ⁴⁵ См.: *Бжезинский З.* Великая шахматная доска. – М.: Междунар. отношения, 1999. – С. 41, 38.
- ⁴⁶ См.: *Шпенглер О.* Закат Западного мира. – М.: Альфа-Книга, 2010. – С. 950, 957.
- ⁴⁷ Там же. – С. 952, 971, 972.

КУЛЬТУРА ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Ю.М. Белецкий

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ СИТКОМА (НА ПРИМЕРЕ ЭВОЛЮЦИИ ОБРАЗА АМЕРИКАНСКОЙ СЕМЬИ)

Аннотация. В статье анализируется один из самых популярных телевизионных жанров, ситком. Ценность ситкома с культурологической и даже социологической точки зрения заключается в том, что этот жанр едва ли не в большей степени, чем большинство других видов массовой коммуникации, позволяет аккумулировать знания о жизни общества.

Ключевые слова: ситком; комическое; юмор; образ американской семьи; игровое телевидение.

Ситком – один из самых популярных жанров. Таковым он является как на телевидении американском, так и на отечественном. Сегодня на российских телеэкранах идет более 10 комедийных сериалов в неделю. Некоторые ситкомы в истории российского телевидения занимали верхние строчки в общих телевизионных рейтингах, притом что ситком воспринимается как низкий жанр, а его популярность обычно объясняется «падением нравов».

Ситком, т.е. ситуационная комедия, вполне закономерно считается жанром недостойным серьезного анализа. Закономерность эта заключается не в том, что ситком «не заслуживает» серьезного анализа, а именно в том, каким жанром он является в традиционном общественном восприятии смешного, и восприятие это крайне противоречиво. В. Пропп в «Проблемах комизма и смеха» исследует устоявшуюся традицию различения двух противоположных видов комизма: комизма высшего порядка и комизма низ-

менного. Он обращает внимание на то, что презрительное отношение к комическому как к чему-то низменному, ничтожному, материальному и безыдейному было еще свойственно, например, немецким философам Шопенгауэру, Гегелю и др.¹ Сама же теория двух видов комического, т.е. теория, при которой какой-то определенный вид смешного все-таки имеет право на существование, возникла в XIX в. Пропп отмечает, что в «поэтиках XIX века нередко утверждается, что не вся область комического представляет собой нечто низменное, а есть как бы два вида его: один вид комизма относится к области эстетики, понимаемой как наука о прекрасном, и такой комизм включается в понятие прекрасного; но есть и другой вид комического, лежащий вне области эстетики и прекрасного и представляющий собой нечто весьма низменное»². Далее Пропп приводит пример, как понимал это противопоставление немецкий философ и эстетик Йоханнес Фольклет: «Чаще всего природа “грубого” комизма не определяется вообще. Вместо этого даются только примеры. Так, Фольклет относит сюда все, что связано с человеческим телом и его отправлениями. <...> Такой комизм, думает Фольклет, удел преимущественно народной литературы. <...> С другой стороны, есть комедии тонкие, изящные, изысканные. Образцом такого вида комедии он считает комедию Скриба “Стакан воды”. Он восхищается остроумным и тонким диалогом между герцогом Болингброком и герцогиней Мальборо. Такой вид комизма вызывает не грубый смех, а тонкую улыбку»³.

Нам представляется, что для такой дихотомии «высокий / низкий комизм» интуитивно любой человек будет приводить типологически одинаковые примеры. Возможно, примеры «высшего» порядка будут различаться в зависимости от вкусовых пристрастий респондента, но «грубый», «низший» комизм будет описываться примерно так же, как это сделал Йоханнес Фольклет. Иными словами, мы живем в устоявшейся парадигме восприятия шуток и комических ситуаций определенного типа как чего-то практически самого низкого в иерархии жанров произведений искусства. Именно поэтому предпринимались попытки определить «низменно-комическое» и через форму: к нему, согласно такому подходу, принадлежат фарс, балаган, клоунада со всеми их элементами в виде красных носов, толстых животов, драк и летающих тортов.

Интрига романа Умберто Эко «Имя розы» строится вокруг якобы уцелевшей второй книги «Поэтики» Аристотеля, в которой

тот говорит о комедии. Слепец Хорхе совершает ряд преступлений, чтобы скрыть от всех эту книгу, так как в ней убедительно доказывается необходимость смеха. Для него смех – «это слабость, гнилость, распушенность нашей плоти. Это отдых для крестьянина, свобода для винопийцы. Даже церковь, в своей бесконечной мудрости, отводит верующим время для смеха – время праздников, карнавалов, ярмарок. Установлены дни осквернения, когда человек освобождается от лишних гуморов, от лишних желаний и замыслов... Самое главное – что при этом смех остается низким занятием, отдушиной для простецов, поруганьем таинства – для плембеев»⁴. Вкладывая в уста отрицательного персонажа подобное определение смеха, У. Эко заставляет нас задуматься о смехе как о крайне значимом явлении в нашей жизни. Слепец Хорхе, якобы пересказывая Аристотеля, говорит следующее: «Но тут, тут, – и Хорхе упорно долбил пальцем по столу рядом с книгой, лежавшей перед Вильгельмом, – тут пересматривается функция смеха, смех возводится на уровень искусства, смеху распахиваются двери в мир ученых, он становится предметом философии и вероломного богословия»⁵. Мы все, как и автор романа «Имя розы», признаем высокую значимость смеха: смех освобождает, смех позволяет переживать трудности, считается, что он даже продлевает жизнь. В то же время, возвышая сам смех и наделяя его значимыми культурными свойствами, различные формы и жанры смешного мы преимущественно считаем низкими. Иными словами, уже в самом нашем восприятии смеха заложено противоречие: смех сам по себе одухотворяет, и существует вид смеха возвышенного, но большая часть окружающего нас смешного, тем более смешного как продукта средств массовой коммуникации, является чем-то низким⁶.

Естественным следствием дифференциации видов комизма является и социальное определение реципиента. Тонкий юмор – это для образованных, интеллигентных людей, второй вид – удел малограмотной толпы. Подобное восприятие юмора, комизма, всего смешного, т.е. определение «социальной принадлежности» по тому, над чем человек смеется, свойственно практически любому⁷.

И сегодняшняя популярность ситкома и ряда других комедийных телевизионных форм объясняется, в первую очередь, именно присущим им комизмом «низшего» уровня, комизмом для «толпы». То есть, несмотря на свою популярность, а может, имен-

но благодаря ей, в иерархии телевизионных видов искусства ситком занимает обратно пропорциональное место тому, которое ему принадлежит в телерейтингах. Как отмечает английский исследователь Т. Ловелл, «телевизионные комедийные нарративы изучаются меньше каких-либо других телевизионных форм»⁸. Автор книги «Телевизионный ситком» Бретт Миллз пишет, что его студенты часто недоумевают, почему он посвящает свое время изучению подобного жанра⁹. То есть даже в странах, которые не только создали ситком, но и являются лидерами как по производству, так и по потреблению подобного телепродукта, в США и Великобритании, серьезное изучение ситкома воспринимается как нечто странное и не является распространенной практикой. И если в Великобритании и Америке тем не менее ситкому посвящается все больше и больше работ, то в России он изучается пока только в рамках исследований, посвященных сериалам вообще. Отсутствие интереса к этому жанру в российской науке объясняется не только его относительной «молодостью» на наших экранах, но и тем, что он предлагает зрителю комизм, как всем кажется, «низшего уровня».

Мы не ставим перед собой задачи различения видов комизма и считаем подобные классификации занятием бессмысленным, так как никому не известно, где проходит грань между «низким» и «высоким» смешным, и любые попытки провести ее окажутся результатом крайне субъективного анализа. Никто не отрицает, что существуют шутки плоские и неудачные, что юмор, в том числе и на наших экранах, бывает пошлым, а многие попытки рассмешить – несостоятельными. Но несоответствие ряда телепродуктов нашим ожиданиям с точки зрения качества как телевизионного, так и смешного, не является основанием для исключения, вернее, невключения ситкома в поле исследований экранных искусств. Также мы не претендуем на полностью исчерпывающее исследование этого жанра. В данном случае мы лишь считаем необходимым продемонстрировать, что изучение ситкома открывает новые возможности как для культурологии, так и для искусствоведения.

Ситком, как и большинство телевизионных программ, может быть рассмотрен с разных точек зрения. Возьмем для примера один из самых изучаемых ситкомов в американской науке – мультипликационный сериал *The Simpsons*¹⁰. Ряд исследований посвящен проблеме воздействия этого сериала на аудиторию, анализу тех ценностей, которые он пропагандирует, особенно в контексте

образа Барта (его нельзя назвать носителем высоких моральных качеств). Его гордость тем, что он учится значительно ниже своих способностей и не реализует свой потенциал («Underachiever and proud of it, man!») неоднократно вызывала беспокойство со стороны американских учителей. В результате футболки с изображением Барта Симпсона и его изречениями были запрещены в некоторых средних школах США¹¹. Неоднократно изучалось влияние этой программы на прайм-тайм вообще¹² и возникновение анимации для взрослых, особенно в этом слоте¹³. Также немалое внимание уделяется месту данного сериала в истории ситкома и образу Гомера Симпсона (признанного журналом «Men's Health» в 2005 г. философом десятилетия) среди других мужских комедийных персонажей¹⁴. Большая часть исследований посвящена тому, как данный сериал отражает современное американское общество, как и что говорят персонажи, т.е. «среднестатистические» американцы, о современном американском обществе и о его проблемах¹⁵. ««Симпсоны», как всякий продукт культуры, – отмечает телекритик Дж. Уоллис в статье «Маркс (Карл, не Гручо) в Спрингфилде», – продолжают и отражают материальные и исторические условия той эпохи, в которой они и были созданы. Другими словами, они отражают идеологию американского капитализма конца XX в.»¹⁶ Существуют также работы, в которых «Симпсоны» рассматриваются как произведение эпохи постмодернизма¹⁷. Сериал также провоцирует возникновение споров о социальных¹⁸ и даже философских вопросах¹⁹. Кроме того, являясь телевизионным мультипликационным продуктом, сериал становится объектом исследования с точки зрения своих визуальных и эстетических качеств²⁰. И, разумеется, во всех упомянутых работах, а также многих других обсуждается феноменальный успех «Симпсонов», успех, которого не достигали даже самые популярные на американском телевидении ситкомы. Иными словами, данный сериал рассматривается в различных аспектах гуманитарных наук: культурологии, искусствоведения, социологии, политологии и даже философии.

Мы привели примеры анализа этого мультипликационного сериала не только потому, что он популярен у американских исследователей. Несмотря на то, что «Симпсоны» – мультфильм, это самый длинный ситком в истории телевидения, сочетающий в себе различные характеристики этого жанра, за исключением закадрового смеха. Именно тот факт, что этот ситком является нарисован-

ным, позволил решить главную проблему этого жанра – удовлетворять требования к повествованию, которые накладывает «сезонность», т.е. протяженность сериала во времени большем, чем один сезон. Эта проблема влияет на драматургию ситкома, изменяя ее в сторону мелодрамы: герои не только стареют, между ними завязываются отношения, которые развиваются по драматургическим шаблонам уже другого жанра – мелодрамы. Но мультипликационные «Симпсоны», наделенные временным парадоксом (за 11 лет герои не постарели, детям столько же лет, как в 1989 г., при этом они ежегодно отмечают Хэллоуин, День Благодарения, Рождество и свои дни рождения), остаются «чистым» ситкомом, освобожденным от появления элементов мелодрамы. В то же время большая часть методов исследования сериала, упомянутых выше, применима и к любому другому ситкому.

Обратим внимание на культурологическую составляющую исследований ситкома. Ценность ситкома с культурологической и даже социологической точки зрения заключается в том, что этот жанр, равно как и большинство других видов массовой коммуникации, позволяет аккумулировать знания о жизни общества. В случае с ситкомом это особенно ценно, так как технология съемки позволяет оперативно реагировать на реальные события в жизни общества, а сам жанр располагает к возникновению сатирической составляющей. В сериале «Симпсоны» мы имеем дело с традицией сатирического отражения жизни общества на примере города-модели. Мы не беремся утверждать, знакомы ли были авторы сериала с творчеством Н.В. Гоголя, но именно с его именем в российском литературоведении, а впоследствии и культурологии, связан подобный комедийно-сатирический прием. Уездный город, в котором происходит действие «Ревизора», воспринимался уже современниками Гоголя как модель русской жизни. Ю. Манн в «Поэтике Гоголя» отмечает, что подобный метод ранее до Гоголя не использовался, и «то обстоятельство, что русская жизнь была осмыслена в “Ревизоре” в образе города, имело далеко идущие последствия, прежде всего это предельно расширяло кругозор комедии»²¹.

В американских ситкоммах редко ставились такие сложные задачи, как сатирическое обличение окружающей действительности через призму города-модели, как это сделано в *The Simpsons* или *South Park*²². Большинство исследований²³ посвящено истории

репрезентации американского общества через образ семьи: от идеальной семьи в 1950-е, как, например, в *Father Knows Best*²⁴, к сюрреалистичной в 1960-е в *Bewitched*²⁵ и *The Addams Family*²⁶, затем к обеспеченным семьям эпохи Рейгана, как в *Family Ties*²⁷ или *The Cosby Show*²⁸, приходя к суррогату семьи в виде рабочего места, как в *Cheers*²⁹ и *Taxi*³⁰. «Подобные программы воспринимаются не как умышленная критика семейных взаимоотношений, как они представлены в сериале, а, наоборот, как отражение той границы нормы, как она выглядит согласно мнению общества», — считает автор книги «Телевизионный ситком» Б. Миллс³¹.

Рассмотрим кратко, как же эволюционировал образ американской семьи в ситкомах. Прежде всего отметим, что американские ситкомы строятся в основном вокруг семей двух типов: семей, принадлежащих к рабочему классу или к среднему классу (*middle-class family* и иногда к *upper-middle*). При этом и те и другие символизируют собой «среднестатистические» семьи.

Важной характеристикой сериалов 1950-х и 1960-х годов было наличие в них цензуры. Каждый канал имел свой отдел, отвечающий за нормы и практику вещания. Данный отдел не допускал появления в сериалах упоминаний о неоднозначных вопросах в жизни общества: не было Вьетнама, «холодной войны» и ядерной угрозы, протестных движений, секса и наркотиков³². То есть в сериалах показывались лишь семьи со своими внутрисемейными проблемами, которые, однако, не мешали им быть довольными «ячейками общества». Подобный подход делал персонажей сильно упрощенными и совсем шаблонными.

Родители из семьи среднего класса в сериалах этого периода — это обычно образованные, чувствительные и зрелые люди. Обычно в таких сериалах источниками проблем, а следовательно, и комичных ситуаций являются дети и иногда жены. Родители помогают им найти правильное решение, и в конце каждой серии нас ожидает мораль. Отцы обычно являются успешными небедными людьми престижных профессий. Если он актер, то звезда, и не ищет работу; он скорее доктор, чем медбрат; юрист, а не бухгалтер, и так далее. Персонажи обычно очень успешны либо, если они молоды, подают большие надежды. Именно такие семьи мы можем увидеть в сериалах 1950-х — *I Love Lucy*³³, *Father Knows Best*, *The Adventures of Ozzie and Harriet*³⁴, *Make Room for Daddy*³⁵ и т.д. Одно название сериала *Father Knows Best* свидетельствует о не подвергае-

мой сомнению мудрости главы семейства, уверенного и в себе, и в своей правоте, у которого всегда есть ответы на все вопросы. Он спокоен и разумен. Когда его жена Маргарет в одной из серий выходит из себя, потому что дети забыли о дне рождения отца, он недоволен именно ее яростью, а не забывчивостью детей. Он вызывает восхищение у своей жены и детей, он символ идеального мужа и отца, настоящего мужчины 50-х годов. Герой сериала Джим Андерсон не только воплощал собой идеал, идиллический образ всей семьи. Андерсон стал неотъемлемой частью поп-культуры 1950-х и именно так вошел в историю. Так, в сериале *The Young and the Restless* новобрачные Билли и Виктория Эбботт покупают дом, который является копией дома семьи Андерсон, они смотрят этот сериал на dvd и называют друг друга «Джим» и «Маргарет». *Father Knows Best* при этом был настолько популярен, что в 1959 г. американское министерство финансов заказало производство отдельной серии, которую не показали по телевизору: ее распространяли в школах, церквях и прочих общественных заведениях. Целью этой серии была реклама сберегательных сертификатов. Автор другого знакового ситкома *The Adventures of Ozzie and Harriet* и исполнитель в нем роли другого «идеального» отца, Оззи Нилсон, видел своей задачей отражение в сценарии своих взглядов на воспитание детей в развлекательной и в то же время поучительной манере.

Иногда роль шута в ситкоммах об обеспеченных семьях исполняет жена. Учитывая более низкий социальный статус женщины в семье того времени, эксцентричное или даже глуповатое поведение жены, как в *I Love Lucy*, не подрывало в глазах аудитории цельный и гармоничный образ обеспеченной семьи, сохраняя репутацию ее главы – мужа.

В этот период муж в ситкоммах о семьях, принадлежащих к рабочему классу, как раз наоборот, является глупым и безответственным. Зрители тем не менее его любят, потому что он добр и заботится, насколько может, о своей семье. Он просто неспособен быть настоящим отцом и мужем. И это несоответствие заявленным социальным ролям мужа и отца и становится поводом для смеха. В таких семьях источником мудрости является как раз жена. Дети иногда даже превосходят отца в ответственности и интеллекте, а их успехи противопоставляются его постоянным неудачам. Именно такие семьи мы можем увидеть в сериале *The Honeymooners*³⁶

или *The Life of Riley*³⁷. В *The Honeymooners* главные герои живут в полупустой квартире в Бруклине. Ральф мечтает разбогатеть, желательно очень быстро, но все его попытки оказываются безуспешными³⁸. Практически каждая серия – это ссора мужа и жены, где победителем выходит острая на язык Элис. После любой неудачи Элис победно произносит: «Я же говорила!» – что не останавливает Ральфа разрабатывать новые планы скорейшего обогащения. В *Life of Riley* добросердечный, но неуклюжий и глуповатый Честер Райли все время пытается помочь кому-то из членов семьи, а юмор строится на его способности превращать легкие неприятности практически в катастрофы³⁹. Его жене и детям, безусловно превосходящим его своими интеллектуальными способностями, иногда удается спасти ситуацию и «сохранить лицо».

В 1960-е годы на экранах можно было увидеть только один комедийный сериал о жизни «простой» семьи: мультипликационный сериал *Flintstones*⁴⁰, который был вдохновлен и семьей Крэмден, и Честером Райли. В эти годы карикатурный Фред Флинтстоун, работага из каменного века, был единственным противопоставлением образцовым мужьям из обеспеченных семей. Однако стоит отметить, что общественное мнение о семье, роли женщины и пр. постепенно менялось, что нашло свое отражение в «улучшенных» образах обеспеченных жен-домохозяек. Так, например, при всем стремлении слушаться мужа Саманта из *Bewitched* все-таки использует колдовство, чтобы помочь Даррину на работе. Ее уже нельзя считать просто взбалмошной блондинкой, это уже сообразительная героиня, пытающаяся сделать выбор между, возможно, необоснованными требованиями мужа и своими желаниями. Также стоит отметить, что изменения, затронувшие общество, сказались и на рейтинге сериалов, символизировавших идеальную семью 1950-х. *The Adventures of Ozzie and Harriet* стал терять свою популярность к середине 60-х. Общество рассматривало ценности и идеалы воспетой Нилсоном так называемой нуклеарной семьи как элементы прошлого⁴¹. Нилсон предпринимал различные попытки вернуть ситкому былой рейтинг – от технологических, перейдя к цвету (в 1965 г.), до сюжетных. Он пытался вернуться к первоначальной успешной истории, когда его дети были еще маленькими, и ввел новые персонажи в возрасте от 9 до 11 лет, которые должны были общаться с семьей Нилсонов. Но эта иллюзия

«возрожденной» молодой семьи не вернула зрителей, и сериал пришлось закрыть.

Если в 1960-е годы канал CBS был абсолютным сериальным лидером, то в 1970-е немногие его сериалы пользовались большим успехом. Многие из них начались еще в 1950-е, и их аудитория за это время постарела и сократилась. Не ставя более перед собой задачу удовлетворить любого зрителя, рекламодатели, а вслед за ними и телевизионные сети решили сфокусироваться на молодой, более перспективной аудитории в возрасте от 18 до 49 лет. Так на канале CBS возник ситком *All in the Family*. И таким образом после «молчания» в 50-е и 60-е в сериалах заговорили о проблемах расизма, бедности и прочих социальных вопросах. То есть ситкомы начинают строиться не на внутрисемейных проблемах, а на конфликте между поколениями. При этом в *All in the Family* глава семьи из рабочего класса Арчи – все тот же «глупец», над которым все смеются. Только теперь его «глупость» демонстрируется не через его несоответствие социальной роли мужа и отца, а через его консервативные, практически возмутительные взгляды. Автор идеи и продюсер сериала Норман Лир специально сделал Арчи нелепым, его предрассудки преимущественно нелогичны и зачастую лишены какого-либо смысла. Он символизирует собой невежественную и высокомерную Америку 1950-х, при этом он не лишен привлекательности, в то время как его антагонист Майкл, представитель поколения хиппи, является носителем разумного начала. Именно младшему поколению передается функция «голоса разума», которая раньше в сериалах о жизни «синих воротничков» принадлежала жене. В этом ситкоме жена Арчи Эдит в основном в силу своей социальной роли поддерживает мужа и вроде разделяет его взгляды. По сравнению со своими предшественницами она нерешительная и мягкая и лишь изредка и очень робко пытается противостоять мужу. Хотя в тех редких случаях, когда она решает поднять голос, мы видим, что это все та же мудрая жена простака.

В ситкомах 1970-х и 1980-х суперродители из обеспеченных семей теперь могут заблуждаться, совершать ошибки и даже расстраиваться, что невозможно было представить в семье Андерсон или Нилсон. Правда, они способны быстро взять себя в руки, исправить ошибку, признать вину. Теперь они разрешают детям говорить с ними почти как с равными, в отличие от своих предшественников. Но любая серия заканчивается моралью, уроком, кото-

рый должны усвоить и дети, и зрители. Продолжая традицию, заявленную в *Father Knows Best*, родители в *The Brady Bunch*⁴² точно так же знают ответы на все вопросы своих детей. Так, например, путешествуя по Большому каньону, они рассказывают о нем и об обычаях живущего там племени хопи как профессиональные гиды. Они всегда спокойно и взвешенно подходят к решению проблем, даже когда в одной из серий один из детей пропадает. Этот сериал не был первым, в котором показывалась «объединенная» семья. Семьи с детьми от разных браков были до этого: и в ситкоме *Make Room for Daddy*, и в сериале-вестерне *Bonanza*⁴³. Тем не менее именно в этот момент Америка переживала всплеск разводов и следующих за ними новых браков. Поэтому взаимоотношения внутри большой «новой» семьи казались достаточно интересными зрителю, что позволило сериалу просуществовать пять сезонов. При этом показательно, что канал ABC, заказчик сериала, не позволил явно сформулировать, как Кэрол осталась одна с тремя детьми (перед тем, как пожениться, Майк был вдовцом, а Кэрол по замыслу сценаристов – в разводе), поэтому причины неудачи ее первого брака в сериале замалчивались. Несмотря на другие изменения, коснувшиеся общества за последнее десятилетие, в сериале крайне редко поднимались социальные вопросы, такие как права женщин, проблемы расизма и т.д. Лишь в начале 80-х, например, в сериале *Family Ties* можно увидеть конфликт между поколениями обеспеченных «отцов и детей», основанный на противопоставлении их политических убеждений. И теперь мы уже видим семьи среднего класса, где бывшие хиппи стали родителями, а их дети – республиканцами-консерваторами. При этом, несмотря на то что дети разделяли идеи действующего в тот момент президента Р. Рейгана и победившей республиканской партии, родители со всеми их изъятиями и слабостями, которых не было у родителей 1950-х, все равно «знали все лучше». Также стоит отметить, что аудитории сериала оказался ближе образ молодого республиканца в исполнении Майкла Дж. Фокса, поэтому вскоре центральным персонажем сериала стал именно он, а не его родители. Роль Алекса Китона принесла М. Дж. Фоксу такую популярность, что вскоре ему была предложена роль в кинофильме *Back to the Future* («Назад в будущее», 1985, реж. Р. Земекис), ставшем впоследствии культовым.

