

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ
ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ
НАУКАМ



Вестник культурологии

научный журнал

Министерство науки
и высшего образования
Российской Федерации

1 (100)
2022

МОСКВА
2022

ДК 008
ББК 71.0
В 38

Учредители:

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт научной информации по общественным наукам
Российской академии наук

Отдел культурологии

Редакция «Вестника»:

Гл. ред. *О.В. Кулешова* – кандидат филол. наук, ИНИОН РАН, Москва, РФ
Редакционная коллегия:

Г.Н. Андреева – кандидат юридических наук, ИНИОН РАН, Москва, РФ

А. Главачек – доктор пед. наук, Карлов университет, Прага, Чехия

Т.В. Володина – доктор филол. наук, Центр изучения белорусской культуры, языка
и литературы Национальной академии наук Беларуси, Минск, Белоруссия

А.В. Дроздова – доктор культурологии, Гуманитарный университет, Екатеринбург, РФ

И.А. Едошина – доктор культурологии, Костромской государственный университет
им. Н.А. Некрасова, Кострома, РФ

Д.Н. Замятин – доктор культурологии, Высшая школа урбанистики ВШЭ, Москва, РФ

А.В. Костина – доктор культурологии, доктор философии, Институт фундаментальных
и прикладных исследований, Московский гуманитарный университет, Москва, РФ

Т.Н. Красавченко – доктор филол. наук, ИНИОН РАН, Москва, РФ

С.Я. Левит – кандидат филос. наук, ИНИОН РАН, Москва, РФ

И.В. Леонов – доктор культурологии, Санкт-Петербургский государственный институт
культуры, Санкт-Петербург, РФ

И.И. Лисович – доктор культурологии, кандидат филологических наук, РАНХиГС
при Президенте РФ, Московский гуманитарный университет, Москва, РФ

Н.Т. Пахсарьян – доктор филол. наук, ИНИОН РАН, МГУ, Москва, РФ

И.И. Ремезова – кандидат филос. наук, ИНИОН РАН, Москва, РФ

Е.В. Сальникова – доктор культурологии, Государственный институт искусствознания,
Москва, РФ

Л.В. Скворцов – доктор филос. наук, ИНИОН РАН, Москва, РФ

У. Фрёшле – доктор филол. наук, Технический университет Дрездена, Дрезден, Германия

А.И. Шмаина-Великанова – доктор культурологии, Центр изучения религий РГГУ, Москва, РФ

В.Г. Шукун – доктор гуманитарных наук, Ягеллонский университет,
Институт восточнославянской филологии, Краков, Польша

Т.Н. Гончарова – секретарь издания, ИНИОН РАН, Москва, РФ

Ответственный редактор и составитель выпуска *С.Я. Левит*

Технический редактор *Т.Н. Гончарова*

Издание включено в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)
ISSN 2658–3291 DOI: 10.31249/hoc/2022.01.00

© С.Я. Левит, составитель выпуска, 2022

© «Вестник культурологии», 2022

© ФГБУН «Институт научной

информации по общественным наукам РАН», 2022

СОДЕРЖАНИЕ

КОСМОС КУЛЬТУРЫ

<i>Левит С.Я.</i> Диалог с миром: к 30-летию основания серии «Лики культуры».....	7
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Культурные стереотипы в этике стоиков и Спинозы	32
<i>Лисович И.И.</i> Культура открытого знания в Англии раннего Нового времени: «поп-наука» и веселящий газ.....	48
<i>Щербакова Е.В.</i> Японизм в русской художественной культуре Серебряного века.....	74

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА

<i>Малинкин А.Н.</i> Философско-социологическое понятие личности: эпистемологические и онтологические аспекты.....	86
<i>Перельштейн Р.М.</i> Кризис «концептуального человека».....	110

ЛЕКСИКОН КУЛЬТУРОЛОГИИ

<i>Глебкин В.В.</i> «Лексикализация» формальных структур и ее влияние на процесс трансляции текстов культуры.....	151
<i>Логинова М.В., Прохорова Н.И.</i> Трансформации и интерпретации концепта «дом» в современном искусстве	165

РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ

<i>Люсый А.П.</i> Медленное кино: Критика чистого экрана Рецензия на книгу: <i>Перельштейн Р.М.</i> Метафизика киноискусства. М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 320 с. (Серия «Humanitas»).....	178
---	-----

Russian
Academy of
Sciences

Ministry of Science and
Higher Education of
the Russian Federation

Federal State Budgetary Institution of Science
Institute of Scientific Information for Social Sciences
of the Russian Academy of Sciences

Herald of Culturology

Scientific journal

N 1 (100)
2022

Published since 1992
4 Issues per year

Moscow
2022

УДК 008
ББК 71.0
В 38

Founders:

Federal State Budgetary Institution of Science
Institute of Scientific Information for Social Sciences
Russian Academy of Sciences

The Department of Culturology

The editor of the Herald:

Chief editor *Olga Kuleshova* – PhD in Philology, INION RAS, Moscow, Russia

Editorial board:

Galina Andreeva – PhD in Law, INION RAS, Moscow, Russia

Antonin Glavachek – Doctor of Sciences in Pedagogy, Charles University, Prague, Czech Republic

Tatyana Vologina – Doctor of Sciences in Philology, Center for the Study of Belarusian Culture,

Language and Literature of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus

Alla Drozdova – Doctor of Sciences in Culturology, Humanities University, Yekaterinburg, Russia

I. Edoshina – Doctor of Sciences in Culturology, Kostroma State University

named after N.A. Nekrasov, Kostroma, Russian Federation

Dmitriy Zamyatin – Doctor of Sciences in Culturology, HSE Graduate School of Urban Studies,
Moscow, Russia

Anna Kostina – Doctor of Sciences in Culturology, Doctor of Sciences in Philosophy, Institute
of Fundamental and Applied Research, Moscow Humanitarian University, Moscow, Russian Federation

Tatyana Krasavchenko – Doctor of Sciences in Philology, INION RAS, Moscow, Russia

Svetlana Levit – PhD in Philosophy, INION RAS, Moscow, Russia

Ivan Leonov – Doctor of Sciences in Culturology, St. Petersburg State Institute of Culture,
St. Petersburg, Russia

Inna Lisovich – Doctor of Sciences in Culturology, Candidate of Philological Sciences, RANEPa
under the President of the Russian Federation, Moscow University for the Humanities, Moscow, Russia

Natalya Pakhsaryan – Doctor of Sciences in Philology, INION RAS, Moscow State University,
Moscow, Russia

Irina Remezova – PhD in Philosophy, INION RAS, Moscow, Russia

Ekaterina Salnikova – Doctor of Sciences in Culturology, State Institute of Art Studies, Moscow, Russia

Lev Skvortsov – Doctor of Sciences in Philosophy, INION RAS, Moscow, Russia

Ulrich Freschle – Doctor of Sciences in Philology, Technical University of Dresden, Dresden, Germany