Широкое распространение видеомагнитофонов, развитие сетевого и спутникового вещания и появление новых независимых каналов навсегда изменили привычки телевизионной аудитории, предоставив ей большую свободу выбора. В 1990-е годы три главные сети вещания, которые на протяжении 30 лет собирали до 90% аудитории в прайм-тайм, констатировали неуклонное снижение своих рейтингов. Тем временем Федеральное агентство по связи (Federal Communications Commission, FCC) ослабило ограничения на использование в телевизионной продукции тем и языковых норм, которые ранее считались недопустимыми. Этим незамедлительно воспользовался возникший в 1986 г. канал Fox, предложив зрителю шокирующий на тот момент *Married... with Children*⁴⁴ и провокационный и сатирический *The Simpsons*. Герои ситкома *Married... with Children* – люди неприятные. Это пародия на «благочестивые» телевизионные семьи, какими их представляли ранее. Отец, продавец обуви, привычно для главы семьи рабочего класса глуп, но при этом он лишен обаяния героев ситкомов 1950-х. Эл Банди врет, постоянно всех оскорбляет, он туповатый неумеха. Его жена Пэг регулярно его обвиняет в отсутствии денег и сексуальной несостоятельности. Сама Пэг и ее дочь Келли тоже не блещут интеллектом, например, мать не в состоянии запомнить канал, по которому показывают ее любимый сериал, Келли не знает значения многих элементарных слов. Относительно разумным можно назвать сына Бада, помешанного на сексе подростка. С учетом предложенного обзора мы можем увидеть, что сериал *The Simpsons* одновременно вписывается и в модель ситкома о семье «синего воротничка» и является пародией на сентиментально морализаторские сериалы о жизни семей среднего класса. Возможно, это является случайным совпадением, но семья Симпсон живет в городе с таким же названием, как и семья Андерсон из *Father Knows Best*, Спрингфилде. Скорее всего, образ «философа» Гомера Симпсона является пародией не только на мудрого Джима Андерсона, но и на весь собирательный образ отцов, которые «лучше знают». В подтверждение этой теории добавим, что одна из серий «Симпсонов» называется *Father Knows Worst* («Отец хуже знает»).

Внутрисемейные неурядицы, безусловно, никуда не исчезают из ситкомов об обоих классах. Но если обеспеченные люди, некоторые из которых с определенными причудами, просто разводятся, то в ситкомах о небогатых семьях мы можем увидеть уже

более серьезные проблемы: алкоголизм, насилие в семье, отказ от детей и их последующее усыновление другими. Так, в сериале *Grace under Fire*⁴⁵ отец, ни на что не годный алкоголик, бросил свою семью, и Грейс приходится идти работать на нефтеперерабатывающий завод. Нам почти не показывают отца, но в образе матери-одиночки Грейс мы можем увидеть черты, унаследованные от ее замужних предшественниц. С работой она справляется лучше многих мужчин, к ней обращаются за советом, и по ходу развития сериала она все больше начинает напоминать суперродителя из семьи другого класса. И, что показательно, мужчины, с которыми она вступает в отношения, представители именно среднего класса.

Конец 1990-х – начало 2000-х – время еще большего смешения ситкома с мелодрамой. Также в это время этот жанр приходит и в Россию. Сразу отметим, что в силу традиции путь ситкома на отечественном телевидении не был таким же простым, как в Америке. Е. Грачева отмечает: «Ситком, *situation comedy*, безразмерная комедия положений с сериями по 26 минут, была изобретена американскими телевизионщиками именно для дневного эфира. В сопровождении патологического закадрового смеха зрителям демонстрировались злоключения какой-нибудь дружеской компании, ненормальной семейки (по-американски – *disfunctional family*) или просто одинокого идиота. Первый русский ситком, “Клубничка” (1997), несмотря на участие некоторых знаменитых актеров и юмористов-сценаристов, зрителям не понравился. Найти правильную “дурацкую” интонацию, сыграть анекдот оказалось делом непростым. Решение пришло не от киношников, а от создателей “серийных” телевизионных комик-шоу. Именно “Маски-шоу” (Георгий Делиев, Борис Барский и Ко.), “Городок” (Илья Олейников и Юрий Стоянов), “Осторожно, Модерн!” (Дмитрий Нагиев и Сергей Рост), “Каламбур” (Юрий Володарский и Юрий Стоцковский), “О. С. П.-студия” (бывшие кэвээнщики) постепенно приучили зрителей к иронической клоунаде, к идиотизму ситкомовских ситуаций и интонаций, даже к пресловутому закадровому смеху. Зато сам юмор был специфически “нашенским”, черным и брутальным (“Тяжело вам, Петр, будет собирать сломанными руками выбитые зубы...”) и ничем не напоминал беспечно-бессмысленные заокеанские ситкомы, исподволь прививающие политкорректное умиление перед “ментально иными” – т.е. при-

дурками. Несмотря на комическое отстранение, в диалогах расцвели родные, узнаваемые, неповторимые интонации: “Ниночка, не расстраивайтесь, вы все неправильно подслушали!”⁴⁶.

В приведенной цитате из статьи Е. Грачевой есть несколько спорных моментов, но по сути автор права в том, что сам жанр «дурацкого» юмора и его эстетика были несколько чужды отечественному экрану. Показательно, что наибольшим успехом в России пользуются либо ситкомы с ярко выраженной мелодраматической составляющей, как, например, «Моя прекрасная няня» (реж. А. Кирющенко, Э. Ливнев, Э. Радзюкевич, А. Кузнецов, А. Румынский, И. Глебова, 2004–2009), либо скетч-шоу «Саша+Маша» (реж. К. Чашей, Д. Федоров, 2003–2005), «6 кадров» (реж. А. Жигалкин, 2005–н/в) и др., восходящие к существовавшему в советское время аналогичному жанру («Кабачок “13 стульев”» (автор идеи, гл. реж. – Г. Зелинский, 1966–1980).

Путь адаптации, особенно когда речь идет о «гонке за лидером» в лице США (вначале ситкомы и лишь в последние годы драмы) и Латинской Америки (телероманы), после некоторых собственных неудач представлялся единственным логичным быстрым освоением новых жанров. Индустрия производства сериалов росла огромными темпами, но в то же время это привело к тому, что в результате вместо попыток создания собственного оригинального контента на российский экран в начале 2000-х пришли купленные форматы. Об этом же явлении пишет и Я.А. Пархоменко в своем исследовании о художественной природе ремейка, утверждая, что «ремейк оказывается... инструментом для социального манипулирования, что особенно отчетливо проявляется в так называемых коммерческих ремейках и телесериальных адаптациях, провоцирующих социальное мифологизирование и мистифицирование зрительской аудитории... На телевидении очевидная тенденция к адаптации и заимствованию сериальных сюжетов вызвана значительным снижением продюсерских рисков»⁴⁷. В большинстве случаев говорить о культурологической ценности отечественных сериалов, в которых отражение действительности возникает в результате адаптации и локализации, не представляется возможным. Десятки ситкомов, снятые за последние годы для российского телевидения, вместе с некоторым количеством мелодраматических сериалов скорее могли бы стать объектом другого довольно важного исследования: «Методы адаптации и локализации телевизи-

онного продукта в российских реалиях»⁴⁸. Ситкомы, где как в зеркале отражаются основные черты мелодраматических сериалов, в гипертрофированной форме демонстрируют ту же тенденцию, что и мелодрама: при неизменности глубинной структуры на первый план выходят социальные вопросы, меняющиеся вместе с обществом (например, высмеивание в ситкомах стереотипов, моделируемых в мелодраматических сериалах). Причем ориентация на сатиру и юмор позволяет затронуть их даже раньше, чем они становятся «общим местом». Тем не менее отечественных ситкомов, основанных на оригинальных сценариях, постепенно становится все больше («Папины дочки» (авторы идеи – В. Муругов, А. Роднянский, 2007 – н/в), «Зайцев плюс 1» (реж. М. Пежемский, 2011 – н/в)), и тем самым возникает поле для культурологических и искусствоведческих исследований этого крайне важного, на наш взгляд, вида экранного искусства.

Примечания

- ¹ *Пропп В.Я.* Проблемы комизма и смеха. – М.: Лабиринт-К, 2002. – С. 8.
- ² Там же. – С. 8.
- ³ Там же. – С. 9.
- ⁴ *Эко У.* Имя розы. – М.: Астрель, 2011. – С. 672.
- ⁵ Там же.
- ⁶ О сочетании «низменного» смеха и смеха «возвышающего» см. подробнее: *Бахтин М.М.* Рабле и Гоголь (Искусство слова и народная смеховая культура) // Вопросы эстетики и литературы. – М.: Худож. литература, 1975. – С. 484–495.
- ⁷ Как пример философского осмысления природы смеха и его восприятия см.: *Аверинцев С.С.* Бахтин, смех, христианская культура // М.М. Бахтин как философ. – М.: Наука, 1992. – С. 7–19. Также типологию комического в: *Пропп В.Я.* Проблемы комизма и смеха. – М.: Лабиринт-К, 2002.
- ⁸ *Lovell T.* A Genre of social disruption? // B.F.I. Dossier 17: Television Sitcom / Ed. Cook J. – L., 1982. – P. 19.
- ⁹ *Mills B.* Television sitcom. – L., 2008. – P. 14.
- ¹⁰ *The Simpsons (Симпсоны).* Автор идеи – Марк Грейнинг, Fox, 1989 – н/в. В данный момент идет 23-й сезон. Действие сериала происходит в вымышленном городе Спрингфилд. Главными героями являются члены семьи: Гомер, любящий, но недалекий отец, он работает специалистом по безопасности на АЭС; его жена Мардж, домохозяйка; и их дети,

старший сын Барт – хулиган, обожающий издеваться над людьми; дочь Лиза, обожающая джаз и учебу, полная противоположность Барта; младшая дочь Мэгги, младенец, вечно с соской во рту. В сериале высмеиваются не только стереотипы и клише американской жизни, как, например, ценности «среднестатистической» американской семьи, но и политика, религия, социальные вопросы и пр.

¹¹ Подробнее об этом, см., например: *Turner C.* Planet Simpson: How a Cartoon Masterpiece defined a generation. – Cambridge, 2005. – 471 p.

¹² См., например: *Mittel J.* Genre and television: From cop show to cartoons in American culture. – N.Y., 2005. – P. 147–188.

¹³ См., например: *Stabile C.* Prime time animation: Television animation and American culture. – N.Y., 2003. – P. 165–185.

¹⁴ См. Например: *Butsch R.* Ralph, Fred, Archie, and Homer: Why television keeps recreating. The White Male Working-Class Buffons / Dines G., Humez J. (eds). – Thousand Oaks, 2011. – P. 101–111.

¹⁵ См., например: *Alberti J.* Leaving springfield: The Simpsons and the possibility of oppositional culture. – Detroit, 2003. – 374 p.

¹⁶ Уоллис Дж. Маркс (Карл, не Гручо) в Спрингфилде // «Симпсоны» как философия: Эссе. – Екатеринбург: У–Фактория, 2005. – С. 350.

¹⁷ См., например: *Henry M.* The triumph of popular culture: Situation comedy, postmodernism and The Simpsons / Morreale J. (eds). – Syracuse, 2003. – 328 p.

¹⁸ Кантор П. Семейка Симпсон // Искусство кино. – М., 2002. – № 12. – С. 97–101, *Cantor P.* The Simpsons: Atomistic politics and the nuclear family // Political theory. – N.Y., 1999. – Vol. 27, N. 6. – P. 734–749. – Mode of access: <http://as1020.pbworks.com/f/Atomistic+Politics.pdf>

¹⁹ В сборнике эссе «Симпсоны как философия» затронуты различные сложные философские темы, возникшие у группы авторов при просмотре сериала. Вот примеры названий некоторых статей из этого сборника: «Лиза и американский антиинтеллектуализм», «Зачем нужна Мэгги: Звуки тишины, Восток и Запад», «Так говорил Барт: Нищие и добродетели порока», «Нравственный мир семьи Симпсонов в свете учения Канта» и пр. Цитируется по: «Симпсоны» как философия: эссе. – Екатеринбург: У–Фактория, 2005. – С. 432.

²⁰ См., например: *Wells P.* Animation in America. – Edinburgh, 2003, также: *Korte D.* The Simpsons as quality television. – 1997. – Mode of access: <http://www.snpp.com/other/papers/dk.paper.html>

²¹ Манн Ю. Поэтика Гоголя: Вариации к теме. – М.: СОДА, 1996. – С. 173.

- ²² «South Park» («Южный Парк»). Авторы идеи – Мэтт Стоун, Трей Паркер, comedy Central, 1997 – н/в. «Южный парк» – это перевод названия города, в котором живут главные герои мультипликационного сериала. В нем рассказывается о четырех мальчиках и их друзьях. С помощью пародии и черного юмора в сериале высмеиваются недостатки американского общества и культуры, в сатирической форме осмысливаются текущие мировые события, критикуются широко признанные табу и убеждения. Сериал позиционируется как мультфильм для взрослых.
- ²³ *Marc D.* Comic visions: Television comedy and American culture. – Malden, 1997; *Jones G.* Honey, I'm Home! Sitcoms: Selling the American dream. – N.Y., 1992; *Butsch R.* Five Decades and three hundred sitcoms about class and gender / Edgerton G., Rose B., (eds). – Lexington, 2008. – P. 111–136.
- ²⁴ «Father Knows Best» («Отец лучше знает»). Автор идеи – Эд Джеймс, CBS (NBS), 1954–1960 гг. Как телевизионный продукт sitcom о семье Андерсон (вначале был радишоу на NBC Radio (1949–1954)) начал выходить в октябре 1954 г. на канале CBS. С осени 1955 по сентябрь 1958 г. сериал выходил на NBC, а затем вернулся обратно на CBS. Согласно данным рейтинга Нильсена последний сезон занимал шестую строчку. В сериале показана американская семья среднего класса, живущая на Среднем Западе, в городе Спрингфилд: отец Джим, страхового агента, его разумная и здравомыслящая жена Маргарет и трое детей – Бэтти, Бад и Кэти. Если детям нужен совет в чем бы то ни было, они всегда могут обратиться к отцу, ведь он знает лучше.
- ²⁵ «Bewitched» («Зачарованный», в России выходил на канале «Домашний» под названием «Моя жена меня приворожила»). Автор идеи – Уильям Эшер, ABC, 1964–1972 гг. Первые два сезона заняли второе место согласно рейтингу Нильсена в списке популярных телевизионных шоу. Сюжет sitcomа строится вокруг попыток молодой ведьмы Саманты жить как образцовая домохозяйка 60-х, так как ее муж Даррин, «простой смертный», запрещает ей колдовать. Не использовать свои магические способности оказывается крайне сложным не только из-за постоянных визитов родственников, ведьм и колдунов, но и потому, что устоять перед соблазном колдовства в повседневной жизни очень трудно. В 2008 г. по заказу канала ТВ3 был снят российский ремейк под названием «Моя любимая ведьма» (реж. П. Бельшков, А. Кирющенко, пр. Т. Вайнштейн, О. Осипов).
- ²⁶ «The Addams Family» («Семейка Аддамс»). Автор идеи – Чарльз Аддамс, продюсер – Дэвид Леви, ABC, 1964–1966 гг. Это «черная» комедия, пародия на фильмы ужасов, о сплоченной семье, обладающей

сверхъестественными способностями и мрачноватыми интересами: ядовитые растения, кладбища и пр. вещи, вызывающие у обычных людей лишь страх. Здесь постоянными действующими лицами являются не только глава семьи Гомез Аддамс (обожаящий жену и готовый выполнить ее любое желание), его жена Мортисия, их двое детей, дочь Уэнсдэй Фрайдэй (Среда Пятница) и сын Пагсли, но и дяди Фестер, бабушка Аддамс. Также главными героями сериала является двухметровый дворецкий Ларч и Вещь, рука, живущая в деревянной коробке. Большая часть сериал строится вокруг какого-нибудь нового посетителя их странного дома.

²⁷ «Family Ties» («Семейные узы»). Автор идеи – Гэри Дэвид Голдберг, NBC, 1982–1989 гг. Семья Китон живет в городе Коламбус, штат Огайо. Бывшие хиппи из поколения беби-бумеров Стивен, менеджер местного канала общественного телевидения, и Элиз, независимый архитектор, воспитывают троих детей: Алекса, Мэллори и Джениффер. Сериал построен на конфликте отцов и детей, противопоставлении культурного либерализма 60-х и 70-х и возникшего в 80-х консерватизма. Рональд Рейган однажды признал, что это его любимый сериал.

²⁸ «The Cosby Show» («Шоу Косби»). Автор идеи – Эд Вейнбергер, Майкл Лисон, Билл Косби, NBC, 1984–1992 гг. Один из самых популярных в истории американских ситкомов о жизни обеспеченной афроамериканской семьи. Пять из семи сезонов сериала занимали верхнюю строчку в рейтинге Нильсена. Сериал назван по фамилии исполнителя главной роли, Билла Косби, который играет врача акушера-гинеколога Хэлклиффа Хакстэйбла. С женой Клэр, адвокатом, они воспитывают пятерых детей. Уникальность этого сериала для американской истории заключается в том, что практически первые ситком рассказывал об образованных и успешных афроамериканцах. И происходило это не без влияния Билла Косби, что тоже само по себе было довольно необычно. Он настаивал на том, что, несмотря на жанр, сериал должен выполнять и просветительскую функцию: от обсуждения движения за права человека до проблем подростковой беременности или дислексии.

²⁹ «Cheers» («Будем здоровы», в России выходил на канале «СТС» под названием «Веселая компания»). Авторы идеи – Джеймс Берроуз, Глен Чарльз, Лес Чарльз, NBC, 1982–1993 гг. После первого сезона ситком о встречах друзей после рабочего дня в баре «Чирс» хотели закрыть в связи с крайне низкими рейтингами (77-е место из 77). Но руководство канала решило дать сериалу второй шанс, и вскоре он стал очень популярным, заняв, правда, лишь к девятому сезону первое место в рейтинге

Нильсена. Социальные различия между рабочим и средним классом в этом сериале составляют основу юмора и комедийных ситуаций. Ситком получил 28 наград «Эмми», а в 1993 г. возник спин-офф *Frasier*, ситком, посвященный жизни одного из персонажей *Cheers* Фрейжеру Крейну.

³⁰ «Taxi» («Такси»). Авторы идеи – Джеймс Брукс, Стэн Дэниелс, Дэвид Дэвидс, Эд Вайнбергер, ABC, NBC, 1978–1983 гг. В центре сюжета находятся сотрудники нью-йоркской компании, которая занимается перевозками пассажиров. Почти все водители такси, работающие под началом деспотичного диспетчера, считают эту работу временной и хотят впоследствии вернуться к своей «более достойной» профессии. Один – актер, второй – в прошлом сотрудник художественной галереи, третий – боксер и т.д. Большая часть серий строится вокруг возможностей того или иного персонажа вернуться к делу своей мечты. За пять сезонов существования сериал получил 18 наград «Эмми».

³¹ Mills B. Television sitcom. – L., 2008. – P. 9.

³² Подробнее об этом: *Schneider A.* The gatekeeper: My 30 years as a TV censor. – Syracuse, 2001.

³³ «I Love Lucy» («Я люблю Люси»). Авторы идеи – Джесс Оппенгеймер, Маделин Дэвис, Боб Кэрролл, CBS, 1951–1957 гг. Ситком о взбалмошной Люси и ее муже Рике стал настоящей классикой не только этого жанра, но и всего американского телевидения. Ряд режиссерских и постановочных решений оказал влияние на дальнейшее развитие жанра телевизионного сериала.

³⁴ «The Adventures of Ozzie and Harriet» («Приключения Оззи и Харриет»). Автор идеи – Оззи Нилсон, реж. – Д. Нилсон, О. Нилсон, ABC, 1952–1966 гг. Ситком, основанный на реальной жизни Оззи Нилсона, его жены Харриет и их детей: Дэвида и Эрика – выходил сначала на радио. После появления телевизионной версии шоу на радио выходило еще два года. Действие сериала происходит в основном в интерьерах, но для максимальной правдоподобности телевизионной версии были сняты планы настоящего дома Нилсонов в Калифорнии. При том что в сюжете довольно часто использовались вымышленные истории, события из реальной жизни в нем тоже присутствовали. Так, например, когда сыновья выросли и женились, их реальные жены стали участницами проекта, а их свадьбы были «вписаны» в сюжет. Как и сериал *Father Knows Best*, в 50-е годы этот ситком стал символом идеала семейной жизни.

³⁵ «Make Room for Daddy» («Оставьте место для папы»). Режиссеры – Шелдон Леонард, Уильям Эшер, Дэнни Томас, ABC, CBS, 1953–1967 гг.

Глава семьи Дэнни Уильям – успешный актер, выступающий в ночном клубе. Поэтому его семье: жене Маргарет и детям – все время не хватает его внимания. Маргарет все время отдает детям, и чувствуя свое одиночество, регулярно подумывает о том, чтобы от него уйти.

³⁶ «The Honeymooners» («Новобрачные»). Режиссер – Фрэнк Сатенстейн, CBS, 1955–1956 гг. Сериал возник из скетч-шоу, которое снималось вместе со зрителями и транслировалось на канале CBS. Главные герои сериала – две семейные пары: Ральф Крэмден, водитель автобуса, его жена Элис и их друзья: Эд Нортон, сотрудник канализационной службы Нью-Йорка, и его жена Трикси. Ральф – законченный неудачник, который все время придумывает схемы быстрого обогащения. Он вспыльчивый, часто прибегает к оскорблениям и пустым угрозам. Но у него доброе сердце, и он искренне предан своей жене и другу Эду. Эд обычно участвует в начинаниях Ральфа, но его беспечность и даже некоторая глупость часто рушит все планы. Ральф и Элис Крэмден послужили прототипами мультипликационных Фреда и Вилмы Флинтстоунов. Несмотря на свою популярность, сериал просуществовал только один год. За это время было показано 39 серий, и впоследствии сериал стали называть Classic 39 (классические 39), в отличие от существовавшего под тем же названием скетч-шоу.

³⁷ «The Life of Riley» («Жизнь Райли»). Название имеет и второй смысл, так как выражение «living the life of Riley» означает «жить счастливой и беззаботной жизнью»). Автор сценария – Гручо Маркс (Ирвинг Бречер), NBC, 1953–1958 гг. Ситком строится вокруг семьи Честера Райли, легковкового и глуповатого рабочего авиационного завода. Он всячески от чистого сердца пытается облегчить жизнь своей семье, что приводит обычно к еще большим проблемам.

³⁸ При этом он не ищет огромного богатства, он просто хочет позволить себе вещи довольно обычные, как, например, купить жене телевизор. Так, в частности, в одной из серий он продумывает план продвижения на рынке того, что он считает соусом, сделанным по рецепту Элис. Этот предположительный соус оказывается кормом для собак. Или он решает за три дня научиться играть в гольф, чтобы произвести впечатление на начальника и тем самым добиться повышения.

³⁹ Так, например, в одной из серий он пытается подтасовать результаты школьных выборов в пользу своей дочери, чем в результате позорит ее на всю школу. Каждую свою неудачу он комментирует одной и той же фразой «What is revoltin' development this is» («Как же все отвратительно обернулось»).

- ⁴⁰ «Flinstones» («Флинстоуны»). Авторы идеи – Уильям Ханна, Джозеф Барбера, ABC, 1960–1966 гг. Комедийный мультипликационный сериал рассказывает о жизни Фреда Флинстоуна и его друзей в каменном веке. Основная идея сериала – карикатурное отображение жизни американского общества в вымышленном пространстве.
- ⁴¹ См.: Jones G. Honey, I'm home! Sitcoms: Selling the American dream. – N.Y., 1992. – P. 136.
- ⁴² «The Brady Bunch» («Банда Брэди»). Автор идеи – Шервуд Шварц, ABC, 1969–1974 гг. Архитектор Майк Брэди, овдовев, остался с тремя сыновьями. Вскоре он женится на Кэрол, у которой уже есть три дочери. Сложные отношения детей и подростков, оказавшихся под одной крышей, становятся основанием для возникновения комических ситуаций.
- ⁴³ «Bonanza» («Бонанза»). Автор идеи – Роберт Дорторт; на основе комиксов Джона Брума и Джил Кейн, NBC, 1959–1973 гг. Еженедельные истории из жизни семейства Картрайт: трижды овдовевшего Бена и его троих сыновей – начиная со второго сезона занимали верхние строчки в рейтингах. Жанр этого сериала обычно определяется как «вестерн», так как ключевые элементы драматургии основаны на проблемах освоения новых земель в западных штатах Америки, в данном случае на восточном берегу озера Тахо в Неваде. В то же время сериал считается нетипичным вестерном, так как вместо привычного для этого жанра конфликта новаторства с примитивным укладом жизни здесь поднимались острые социальные вопросы (например, проблемы расизма, антисемитизма и пр.), которые вдобавок в те годы были еще редкостью для развлекательных телевизионных передач.
- ⁴⁴ «Married... With Children» («Женаты... с детьми»). Авторы идеи – Рон Левитт, Майкл Дж. Мое, FOX, 1987–1997 гг. В сериале рассказывается о семье продавца обуви Эле, его жене Пегги, которая ничего не делает по дому, а только смотрит телевизор, и их детях: глуповатой Келли и сексуально озабоченном Баде. Все члены семьи не любят друг друга и все время друг над другом издеваются. Главной жертвой насмешек в основном является Эл. Юмор в сериале в общем довольно грубый.
- ⁴⁵ «Grace Under Fire» («Грейс в огне»). Автор идеи – Чак Лорри, ABC, 1993–1998 гг. Сериал был создан компанией «Кэпси–Вернер» на волне популярности ситкомов, построенных вокруг одного комедийного артиста. В таких случаях в центре внимания обычно оказывалась не традиционная полная семья, а какие-то вариации. В данном случае главная героиня – мать троих детей, бросившая пьющего и избивавшего ее мужа. Она в прошлом алкоголичка. В сериале она проходит путь от

«синего воротничка» (работа на нефтеперерабатывающем заводе) к «белому» (рекламное агентство). Помимо показа в конце 1990-х на канале «ТВ-6 Москва» сериал был адаптирован в русский ситком «Люба, дети и завод» (автор идеи М. Марфин, 2005–2006).

⁴⁶ Грачева Е. Ударная пятилетка отечественного сериала // Сеанс. – СПб., 2004. – № 19–20. – Режим доступа: <http://seance.ru/n/19-20/serials/udarnaya-pyatiletka-otechestvennogo-seriala/> (Дата обращения 10.02.2012.)

⁴⁷ Пархоменко Я.А. Художественная природа ремейка в контексте современного экранного искусства: Дис. ... канд. искусствоведения. – М., 2011. – С. 14.

⁴⁸ Это явление частично осмыслено в исследовании: Пархоменко Я.А. Художественная природа ремейка в контексте современного экранного искусства: Дис. ... канд. искусствоведения. – М., 2011.

МАКС ШЕЛЕР И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Д.Ю. Дорофеев

КОНЦЕПТЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ¹

Аннотация. Автор стремится выделить в антропологическом словаре философии те понятия и концепты, которые обозначают не отдельные качества или способности человека, а его целостную идентичность. Он опирается на исследования Р. Декарта, И. Канта, П. Рикёра, М. Шелера.

Ключевые слова: идентичность; антропологический концепт; самоидентификация; самосоотнесенность; самополагание; личность; самость (*ipsèté*); личностное самосознание; личностное поведение; этос; целостность человека; самопознание; выбор; ценностные предпочтения; самоорганизация.

Проблема развития современной философии как развернутой и продуктивной исследовательской парадигмы, предполагающей множественные модели и способной открывать новые актуальные горизонты, побуждает нас критически обращаться к ее истокам. На исток, как и на фундамент, легче опираться, чем подвергать его критическому рассмотрению, а тем более пересмотру. Но философская антропология, если она хочет утвердить себя не номинально, в качестве уважаемого архивного симулякра, а реально, как жизнеспособная программа, могущая предложить философии свежие идеи, должна сделать именно это. Начинать здесь нужно прежде всего с самого человека, точнее, с того, каковы способы понимания его идентичности.

Антропологический словарь в философии довольно обширен. Одни понятия в нем связаны с онтологией и гносеологией, другие – с этикой и эстетикой, третьи – с теологией и правом. Мы хотим выделить те из них, которые обозначают не отдельные качества или способности человека (например, воображение, память или рассудок), а целостную идентичность человека, то подлежащее, которое выступает основой всех разнообразных антропологических способностей, позволяя атрибутировать их как принадлежащие определенному человеку. Такую целостную идентичность я предлагаю именовать антропологическим концептом, отличая его от частных антропологических способностей на том же основании, на котором в логике категории отличаются от понятий.

В повседневной жизни человек постоянно занимается идентификацией другого человека, которая может осуществляться как произвольно, на дорефлексивном уровне, так и вполне сознательно. Более того, каждый из нас идентифицируется другим в соответствии с той перспективой, которая определяет его отношение к нам и соответственно восприятие. Х. Ортега-и-Гассет приводит в связи с этим пример: умирает человек, у его кровати собралось несколько людей – жена, друг, газетчик, врач, случайно оказавшийся в комнате художник. Все они воспринимают одно и то же событие по-разному, каждый со своей точки зрения, которая может быть диаметрально противоположной другой: так, чувство бесконечного горя жены отличается от полного бесстрастия случайного посетителя². Такое различие объясняется в том числе и тем, что каждый из присутствующих видел и идентифицировал умирающего по-своему, исходя из характера своих отношений с ним, более или менее личных. Действительно, человек, сохраняя свою собственную идентичность, может для разных людей и в разных обстоятельствах быть мужем и подчиненным, болельщиком и покупателем, гостем и конкурентом. «Феноменология множественных реальностей», основанная Э. Гуссерлем и развитая его учеником А. Шюцом, успешно показывает, насколько реальность (в нашем случае реальность одного и того же человека) полагается в зависимости от способа ее восприятия.

Но нас здесь интересует идентичность более высокого, более всеобщего антропологического уровня, который обнимает собой все частные, вызванные в том числе социально-общественными различиями, идентификации. На этом уровне мы встречаем уже

самоидентификацию, т.е. способность самого человека рассматривать себя так или иначе связывая (сознательно или более-менее произвольно) свою собственную идентичность с определенным способом ее самоорганизации. Естественно, такие антропологические концепты не являются заданными, они историчны и зависят от культурного своеобразия, могут развиваться и сосуществовать с другими способами понимания идентичности. Так, например, для древнегреческой культуры можно выделить *концепты тела, души, гражданина и характера*; для христианской картины мира характерны *концепты личности, сердца, совести*; в эпоху Возрождения и Нового времени появляется резко выраженная *индивидуальность*, *cogito*, активно полагающий себя субъект и т.д. Также можно говорить об антропологических концептах европейской и восточной культур, при этом не впадая в «европоцентризм» и не выстраивая жесткую иерархическую вертикаль по принципу «выше / ниже».

Такие концепты формируются в историко-культурном пространстве как некие объективные антропологические формы, обосновывающие способы самопонимания человека. Но подобные надличностные механизмы, действующие на уровне *«археологии знания»* (М. Фуко), не единственные. У человеческой идентичности есть уровень, на котором она уже формируется посредством механизмов самосоотнесенности. Иначе говоря, то, кем является человек, во многом связано с тем, кем он себя выберет, как он себя готов идентифицировать и соответственно способен ли он себя вести в соответствии с этим выбором, т.е. практически подтверждать и осуществлять свой *выбор* в повседневном способе существования. Также можно предположить, что сформировавшиеся в культуре антропологические концепты предстают некими формами «историко-культурного априори», содержание которых уже наполняется в зависимости от личного опыта конкретного человека.

Речь здесь идет об изучении механизмов *самособирания или самополагания* человека в качестве *единого целого*, Я, фундамирующего и объединяющего определенным образом собой все человеческие проявления. Сам термин «я» для обозначения этой собирательной функции возник достаточно поздно, в новоевропейской и особенно трансцендентальной философии. Но уже древнегреческие философы задумывались на тему понимания человеческой идентичности. По сути дела речь идет о вопросе, поднятом еще

Платоном в «Алкивиаде I»: что является подлинно «своим» для человека, как понимать собственно человеческое в человеке, его «самое само», *ayto to ayto* (Алкивиад I. 129 b и дальше).

Это понятие трудно аутентично по смыслу и органично фонетически перевести на русский язык. На немецком и английском есть субстантивированная форма первого лица единственного числа, соответственно термин *Selbstheit* (или *Selbstschaft*) и *Selfhood*, на французском есть *Soi-meme* («Я-сам», именно это выражение использует Рикёр в названии своего труда «Я-сам как другой», *Soi-meme comme un autre*). В русском языке вообще возможности субстантивации существенно ограничены, приобретение у субстантивированного местоимения формы среднего лица связано с утратой склонения и сразу выдает иностранное влияние. Вот почему история развития понятия «я» в русском языке, прежде всего в первой половине XIX в., связана с адаптацией немецкого и отчасти французского словоупотребления, особенно что касается прилагательного «внутренний»³. Для перевода *ayto to ayto* можно было бы использовать слово «яйность», по аналогии со словом «чтойность», но языковая искусственность здесь чувствуется слишком остро. Другим, более предпочтительным вариантом, на котором мы и остановимся, будет «самость», несмотря на некоторые отрицательные с моральной точки зрения коннотации, содержащиеся в этом слове для русского уха (чего нет, например, во французском *ipsèité*). «Самость» является удачным названием для обозначения самой формы концепта самотождественной идентичности человека, могущей принимать разные очертания, наполняясь соответствующим содержанием.

«Самость», в отличие от человеческой природы, не дается, а обретается, она формируется в «процессе цивилизации» (Н. Элиас) и с учетом индивидуальной самосоотнесенности конкретного человека. Очень много сделали для развития вопроса об исследовании механизмов формирования «самостной» идентичности Декарт в своем учении об активном самополагании замкнутого на себе *Cogito* и особенно Кант своим учением о «трансцендентальном единстве апперцепции», которое, по нашему мнению, в случае его персонализации может еще очень пригодиться современной философской антропологии. Анализу должен подвергнуться здесь процесс *самособирания*, *самополагания* или даже *самоорганизации* человека как источника разнородных множественных проявлений

в единую самоупорядоченную структуру, которую мы понимаем как «личность». Не следует уменьшать значимость и исследований в области *генетической герменевтики и археологии культуры* Я, которые проводились французскими учеными второй половины прошлого века. Поэтому особо интересным представляется здесь изучение способов соотносительности в этом процессе дорефлексивно-непроизвольного и сознательного, спонтанного и суверенного, культурно-нормативного и личностно-свободного⁴. Из современных философов особо хочется выделить в этом контексте Поля Рикёра, который в своих последних работах не раз ставил вопрос о «самости» (*ipséité*), с учетом феноменологических, герменевтических, аналитических и персоналистических разработок этой проблемы.

Возможно, впрочем, «я» и «личность» как концепты человеческой самости представляют собой два качественно различных иерархических уровня самоорганизации единства человека. «Я» как концепт целостного единства человека и его субъект может не осознаваться в полной мере человеком, осуществляясь на дорефлексивном уровне и непроизвольно. Такой концепт не дан с рождения, он не «естественно» задан, а представляет собой результат последовательного развития человека, включающего его биологическое и психологическое становление («стадия зеркала» у Ж. Лакана), приобщение языку, ценностям, системе нормативностей, социализацию и т.д. Но сам процесс развития по преимуществу не включает в себя активного применения сознательной установки в отношении своего Я и осуществляется он по преимуществу у большинства непроизвольно, в ходе течения повседневной жизни. Значение, механизмы и особенности осуществления, функции, горизонт и специфика приложения этого непроизвольно закладываемого и развиваемого на дорефлексивном уровне единства человека в форме его Я хорошо становятся видны, когда это единство дает сбой⁵. Такое целостное единство Поль Рикёр характеризовал термином *ipse*, понятым как подлежащая развитию идентичность человека, отличая его от идентичности наличной самости (например, неорганического сущего), выражаемого термином *idem*⁶. Личность же предполагает определенный уровень сознательной самосоотнесенности, хотя возможно осуществление этого концепта преимущественно как в *личностном самосознании*, так и в *личностном поведении*.

В завершение я хочу кратко представить оригинальное понимание *концепта человеческой идентичности* у Макса Шелера – мыслителя, с именем которого в первую очередь ассоциируется современная философская антропология. В своем понимании человека он стремился продуктивно совместить античные и персоналистические, идущие из христианства, концепты человека. Видимо, поэтому он и обратился к термину «*этнос*».

Этнос – одно из первых понятий, которое в космоцентричной древнегреческой культуре стало применяться для выражения *целостности человека*. Однако, как это часто бывает в истории языка, оно сохранило свою культурную и антропологическую значимость не само по себе, а в «снятом» виде, послужив образованию произошедшего от него слова, которое со временем стало обозначать одну из центральных областей философского знания и которое сейчас известно всем (даже если оно и не всегда точно понимается) – слова «этика». Конечно, поворот от природы к человеку, от физики к этике, который наметился начиная где-то с середины V в. до н.э. и который можно смело назвать первым из великих антропологических поворотов европейской культуры (второй произойдет в XV–XVI вв., в эпоху Ренессанса – кстати говоря, ориентированную на «возрождение» тех же классических древнегреческих принципов, – третий начнется с конца XIX в. и будет связан прежде всего с именем Ницше), предполагает, что проблематика *человеческого (само) познания* становится одной из основных для философии. Но при этом антропологическое значение самого термина, трансформированного в прилагательное *ethicos*, стало применяться не для выражения целостной человеческой идентичности, а для характеристики отдельных поступков, решений, выборов. И неудивительно, что сам термин «этнос» длительное время подлежал изучению в рамках достаточно узкой специализации филологами-классиками и историками античной философии, не выявлявших его фундаментальную философскую и особенно философско-антропологическую сущность. И Шелер был едва ли не первым, кто открыл его для современной философии.

Как подлинно немецкий философ, к тому же на себе испытывавший действенность трансцендентальных принципов, Шелер глубоко и критично усвоил философско-антропологические уроки Канта. Нас здесь интересует не его отношение к кантовским априори и категорическому императиву в «Критике практического

разума», понятиям, переосмысленным в материальной этике ценностей, а к трансцендентальному единству самосознания и к трансцендентальному единству апперцепции. Шелер предлагает свое понимание самоконституирования – он еще говорит о «*самособирации*» – определенным образом целостности человеческого Я. Для рассмотрения основы, являющейся носителем, если угодно, сущностью глубинной основополагающей идентичности, Шелер использует разные, частично взаимозаменяемые по функции – но не по содержанию – предельного фундирования всех основополагающих актов (ценностного мировоззрения, познания, мышления, воли и т.д.⁷), понятия, обозначающие определенным образом самоорганизованные единства. Большинство из них имеет христианский корень – *личность, сердце, дух (Geist)*; но есть также понятие из античного антропологического словаря, и это понятие *этос* (особенности отношений всех этих понятий друг к другу мы сейчас не будем исследовать, это тема более детального анализа). Собственно этосом Шелер называет систему «фактических ценностных оценок и ценностных предпочтений», сердцевиной которой является *порядок любви и ненависти*⁸. Слово «порядок», используемое, в частности, в выражении «*ordo amoris*», здесь является очень важным, ведь оно полагает действие, аналогичное по своей функции трансцендентальному синтезу Канта. Этос воплощает собой систему *ценностного упорядочения*, лежащую в основе всех сущностных (специфических только для человека) манифестаций. Эта система может существовать и выделяться в исследовании не только конкретного человека, но и эпохи, государства, семьи, нации, народа, т.е. любой социоисторической общности, объединяющей людей (соответственно, у животных нет и не может быть этоса – во-первых, из-за их ценностной нейтральности, во-вторых, из-за невозможности свободно выбирать для себя, даже на произвольном уровне, *ценностные предпочтения*).

Нас, впрочем, интересует здесь применение этоса исключительно в отношении отдельного человека. Для Шелера огромное преимущество этого термина перед «разумом», который с греческой Античности традиционно признается определяющим бытие человека средоточием, а с Бозция уже является главной характеристикой личности, в том, что он объединяет собой не только рассудочно-разумное начало. То, что человек не есть только мыслящий себя разум, аналогичный аристотелевскому Уму-перводвигателю,

было ясно давно; тем не менее другие сущностные основания человека длительное время не имели полноценной легитимности и суверенности, или выступая полностью определяемыми разумом, или рассматриваясь исходя из него, как формы его проекции. В XX в. такая модель, основанная на жесткой иерархии и абсолютной монистической власти *ratio, cogito* и иже с ними, уже показала свою ограниченность и была неприемлема. Шелер стремится представить человека как более широкое и неоднородное существо, причастное, кроме разума, к не сводимым к нему волевым и эмоциональным актам, а также к способности к созерцанию первофеномена и сущностных содержаний; целостная интеграция этих неоднородных начал как раз и фундируется этосом (поздний Шелер, правда, предпочитал уже говорить в связи с этим о «духе», что было связано с развитием им *метафизики «духа»* и «*жизненного порыва*»⁹).

Подытоживая краткий экскурс в шелеровскую философию, выделим наиболее важные принципы понимания в ней этоса, значимые для нас в свете исследования древнегреческих корней этого понятия. Во-первых, *этос* понимается как основополагающая *структура самоорганизации, самоупорядочивания, самособирания человека*, одновременно вбирающая в себя все его разнообразные проявления и манифестирующая себя в них и, таким образом, составляющая главное *условие его личной идентичности*. Во-вторых, раз этос одновременно фундирует собой разнообразные проявления человека, манифестируя себя в них, то он является фундаментом и объединяющим принципом всех неоднородных начал человека, представляя собой *целостный корень его гетерогенного бытия*. Наконец, в-третьих, поскольку полагаемое этосом «трансцендентально-антропологическое» единство человека *является результатом его самосоотнесенности*, осуществляющейся конкретным человеком в конкретном жизненном мире со своими специфическими социальными, экономическими, историко-культурными особенностями, то и сам этос является исторически изменчивым и множественным в своих воплощениях.

Примечания

¹ Представляемые несколько статей являются лишь скромным отражением работы «Российского общества Макса Шелера», при создании кото-

рого на базе философского факультета СПбГУ мы руководствовались прежде всего целями активизации исследовательского интереса к наследию Макса Шелера и к проблемам развития современной философской антропологии. Вот уже более пяти лет в рамках «Дней философии в Петербурге», ежегодно начинающихся в третий четверг ноября, мы проводим Шелеровские семинары, на которые приезжают участники из самых разных городов России и СНГ и на которые, пользуясь случаем, мы хотели бы пригласить всех заинтересованных в развитии этой тематики коллег. Тема последнего семинара, например, звучала так: «Аксиология личности в философской антропологии Макса Шелера». Нам крайне важно привлечь к фундаментальной научной работе молодых философов, поощрить их активность, позволить ощутить радость от теоретической деятельности; надеюсь, настоящая публикация будет способствовать этому. Отдельно я хотел бы поблагодарить Светлану Яковлевну Левит, благодаря которой и стала возможна эта публикация.

² См.: *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века. – М.: Политиздат, 1991. – С. 237–239.

³ См. подробнее: *Бобрик М.* К истории понятия «я» в русском языке. Сочетания со словом «внутренний» // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. – М.: Модест Колеров, 2007. – С. 235–259.

⁴ См.: *Дорофеев Д.Ю.* Суверенная и гетерогенная спонтанность. Философско-антропологический анализ. – СПб.: СПбГУ, 2004.

⁵ Имеются в виду, например, некоторые заболевания шизофренией, когда человек перестает полагать свою целостную идентичность, когда он раздробляется на множественные, не соотнесенные с единым центром (Я) проявления и не соотносит свои же проявления с собой как источником их полагания – в частности, перестает работать память, т.е. человек теряет временную самоидентичность.

⁶ *Рикёр П.* Я-сам как другой. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 2008. – С. 15–19 и далее.

⁷ См.: *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 187, 353.

⁸ Там же. – С. 341.

⁹ См.: Там же. – С. 153.

С.М. Кускова

АКСИОЛОГИЯ В СТРУКТУРЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Аннотация. В статье рассматривается место аксиологии в системе философских наук. Аксиология, по мнению автора, развивается в качестве общей теории перспектив, для которой этика, эстетика, логика могут оказаться частными приложениями. Дальнейшее развитие аксиологии предполагает ее выход за пределы человеческого мира в сферу чистого познания ценностей самих по себе.

Ключевые слова: аксиология; значимость; ценность; отнесение к ценности; метаязык; норма.

Между философскими дисциплинами есть порядок фундирования: метафизика опирается на теорию познания, а натурфилософия на онтологию. Аксиология стремится в конечном итоге занять законное место в системе философских наук и отделить от себя более узкоспециализированные принципы этики, эстетики, философии истории и религии. Последние науки базируются на положениях аксиологии, которая для них фундаментальна.

Предметами специальных наук выступают формы и законы бытия ценностей: добра, красоты, прогресса, божества. Есть ценности, принадлежность которых к предметной области той или иной науки оспаривается. Следует ли считать благородство этической или эстетической ценностью, а справедливость – этической или правовой? Такие проблемы решаются не опытным путем отнесения к ценностям тех или иных единичных социальных явлений, а посредством априорной классификации ценностей.

Объективный характер ценностей признается многими направлениями научной философии, стоящей на позициях классической рациональности. Примером служит учение А.Н. Уайтхеда о понимании, разрабатываемое им в рамках монистической философии. Предмет понимания – это значимость в широком смысле. «Есть две противоположные идеи, которые с неизбежностью лежат в основе всякого опыта. Одна из них – понятие значимости, чувство значимости, предпосылка значимости. Другая – понятие фактичности... Например, характерными способами мышления, когда мы впервые включаемся в цивилизованный опыт, оказываемся “это важно”, “это трудно”, “это прекрасно”»¹.

Анализ отношений между ценностями, определяющими направление внимания, и категориями, структурирующими процесс понимания, выходит за пределы тех систем, какие уже реализованы в культуре: логики, этики, эстетики, религии, естествознания. «Значимость является родовым понятием, которое находилось в тени своих многочисленных видов. Термины “мораль”, “логика”, “религия”, “наука” – каждый из них претендовал на исчерпание всего смысла “значимости”. Но сам род простирается за пределы любой конечной группы видов». Перспектива восприятия Вселенной под руководством определенной системы правил внимания к одним ее аспектам и игнорирования других аспектов есть один вид значимости. Например, логика задает свои критерии значимости учитываемой и индифферентной информации, этика определяет моральную значимость поступков в отношении добра и зла, эстетическая значимость явлений чувственного мира выражается понятиями прекрасного и возвышенного.

Один объект – Вселенная – предстает в разных перспективах с разных точек интенционального отношения. Астроном ее изучает эмпирическими методами, натурфилософ – теоретическими, художник постигает ее красоту и величие, моралист усматривает гармонию и порядок. Каждая точка зрения становится центром системы координат по отношению к той или иной ценности. Категория ценности не исчерпывается модусами логического, этического, эстетического, научного и теологического. Если есть такие перспективы Вселенной, которые не описываются моралью, искусством и даже логикой, то потенциально возможны такие системы ценностей, которые не осуществлены человеческим субъектом, но теоретически осуществимы субъектом с иной категориальной

сеткой. Не только выбор объектов рассмотрения, но и выбор концептуальных схем, наилучшим, по мнению субъекта, образом представляющих скрытую от познания реальность, совершается на основе ценностных предпочтений.

Аксиология развивается в качестве общей теории перспектив, для которой этика, эстетика и даже логика могут оказаться частными приложениями. Развитие аксиологии аналогично развитию математического знания от исследования отношений между числами до интеллектуального постижения структур любой природы. Каждый вид ценности представляет собой структуру, модель, проецируемую на фрагмент реальности в поле субъективной практики.

Значимость априорна к проявлениям человеческой симпатии, это не оценка выделенного аспекта Вселенной каким-то субъектом (даже трансцендентальным), а особое ценностное измерение мира, объективно присущее миру и не конституированное актом сознания, а открывающееся в нем. Объективная реальность может быть упорядочена различными способами. Выбранный способ структурирования уже потенциально притягателен для субъекта с адекватным порядком ценностей. Не субъект приписывает свои оценки нейтральному миру, а мир показывает ту или иную ценностную характеристику наблюдателю, занимающему определенную позицию и располагающему соответствующим духовным «инструментом».

Теоретическое развитие знания о ценностях стало возможно после того, как человек осознал и тематизировал в науке и метафизике свое особое положение в космосе. Понятие ценности фундаментально. В нем выделяются два аспекта: интерпретация и выбор, основание предпочтений субъекта.

В акте абстрагирования рассудок понимает, что и от чего он абстрагирует, где внутри объекта проходит граница и как субъект ее проводит.

Например, глядя на белый прямоугольный лист бумаги, мы обращаем внимание именно на цвет, отдаляя форму и материал на задний план, поскольку они не важны для той деятельности, в которой важен только цвет.

Разграничение важного и неважного сопровождает любой интенциональный акт: познавательный, этический, эстетический. Отношения *субъекта к объекту* (мышление, желание, предпочте-

ние, отвержение) имеют не только общую характеристику действия – интенциональность, но и общую характеристику способов данности объекта – наделение значимостью, *отнесение к ценности*. Качественная оценка поступка включает внимание к одному его аспекту – моральному, наличия у субъекта шкалы добра и зла, и акт подведения усмотренного качества поступка под интервал этой шкалы.

Роль ценностей в определении качественных аспектов явлений подобна роли чисел в определении количественных аспектов.

Закономерным шагом развития знания стал переход внимания от того, что измеряется, к тому, посредством чего измеряют. Аксиологические исследования посвящены проблемам обоснования этики, эстетики, теологии, антропологии. Ответы на метатеоретические вопросы этих наук «Почему надо следовать такому правилу?» или «Как определить, что относится к внутренней организации субъекта, а что не относится?» можно дать в терминах метатеории ценностей, лежащих в основании структур субъекта, его возможных актов и интенциональных предметов.

Э. Гуссерль предлагает рассматривать ценности как особого рода предметы. «Ценности, практические предметности, – таковые входят в формальную рубрику “предмет”, “вообще нечто”. Так что с позиции универсальной аналитической онтологии – это материально определенные предметы, а принадлежащие им “формальные” онтологии ценностей и практических предметностей – материальные дисциплины»². Слово «материальный» используется не в значении «эмпирический» или «физический», а в значении «содержательный». Возможно и формальное рассмотрение ценностей, результатом которого становится система аналитических суждений. Гуссерль различает формальные отношения самих явлений, например, отношение между желанием цели и желанием средств, и аналитическое отношение языковых выражений этих явлений. Первые проблемы относятся к формальной онтологии, включающей ценности, а вторые – к теории разума.

Феноменология имеет дело с самими предметами, их формальными и материальными свойствами до того, как они будут представлены в языке. Метаязык строится по ходу исследования. Несовершенством метаязыка объясняется «неадекватность» вещи, данной в том или ином акте. Вещь дана, но тут же и обозначена неадекватно. Согласно Гуссерлю, «хотя при этом сущность “вещь”

и дается первозданно, однако данность ее в принципе не может быть адекватной... Неадекватное узрение в любом случае обладает великим преимуществом – оно дает сущность первозданно»³. Так, данная сущность допускает выбор различных способов представления и не связана с каким-либо одним из них категорично. В момент усмотрения сущности отсутствует адекватное выражение.

Одним способом нам даны вещи, другим способом – понятия, третьим способом – ценности. Разные интенциональные акты по-разному делят сущее на классы эквивалентностей. Эти классы Гуссерль называет *регионами*. Мир ценностей делится на регионы в зависимости от вида значимости, которой субъект наделяет интенциональный объект. Если изначально отдельная сущность дана неадекватно, то и класс сущностей, данный в таком же акте, что и эта сущность, также дан неадекватно.

То же справедливо и для региона «ценности». Отдельная ценность, их класс или весь регион как единое дан неадекватно. Смысл идеальной сущности можно привести к адекватной данности, но смысл индивидуальной вещи как носителя блага в отношении к ценности всегда дан неадекватно. Совокупность чувств, испытываемых к этой вещи, – тоже не дает ее сущность как носитель блага.

Неадекватное узрение сущности, по Гуссерлю, имеет большую информационную ценность. «Любая несовершенная данность... таит в себе правило идеальной возможности ее усовершенствования. От сущности... неотъемлемо то, что я могу следовать за разными сторонами вещи, могу, вольно фантазируя, все, остававшееся поначалу неопределенным и открытым, сделать определенным и наглядным»⁴. Неадекватно данная сущность – это возможная сущность, для описания которой требуется больше информации, чем для сущности действительной. Так, неадекватно данная сущность имеет много точек роста, она дана с окрестностью своих возможных модификаций. Интенции соответствует не только объект, но и сфера возможностей этого объекта, а тем самым и необходимая суть бытия этого объекта. Модальности уже встроены в структуру акта, посредством которого объект поставляется сознанию. Второй акт будет направлен на ту или иную модальность: на большую сферу возможности, на точку необходимости или на действительный объект. Чистое созерцание сущности

имеет алетические модальности: возможно, действительно, необходимо.

Сфера возможности четко ограничена законами соответствующего региона. «Сколь бы произвольно ни деформировали мы фантазируемое нами, все равно пространственные фигуры переходят вновь в пространственные фигуры». Эта мысль Гуссерля обладает эвристическим потенциалом и для учения о ценностях, так как она ставит границы релятивизму. Акт, конституирующий ценности, тоже имеет модальные характеристики. Это деонтические модальности: обязательно, разрешено, запрещено.

Мы свободны в модификации неадекватно данной ценности прекрасного. Однако мы не выйдем за рамки разрешенных преобразований чувственного представления, сохраняющих в нем «целесообразность без понятия о цели», а в субъекте – чувство расширения его сферы свободы. Это две самые абстрактные границы прекрасного в объекте и субъекте. Внутри этих границ разрешены всякие интерпретации категории прекрасного.

Теория ценностей предполагает общую теорию модальностей. Деонтические модальности характеризуют сами ценности так, как они даны. Добро обязательно к реализации, зло запрещено, наслаждение разрешено. Алетические модальности характеризуют высказывания о ценностях и принадлежат метаязыку. Например, согласно Шелеру, Священное необходимо выше Доброго. «Наиболее важные и основополагающие из всех априорных отношений – это иерархические отношения качественных систем материальных ценностей, которые мы обозначаем как ценностные модальности. Они образуют материальное *a priori*... и на него направлено наше усмотрение ценностей, а также... предпочтение». Уровни ценностей определяются по классу существ, к которому они относятся. Иерархические отношения между классами составляют материальное содержание отношений между ценностями. Высшая модальность святого «являет себя только в тех предметах, которые даны в интенции как абсолютные предметы... Эта ценностная модальность совершенно независима от того, какие вещи, силы, реальные личности, институты в то или иное время считались “святыми”... Но в отношении к ценностям святого все остальные ценности даны одновременно как их символы»⁵. Здесь нижестоящая ценность, например доброе, отсылает к вышестоящей, поскольку она символизирует святое. Святое – это сам рефе-

рент истины и красоты, это то, что облекается для субъекта в формы этические, познавательные, эстетические. Априорный порядок ценностей, на вершине которого ценность Святого, и есть высшая объективная реальность, которой соответствуют принципы этики, познания, искусства.

Философская антропология М. Шелера и Н. Гартмана достигла значительных результатов в исследовании природы ценностей, их координации и субординации, их роли в конституировании человеческого бытия.

Н. Гартман исследует проблему порядка обоснования ценностей и этических норм в полемике с Кантом. Основной вопрос – что является фундаментом ценностей: этика или религия – получает неожиданное рассмотрение: ценности априорны и по отношению к этическим нормам, и к религиозным догмам. «Религия издавна претендовала на решающее слово в этике. Добро и зло, ценность и неценность, воля, умонастроение, вина, ответственность, свобода и несвобода – все это и религиозные понятия. Однако ввиду специфики метафизического понятия Бога между Ним и образом человека в этике феноменов возникают непреодолимые антиномии». Например, первая антиномия общей направленности на этот и потусторонний мир. «Ибо если любая подлинная религия склоняется помимо наличного бытия к потустороннему, “лучшему”, где находятся подлинные ценности, то в этике совсем наоборот: она полностью ориентирована на посюстороннее, где есть место для всех нравственных идеалов. Поэтому потусторонняя тенденция с этической точки зрения так же контрцелна, как посюсторонняя – с религиозной. Для нравственного стремления всякая трансценденция – обманчивая иллюзия»⁶. Здесь встает проблема онтологического статуса и принудительной нормативной силы ценностей, которые могут трактоваться и как нравственные, и как религиозные. Третья аксиологическая антиномия касается происхождения ценностей. Тезисом в ней является утверждение, что этические ценности автономны. Антитезис: всякое нравственное требование долженствования есть заповедь Бога. Однако из-за этого нравственные ценности становятся несамостоятельными. Здесь тезис и антитезис также исключают друг друга, ибо в сущности Бога заложено: нечто может быть ценным, только если Он это приказывает или это происходит из Его сущности. Ценностей, существующих самих по себе, в мире, где есть Бог, быть не может.

Независимые и автономные ценности также не нуждаются в существовании Бога. Антиномии выявляют фундаментальное значение ценностей и для религии, и для этики.

Дальнейшее развитие аксиологии предполагает ее выход за пределы человеческого мира в сферу чистого познания ценностей самих по себе. Опыт любви и ненависти открывает лишь фрагмент системы ценностей, с которыми имеет дело человек, подобно тому как опыт землемерения открыл людям небольшой фрагмент геометрических отношений.

Объект, который аксиология изучает, не зависит от условий пространства, времени и существования человека.

Этика основывается на аксиологии, используя ее базовые понятия и принципы, и изучает отнесенное к ценностям самоконтролируемое поведение человека. Различные системы норм, принципы морали того или иного общества, мотивация поступков и основания нравственных оценок предполагают факт человеческого бытия.

Аксиология делает утверждения о положении дел в идеальном мире, которые оцениваются как истинные или ложные. Модальности таких суждений алетические: «Необходимо ценность А выше ценности В», «Возможно, ценности С и Д реализуемы вместе».

Этические нормы – это императивы, имеющие деонтические модальности: «Обязательно А», «Запрещено В», «Разрешено С». Они не оцениваются, а выполняются или нарушаются. В этике всегда возникает вопрос об основаниях того или иного запрета и требования. Ответ на подобный вопрос выводит за пределы этики – в аксиологию. Этика изучает принципы поведения с точки зрения уже имеющихся ценностей, аксиология изучает сами ценности как предметы.

Разные этические концепции базируются на разных аксиологиях.

Кант и Шелер разрабатывали каждый свою программу априорной этики, отличающиеся не только пониманием характера априорных связей, но и значением формального и предметного видения для ценностных миров немецких философов.

Согласно Канту, формально-логические истины имеют более высокую ценность, чем истины синтетические а priori. Первые не зависят ни от какого содержания, а вторые производны от правил деятельности рассудка. Свобода как трансцендентная ценность у Канта определяет высокий статус самых свободных истин – анали-

тических. Поэтому высшим принципом этики у Канта стал чисто формальный императив. Этическая теория сама себя не обосновывает. Основание императива есть, но оно лежит в области трансцендентных идей. Кант относит аксиологию к умопостигаемому миру.

Шелер связывает объективность суждений этики с предметными законами мира ценностей: «Предпочитай ценность А ценности В, потому что объективно А выше В». То есть материальная этика ценностей включает в себя два уровня: и уровень этических суждений, и метауровень их оснований. В одном и том же языке этика судит и о поступке, и о причинах выбора максимы, к которой возводится поступок. Противоречия между принципами разных моральных систем решаются сравнением фундирующих ценностей. Например, выбор одного из принципов: «Всё, что не запрещено, то разрешено» или «Всё, что не разрешено, то запрещено» осуществляется согласно метаправилу аксиологии. Если у Канта высшая ценность – свобода, то наряду с моральными, должными поступками и поступками недолжными, запрещенными, есть также легальные и пока не оцененные поступки. Поэтому первым принципом можно пользоваться не всегда. А второй отвергается.

В этике Канта имеются неразрешимые суждения о нравственной ценности поступка. В этике Шелера таковых нет, потому что мир ценностей конституирован высшим Субъектом. Отсюда множество поступков делится не на четыре, а на три класса. Каждый поступок нравственно оценен, а высший Субъект благ. Поэтому принимается принцип «Всё, что не запрещено, то разрешено» в сфере отношений людей как индивидов.

Подобные принципы нормируют работу социальных институтов.

Усвоение субъектом ценностей морали, искусства, науки, религии происходит через его участие в соответствующем социальном институте.

Взаимодействие человека с человеком в рамках института регламентируется нормами, определяющими специфику этого института, восходящими к ценности, ради которой данный институт существует. Людям не требуется каждый раз договариваться о должном и недолжном поведении по отношению друг к другу, если они вступают в отношения, нормированные институтом. Следование нормам подразумевает признание важности этого инсти-

тута, главной его деятельности и высшей ценности, которую эта деятельность осуществляет.

Так, включаясь через профессиональное образование в научное сообщество, человек обязуется следовать кодексам поведения ученых, соглашается считать научную деятельность важнейшей и лично для себя, и для общества. А главное, принимает решение бескорыстно служить Истине, любить Истину выше жизненных благ, подчинять свою исследовательскую деятельность поискам Истины.

Эмпирический субъект проходит путь от осознания значимости института через деятельность к определяющей ее ценности.

Объективный порядок зависимости обратный.

Вначале есть мир ценностей, упорядоченный идеальными отношениями. Отдельный регион ценностей образует форму духовной культуры. Деятельность в той или иной сфере культуры закрепляется правилами соответствующего общественного института. Сначала есть Истина, стремление к истине стимулирует научное познание, институционализация научной деятельности оформляется в государственных академических учреждениях.

Но как субъект постигает сами ценности? Что именно он называет словами «добро», «красота», «истина»?

Неявно их значения даны через систему содержащих эти слова суждений, восходящих к авторитету института.

Но можно ли задать их явно?

Классические теории значения предполагают разделение суждений о фактах и суждений о ценностях. Против этой дихотомии выступает Х. Патнэм. «Каждый факт нагружен ценностью, и каждая из наших ценностей нагружает некоторый факт»⁸. Сами точные науки также нормативны: заключения о том, какие теории принимать, или даже о том, какие вопросы ставить, делаются учеными под влиянием ценностей и систем убеждений.

Человек может говорить о ценностях вполне разумно, но не уметь указать на предмет своей речи. Собеседник тоже не распознает, осведомлен ли первый говорящий о предмете речи не по описанию, а прямым знакомством. Связь между ценностным термином и его референтом может быть установлена даже в том случае, если говорящий не информирован о природе референта. Это возможно благодаря тому, что выбор индивида при уста-

новлении референции к нему зависит от некоторого акта первоначального именования.

Но Патнэм критикует феноменологические процедуры конституирования подобного акта. С его философской позиции оправданно выделение объекта не через указание совокупности индивидуальных свойств объекта, а через описание тех обстоятельств, в которых однозначная связь термина и объекта не подвергается сомнению. Поэтому границы между значениями терминов, в том числе и аксиологических, устанавливаются конвенционально.

Понятия о ценностях могут задаваться различными способами. «Понятия не являются ментальными представлениями, в силу присущих им свойств указывающими на внешние объекты – по той решающей причине, что они вообще не являются ментальными представлениями. Понятия – это употребленные определенным способом знаки... И знаки не обладают референцией в силу своих свойств»⁹. Поскольку бытие наделяется ценностными измерениями, есть основания сравнивать рациональную приемлемость и адекватность наших ценностных систем и категорий. Оценочные суждения могут быть объективны. Мы руководствуемся ценностями до того, как создаем системы понятий, которые должны лучше отражать мир и соответствовать нашей внутренней организации. Выбор концептуальных схем предполагает объективные ценности.

Не только феноменология, но и другие направления научной философии приводят к выводу о фундаментальном ценностном основании теоретико-познавательной и моральной деятельности, а также объективном характере ценностей.

Примечания

¹ Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990. – С. 339–340.

² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: Дом интеллект. книги, 1999. – С. 319.

³ Там же. – С. 320.

⁴ Там же. – С. 321.

⁵ Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 327.

⁶ *Гартман Н.* Этика. – СПб.: Фонд Университет: Владимир Даль, 2002. – С. 688.

⁷ Там же. – С. 689.

⁸ *Патнэм Х.* Разум, истина и история. – М.: Праксис, 2002. – Режим доступа: http://sbiblio.com/biblio/archive/patnem_rasum

⁹ Там же.

Н.В. Бедрицкая

**«СУЩНОСТНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА»
М. ШЕЛЕРА: ЭТАПЫ ПУТИ**

Аннотация. В статье рассматривается учение М. Шелера о человеке как образце философской антропологии и как замысле «сущностной феноменологии человека». Автор отмечает масштабность этого проекта, интегрирующего философское и научное знание о человеке, проводит параллели между философскими концепциями человека великих мыслителей XX в.

Ключевые слова: философская антропология; сущностная феноменология человека; прикладная феноменология; экзистенциальная феноменология.

Имя Макса Шелера прочно ассоциируется с проектом *«философской антропологии»*, о содержании поистине грандиозного замысла философа уверенно сообщается во всех словарных и энциклопедических статьях, учебных и методических изданиях. Действительно, многие факты, в том числе и высказывания самого М. Шелера, свидетельствуют о том, что создание философского учения о человеке было главным импульсом его творчества, подлинным «нервом» всех его философских исканий. И все же, несмотря на абсолютную легитимность обозначения шелеровского учения о человеке как образца философской антропологии, несмотря на четкость и точность данного выражения, оно скрывает от глаз читателя нечто очень важное. Этот момент становится очевиден, если обратить внимание на то, что в своем рукописном наследии М. Шелер именует свое учение о человеке не только философской антропологией, но и *«сущностной феноменологией человека»*¹. И, на мой взгляд, именно последнее из приведенных на-

именований позволяет оценить, насколько верным себе и своим философским ориентирам остался М. Шелер в своем последнем, не в полной мере реализованном проекте; позволяет понять, что философское учение о человеке является не «опровержением» и не «поворотом» от того, что было сделано философом прежде, но именно закономерным этапом пути.

М. Шелера по праву можно причислить к тем великим философам, чьи работы заложили основу философской программы *феноменологии* как отдельного направления. Вместе с тем шелеровское понимание феноменологии было весьма своеобразным, что и позволило философу в дальнейшем использовать ее как методологическую основу для исследования предметных областей, существенно отличавшихся от «строго научных» объектов интереса Э. Гуссерля. В целом М. Шелер был солидарен с Э. Гуссерлем в том, что отличие феноменологии от форм проявления прежнего рационализма, характеризующихся наличием ряда непроясненных предпосылок, состоит в требовании «прояснения науки и ее предметов», рассматриваемом в качестве «одной из главных задач феноменологической философии». Тем не менее он делает существенное дополнение к исходной философской программе Э. Гуссерля, отмечая, что в неменьшей степени задачей феноменологии должно стать «прояснение искусства, религии, этоса»².

Многообразие предметов исследовательского интереса М. Шелера, на мой взгляд, в значительной степени обусловлено тем, что для него верность «феноменологии» обеспечивалась не тематическим, а методологическим единством. Следует отметить, что в своем признании метода в качестве «ядра» феноменологии М. Шелер не одинок.

Наиболее ярко то обстоятельство, что феноменология уже на раннем этапе своего развития идентифицировалась именно с методом, представлено в Марбургском докладе 1914 г. А. Райнаха, который, по свидетельству многих, занимал в феноменологическом движении одно из центральных мест. Данный философ подчеркивает, что «в случае феноменологии речь идет не о системе философских положений и истин – не о системе, в которую должны были бы верить все, кто называет себя феноменологами... но речь идет о *методе философствования*, который был востребован самими философскими проблемами и который сильно отличается от того, как мы осматриваемся и ориентируемся в жизни, и который

еще в большей степени отличается от того, как мы работаем и должны работать в большинстве наук»³. Поэтому для А. Райнаха оказывается невозможен простой разговор о феноменологии без предварительного обретения «феноменологического взгляда и феноменологической установки», что предполагает вхождение в собственно феноменологическое философствование.

Придерживаясь в целом той же позиции, что и А. Райнах, М. Шелер тем не менее вносит существенные корректировки в рассмотрение *феноменологии как метода*. Начиная с классического пассажа об отсутствии феноменологической «школы» ввиду невозможности признания всеми феноменологами некоего набора общих тезисов, философ далее подчеркивает, что он предпочитает вести речь не о методе, но об «общей позиции и установке по отношению к философским проблемам»⁴. Это связано с тем, что, по мнению М. Шелера, во-первых, метод представляет собой лишь «следствие... многолетней плодотворной работы с предметом»⁵. Во-вторых, там, где речь идет о методе, как правило, подразумевается: либо процедура обработки уже имеющихся фактов, в то время как в феноменологии речь идет о доступе к новым фактам в процессе созерцания, подлинного «видения», интуитивного схватывания, либо такая процедура получения новых фактов (например, наблюдение, эксперимент и т.п.), которая является индифферентной по отношению к новым фактам, с которыми при ее осуществлении имеют дело, в то время как новые факты, на постижение которых ориентирована феноменология, «даны» исключительно в акте схватывания. Поэтому отличие феноменологии от всех видов философии, нацеленных на получение «чистого» научного метода, состоит в том, что она представляет собой «живейший, интенсивнейший и непосредственнейший, происходящий в переживании *контакт с самим миром* – т.е. с теми вещами, с которыми в том или ином случае имеют дело»⁶.

Кроме того, своеобразие шелеровского понимания феноменологии, позволяющего использовать ее в качестве методологической основы для исследования феноменов, самым тесным образом связанных с существом человека, также заключается в признании необходимости соблюдения феноменологом определенных требований. Иными словами, «правильная позиция», которую феноменолог должен занять по отношению к вещам, чтобы они могли «проявить себя» подлинным образом и в полной мере, предполага-

ет не только соблюдение методологических требований, обеспечивающих достижение истинного знания, но также требований иного – *этического, аксиологического* – характера, позволяющих феноменам «показать себя» подлинным образом, т.е. вне рамок, готовых интерпретационных схем, искусственно навязанных им исследователем. Так, М. Шелер, описывая феноменологический подход к «вещам», говорит о необходимой «духовно-нравственной настроенности, пронизанной любовью к бытию, милосердием ко всему сущему...»⁷. Эта позиция философа находит свое завершенное выражение в признании «моральной предпосылки» феноменологии.

Следует подчеркнуть, что только вследствие подобной корректировки методологической составляющей феноменологии для М. Шелера оказалось возможно и закономерно обращение к таким «тонким» предметным областям, как этика и религия. Как справедливо отмечает Л.А. Чухина, М. Шелеру удалось создать «особое направление – прикладную феноменологию (*angewandte Phenomenologie*)», которая основывается на применении феноменологического метода (или – в терминологии, импонирующей М. Шелеру, – феноменологической позиции и установки) для исследования «ценностных феноменов и феноменов религиозного сознания в аспекте их освоения человеком, приобщения к ним и превращения их в “факты” человеческого мира»⁸.

Таким образом, принципиально значимым является тот факт, что разработка *прикладной феноменологии* подводила М. Шелера к формированию определенной модели понимания сущности человека. Так, признание того факта, что «человеческий дух осуществляет интенциональные акты, которые необходимо требуют коррелята в области определенных сущностных содержаний (*Wesensgehalten*), которые отличны от всяких возможных синтезов возможного опыта мира»⁹, с необходимостью приводит М. Шелера к утверждению наличия в человеке некоторого избытка (*Überschuß*) сил и способностей. В определенном смысле адекватным немецкому «*Überschuß*» был бы также перевод «излишек», так как речь идет о «силах и способностях», которые, во-первых, являются совершенно необъяснимыми и ненужными с точки зрения «посюсторонней» прагматики, забот и хлопот повседневного существования, а во-вторых, не могут быть в полной мере реализованы при осуществлении не только повседневной трудовой, но и познава-

тельной деятельности. Поэтому, по мнению немецкого философа, этот «излишек сил и способностей» ясно доказывает, что у человека есть предназначение (Bestimmung), бесконечно выводящее его за пределы повседневной жизни. От приведенного выше утверждения, сделанного на этапе разработки «сущностной феноменологии религии», М. Шелер не отказывается и при обращении к философской антропологии, связывая теперь эту «избыточность» человеческого существа с присутствием в человеке некоего «X», для именованя которого философ избирает слово «дух». В результате человек определяется как тот, кто всегда стремится «прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и “окружающего мира”, в том числе и наличную действительность собственного Я»¹⁰.

На мой взгляд, в своем признании «избыточности» человеческого существа М. Шелер остается верен исходной философской программе феноменологии. Речь идет о том, что феноменология в значительной степени была инициирована протестом против различных форм редуccionизма, прежде всего позитивистского толка, поэтому критическая составляющая имела для нее принципиальное значение. Эта глубинная интенция феноменологии нашла отражение в определенном понимании человека, в соответствии с которым необходимым становится требование очищения, предваряющей деструкции привычных, само собой разумеющихся определений человека, его интерпретации в духе «наличного», «ставшего», не отличающегося по способу своего существования от других видов «сущего». Акцент, сделанный на необходимости выстраивания антиредуccionистского, необъективированного образа человека, являлся настолько отчетливым для многих феноменологических концепций, что Ж.-Ф. Лиотар даже назвал одним из основных достижений феноменологии, ее подлинным «богатством» усилие «заново постигнуть самого человека вне объективистских схем»¹¹.

Подобным стремлением выстроить антиредуccionистский образ человека пронизана и философия М. Шелера. Так, М. Хайдеггер, при всем его критическом пафосе по отношению к чужим феноменологическим концепциям, в своей работе «Бытие и время» позитивно оценивает определенные аспекты «радикальной и пронизательной феноменологической интерпретации личности»¹², присущей М. Шелеру. Речь, прежде всего, идет о призна-

нии М. Шелером того принципиального обстоятельства, что «личность не вещь, не субстанция, не предмет»¹³.

Несмотря на то, что далее в своих рассуждениях М. Хайдеггер стремится продемонстрировать недостаточную радикальность постановки вопроса о сути человека в философии М. Шелера (равно как и во всей философии как таковой, включая феноменологию), на мой взгляд, шелеровский замысел *«сущностной феноменологии человека»* и проект *экзистенциальной феноменологии*, восходящий к философии М. Хайдеггера, оказываются чрезвычайно близки. Это сходство шелеровского учения о человеке с интерпретацией человека в экзистенциальной феноменологии может быть прослежено по двум направлениям.

Во-первых, вышеобозначенные методологические новации М. Шелера в значительно большей степени роднят его вариант феноменологии («прикладную феноменологию») с концепцией М. Хайдеггера, чем с трансцендентальной философией Э. Гуссерля. В определенной мере это может объясняться тем, что и М. Шелер, и М. Хайдеггер выстраивали свой вариант феноменологии, используя ее методологический арсенал для исследования области религиозной жизни. В результате оба философа были вынуждены признать ограниченность рационализированного подхода в возможностях анализа религиозной жизни¹⁴; принципиальную сложность терминологической фиксации моментов, составляющих существо религиозной предметности, и, соответственно, необходимость поиска других выразительных средств для трансляции результатов познания; недопустимость рассмотрения феноменолога в качестве «незаинтересованного наблюдателя»; недостаточность концентрации на анализе религиозного сознания и необходимость включения в исследовательское поле целостной экзистенции человека в ее обусловленности телесностью и миром¹⁵. Все вышеуказанное вело к признанию необходимости корректировки феноменологического метода – такой, которая впоследствии делала его пригодным для анализа феноменов, неразрывно связанных с бытием человека.

Во-вторых, определенная близость может быть обнаружена и в содержательном плане. С одной стороны, если замечания М. Шелера, как это было показано выше, имеют целью устранить «наслоения», препятствующие подлинному видению человека, которые являются результатом редуцирования, то еще более ради-

кальный проект М. Хайдеггера связан с отказом от любого содержательного определения Dasein и переключением с вопроса «*что есть человек?*» на вопрос «*как он есть?*», поскольку подобное содержательное определение человека как Dasein было бы его редуцированием лишь к одной из возможностей существования и забвением того обстоятельства, что человек не просто имеет множество возможностей, но сам «есть всегда своя возможность»¹⁶. В этом смысле замечания М. Хайдеггера направлены также против «гуманизма», поскольку «все виды гуманизма... предполагают максимально обобщенную “сущность” человека как нечто самопонятное»¹⁷. С другой стороны, хотя М. Шелер ведет речь о «сущностной феноменологии человека», само понятие «сущность» как нечто константное применительно к человеку подвергается философом определенной переинтерпретации: прежде всего, акцент смещается со «статической идентичности» к «динамической континуальности становления». В соответствии с таким подходом человек «представляет собой лишь эссенциально возможное направление *развития поведения органической сущности*, всякий раз по-новому достигаемую фигуру процесса “гуманизации”»¹⁸. Поэтому можно согласиться с тем, что учение М. Шелера о человеке представляет собой «переходный вариант от “классической” эссенциальной философии человека к “неклассической” бытийной или *деятельностной феноменологической антропологии*»¹⁹. Иными словами, антиредукционистская, несубстанциалистская интерпретация человека, характерная для философии М. Шелера, близка пониманию человека в экзистенциальной феноменологии.

Таким образом, учение М. Шелера о человеке может быть рассмотрено как образец философской антропологии или как замысел «сущностной феноменологии человека». В первом случае на себя обращает внимание масштабность проекта, интегрирующего философское и научное знание о человеке с целью демонстрации его «особого положения» в мире, но при этом создается впечатление определенной «мозаичности» философского наследия М. Шелера. Во втором случае открывается возможность собрать воедино выводы относительно сути человека, сделанные М. Шелером на различных этапах его творческого и жизненного пути, и увидеть крайне значимые параллели между философскими концепциями великих мыслителей XX в.

Примечания

- ¹ Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. – М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2007. – С. 169.
- ² Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем., сост., науч. ред. А.В. Денежкина [и др.]. – М.: Гнозис, 1994. – С. 199.
- ³ Райнах А. О феноменологии // Райнах А. Собрание сочинений / Пер. с нем., послесл. и коммент. В. Куренного. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. 327.
- ⁴ Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем., сост., науч. ред. А.В. Денежкина [и др.]. – М.: Гнозис, 1997. – С. 198.
- ⁵ Там же. – С. 197.
- ⁶ Там же. – С. 199.
- ⁷ Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем., сост., науч. ред. А.В. Денежкина [и др.]. – М.: Гнозис, 1994. – С. 394.
- ⁸ Там же. – С. 379–380.
- ⁹ Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. – Berlin: der Neue Geist Verl., 1933. – S. 552.
- ¹⁰ Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем., сост., науч. ред. А.В. Денежкина [и др.]. – М.: Гнозис, 1994. – С. 199.
- ¹¹ Лиотар Ж.-Ф. Феноменология / Пер. с фр., послесл. Б.Г. Соколова. – СПб.: Лаб. метафиз. исслед. при филос. фак. СПбГУ: Алетейя, 2001. – С. 139.
- ¹² Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Биbihина. – 2-е изд., испр. – СПб.: Наука, 2002. – С. 47.
- ¹³ Там же. – С. 47.
- ¹⁴ Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. – Berlin: Der Neue Geist Verl., 1933. – S. 129–193. Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Gesamtausgabe: in 102 Bd. – Frankfurt a.m.: Klostermann, 1995. – Bd. 60: Phänomenologie des religiösen Lebens. – S. 3–158.
- ¹⁵ Подробнее о применении феноменологического метода для исследования религии см., напр.: Бедрицкая Н.В. Феноменология религии как экзистенциальная философия // Вестник Полоцкого государственного уни-

верситета. Сер. Е, Педагогические науки. – Полоцк, 2011. – № 7. – С. 121–125.

¹⁶ *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – 2-е изд., испр. – СПб.: Наука, 2002. – С. 42.

¹⁷ *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем., вступ. ст., коммент. В.В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – С. 197.

¹⁸ *Шелер М.* Философские фрагменты из рукописного наследия. – М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2007. – С. 173.

¹⁹ *Симаков С.Ю.* Феноменология жизни Макса Шелера: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб.: Рос. гос. пед. ун-т, 2007. – С. 8.

Н.В. Столбова

**ШОПЕНГАУЭРОВСКО-НИЦШЕАНСКАЯ МОДЕЛЬ
ЕВРОПЕЙСКОЙ ДУХОВНОСТИ
И ЕЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЕ В ФИЛОСОФИИ
МАКСА ШЕЛЕРА**

Аннотация. Автор рассматривает шопенгауэровско-ницшеанскую кризисную модель европейской духовности, шелеровскую критику учения Ницше о ressentimentе с точки зрения феноменологического подхода, антропологическую и социальную проблематику философии Макса Шелера.

Ключевые слова: духовность; кризисная модель духовности; ressentiment; парадигма; порядок; ценность; отступник; жизненный порыв; феноменологический подход.

В противовес нововременным представлениям о возможности построения идеального общества по законам разума и воспитания человека, преодолевающего аффекты, способного жить согласно моральному долгу, вступающего с другими в общественный договор и в этом всем усматривающего свою свободу, А. Шопенгауэр и Ф. Ницше выстраивают новый подход. Предпринятое ими разрушение представления о детерминированности воли разумом привело к пересмотру понимания *духовности*. Если нововременная *парадигма* является очень оптимистичной, так как в ней человек, действуя по законам разума, вносит свой вклад в «общее дело» общественного прогресса, то выстроенная «философами жизни» парадигма предполагает выведение человека в его духовных практиках за пределы общества. Для Шопенгауэра освобождение от воли является чудом и обрекает освободившегося на одиночество, для Ницше процесс становления «господина над

своими ценностями», проходящий в «своей пустыне», существенно затрудняет последующий процесс коммуникации.

Противоречия, выделенные в рамках шопенгауэровско-ницшеанской *кризисной модели духовности*, были подхвачены феноменологом Максом Шелером и тщательно проработаны, изначально через призму его критики ницшеовского учения о ressentimente, затем через фундаментальные работы по этике и в конце творческой карьеры через *учение о человеке*.

Шелер считает, что центрирование в рассмотрении проблем на отношении воли и разума не позволяет философам схватить ценности в их сущности: они ускользают, так и оставаясь нераскрытыми. Схватить их можно только увидев, что то, «что мы называем “реальным”, действительным прежде всего предполагает акт реализующего воления некоторого субъекта, а данный акт воления – предшествующую ему, дающую ему направление и содержание любовь (Lieben). Итак, любовь всегда пробуждает к познанию и волению, более того, любовь – мать самого духа и разума»¹. Выделенное Шелером царство любви не только не детерминировано волей и разумом, но и не хаотично, а наоборот, имеет свою структуру. Этот «объективно правильный порядок движений любви и ненависти»² Шелер называет «ordo amoris». Но выделив *сферу любви* как априорную каждому акту познания, философу необходимо обосновать ее, в связи с этим он критикует учение Канта об априоризме (формалистском, субъективистском, трансценденталистском)³. Во-первых, Шелер настаивает здесь на неправомерности отождествления априорного и формального. Будучи согласным с Кантом в том, что а priori никоим образом не может быть получено в ходе наблюдения и индукции, феноменолог Шелер выделяет два вида опыта⁴:

1) «опыт, обусловленный и опосредованный естественной организацией реального носителя акта»;

2) «чистый и непосредственный опыт».

Второй вид опыта, получаемый в ходе редукции естественной установки сознания, открывает для нас мир сущностей. Соответственно, а priori – это не сконструированное предложение и не пустое понятие, а то, что «принадлежит “данному”», сфере фактов, и предложение только постольку а priori истинно (соответственно, ложно), поскольку оно исполняется в таких «фактах»⁵.

Второе заблуждение Канта, с точки зрения Шелера, заключается в отождествлении априорного с рациональным, а апостериорного с чувственным. «Отождествление, в соответствии с которым мышлению “дано” лишь “чувственное содержание”, совершенно ошибочно и в теоретической области. Оно ошибочно уже и потому, что понятие “чувственное содержание” совершенно не указывает на то, что в содержании является его определением, но обозначает только способ, каким некое содержание (например, звук, цвет с их формальными признаками) приходит к нам»⁶. Это отождествление возможно в связи с заменой вопроса «Что дано?» вопросом «Что может быть дано?» В результате вопрошающий таким образом вынужден сделать вывод, что «все содержание опыта, которое выходит за пределы его элементов, фиксируемых как “чувственное содержание”, все, что не совпадает с ними, есть нечто “примысленное” нами, результат нашей “деятельности”, некоего “формирования”, какой-то “обработки”»⁷. Но если мы все-таки будем вопрошать, ЧТО дано, тогда для нас станет основополагающей направленность интенции, в которой что-то является и является определенным образом. В свете такого подхода мы увидим отличие между потоком ощущений, от которых нам необходимо очистить созерцание (так как «чистое» ощущение никогда не может быть дано, это всегда некая переменная между явлениями и телесными состояниями), и «данностью» созерцания (a priori).

Эти два отличия понимания априоризма Кантом и Шелером в своей совокупности образуют и третье – субъективистское: априорное не конструируется субъектом на основании его способностей, но улавливается им в «данности» созерцания: «...тяга и толчки, исходящие от вещей – а не от Я, в отличие от так называемого активного внимания, – они ощущаются и даже подвергаются повторному упорядочению и ограничению согласно потенциально действующим установкам интереса и любви, переживаемым как готовность к соприкосновению, определяют не только то, что он замечает, на что обращает внимание, – но уже и материал того, что возможно заметить и принять во внимание»⁸.

Критика кантовского понимания априоризма по указанным трем аспектам позволяет Шелеру раскрыть априорный каждому акту познания порядок любви, и даже попытаться построить его иерархию и стратегии «работы», основанные на практиках предпочтения и пренебрежения.

На основании вышеизложенных идей выстраивается антропологическая и социальная проблематика философии Макса Шелера. Упорядоченный «ценностный мир», предшествующий каждому акту познания, и стратегии предпочтения и пренебрежения позволяют показать личность как горизонт ценностно окрашенных интенциональных актов. И за каждым, может быть, изначально кажущимися релевантными фактами человеческих моральных поступков и волений можно рассмотреть (и нужно рассматривать!) «основную нравственную формулу, в соответствии с которой морально существует и живет этот субъект»⁹.

Объективный упорядоченный *мир ценностей* делает возможным построение новой целостной духовности в противовес представленному в шопенгауэровско-ницшеанской модели духовности этическому релятивизму, основанному на примате воли над разумом. Конечно, в обращении к указанной проблематике у Шелера был и собственный интерес, и это интерес прежде всего религиозный. Жесткая оценка Ницше христианства, идея смерти Бога, переоценка ценностей, духовная «смерть» европейской культуры – все это было неприемлемо для Макса Шелера, поэтому его программу критики и преобразования подходов к пониманию культуры стоит рассматривать через призму религиозного аспекта. Макса Шелера волнует развитие и преобразование христианства. С его точки зрения, христианство имеет ресурс формирования новой духовности при сохранении самой сильной своей стороны – невыведения человека в процессе его духовного роста за границы общества.

Но для выстраивания позитивной философии Шелеру необходимо было разрушить идеи, развитие Ницше и подрывающие христианскую систему сборки общества.

Идеи базельского философа о *ресентиментности*¹⁰ христианства Шелер критикует по двум аспектам.

Во-первых, проведя феноменологический анализ ресентимента, Шелер показал сложность и длительность его формирования. Так, например, если исходным пунктом формирования ресентимента является импульс мести, то требуется достаточно длительное время торможения ответной мстительной реакции при постоянном чувстве бессилия, с одной стороны, и перерастания этого душевного движения в более глубокие и длительные негативные переживания, такие как недоброжелательность, коварство, злоба,

злорадство – с другой. Но и здесь на каждом этапе человек может остановить процесс «самоотравления души» при помощи практик нравственного преодоления (например, искреннего прощения) или же активного действия (практик выговаривания и др.). И только тогда, когда личность «обедняется» за счет устранения многообразия ценностей, кроме лишь страсти к мести, когда объект мести становится неопределенным и устраняется также и само побуждение к мести, тогда можно уже говорить о ресентименте. Но если все условия для этого сложились, мы не можем сказать, что все люди, находящиеся в этих условиях, заражены ресентиментом, мы можем говорить только о том, что есть опасность «впасть» в него: «Здесь совершенно независимо от индивидуальных характеров и переживаний в самой структуре социальности заложен мощный заряд ресентимента, с которым обществу придется считаться»¹¹. Общества, в которых декларируется равенство всех, реально же продвижение по социальной лестнице заблокировано в силу экономических или каких-либо других факторов; люди, неполноценные физически или умственно, и т.д. – все это примеры «заряженных» ресентиментом ситуаций, но не утверждение тотального искажения душ всех людей в рамках этих ситуаций.

Второй аспект выстраивается следующим образом. Ницше в работе «К генеалогии морали» приводит слова Фомы Аквинского о том, что в раю радость праведников будет слаще, так как они будут смотреть на мучения грешников. Анализ этих слов является достаточно сильным аргументом в защиту ресентиментности христианства. М. Шелер опровергает и это, рассматривая позицию «отступника». «Отступник» является ресентиментным типом в силу того, что он отвергнул старую позицию, но еще не утвердился в новой. Поэтому его аргументация в защиту старой позиции – это только отрицание старой (или ресентимент по отношению к ней). В этом отношении «молодое» христианство действительно было ресентиментно направлено на язычников-римлян, в противоборстве с которыми оно формировалось. Но во времени ресентиментное настроение может проживаться и преодолеваться. Drang (порыв), дающий силу духу, дает ему тем самым силу к исцелению от ресентимента. Например, женщина, которая распускает сплетни, выражая свои аффективные настроения, с одной стороны, заряжена ресентиментом, а с другой – самоисцеляется за счет выговаривания и переживания. Конечно же, нельзя ограничивать прак-

тики выговаривания только женскими сплетнями: психоанализ, взяв эти практики на вооружение, показал их огромный потенциал и обозначил роль в современной культуре. Но при этом искупление ressentimenta посредством выговаривания также имеет свои ограничения. Например, кровная месть, с одной стороны, это искупление, а с другой – убийство. Поэтому в этом случае указанная практика преодоления не подходит, зато подходит другая – искреннее прощение. Также стоит отметить еще один момент: ressentiment фиксируется как некое перманентное состояние только в паре с бессилием. Старику, жизненные силы которого на исходе, труднее преодолеть ressentiment, чем молодому человеку, жизненный порыв которого силен. Если же говорить о системе духовности, которая объединяла общество на протяжении двух тысяч лет, то в этом случае уже не имеет значения прошлое – прилив новой жизненной силы уже давно вытеснил старые обиды, порывы к мести и т.д.

Таким образом, М. Шелер разрушает подход Ф. Ницше к ressentimentности христианства, вводя *феноменологический подход* к анализу ressentimenta, а также практики выговаривания, прощения и обновления жизненных сил.

Но рассмотренный аспект не схватывает все идеи Ницше по поводу христианства. Ницше говорит о «смерти Бога», а это значит, что христианство сегодня уже не может духовно сплотить людей. К началу XX в. христианство окончательно превращается из духовных практик в систему общезначимых моральных норм, которые необходимо исполнять. Но к этому времени все большим становится разрыв между абстрактными моральными нормами и конкретными жизненными ситуациями, что затрудняет, выражаясь языком М. Шелера, наполнение духа *жизненным порывом*. Нам все сложнее и сложнее за буквальными смыслами видеть *символический язык христианской духовности*. Р. Барт позднее назвал это явление «асимболией»¹². Для современного человека, приходящего в церковь, тяжело (и даже порой невозможно) за, например, изображениями или за мощами святых видеть их духовный смысл. Но ведь христианство – это не поклонение «досточкам и косточкам». Хотя Барт здесь не совсем точен. Рационально выйти к смыслу, восстановив цепь означений, опираясь на исторические источники, мы вполне способны. Но это понимание не ведет к присвоению воссозданных смыслов. Мы в них просто не верим.

В связи с преодолением этого аспекта, пожалуй, самым важным для христианства является его промежуточное состояние между своеобразной системой духовных практик и системой морали. Будучи преемницей греческой духовной традиции, христианская религиозная система выросла из греческих духовных практик, которые направлены к совершенству человека и обретаются в единстве любви и познания (философия – «любовь к мудрости»). В диалоге с учителем, направляющим ученика в русло постижения бытия и истины, человек возвышается. Конечным результатом этого процесса является обретение совершенства (бог как чистый интеллект и учение об андрогине выражают это проявление греческого эгоизма). Но подобная практика имеет и свои недостатки: стремление к совершенству выводит за пределы общества, оставляя стремящегося в одиночестве. М. Шелер в статье «Любовь и познание»¹³, сравнивая греческо-индийские духовные практики и христианскую систему сборки общества, выделяет в качестве основного достоинства христианства то, что его представитель не заканчивает жизнь одиноким анахоретом. Это преобразование осуществляется путем «смены направления движения» (*Bewegungsumkehr*) любви. Если у греков человек в любви возвышался до совершенного равнодушного бога, то в христианстве Бог любящий спускается к человеку. Грек любит только более совершенного, христианин может любить и больного, и грешного, и нищего. Этот поворот является ключевым и несет за собой ряд изменений в понимании отношения любви и познания. Распространяющий на людей свою любовь и милость Бог – это начало и конец познания. Человек только на пути к Богу, озаренный любовью Бога, познает мир. Эта любовь взаимная. Так, Шелер приводит пример о Марии Магдалине. Христос, воскреснув, явился прежде всего ей, а затем другим людям, но не всем. Многим Бог «затмил глаза». «Только глаза любящих были открыты, настолько, насколько они любили»¹⁴. Не зря в христианстве появляется молитва как доверительный разговор с Богом. Ведь познание здесь – плод взаимной любви. Причем, согласно формуле Августина «*Amor Dei et invicem in Deo*», любовь к Богу – любовь ко всему миру в Боге: к ближнему своему, к животным, к природе. И это очень важная черта христианства, по Шелеру, – это понимание любви и познания приводит к духовному единству людей, в любой ситуации любящий спасен от одиночества.

Но при таком подходе Бог становится личностным. Личность Бога (являющаяся в христианстве онтически реальной) не растворяется в любви, в отличие от предыдущих концепций. А душа человека в божественной любви также не растворяется, а исцеляется и укрепляется. И Бога, и человека мы можем схватить категориально в их сущности (что в конечном итоге и проводит Гегель в своей «скрытой теологии» самораскрытия абсолютной идеи и восхождения сознания к абсолютной идее). То есть христианство в процессе своего развития из системы духовных практик превращается в систему моральных норм, обязательных для исполнения. Этот процесс имеет определенные негативные последствия, которые подмечает, например, Б.В. Марков: «Если духовные практики наставничества направлены на формирование целостной личности, способной управлять собой по-разному в зависимости от обстоятельств, то моральный кодекс по сути дела лишает человека приспособления к меняющейся среде, и он в пивной должен вести себя точно так же, как в церкви»¹⁵. Шелер связывает такое превращение с утратой понимания мира ценностей и характерной для Нового времени идеей детерминированности любви и воли разумом. Мы не можем увидеть духовные смыслы, так как не конституируем их последовательно на основании предпочтения одних ценностей и пренебрежения другими, а пытаемся их понять рационально, а затем уже «заставить» себя их исполнить и принять. Результатом таких практик является разрыв в структуре сознания между ценностями личности и его умозаключениями, а также измерение христианства рамками идеологии. Такой подход, с позиций Шелера, изначально является тупиковым, так как в нем личность теряет свою целостность и не может адекватно бытийствовать. Но при этом философ признает, что с ростом церковных организаций в Европе этот подход все больше распространяется в силу утраты феномена любви и подмены его соотношением воли и разума (например, это уже явно прослеживается у Фомы Аквинского). Поэтому христианство Шелера – это христианство августиновской традиции, что подробно показано в работе «Любовь и познание».

На основе этого можно выдвинуть категоричное требование: рационально схватываемый Бог не уместен в современном мире! Жесткость системы абстрактных моральных норм, необходимых к исполнению, измерение религии рамками идеологии – это то, что

препятствует пониманию христианства и усматриванию ценностей в нем. Поэтому Шелер пытается смягчить сферу духовности, создать подвижную иерархию объективных ценностей в Боге, который становится «незавершенным». Человек в любви как *способе своего существования* бесконечно переходит от одной ценности к другой, тем самым конструируя Бога в своем сердце. Этот объективный порядок ценностей «Ordo amoris» объединяет людей, но и не сковывает их жесткими абстрактными моральными нормами, и тем самым не «разрывает» сознание. Как следствие, вопрос о жизнеспособности христианства у Шелера подменяется вопросом о способности человека вынести «неокончательного Бога»¹⁶. М. Шелер верит в возможность этого: «Мне скажут, и мне действительно говорили, что человек не может вынести неокончательного бога, становящегося богом! Мой ответ в том, что метафизика – не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей. Она предполагает в человеке *мощный, высокий настрой*. Поэтому вполне понятно, что человек лишь в ходе своего развития и растущего самопознания приходит к этому *сознанию* своего *содружничества, соучастия* в появлении “божества”»¹⁷.

Но такая постановка вопроса фактически означает возвращение к христианской духовности периода религиозных общин, бытие которых основано на взаимной любви к Богу и к своим братьям в большей мере, чем на правилах, установленных церковной организацией. Сегодня, когда христианство является более сложноорганизованным и включает в себя, в том числе, и разнообразие конфессий, и мощные церковные организации, возвращение к более раннему состоянию вряд ли возможно. Или же новая целостная духовность потеряет привязку непосредственно к христианству.

Все эти вопросы делают проект Макса Шелера во многом спорным, но при этом не стоит отрицать его значение. Картина общества, разрозненного борьбой на попрание воли к власти и попыток вечной переоценки ценностей, представленная в шопенгауэровско-ницшевской кризисной модели духовности, делает во многом невозможной духовную сборку общества. Поэтому попытки преодоления кризиса в этом аспекте актуальны. Обнаружение Шелером априорного каждому акту познания структурированного мира ценностей – очень важный и значимый шаг в философии, способствующий формированию новых стратегий сборки. Но при этом явная прохристианская позиция автора заставляет его прора-

батывать стратегии духовной сборки в попытках снятия противоречий между духовными поисками и моральными нормами. Продуктивность этого пути у Шелера показана недостаточно убедительно и поэтому должна быть рассмотрена более подробно.

Примечания

- ¹ Шелер М. *Ordo Amoris* // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М.: Гносис, 1994. – С. 351.
- ² Там же. – С. 341.
- ³ См.: Раздел «Формализм и априоризм» работы «Формализм в этике» // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М.: Гносис, 1994. – С. 261–337.
- ⁴ См.: Шелер М. Формализм в этике / Пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М.: Гносис, 1994. – С. 270.
- ⁵ Там же. – С. 268.
- ⁶ Там же. – С. 273.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Шелер М. *Ordo Amoris* // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М.: Гносис, 1994. – С. 343.
- ⁹ Там же. – С. 342.
- ¹⁰ «Ресентимент» – термин, введенный Фридрихом Ницше для характеристики стабильного состояния озлобленности и жажды мести (человека, социальной группы, общества в целом) и выходящего из этой озлобленности искаженного видения мира. Примером этому является христианство, в рамках которого, по Ницше, из импульса мести было реализовано «восстание рабов в морали» и дальнейшее утверждение ценностей слабых, «больных» людей. Критика такого подхода представлена в работе М. Шелера «Ресентимент в структуре моралей», где доказывается возможность анализа феномена ресентимента на уровне партикулярного.
- ¹¹ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/25_sh/shel/er1.html. Дата обращения 10.09.2011.
- ¹² См.: Барт Р. Критика и истина // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 319–374.

¹³ *Шелер М.* Любовь и познание // *Шелер М.* Философская антропология Макса Шелера: Уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 435–459.

¹⁴ Там же. – С. 449.

¹⁵ *Марков Б.В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 69.

¹⁶ *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М.* Проблема человека в западной философии / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 94.

¹⁷ Там же.

Г.Н. Храповицкая

ОТСТУПНИКИ И ОТСТУПНИЧЕСТВО

Аннотация. В статье рассматриваются понятия «отступник» и «отступничество». Автор отмечает неоднозначность их толкования различными авторами, анализирует это явление на историческом и литературном материале, показывает, как менялось восприятие отступничества в различные эпохи.

Ключевые слова: отступник; отступничество; законы нравственности.

Понятия относятся к области этики, политики, идеологии, религии и не имеют однозначного толкования. В. Даль считал глагол «отступать» синонимом «ослушиваться», «своевольничать» и приводил пример: «Отступать от веры, отпадать, изменять ей». «Отступный человек – лживый, ненадежный; вероотступный». «Отступник укорно: отпавший, отвергшийся, отступивший от кого или чего, отпетчик, изменник, предатель». Толкование слова «отступник» дается с пометой «укорно» и последнее из его значений – «предатель»¹. Толковый словарь В. Даля (1867), отражающий мировосприятие человека XIX в., дает скорее отрицательную характеристику словам «отступать» и «отступник». Толковый словарь русского языка С.И. Ожегова (1992) изменяет акценты: «отступать» – отказаться от своих намерений и планов, «перестать придерживаться чего-либо»; «отступник» – «человек, к-рый отступил, отступает от своих прежних убеждений, принципов, идеалов»². Отсутствие коннотативного элемента и помета «устаревшее» свидетельствуют, что время, когда слово активно использовалось в идеологических битвах, прошло. В четырехтомном Словаре рус-

ского языка под общей редакцией А.П. Евгеньева еще более снижается отрицательная коннотация, хотя все же присутствует: «отступник» – это «тот, кто изменил прежним убеждениям». Как устаревшее дается – «тот, кто отступился, отказался от чего-то». Пример из Пушкина практически снимает даже оттенок отрицательной коннотации: «Отступник света, друг природы». Суждение Добролюбова: «Тогда он сделался бы отступником от теории искусства для искусства»³.

В переводах слова «отступник» на английский, немецкий, французский, норвежский языки также нет отрицательной коннотации. В Большом англо-русском словаре под ред. И.Р. Гальпериной и Э.М. Медниковой (1987) *apostate* («отступник», «изменник», «вероотступник», «ренегат») дается с пометой «книжн.». Второе значение *hesanter* (от глагола *hesant*) тоже с пометой «книжн.» вместе с «отречься», «отказываться от своих заблуждений, своего мнения», «публично каяться в своих заблуждениях», добавляет – или «ошибках»⁴. Большой немецко-русский словарь (1969) дает не нуждающееся в комментариях отрицательное значение слова «*der Abtrünnige*» – «ренегат», «отщепенец», «изменник»⁵. В Русско-немецком словаре (1978) значение русского слова «отступник» передается без коннотации словом «*der Abtrünnige*», хотя оно отнюдь не стало равнозначно слову «*der Verräter*» («предатель»)». Русско-французский словарь дает два слова *renégat* и *apostat* без комментариев⁷. Новый французско-русский словарь *apostasie* переводит как «отступничество», «вероотступничество», «ренегатство», «снятие с себя духовного сана»⁸.

Русско-норвежский словарь дает два обозначения: *apostat* и *frafall* без комментариев⁹. Новый большой русско-норвежский словарь толкует *apostat* как (веро)отступник, тем самым подчеркивая употребление слова прежде всего в религиозной терминологии, а уже затем и более расширительно. Второе *frafall* переводится как «отступничество», «ренегатство». Пример дается очень важный для нашего рассуждения: «отступничество императора Юлиана от христианства»¹⁰.

В христианских странах Европы до конца XIX в. грозное слово «отступник» на всех языках возникало в центре пересечения религиозных и научных споров. Не случайно оно переводилось в основном как «вероотступник» или «еретик». На костры инквизиции на более раннем этапе попадали именно они, хотя не все были

действительно отступниками от христианской веры. История сохранила наиболее громкие имена: Юлиан Отступник, Ян Гус, Джордано Бруно, Галилео Галилей, Коперник. В России – патриарх Никон, боярыня Морозова, Радищев, Новиков, Герцен, Л. Толстой, А. Сахаров, А. Солженицын... Мудрый и иронический поэт Беранже вводит еще одно слово – безумец, близкое по смыслу к «отступнику», всегда уходящему с проторенных дорог и ищущему новое, содержащее в себе самые новые идеи. Здесь интересно его стихотворение *Les fous* («Безумцы»), которое М. Горький дает читать актеру в пьесе «На дне».

Qui découvrit un nouveau monde ?
Un fou qu'on raillait en tout lieu.
Sur la croix, que son sang inonde ,
Un fou qui meurt nous lègue un Dieu.
Si demain, oubliant d'éclorre,
Le jour manquait, eh bien, demain
Quelque fou trouverait encore
Un flambeau pour le genre humain.

По безумным блуждая дорогам,
Нам безумец открыл Новый Свет;
Нам безумец дал Новый Завет –
Ибо этот безумец был Богом.
Если б завтра земли нашей путь
Осветить наше солнце забыло –
Завтра ж целый бы мир осветила
Мысль безумца какого-нибудь!¹¹

Курочкин как всегда несколько изменяет акценты и усиливает нужное ему звучание: от того, кто ищет Новый свет, он переходит к Богу, который своей жертвой – пролив кровь на кресте, дал людям новую веру. Сближает «Безумца» Беранже с отступниками то, что они, отрекаясь от устаревшей традиции, рожают новую мысль. Она осветит землю, если Солнце однажды погаснет.

Все отступники (безумцы?) – личности сильные, страстные, негибимые, прокладывавшие новые пути. Их «отступничество» было утверждением, часто ценой собственной жизни, новых воззрений, отстаиванием свободы личности и свободы совести. «Изменниками» и «предателями» их называли идейные противники и покорная им толпа. Такой отступник становился в сообществе инакомыслящих действительно «отщепенцем», человеком «ненадежным». Он лицемер, нечестивец с точки зрения традиционалистов, но он носитель нового свободного сознания – с позиций их противников.

Слово не было однозначным. Особую актуальность неприятие отступничества приобрело еще до Рождества Христова, во времена пророков Израиля, когда, как писал А. Мень¹², проповедь

Моисея приобрела черты мировой универсальной религии, в которой немалую роль играла идея социальной справедливости, человечности, добра и правды. Поэтому, отмечал А. Мень, на стыке двух религий возникала нетерпимость в отношении к отступникам. Отступник мыслился человеком, лишенным нравственного начала, не признающим высшие духовные ценности. «Отступничество» как явлению абсолютно негативному противопоставлялось «обращение» как проявление качеств позитивных. В истории христианской религии первым отступником, по существу, был апостол Павел (с ним связан фразеологизм «превращение Савла в Павла»): Савл являлся членом секты фарисеев, возглавлял борьбу против апостолов Христа. Но на пути в Дамаск чудесный свет лишил его зрения, он воспринял учение Христа, а прозрев, изменил свое имя на «Павел» и стал ревностно проповедовать христианскую веру. Такой переход называется не «отступничеством», а «обращением», «обращением» же считается переход евангелиста Луки от иудейской веры к христианской. И Павел, и Лука стали обращенными в тот период, когда их отступничество от традиционной веры грозило им гибелью, как и тем, против кого в начале своего пути выступал Павел (Савл). Это были незаурядные личности: Павел жил в Тирсе, известном образованностью своих граждан, сам стал учеником законоучителя Гамалиила; Луку он называл «врачом возлюбленным», известно, что он был живописцем и ему принадлежат изображения Иисуса Христа и Божией Матери. Эти «отступники» – «обращенные» входили в когорту просвещеннейших и талантливейших людей своего времени. Даль толкует глагол «обращать» следующим образом: «Обращать – кого к чему, вот что, склонять, убедить и заставить принять что, поверить чему. Обратить кого в христианство... на путь истины»¹³. В толковом словаре русского языка слово «обращение» утрачивает идеологический смысл, но его оттенок сохраняется в толковании глагола: «Обратить – кого к чему, во что, убедить и заставить принять что, поверить чему». При этом дается помета «книжн». Так это слово, не утрачивая идеологической актуальности, «отрывается» от идеи предательства.

Имеет место отказ от прежних убеждений, но отступник, если он не предатель, как Иуда, всегда имеет свои убеждения, во имя которых он порывает с прошлым; обращенный принимает

верования того, в чей стан он переходит, обретая истину в прежде чуждом.

Обращенный может оказаться в кругу единомышленников, отступник обречен чаще всего на одиночество, окружен противниками. Обретение нового взгляда на мир, способность вынести трагическое одиночество и противостоять толпе и традиции привлекали внимание в большей степени к отступникам, а не к обращенным.

Есть еще один тип отступников-бунтарей: это Князь тьмы, Сатана, которого иногда именуют Люцифером (Светоносцем). Он прославлен в тот период, когда общество отрекается от устоявшихся догм. В литературе это «Люцифер» Й. ван ден Вондела (1641), Сатана из «Потерянного рая» Мильтона (1667), Люцифер из байроновского «Каина» (1821), Лучафэрул М. Эминеску (1883). Это и «Демоны» Пушкина (1823) и Лермонтова (1838). Демоны – особая категория существ: так назывались в Греции боги, не имеющие собственных имен, или герои. Они всегда наделены особой, сверхчеловеческой мощью, в литературе Нового времени и восприятии человека этого периода они получают негативную характеристику. Они могут утверждать смелую мысль и свободную волю, но всегда замкнуты в своем эгоизме и эгоцентризме, что, собственно, отступнику не присуще.

Античная мифология дает первый подлинный тип отступника – это титан Прометей, возлюбивший людей и давший им огонь, творческую силу, что считалось ранее принадлежностью лишь богов. От него отрекаются все небожители, и его жестоко карает Зевс. Однако Прометей не сломлен страданиями, нравственный смысл его победы очевиден. Он станет героем «Прикованного Прометея» Эсхила (V в. до н.э.), к его образу обратится романтическая литература («Освобожденный Прометей» П.Б. Шелли (1819), «Прометей» Дж.Г. Байрона (1816)). Из реально живших отступников ранее других и более других в XIX в. привлек внимание Флавий Клавдий Юлиан (331–363; цезарь – с 361 по 363 г.), прозванный Отступником. Он жил в переходное время: менее 50 лет прошло после появления эдикта Константина (313), уравнившего в правах язычников и христиан, еще не завершена борьба язычников с новой религией, а само христианство раздирается противоречиями, возникающими между его различными сектами. Три цезаря до Юлиана принимают крещение только на смертном одре, он пер-

вый крещен при рождении. Среди его воспитателей и христианский священник, и греческие мистики, и софисты. Христианские проповедники – догматики – проигрывают в его глазах по сравнению с эллинами, их высокой культурой, искусством, литературой и философией, открывающей пытливым умам огромные перспективы, тогда как Библия карает человека за желание вкусить от древа познания.

Юлиан, ощущая себя в большей степени эллином, чем христианином, не удовлетворялся работами христиан, но изучал с особым вниманием Платона, в чьих трудах находил утверждение бессмертия лучшей части человека – его духа, и стремление к гармонии, а также и Плотина, мысль которого о строении Вселенной позднее легла в основу мировосприятия самого Юлиана. В свои духовные руководители он выбрал Марка Аврелия – аскета, мудреца и философа. Следуя ему, Юлиан гнушался грубых развлечений, за что его не любила толпа, ибо не понимала. В военные походы он возил с собой целую библиотеку. Затворник и книголюб, он, получив приказ цезаря Констанция, надеявшегося на его гибель, проявил себя как прекрасный полководец и мудрый дипломат. Став цезарем, стремился упорядочить законодательство. «Может ли кто оказаться невинным, если достаточно предъявить обвинение?»¹⁴ – эти слова Юлиана актуальны не только в его время. В своих исканиях истины он стремился услышать голос самого божества, а это вело к тому, что он придавал большое значение вещим снам, гаданиям. Здесь его главными учителями были мистики Либаний и Максим Эфесский. Юлиан создал свою систему мироздания, в центре которой был Бог-Солнце, передающий смертным высшее Благо. Культ Солнца сложился в его сознании, когда бог солнца Митра был почитаем и на Западе, и на Востоке. В его сочинении «О Царе Солнце» читаем: «С детства я воспылал пламенной любовью к лучам божественного светила, совсем юным я возносил свой дух к эфирному свету; я желал не только в продолжении дня созерцать его, но даже ночью, если небо чисто и прозрачно, я бросал все, чтобы любоваться небесными красотами. Погруженный в это созерцание, я не слушал, что мне говорили, и переставал сознавать себя»¹⁵. Работы Юлиана свидетельствуют о его образованности, уме, о поэтическом и ироническом складе характера. Аммиан Марцеллин так писал о нем: «После дневных трудов в полночь он всегда поднимался – не с перин и не с шелко-

вых тканей переливчатых цветов, но с войлока и бараньего тулупа... затем втайне молился Меркурию, который... являясь движущим началом мира, приводит в действие человеческий разум, и отдавался с полным вниманием государственным делам... Покончив с этими трудами и серьезными заботами, он обращался к изощрению своего ума, и просто невероятно, с каким жаром он одолевал трудную науку возвышенных истин». Не только Отцы Церкви воспитывали его, но и культура античного Рима и Греции были ему близки. Он стремился соединить их идеи: духовность христианства и красоту язычества. Историк Юлиана и его современник Аммиан Марцеллин записал слова умирающего императора: «Я проникнут общим убеждением философов, что дух много выше тела, я представляю себе, что всякое отделение лучшего элемента от худшего должно давать радость, а не скорбь»¹⁶. Этот образованнейший и гуманный человек IV в. н. э. стремился соединить красоту Античности, ее философию с идеей всетворящего Солнца, с верой в бессмертие души и возможностью для каждого человека обращаться непосредственно к богу и слышать его голос. Однако отказ Юлиана от христианства (его последнее сочинение называлось «Против христиан») привел лишь к тому, что язычество стало возрождаться только во внешних и порой неэстетических формах. Он стал отступником и от христианства и от язычества, но отнюдь не мог быть назван ренегатом или отщепенцем: он пережил все страдания человека, стремившегося добиться признания новых идей и гонимого толпой, извратившей его учение. В истории христианства действия Юлиана сыграли большую роль, ибо храмы античных богов, ранее отданные христианам, возвращались язычникам, христиане ограничивались в правах, подвергались гонениям. Отцы Церкви старались опорочить Юлиана, умалить значение его личности, даже свести на нет само его восстание против учения Христа, приписав ему через сто лет после его смерти слова: «Ты победил, Галилеянин!» Попытка цезаря-философа соединить радостное восприятие жизни с философией, теологией и моралью не удалась, но сделала Юлиана, отступившего от общепринятых норм и противопоставившего им свои идеи, интереснейшей фигурой для XIX в. с его поисками истины и отказами от обветшавших суеверий.

В 1864 г. Х. Ибсен, создав исторические романтические драмы, находился на распутье: он остро ощущал необходимость

обратиться к современности и заявить о своей системе ценностей, расходящейся с общепринятой. Именно тогда он прочитал Историю Аммиана Марцеллина¹⁷. Образ цезаря-отступника захватил его, открыв богатейшие возможности для воплощения новых идей. Ибсен сопоставлял личность своего будущего героя с Фаустом Гёте и даже предполагал предпослать драме прологи, подобные Прологам «Фауста». Однако, читая новые книги о Юлиане, Ибсен еще не представлял себе той драматической формы, в которой он смог бы раскрыть свои гигантские замыслы. Он пишет в 1866 г. «Бранда», главный герой которого стремился обновить христианство, обновить человечество, пробудив и развив в каждой личности ее самые высокие возможности.

В «Бранде» уже существует мысль об обновлении практической реализации идей христианства, сложившихся к середине XIX в. Поэтому Бранд хочет возродить суровую веру своих предков. Он терпит крах, его отступничество приводит в ярость церковные власти, приносит новые страдания поверившим ему, а сам он в финале с ужасом должен признать, что сумасшедшая Герд видит в нем самого страдальца за человечество – Иисуса Христа.

Вслед за «Брандом» как его антипод и одновременно продолжение появился «Пер Гюнт» (1867). Пер Гюнт – отступник иного плана: предаваясь каждому новому мгновению жизни, он действительно отступает от законов нравственности, от брандовского закона «быть самим собой» и превращается в человека, существующего по принципу «быть довольным самим собой». Оба эти произведения, не уводя Ибсена от философского осмысления идеи отступничества, не решали проблемы во всей ее глубине. Обыденность же рождала отступников самого мелкого масштаба, процветавших в основном на ниве норвежской политической жизни. Так появился «Союз молодежи» (1869) с главным героем – политиканом, готовым торговать и своими, и чужими убеждениями, отрекаясь вечером от того, что провозглашал днем. Это была как бы пародия на подлинное отступничество.

Ощущая необходимость радикальных перемен в обществе, являясь современником событий 1848 г. и Парижской коммуны, Ибсен убеждается в том, что радикальные изменения могут произойти лишь в результате революции человеческого духа. Протест Юлиана оказывается ему особенно близок. Следует отметить, что и «Бранд» и «Пер Гюнт» появились в то время, когда мысль о

Юлиане не оставляла автора. Обе эти драматические поэмы стали как бы осколками того колоссального замысла, который воплотился в дилогии и стал называться не «Кесарь Юлиан», как было задумано ранее, а «Кесарь и Галилеянин», ибо именно такое название с особой силой подчеркнет основной конфликт произведения. В 1871 г. Ибсен вплотную приступает к работе, которую закончил в 1873 г.

В 1866 г. датский романтик К. Хаух создал свой роман «Юлиан Отступник», но произведение носило ярко выраженную теологическую окраску. Ибсен избирает философское осмысление деяний Юлиана. В дилогии возникает важнейшая для всего творчества Ибсена идея Третьего Царства, идеального будущего, противопоставленного Двум первым Царствам. Первое Царство возросло «на древе знаний» – это античная философия; Второе Царство «зиждилось на древе креста» – это христианство. Третье Царство – «Царство великой тайны, Царство, которое должно утвердиться на древе познания и на древе Креста вместе, ибо оно ненавидит и любит и то, и другое: начало его живых источников скрывается в саду Адама и в недрах Голгофы»¹⁸. Это «Третье Царство», соединив в себе лучшее от идей христианства и эллинизма, должно впитать в себя любовь к красоте мира и суровую нравственность крестного пути на Голгофу¹⁹.

Тема Юлиана Отступника во второй половине века захватывает многие умы, ибо мысль о крушении старых идеалов повсеместна. В Германии Ф. Дан создает роман «Юлиан Отступник», который сразу же в 1895 г. переводится на русский язык, но особого воздействия на культурную жизнь России не оказывает. Д.С. Мережковский, задумав трилогию «Смерть богов», первую ее часть называет «Юлиан Отступник» (1894). В очерке «Дафнис и Хлоя» он писал о своем восприятии Юлиана: «Злорадные византийцы хотели заклеить, а на самом деле украсили... как бы темным венцом увенчали прометеевым именем – “ОТСТУПНИК”»²⁰. Задача Мережковского была продиктована его временем и проблемами своей страны. В лице Юлиана, как писали современники, он изобразил интеллигента конца века. Главные цели романа отразились в вопросах, которые задает его Юлиан и на которые тщетно пытается получить ответ: «Зачем жизнь»? Зачем эта вечная смена рождения и смерти? Зачем страдание? Зачем зло? Зачем сомнение? Зачем тело? Зачем тоска по невозможному?» Проблема смысла

мира и существования человека оказывалась тесно связанной с идеей веры. И снова вопросы: «Кто Он? Зачем Он не отвечает, когда мы зовем? Как Его имя? Я хочу знать Его, слышать и видеть! Зачем Он бежит от моей мысли? Где Он?» Мережковский в своем романе тоже в основном следует фактам, изложенным в Истории Аммиана Марцеллина, часто почти цитирует его, и за Г. Буассье, приводившим переводы из отдельных работ Юлиана. Но в духе русской литературы и культурной жизни Юлиан Мережковского наделяется не только ищущим разумом, но и изломанной психикой. Его душевному разладу противопоставлен гармонический финал, в котором звуки свирели пастуха, совершающего жертвоприношение, сливаются с пением христиан, плывущих на корабле тихим и теплым вечером мимо мирно живущих людей, пасущих свои стада. Для Мережковского обращение Юлиана к Античности – это первое, но неудавшееся Возрождение, за ним последует второе обращение к античным духовным ценностям, когда появятся титаны духа и таланта – Леонардо да Винчи в числе их. Именно они в своем творчестве сумеют достичь соединения античной и христианской культур, достичь гармонии. Роман Мережковского имел огромный успех, его появление отметили чуть ли не все толстые журналы того времени, хотя не все рецензенты признавали его высокие художественные достоинства, видя в авторе более философа или историка, чем писателя – художника²¹. Роман пользовался едва ли не большим успехом за рубежом: его переводили – на французский (1900), на итальянский, испанский и английский в Америке (1901), на польский (1903), на немецкий (1903).

Немалый интерес в XIX в. вызвал мыслитель XVII в., еврей по национальности Габриэль да Коста. В Португалии, спасаясь от инквизиции, вся семья перешла в христианство, в нейтральной Голландии снова приняла иудаизм. Да Коста был хорошо знаком как с учением иудаистов, Торой и Талмудом, так и с Евангелием и трудами Отцов Церкви. В 1624 г. он опубликовал трактат «Исследование традиций фарисеев», в котором сопоставлял две религии, отступая при этом от Торы и Талмуда. За это он был назван еврейской общиной отступником и подвергнут унижительному наказанию. Немецкий писатель К. Гуцков, входивший в середине XIX в. в группу «Молодая Германия» и стремившийся к обновлению духовной и политической атмосферы в стране, написал драму «Уриэль Акоста» (1847), положив в основу ее сюжета историю мысли-

теля-бунтаря. Писатель изменил возраст Акосты, придал драматическую напряженность событиям, введя в число действующих лиц прекрасную и умную девушку Юдифь, а вместе с ней и тему любви и ревности. Однако в центре конфликта оказалось исследование самого мыслителя, смысл которого определен следующими словами: «Я разума лучами озарил / Вероученья дряблую постройку, / Воздвигнутую на преданьях устных / И текстах книг священных и мирских»²². Приговор его книге должен быть вынесен «Не об ее значенье философском, / А лишь о том, согласна ли она / В своих основах с Торой и Талмудом...» В работах Акосты его учитель-рецензент видит «глубокие мысли», но грех философа в том, что он осмелился идти своим путем в поисках истины. В синагоге 90-летний Бен Акиба называет Акосту «ахером» (иным). Философ, видя иную сторону проблемы, объединяет себя и всех, подобных себе, с тем, кого называли Ахером: «Я – Ахер, я всегда иной, / Но лишь в инакомыслии бессмертном – / Всеобщего развития залог!» Осужденный, предельно униженный, попраный по закону синагоги ногами всех, переступающих ее порог, Акоста восклицает: «А все-таки вертится!» – заставляя своих судей вспомнить другого отступника – Галилея. В финале учитель Акосты в последнем монологе подводит итог произошедшему: «Не пора ли / Нам возвестить терпимость, мир, любовь? / ...Пусть же сами люди / Без принужденья веру избирают. / Пусть ищут честно, горячо ответ! / Не вера побеждает. / ...Нет. / Деянья наши в жизни побеждают!» Тема Галилея, как и фаустовская тема / «Деяние в начале бытия» /, определяют основную идею драмы Гуцкова: все ищущие новые пути, отваживающиеся иметь свой взгляд на мир, – отступники, но отступники с точки зрения традиционалистов. Философия становится ареной борьбы и поисков новых путей в мире, нового представления о самом мире и человеке в нем.

Библейская энциклопедия так истолковывает слово «философия»: это «наука, имеющая предметом умственное исследование начал и оснований, законов и целей, порядка и связи всего видимого и невидимого, чувственного и сверхчувственного, и отсюда – исследование и определение законов, и целей, и всего бытия вообще, и умственной и нравственной деятельности человека в особенности». На той же странице и в той же статье возникает ограничение, против которого выступали все отступники: «Но все попытки разума в достижении истины, знания, в решении высших

задач, во всех изысканиях своих без света Божественного Откровения, вне учения Церкви, не только недостаточны и односторонни, но иногда совершенно ложны и разрушительны»²³. Текст издания принадлежит архимандриту Никифору, первое издание – 1891 г. Через 100 лет появилось репринтное издание, в котором ничего не изменено, гонение на «отступников» может по-прежнему иметь законное основание.

Л.Н. Толстой, отлученный от Церкви 2 февраля 1901 г., принадлежит к их числу. Отлучение подписано смиренными (принятая формула перед указанием сана) Антонием, митрополитом С.-Петербургским и Ладожским, Феогностом, митрополитом Киевским и Галицким, Владимиром, митрополитом Московским и Коломенским, Иеронимом, архиепископом Холмским и Варшавским, Иаковом, епископом Кишиневским и Хотинским, Борисом, епископом, и Маркелом, епископом. Однако текст отлучения смирением не отличается. Л.Н. Толстой назван «лжеучителем», который «в прельщении гордого ума своего, дерзко восстал на Господа и на Христа Его и на святое Его достояние, явно пред всеми отрекся от вскормившей и вспоившей его матери Церкви Православной...» «...он проповедует с ревностью фанатика ниспровержение всех догматов Православной Церкви и самой сущности веры христианской...»²⁴ В ответ на это отлучение – признание Толстого отступником три дня, как записывала С.А. Толстая в своем дневнике 6 марта 1901 г., «делали орации, приносили корзины с живыми цветами, посылали телеграммы, письма, адреса»²⁵. Ее письмо Победоносцеву получило распространение и в России, и за рубежом, что вызвало поток сочувственных откликов из других стран. Ответил и сам Л. Толстой, обвинив своих критиков в клевете и подстрекательстве дурных инстинктов толпы. Сам же он утверждал, что отрекся от Церкви, искажающей учение Христа, но никогда не восставал на Господа, а всеми силами стремился служить Ему. После целого ряда лет, когда он стремился воспитать в себе наивную веру, которую он видел у народа, для более верного прочтения Евангелия, в тексте которого он отмечал противоречия, писатель изучал древнегреческий язык, на котором были созданы ранние тексты и сопоставлял их.

В чем же был виноват Толстой? В трактате «В чем моя вера» он писал: «...во всем Евангелии трогало и умиляло меня больше всего то учение Христа, в котором проповедуется любовь, смире-

ние, унижение, самоотвержение и возмездие добром за зло... – Оттолкнули меня от Церкви странности догматов Церкви, и признание и одобрение Церковью гонений, казней и войн, и взаимное отрицание друг друга разными исповеданиями...»²⁶ Особенно большое значение придавал Толстой 38 и 39 стихам 5 главы Евангелия от Матфея: «Вы **слышали**, что сказано: око за око и зуб за зуб»; «**А Я говорю вам**: не противься злому». Те же формы противопоставлений Толстой отметил в пунктах 43 и 44: «Вы **слышали**, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего». «**А Я говорю вам**: любите врагов ваших». Особое значение Толстой придавал разночтениям в пунктах 21 и 22: «Вы **слышали**, что сказано древними: не убивай...». «**А Я говорю вам**, что всякий гневающийся на брата своего **напрасно**, подлежит суду...». Особое возмущение писателя вызывало слово **напрасно**, которого не было в древних списках и даже в некоторых более поздних изданиях, как, например, в Библии Лютера: «Ihr hat gehört, dass zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht töten». «Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnt (обозлен, разгневан), der ist des Gerichts schuldig». Русский писатель увидел при сопоставлении этих строк противостояние закона Моисея и основных положений Нагорной проповеди Христа, т.е. идей Ветхого и Нового заветов. Отражено это в разных временных формах глагола: Вы **слышали** – **А Я говорю**. Закону прошлого противопоставлена идея настоящего – идея Нагорной проповеди Иисуса Христа, принесшего людям Новый Завет – Завет любви. Именно так понял Толстой слова Евангелия. Не менее важными, по мысли Толстого, были слова из начала главы 7 книги Матфея: «Не судите, да не судимы будете». Именно эти слова Христа, слова любви, человеколюбия и мудрости легли в основу понимания им евангельской проповеди.

Догматизм толкования евангельских текстов возвращал к древним временам Моисея и оправдывал «признание и одобрение Церковью гонений, казней и войн, и взаимное отрицание друг друга разными вероисповеданиями»²⁷. Именно эти суждения писателя и вступили в основном в противоречие с догматом официальной Церкви. Именно за критику догм Толстого отлучили от Церкви. Его «отступничество» было по существу наибольшим приближением к светлому, а не аскетическому и суровому, как проповедует Церковь, учению Христа. Неверное толкование слов Христа из 5 главы подменяло учение Христа учением Моисея, уничтожало

великое революционизирующее значение проповеди и страданий Сына Бога и вместе с тем сына человеческого. И не «непротивление злу» вычитал Толстой в Евангелии, а «непротивление злу насилием», а это разные вещи, и писателю не раз приходилось растолковывать эту разницу даже своим adeptам. До настоящего времени Толстой считается Православной церковью отступником, отщепенцем, проклятие, отлучение от Церкви не снято с него.

Перешел ли он как персонаж в литературу? В русскую – нет. Слишком живым, реальным человеком он всегда был для России. Однако датский писатель начала XX в. Хельге Роде в драме «Два графа», написанной вскоре после смерти Толстого и переведенной на русский язык в 1912 г., создал образ графа Андерса Бонде, во многом используя факты жизни и учение русского писателя. Но в драме датчанина перед нами не столько отступник, несущий новые идеи, сколько старик, страдающий от своей раздвоенности, хотя он и говорит о том, что источник силы духа в «простодушной вере», что «вера есть сила, единственная истинная сила»²⁸. Пьеса шла с большим успехом на сцене копенгагенского театра, но интерес был вызван не столько идеями Толстого, представленными в упрощенном и искаженном виде, но использованием фактов быта писателя (сам дрова колет, за водой ходит и т.п.) и противопоставлением итогов жизни личности, близкой Толстому, и персонажа – циничного хищника – графа Стеена, сумевшего возродить свое разоренное имение и дать работу многим людям, тогда как владения высоконравственного Бонде приходят в упадок, разорен он, его семья, те, кто живет на его земле. Автор по-ибсеновски так строит драму, что зрителю самому приходится делать вывод из представленного конфликта. Пьеса давала материал для размышления. Образ отступника выполнял свою функцию, в данном контексте скорее отрицательную, ибо у героя не было будущего.

Романтическое и героическое восприятие отступников XIX в. сменяется более взвешенным и аналитическим в XX в. Пьеса Х. Роде уже свидетельствует об этом. Сложнейшие катаклизмы XX в. рожают новых страдальцев, стремящихся добиться торжества гуманности, соблюдения прав человека, они становятся отступниками, ибо идут против устоявшихся стереотипов, против толпы, удовлетворенной наступившим после революции или мировой войны затишьем. Отступники появляются в той стране, где сильно давление власти. Россия оказалась в том числе. В середине

века особенно выделяются А. Сахаров и А. Солженицын. Их позиции не во всем совпадают, но отстаивание прав человека, гуманистическая направленность всей деятельности, стремление к установлению истинной демократии роднит их, как и трагическая судьба, уготованная всем отступникам. Однако в русской литературе не появилось героев, подобных им. В самом начале века, когда отступники от нового режима оказывались либо за решеткой, либо в эмиграции – за рубежом, а иногда и во внутренней, – появился фантазмагорический роман М. Булгакова «Мастер и Маргарита» (1929–1940), где Иешуа, Мастер и Маргарита осмелились выступить против устоявшихся бесчеловечных стереотипов или торжествующей пошлости и принести в мир бездуховности светлые идеалы любви и творчества. И снова, как в романтический период, на помощь Мастеру и Маргарите пришел изгнанник из числа ангелов – Воланд. В нем фаустовское начало творчества оказалось соединенным с разрушительным мефистофелевским. Трагической иронией наполнены сцены, когда Дух Тьмы помогает обрести свободу носителям светлого начала.

Литература Европы дала два варианта отступников: это герой романа «Доктор Фаустус» Т. Манна (1947) и Вилфред Саген из трилогии норвежца Ю. Боргена «Маленький лорд», «Темные источники», «Ему теперь не уйти» (1955–1959). Различны типы талантов этих авторов, несходны их задачи в этих произведениях, но два центральных героя Леверкюн и Саген продолжают ряд тех, кто не принимает устоявшееся, всеми признанное и вносят в мир свое видение реальности. Первый создал новую систему в музыке, а второй (писатель, музыкант и художник) – в картинах, вызвавших гнев большинства зрителей и полное непонимание замысла автора, сумел с помощью резких красок и переплетающихся и пересекающихся геометрических фигур выразить свое прозрение будущего, в котором он видел полное нравственное оскудение общества, приведшее в конечном итоге к кровавым событиям Второй мировой войны, к распаду гуманистического начала в мире. Оба эти столь непохожих героя строго вписаны в окружающий их мир: Леверкюн немислим без сохранившего следы Средневековья угрюмого колорита родного города, а Саген – без моря Норвегии, без ее непроходимых лесов и гор с их страшными оврагами, немислим он и вне салона его матери, бесед об искусстве дяди и жалкого вида лачуг бедноты. Характеры и среда выписаны в тра-

дициях реализма XIX в., философское содержание усилено сложнейшей системой символов – в духе века XX. Творчество обоих отступников несет теперь не только прометеев огонь: герой Т. Манна хочет своей симфонией уничтожить радостное искусство Бетховена; Саген неоднократно стремится переступить грань дозволенного гуманизмом. Оба они безмерно одиноки, но одиночество является их целью. Неся в себе фаустовское начало творчества, они не избежали и фаустовского же искушения: нечто дьявольское присуще творчеству Леверкюна; изменником кажется своим согражданам Саген даже тогда, когда спасает жизнь людям во время оккупации Норвегии немцами. Но дьявольское начало искупается в них любовью к детям: они, видя растлевающее воздействие общества, хотят спасти души людей будущего. «Боли русалочки в ногах» Леверкюна – это образ, уводящий к самому поэтическому и чистому образу Андерсена; Сагену же присуще нежелание признаваться в своих добрых делах, даже если он таким путем может купить себе свободу и жизнь. Многие вводит их в ряд отступников, лишенных личной корысти, глубоко страдающих и гонимых, не признанных толпой пророков. Оба романа чрезвычайно осложнены передачей особенностей личности незаурядных людей, исследованием их необычной психологии. В них нет центральной и единственной линии отступника, как это было свойственно XIX в. Это сложнейшие полифонические произведения XX в. Однако тема, пришедшая из темных глубин прошлого, продолжает волновать людей, приобретая новые варианты, которые на первый взгляд кажутся чужеродными. К числу этих вариантов можно отнести и тему непонятого поэта Дезерда из романа Д. Голсуорси «Последняя глава» (1933), и ряд других персонажей. Показательно то, что датский писатель Й.В. Йенсен в эпосе «Долгий путь» (1907–1944), поэтически воспроизводящей этапы становления человеческого общества, главным и вечным героем делает того первого отступника – получеловека-полуживотного, который не ушел со своим племенем к югу во время наступления ледника, а устремился к северу, чтобы найти источник пугающего всех огня, он первый высек огонь из камня, чтобы обогреть замерзающих жену и ребенка, он как бессмертный поэт появлялся на всех перекрестках в развитии человечества и нес в себе – одиоком и непонятом толпой – те идеи, которые потом становились основой жизни общества.

В этот же ряд отступников попадает и герой романа К. Гамсуна «Круг замкнулся» (1936), однако теперь это персонаж без определенных занятий и определенного места жительства, то мечтающий о несбыточном на маяке у отца, то отправляющийся за океан; где-то за океаном спасает женщину и совершает убийство. Внезапно возвращается снова в Америку, чтобы спасти от виселицы друга, ибо убийца он сам. Он тихий, скромный человек, но везде чужой. Даже внезапно разбогатея, раздает все деньги и снова становится нищим. Это скорее уже не отступник, а изгой в любом социальном кругу. Так замыкается постепенно круг отступников-титанов, уступая место авантюристам, не имеющим определенной цели в жизни.

Отступники – поэты, мечтатели, ученые, философы, те, чьи идеями согревается душа человечества, чьим умом оно движется вперед, хотя само слово уходит из активного словаря. Ю.С. Степанов в книге «Константы. Словарь русской культуры» вообще не находит ему места, используя в обновленном значении слова «диссидент» и «правозащитник»²⁹. Однако совпадение этих понятий с понятием «отступник» только частичное: понятие «отступник» включает в себя более глубокое и сложное идейное и психологическое содержание.

Примечания

- ¹ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. – М.: Русский язык, 1981. – Т. 2. – С. 758–759.
- ² *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. – М.: Сов. энциклопедия 1972. – С. 440.
- ³ Словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Г.П. Князьковой, Т.Н. Поповцевой, М.Н. Судоплатовой. – М.: Русский язык, 1958. – Т. 2. – С. 981.
- ⁴ Большой англо-русский словарь: В 2 т. / Под ред. И.А. Гальпериной и Э.М. Медниковой. – М.: Русский язык, 1988. – Т. 2. – С. 280.
- ⁵ Большой немецко-русский словарь: В 2 т. / Под руководством О.И. Москальской. – М.: Сов. энциклопедия, 1969. – Т. 1. – С. 65.
- ⁶ Русско-немецкий словарь / Под ред. Лепинг Е.И., Страховой Н.П., Лейна К. и Эккерта Р. – М.: Русский язык, 1978. – С. 459, 547.
- ⁷ Русско-французский словарь / Под общей ред. Щербы Л.В. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов, 1957. – С. 410.

- ⁸ Новый французско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1994. – С. 55.
- ⁹ Берков В.П. Русско-норвежский словарь. – М.: Русский язык, 1987. – С. 445.
- ¹⁰ Новый большой норвежско-русский словарь: В 2 т. / Рук. проекта В. Берков. – М.: Живой язык, 2006. – Т. 1. – С. 65, 402.
- ¹¹ Перевод В.С. Курочкина.
- ¹² Мень А. Сын человеческий. – М.: Вита, 1991. – С. 27.
- ¹³ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. – М.: Русский язык, 1981. – Т. 2. – С. 11.
- ¹⁴ Цит. по: Аммиан Марцеллин. История. – Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1906. – Т. 1, Вып. 1. – С. 212.
- ¹⁵ Цит. по: Буассье Г. Падение язычества. – М.: К.Т. Солдатенков, 1892. – С. 58–59.
- ¹⁶ Кулаковский Ю., Сони А. Аммиан Марцеллин. История. – Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1906. – Т. 1, Вып. 1. – С. 247.
- ¹⁷ Кулаковский Ю., Сони А. Аммиан Марцеллин. История. – Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1906–1907. – Т. 1, Вып. 1. – 1906; Вып. 2. – 1907.
- ¹⁸ Перевод А. и П. Ганzenов.
- ¹⁹ Ибсен Х. Кесарь и Галилеянин. Росмерсхольм. – СПб.: Наука, 2006. – С. 777.
- ²⁰ Мережковский Д.С. Смерть богов. Юлиан Отступник. – М.: Худож. лит., 1993. – С. 56. Далее цитируется по этому изданию.
- ²¹ Общий герой, сходство проблематики, развития сюжета отразились в статье Мережковского, посвященной Ибсену (*Мережковский Д.С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы*. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1897. Интерес русской публики к теме Юлиана Отступника отразился в журнальных публикациях, чаще без имени автора: «Мир Божий». – СПб., 1895. Кн. 11. – С. 223; «Русская мысль». – М., 1895. – Кн. 11. – С. 211; «Литературные вечера». – СПб., 1901. – Кн. 13. – С. 674. Постоянны сопоставления главного героя с идеями Ницше: «Русская мысль». – М., 1895. – Кн. 7. – С. 363; «Русское богатство». – СПб., 1895. – Кн. 11. – С. 61; «Русский вестник». – М., 1896. – Кн. 1. – С. 260–261; с «Цветами зла» Бодлера и с «Братьями Карамазовыми» Достоевского: «Книжки недели». – СПб., 1895. – № 2. – С. 142, 158. Роман Мережковского сопоставляется с «археологическим романом» «Саламбо»: «Русская мысль». – М., 1895. – Кн. 11. – С. 211.; «Литературные вечера». – СПб., 1901. – Кн. 12. – С. 764. Белый А. «Золотое руно». – М., 1906. – № 3. – С. 75, 79. Амфитеатров А. Литературный альбом. – СПб., 1904. – С. 121. Современники Мережковского сравнивали его Юлиана с

Гамлетом и Дон Кихотом, но никогда не ибсеновским героем. Сам Мережковский в статье «Ибсен» (1897) анализировал «Комедию любви», «Привидения» и «Гедду Габлер», но ни «Бранд», ни «Пер Гюнт», тем более – «Кесарь и Галилеянин» в ней не упомянуты: первый перевод дилогии Ибсена осуществлен в 1903 г.

²² Здесь и далее перевод Е. Линецкой.

²³ Иллюстрированная полная популярная Библейская энциклопедия. Труд и издание Архимандрита Никифора. – М.: ТЕРРА, 1990. – С. 730. – Репринтное издание. – М., 1891.

²⁴ Определение Святейшего синода от 20–22 февраля 1901 г., № 557, с Посланием верным чадам православные греко-российские Церкви о графе Льве Толстом // Церковные ведомости при святейшем Правительствующем Синоде. – СПб., 1901. – 20–21 февраля.

²⁵ Толстая С.А. Дневники: В 2 т. – М.: Худож. лит., 1978. – Т. 2.

²⁶ Толстой Л.Н. В чем моя вера // Евангелие Толстого. – М.: Новости, 1992. – С. 196.

²⁷ Там же. – С. 196.

²⁸ Роде Х. Два графа. – СПб.: Изд. А.Ф. Маркса. Б. г.

²⁹ Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. – М.: Яз. рус. культуры, 1997. – С. 838.

В.Л. Махлин

РУССКАЯ ИСТОРИЯ СЕГОДНЯ

(Предисловие переводчика к кн. А. Валицкого «История русской мысли: От Просвещения до марксизма»¹⁾)

Аннотация. В статье рассматривается вклад известного польского историка А. Валицкого в исследование русской истории. Методически исследования А. Валицкого относятся к англосаксонской традиции и истории идей, «или интеллектуальной истории». Эта традиция не перестает быть значимой и полезной.

В приложении дается перевод отрывка из первой главы книги А. Валицкого «История русской мысли: От Просвещения до марксизма».

Ключевые слова: славянофильство; марксизм; «история идей»; история русской мысли.

Анджей Валицкий (род. 1930) – известный польский историк русской мысли, автор многих книг, ни одна из которых, правда, до сих пор не публиковалась по-русски в полном виде². Родился А. Валицкий в Варшаве, его первым учителем в области русской философии и истории был живший и преподававший в послевоенной Польше выдающийся российский мыслитель-эмигрант Сергей Гессен (1887–1950), о котором Валицкий писал уже в постсоветское время³.

В одном из писем ко мне, переводчику его книги «История русской мысли: От Просвещения до марксизма» с американского издания (1979), А. Валицкий заметил не без горечи, что ему в России как-то особенно не везло с публикациями. С точки зрения со-

ветских идеологических стандартов оспорить у автора-марксиста из братской ПНР было вроде бы нечего, но *что-то* в работах А. Валицкого в эти стандарты не укладывалось и каким-то образом им даже сопротивлялось и противоречило. Вот это «что-то» достойно особого внимания и рассмотрения как раз сегодня, когда русская история последних двух с половиной столетий, с одной стороны, отпала в прошлое (окончательно стала прошлым), а с другой стороны, наоборот, снова и по-новому вернулась в исторический *круг* нашего мира жизни. Вернулась, но какой-то нелинейной и антиутопической. В свете опыта XX в. и нашей современности она наводит на мысль: нет никакой возможности оторваться от собственно прошлого, как невозможно, оставаясь живым, выбраться из своего собственного тела.

Наиболее очевидный пример непривычного в исследованиях А. Валицкого: польский автор исследует и оценивает русское *славянофильство*, несомненно, критически, как и подобает марксисту; но, во-первых, это — «критика» в европейском смысле этого слова (аналитика); а во-вторых, чувствуется, что критик по-настоящему заинтересован и даже «любит» славянофильство, воспринимая и воссоздавая в своем предмете нечто такое, что *больше* критики, какой бы серьезной и убежденной она ни была. Ненавязчиво, но тем более убедительно здесь опознается взгляд «другого» на русские дела и русских мыслителей — взгляд не inferнальный или вызывающий (как у Ж.-П. Сартра или у «постмодернистов»), а нормальный и симпатизирующий, позволяющий в какой-то мере по-новому взглянуть на самого себя. Нужно быть «другим», чтобы попутно отметить (в связи с дискуссией 1890-х годов между марксистами и народниками) «характерный для России спор о роли “субъективных” и “объективных” факторов в истории»⁴; и нужно быть «русским», чтобы сегодня (так сказать, «после всего») всерьез задуматься о социально-онтологических основаниях такого спора в *русском мире жизни*, как и в общеевропейском контексте «диалектики Просвещения».

Оттого и марксистский подход, заметно смягченный, впрочем, «оттепельным» отрезвлением в странах Восточной Европы и в СССР во второй половине прошлого столетия (и явно либерально-западноевропейскими симпатиями и приоритетами автора), предстает в книгах и статьях Валицкого не с худшей, а с лучшей своей стороны. Это не столько аргумент в пользу марксизма,

сколько констатация, которую целесообразно учитывать в стране, где еще и сегодня ответом на утопическую идеологию может быть только другая утопическая идеология.

Каким образом «мечтательство» и утопизм могут стать «практикой» как раз в отталкивании от бесконечного словоговорения, как бы компенсирующей странную, на европейский взгляд, косность и нецивилизованность русского мира жизни? Из «круга утопии» – консервативной, либеральной, революционной, как и постреволюционной, – похоже, не было и нет выхода или исхода для реального исторического и политического *тела*, при всей его «духовности» и «литературности». Вероятно, поэтому после происшедшей в советский век «раскорчевки» *научные* традиции и навыки мышления в нашей стране остались в основном более или менее марксистскими, и только они (да и то все меньше) способны служить альтернативой мелкому позитивизму – внутри науки, а вне науки – «полетам во сне и наяву», анархизму и утопизму с эффектными «публичными» выходами или выходками из своего «угла» и «подполья».

Методически исследования А. Валицкого относятся в основном к англосаксонской традиции «*истории идей*» (*history of ideas*), или «*интеллектуальной истории*» (*intellectual history*). Разумеется, после научно-гуманитарной революции в понимании и исследовании *исторического опыта* – революции «в способе мышления», совершившейся, в первую очередь, в Германии между 1917 и 1923 гг., а в России представленной именами Г.Г. Шпета, М.М. Бахтина, А.А. Ухтомского и других⁵, – подход к истории мышления как истории «идей» не может оставаться ни преобладающим, ни единственным (подобно тому, как невозможно больше видеть в немецком романтизме преимущественно национализм и реакционный утопизм, а в Ницше – только «иррационализм» и «фашизм»). Тем не менее традиция «истории идей» не перестает от этого быть значимой и полезной; просто она становится, в духовно-историческом и научно-методологическом смысле, по выражению А.А. Ухтомского, «частностью и провинциализмом»⁶. Более того, в «школьной» иерархии научно-гуманитарного образования традиционная «объективистская» историография в духе «истории идей» и, шире, *формального историзма* («историцизма») XIX–XX вв., – не только более доступная, но и совершенно необходимая, обязательная *ступень*; без нее не подняться на следующую.

Под этим углом зрения упоминавшаяся «История русской мысли», отрывок из которой предлагается здесь вниманию читателя, может какое-то время служить добротным и надежным *учебником* в лучшем смысле этого слова. В США эта книга А. Валицкого стала начиная с 1980-х годов едва ли не основным учебным пособием по истории русской мысли XVIII–XIX вв. Но и в России такой «учебник» явно нужен, хотя нужда здесь иная, чем у западных славистов.

В феврале этого (2012) года А. Архангельский собрал в своей телепередаче несколько бывших советских диссидентов, чтобы выяснить вопрос, почему до сих пор в нашей стране, в отличие от других стран Восточной Европы, отсутствует (не написана) *история* диссидентства. «Бывших» диссидентов, видимо, тоже не бывает: каждый выступавший имел, как говорится, «свое мнение», никак не согласное с другими, и в ходе «дискуссии» стало понятно, что сколько-нибудь объективная история диссидентства в СССР вряд ли появится в обозримом будущем. Этот скромный случай, как представляется, делает понятным поразившую постсоветское общественно-историческое *тело* «немоготу» – включая, разумеется, и трудности написания просто «нормальной» (если уж не «стандартной») истории русской мысли хотя бы еще позапрошлого века.

Отрывок из первой главы книги А. Валицкого «История русской мысли: От Просвещения до марксизма», русский перевод которой в настоящее время готовится к публикации, по-своему целен и завершен. Перед нами в миниатюре своего рода порочный круг российской мысли – движение от чаяния просвещения и обучения в Европе к сознательной изоляции от Европы, к реакции во внутренней и внешней политике. Современное поколение пережило это движение российской истории по замкнутому кругу в 1990-е годы. Валицкий показывает и комментирует краткую историю того, как этот «круг» впервые воспроизвела Екатерина II – инициатор и первый могильщик русской философии.

Андрей Валицкий

**ИСТОРИЯ РУССКОЙ МЫСЛИ:
ОТ ПРОСВЕЩЕНИЯ ДО МАРКСИЗМА
(Отрывок)**

Условия для появления просветительской мысли в России возникали постепенно на протяжении десятилетий. Хотя процесс этот подготовили уже реформы Петра Великого и насильственная вестернизация России, историки согласны в том, что Просвещение в собственном смысле началось не ранее второй половины XVIII в., точнее – в первые годы правления Екатерины II (1762–1796).

Реформы Петра имели своей основной целью скорейшую и предельно эффективную военно-техническую модернизацию русского государства. Как отмечал Плеханов, ведущие деятели первой половины XVIII в. рассматривали Просвещение «с точки зрения его непосредственной, практической пользы»⁷. Им не приходило в голову, что общественно-политическая система требует коренного преобразования. В них глубоко укоренилась вера в «Моисееву скрижаль» самодержавия, в его цивилизующую роль, в его способность пробудить нацию и направить ее по пути просвещения и прогресса. Даже Михаил Ломоносов (1711–1765) – великий русский ученый, поэт, теоретик литературы и основатель Московского университета – все еще разделял это убеждение.

В правление Екатерины, однако, появилось нечто вроде независимого общественного мнения, которое отличалось от воззрений, принятых в просвещенных кругах императорского двора. Видимо, пришло время оценить социальные и моральные последствия вестернизации и ее перспективы на будущее. Возросшая чуткость к моральным проблемам привела теперь к более критиче-

скому взгляду на реальную действительность и более широкому признанию существующих зол. Как только начался этот процесс самоосмысления, сразу же стали искать корни этих зол в прежде казавшихся само собой разумеющимися принципах, на которых основывались общественная система и авторитет правления. Так появились ростки политической оппозиции, и это, естественно, охладило первоначальный энтузиазм «просвещенного» самодержавия в отношении реформ. Последовавшие репрессии, в свою очередь, вызвали еще большие разногласия между властью и интеллектуальной элитой страны.

Значительную роль в этих процессах сыграла философия французского Просвещения, буквально хлынувшая в Россию во время правления Екатерины II. Можно прямо сказать, что русское Просвещение созрело в атмосфере, обусловленной французской просветительской мыслью с ее критическим отношением к некритически воспринятым традициям и общественным институтам, — атмосфере, под воздействием которой находились даже убежденные враги Просвещения.

Екатерина II и философия Просвещения

Императрица сама поначалу способствовала притоку французской мысли. Больше того: она даже пыталась использовать философию французского Просвещения как инструмент своей внутренней и внешней политики⁸. Она надеялась стимулировать умственное движение таким образом, чтобы управлять им сверху, сохраняя тем самым инициативу в своих руках. Екатерину еще и сегодня называют иногда одним из «философов на троне», хотя, пожалуй, это чересчур лестная характеристика. Вольтер писал в письме к Даламберу, что «такие ученики, как наша прекрасная Като, делают мало чести философии». Тем не менее в истории русской философии Екатерина не должна остаться без внимания. Можно даже сказать, что ее роль была очень живой, но не потому, что она внесла какой-либо собственный вклад в философию, а потому что все сколько-нибудь выдающиеся русские мыслители ее эпохи не могли не учитывать ее взгляды и вели с ней открытые или замаскированные дискуссии.

Честолюбивой натуре Екатерины импонировало представление о «просвещенном монархе», который использует свою власть

для того, чтобы изменить прежде «неразумный» ход истории. Ею двигало безграничное стремление к славе и желание поразить мир; в то же время у нее, казалось, было даже больше возможностей, чем у других властителей, воплотить свои честолюбивые замыслы в жизнь. Она была иностранкой (из правящего дома крохотного немецкого княжества Анхальт-Цербст), и у нее не было предубеждений ни в пользу, ни против ее новой родины. По крайней мере формально она имела абсолютную власть; более того, она владела страной, где древние традиции, которые могли бы оказаться препятствием разумной воле просвещенного властителя, были ниспровергнуты либо подорваны насильственными реформами Петра Великого. Дидро особенно подчеркивал именно это последнее обстоятельство. В своей записке Екатерине, озаглавленной *Essai historique sur la Police*, он заявил, что во Франции реформировать существующее законодательство невозможно, поскольку оно слишком ограничено традиционными отношениями собственности, тогда как в России «к счастью, Ваше Императорское Величество все может и, к еще большему счастью, оно ничего не хочет, кроме хорошего». В России Петра Великого Дидро видел страну, в которой возникает общество, свободное от окаменелостей древних традиций; такая страна представляет собой особенно податливый материал для творческой воли мудрого законодателя: «Как счастлив народ, у которого ничего не сделано!»⁹

Придя к власти, Екатерина вступила в оживленную переписку с французскими энциклопедистами (Вольтером, Дидро и Гриммом). Она называла себя их ученицей и обещала осуществить их планы. Ввиду трудностей, возникших при издании «Энциклопедии» во Франции, она даже предложила печатать последующие тома в России. В «Республике философов» к этому отнеслись с энтузиазмом. В письме к Дидро Вольтер писал: «В какое удивительное время мы живем! Франция философию преследует, а скифы предлагают ей свою защиту». Екатерина старалась создать впечатление, что она по существу – республиканка и имеет своей целью постепенную отмену деспотизма. Она даже пыталась завязать отношения с таким радикальным мыслителем, как Руссо, и пригласила его в Россию. Руссо не принял ни приглашения, ни предложенных ему ста тысяч рублей: он назвал это попыткой «русского тирана» очернить его имя в глазах потомства. Однако на других философов-просветителей жесты Екатерины произвели

ожидаемое впечатление. Дидро писал Вольтеру, что Екатерина соединяет в себе «душу Брута с чарами Клеопатры», а в письме к самой Екатерине он заявил: «Великая царица, простираюсь у ваших ног, протягиваю вам мои руки; хотел бы говорить с вами, но мое сердце сжимается, кружится голова, путаются мысли, я тронут, как ребенок».

Следующим шагом, сделанным Екатериной с целью приобрести репутацию «просвещенного монарха», были важные законодательные изменения. В 1767 г. она созвала «Комиссию об Уложении» для составления новых законов и сама написала для Комиссии «Наказ», весьма вольно используя в нем формулировки, заимствованные из сочинений Монтескье и Беккариа. Она утверждала, что верит в теорию естественного права, и обещала превратить Россию в процветающее государство, в котором будут уважать естественные права людей. «Боже сохрани, – торжественно заявила она, – чтобы после окончания сего законодательства был какой народ больше справедлив и, следовательно, больше процветающий на земле; намерение законов наших было бы не исполнено: несчастье, до которого я дожить не желаю».

Одно примечательное обстоятельство заставляет усомниться в искренности этой радикальной декларации: роскошное издание «Наказа» было опубликовано на нескольких языках для иностранных читателей, но Екатерина запретила широко распространять его в пределах самой России.

Комиссия об Уложении состояла из 564 представителей различных уездов, включая более 100 делегатов от государственных крестьян. Однако крепостные, которые составляли более половины русского крестьянства, не имели своего представительства. Их судьба была решена еще до того, как Комиссия была сформирована. Дело в том, что вскоре после своего вступления на престол Екатерина совершила множество путешествий по всей России и получила за это время более 500 различных прошений от крестьян. В результате уже в 1765 г. был издан закон, запрещавший крестьянам подавать жалобы на своих хозяев. Одновременно с этим помещики получили право наказывать своих крепостных высылкой в Сибирь.

По словам Пушкина, Комиссия Екатерины была только «непристойно разыгранной фарсой». Заседания превратились в торжественные славословия императрице. Однако некоторые делега-

ты осмелились высказывать соображения, которые выходили за пределы того, что предлагалось в «Наказе»: Ю. Козельский, например, жестко критиковал привилегированное положение родового дворянства; купцы потребовали расширения своих прав; Г.С. Коробьин и представитель государственных крестьян И. Чупров решились даже просить смягчения крепостного права «разумным и гуманным» законодательством. Споры начали выходить из-под контроля, и не приходится особенно удивляться тому, что Екатерина воспользовалась началом войны с Турцией (1768) как предлогом для того, чтобы распустить Комиссию, которая впоследствии больше не собиралась.

Эпизод с «Комиссией об Уложении» имел и другую сторону. Неудачный эксперимент знаменовал собою провал не только лицемерного деспота, но и «просвещенного монарха». Отношение общества к выборам в Комиссию не могло не породить печальных размышлений: большинство электората, явным образом, считали свои функции представительства бременем, которого каждый стремился избежать. Бывали случаи, когда выбирались самые непопулярные люди, и такие делегаты комически жаловались, что их выбрали «по злобе». Прения в Комиссии и подробные наказания, которыми снабдили делегатов, дали Екатерине представление о неприкрашенной реальности русской жизни. Она, несомненно, убедилась в том, что осчастливить человечество вовсе не легко; что могущественные частные интересы зорко охраняют *status quo*; и что попытки осуществить гуманные рецепты философии Просвещения – крайне уязвимый способ обрести популярность в таком обществе, в котором даже предложение отменить пытки при допросах преступников вызывало упорное сопротивление.

Заигрывание Екатерины с французскими *philosophes* тоже ни к чему не привело; по существу, только Гримм стал своего рода агентом императрицы. Дидро, Даламбер и Вольтер (который во время работы Комиссии сравнивал Екатерину с Солоном и Ликургом) скоро разочаровались в своей самозваной ученице. Правда, они продолжали восхвалять ее, но лишь затем, чтобы сохранить хоть какое-то на нее влияние. То, что Екатерину не обманули эти уловки, показывает одно из ее писем Гримму, в котором она пишет, что «эти люди часто говорят одно, а думают совсем другое». Ее отношение к энциклопедистам тоже становилось все более неопределенным. Несмотря на упорные напоминания Дидро и тор-

жественные заверения самой Екатерины, новое отредактированное издание *Encyclopédie* так никогда и не было опубликовано в России. В 1773 г. Дидро сам посетил Россию. Его записи долгих разговоров, которые он вел с Екатериной во время пятимесячного пребывания в Санкт-Петербурге, — захватывающее чтение¹⁰.

Петербург произвел на Дидро удручающее впечатление: в этом городе огромных дворцов и правительственных зданий все говорило о неограниченной власти самодержавия; не было видно обычных улиц, никаких признаков активной и независимой общественной жизни. «Долгая привычка к гнету, — записал Дидро, — создала общую сдержанность и недоверие — какой-то осадок панического страха в умах — полный контраст той благородной и честной прямоте, которая характеризует свободный, возвышенный и уверенный в себе склад ума француза или англичанина». На вопрос «Почему Россия управляется хуже Франции?» Дидро отвечал: «Потому что свобода личности сведена здесь к нулю, верховная власть еще слишком сильна, а естественные права слишком еще урезаны...». Он пытался убедить Екатерину в том, что «справедливый и просвещенный» деспотизм представляет собой такую же большую опасность, как и всякий другой деспотизм, поскольку он побуждает народ впасть в «сладкий, но мертвый сон». «Три таких государя, как Елизавета, и англичане были бы нечувствительно поработены надолго», — сказал Дидро Екатерине, которая ответила неопределенным согласием.

На вопрос Дидро, существуют ли законы или указы, регулирующие отношения между помещиками и их крестьянами, Екатерина могла ответить только, что гарантии закона не являются необходимостью, поскольку «каждый деревенский труженик заботится о своей корове, которая дает ему молоко».

Дидро старался напомнить Екатерине о данном ею обещании созвать Комиссию об Уложении и даже побуждал ее превратить Комиссию в постоянный представительный орган. «Вы, значит, советуете мне устроить парламент на английский образец?» — спросила она его. Он ответил: «Если бы Ваше Величество могли создать его по мановению волшебного жезла, то я думаю, завтра он уже существовал бы». Дидро старался произвести на Екатерину впечатление, описывая разнообразные блага, которые принесет учреждение в России парламента: «Словом, если даже это учреждение будет одним только призраком свободы, оно все-таки будет

иметь влияние на национальный дух. Нужно, чтобы народ или был свободен, – что, конечно, самое лучшее, – или, по крайней мере, чтобы он считал себя свободным, так как такая уверенность влечет за собой самые ценные результаты».

Возвращаясь из России на родину, Дидро перечитал «Наказ» Екатерины и сделал свои комментарии. Среди прочего, он предположил, что если бы Екатерина на самом деле желала отказаться быть деспотом, она официально сложила бы с себя абсолютную власть. Затем он еще раз отметил, что народ имеет право свергнуть монарха, нарушившего закон, и даже приговорить его к смерти. Екатерина получила возможность прочитать эти комментарии только после смерти Дидро, и вполне понятно, что ее реакция была далеко не восторженной. В письме к Гримму она пренебрежительно отозвалась о них так: «Это – сущий вздор, в котором нет ни знания обстоятельств, ни благоразумия, ни предусмотрительности».

Позднее Екатерина пыталась дискредитировать Дидро: она представляла его как наивного, далекого от жизненной практики мечтателя. Она любила повторять свой ответ на его проекты: «Вы, философ, работаете на все терпящей бумаге, а я, бедная императрица, работаю на щекотливой человеческой шкуре». В этих словах, говоря вообще, была немалая доля истины, хотя в данном конкретном случае совершенно очевидно, что наивны были не столько проекты Дидро (он был готов внести необходимые коррективы в свои взгляды), сколько его вера в добрые намерения Екатерины.

Следует добавить, что пребывание Дидро в России совпало с началом восстания Пугачёва и оказалось совсем не ко времени. Пугачёвский бунт (1773–1774) был крестьянским восстанием, которым руководил донской казак, объявивший себя спасшимся царем Петром III. Пугачёв обещал крестьянам «землю, луга и леса», а также «борода», т.е. возвращение к старым традициям допетровской Руси. Восстание получило широкую поддержку: к Пугачёву присоединились рабочие с уральских заводов и башкирские племена; это была самая большая в российской истории крестьянская война, ставшая серьезной угрозой для империи.

После подавления восстания Екатерина вступила в новый этап своей, как она сама это называла, «законодательной мании». Она отвергла теорию естественных прав и прежним наставникам Монтескье и Беккариа предпочла теперь консервативного англий-

ского правоведа Вильяма Блэкстоуна. В ее новом законодательстве трезвый деловой тон сменил прежнюю либеральную фразеологию; основная цель новых законов состояла в том, чтобы усилить позиции помещиков посредством учреждения органов самоуправления, подчиненных царской бюрократии. Екатерина теперь называла свой «Наказ» «болтовней» и подвела итог законотворческим усилиям на раннем этапе своего правления следующим образом: «Мое честолюбие не было дурно, но, может быть, я слишком много взяла на себя, поверив, что люди могут сделаться разумными, справедливыми и счастливыми».

Не менее важным симптомом было то, что Екатерина отвернулась от распространенных в аристократических салонах галломании и плоского вольтерьянства и обратилась к примитивному национализму, характерному для мелкого провинциального дворянства. Раздел Польши и свою политику на Балканах императрица оправдывала теориями, предвосхитившими панславизм; она заинтересовалась традициями старины и погрузилась в русскую историю. Среди прочего Екатерина лелеяла мысль показать, что названия гор и рек во Франции и Шотландии – славянского происхождения; что династия Меровингов имеет славянские корни и что даже имя «Людовик» (Люд+виг) тоже славянское. В своей книге под характерным заглавием «Антидот», написанной в полемике против злобных замечок князя де Шаппа о России, Екатерина предприняла попытку доказать, что Россия – процветающая страна, превзошедшая Западную Европу в соблюдении законов и уровне жизни своего народа.

Французская революция нанесла последний удар по либеральным проектам императрицы. Сначала Екатерина приписала случившееся только тактическим промахам Людовика XVI; в разговоре с князем Храповицким она сказала, что на месте французского короля «Лафайета честолюбивого взяла бы к себе и сделала своим защитником! Заметь, что делала здесь с восшествия».

Это признание во многом проливает свет на тактику Екатерины, включая и ее отношения с французскими *philosophes*. Однако последующие события с очевидностью показали, что бывают ситуации настолько серьезные, что к ним подобная тактика неприменима. Казнь короля Франции подействовала на Екатерину как удар «обухом по голове» и привела к тому, что она окончательно разошлась с энциклопедистами. Их бюсты были по высо-

чайшему повелению убраны из Эрмитажа один за другим, пока не остался один только бюст Вольтера. Но и Вольтер, в конце концов, был изгнан в дворцовый подвал.

В это же самое время Екатерина подвела черту в своем отношении к мыслителям русского Просвещения: Радищев в 1790 г. был сослан в Сибирь, а Новиков в 1792 г. без суда заключен в Шлиссельбургскую крепость.

Примечания

- ¹ *Walicki A. A History of Russian thought: From the enlightenment to marxism. – Stanford (Calif.): Stanford univ. press, 1979.*
- ² Наиболее значительная из книг А. Валицкого – монография о русском славянофильстве – в русском переводе представлена отчасти в двух реферативных выпусках ИНИОН; см.: Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Андрея Валицкого. – М.: ИНИОН, 1991–1992. – Вып. 1–2.
- ³ См.: *Валицкий А. Сергей Гессен: Философ в изгнании // Гессен С.И. Избранные сочинения / Сост. А. Валицкий, Н. Чистякова. – М.: РОССПЭН, 1999. – С. 3–28.*
- ⁴ *Walicki A. Op.cit. – P. 442–443.*
- ⁵ Подробнее об этом см.: *Махлин В.Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии. – М.: Знак, 2009.*
- ⁶ *Ухтомский А. Интуиция совести. – СПб., 1996. – С. 270.*
- ⁷ *Плеханов Г.В. История русской общественной мысли // Плеханов Г.В. Сочинения / Под ред. Д.Б. Рязанова. – М.; Л.: Л.Д. Френкель, 1925. – Т. 22. – С. 26.*
- ⁸ См. подробное обсуждение этого в кн.: *Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры в трех томах. – СПб.: Изд. ред. журн. «Мир божий», 1901. См. также: Макогоненко Г.П. Николай Новиков и русское Просвещение XVIII века. – М.; Л.: Гослитиздат, 1951. – Глава 4.*
- ⁹ Цит. по: *Плеханов Г.В. История русской общественной мысли // Плеханов Г.В. Указ. соч. – Т. 1. – С. 145.* Плеханов также ссылается на письмо Фонвизина (см. о нем ниже) из Монпелье: «Если здесь прежде нас жить начали, то по крайней мере мы, начиная жить, можем дать себе такую форму, какую хотим, и избежать тех неудобств и зол, которые здесь вкоренились. *Nous commençons et ils finissent*». («Мы начинаем, а они кончают». – *Прим. переводчика*). Идея «привилегии отсталости» позд-

нее была подхвачена Чаадаевым, а также Герценом, Чернышевским и народниками.

- ¹⁰ Опубликовано в книге: *Tourneux J.M.* Diderot et Catherine II. – Paris: Calmann-Lévy, 1899.

АННОТАЦИИ И КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Cosmos of culture

V.I. Mildon. «Silver age» or «Russian Renaissance»?

Annotation. The author introduces a notion of «Russian Renaissance» in spite of the «Silver age». Some Russian thinkers used the word Renaissance, describing the Russian culture on the edge of XIX–XX cent. The same atmosphere of creativity was revived during the silver age, the author notes.

Keywords: Silver age; Russian renaissance; golden age; the type of life; individual reality.

A.A. Asoyan. Regarding the filiation of Hellenistic archetypes and forms in Russian classical literature

Annotation. The problem of reception of the antic literature in Russian literature, the concepts of antiquity by Pushkin, Tyutchev, Mandelstam, Tsvetaeva and others is regarded in the article. The author analyses as antique forms, semantics of Greek myth, transform in Russian literature.

Keywords: reception of the antic literature; Russian literature; construct-text; the subject of culture; conceptual personage; code language; paradigm.

A.L. Cherniavski. The Apostle Paul and the New Testament science

Annotation. The article considers the works by Albert Schweitzer and Saunders on the history of Christian doctrine emergence, based on the study of the New Testament as the most valuable historical document.

Keywords: the New Testament; historical investigation; Christian doctrine; Judaism; law; theology; the New Testament science.

History of ideas

J.A Asoyan. Genealogy of culture idea: W. Jaeger and M. Heidegger on the notion of «education» in ancient Greece

Annotation. The content and meaning of the notion «paideia» in the interpretation of German philologist W. Jaeger and philosopher M. Heidegger are analyzed in the article.

Keywords: paideia; idea of culture; intellectual history; culture values; nature; spirit; genealogical approach.

J.A. Asoyan. Is the culture project finished? (the concept of posthistorical university of B. Ridings)

Annotation. The concept of posthistorical university by Canadian researcher B. Ridings is grounded upon two points: the decay of national state and deactualization of the culture idea. The author believes that the idea of the culture project finishing does not have the solution yet.

Keywords: culture; posthistorical national state; national culture; simulacrum; symbolic capital; culture pattern.

Symbolism of social life

A.N. Malinkin. Award as a subject of social-philosophical research in Russian tradition

Annotation. The author considers the phenomenon of «award» as a component of political culture, that also helps to reveal culturological, social, ethical, ethological, sociobiological, social-anthropological phenomena and processes.

Keywords: award; symbol; system of awards; symbolic form; phenomenological approach.

V.I. Samokhvalova. Money: from economics to metaphysics

Annotation. Article is devoted consideration of a phenomenon of money, specificity of its role and functioning in a modern context. Money is not only economic means, but a difficult phenomenon of forming of relation of the person with a society, with the world, with themselves, finding of the place in the world, self-determination of the person. Modern life of money and its «new» values becomes basis of radical revision of many traditional norms and values for the person: cultural, moral, psychological, religious etc.

Keywords: money; the person; values; the market; selection.

Culture of everyday life

Y.M. Belenkiy. Sitcom cultural value (based on evolution of the American family representation)

Annotation. The article deals with one of the most popular TV genre, sitcom. It argues about sitcom value from cultural and social

prospective as sitcom probably more than other mass communication genres represents society changes and accumulates this knowledge.

Keywords: sitcom; comic; humor; American family representation; TV fiction.

**Max Scheler and modern philosophical anthropology
D.Y. Dorofeev. The concept of «human identity». Philosophical-anthropological analysis**

Annotation. The author tends to find in the anthropological dictionary of philosophy those notions and concepts that mean not only some human quantities or faculties but the whole human identity. He relies on investigations by R. Descartes, I. Kant, P. Ricoeur, M. Scheler.

Keywords: identity; anthropological concept; self-identity; person; ethos; choice.

S.M. Kuskova. Axiology in the structure of philosophical knowledge

Annotation. The article is devoted to the role of axiology in the philosophical and science system. Axiology, the author insists, considers ethics, esthetics, logics as particulars.

Keywords: axiology; significance; value; metalanguage; norm.

N.V. Bedritskaya. «Essential human phenomenology» by M. Scheler: the stages

Annotation. The doctrine by M. Scheler on the person as a pattern of philosophical anthropology and the idea of «Essential human phenomenology» is under concern in the article. The author draws a parallel between philosophical doctrines on personality by great XX century thinkers.

Keywords: philosophical anthropology; Essential human phenomenology; applied phenomenology.

N.V. Stolbova. The model of European spirituality by Schopenhauer and Nietzsche and its evolution in the philosophy of Max Scheler

Annotation. The author regards the crisis model of European spirituality by Schopenhauer and Nietzsche, the critics of Nietzsche resentment doctrine by Scheler – from the point of phenomenological view.

Keywords: spirituality; crisis model of spirituality; resentment; paradigm; value; order; phenomenological approach.

Cultorological Lexicon

G.N. Hrapovitskaya. Apostate and apostasy

Annotation. Regarding the notions apostate and apostasy the author stresses the fact that historians and writers had different interpretations of these notions and that the perception of them changed through different epochs.

Keywords: apostate; apostasy; moral laws.

Spirit of time

V.L. Makhlin Russian history today: The praface to the Andrzej Walicki book «The history of Russian thought: from Enlightenment to Marxism»

Annotation. The impact of famous Polish historian in the Russian history research is analyzed in the article. The translation of the first chapter from A. Valitski book «The history of Russian thought: From from Enlightenment to marxism – is supplied to the article».

Keywords: marxism; history of ideas; history of Russian thought.

Серия «Теория и история культуры»
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Дайджест
2013 № 1 (64)

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

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

Дизайн Л.А. Можаяева
Корректор М.П. Крыжановская

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 21/II – 2013 г. Формат 60х84/16
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная. Свободная цена
Усл. печ. л. 18,25. Уч.-изд. л. 15,0
Тираж 400 экз. Заказ № 25

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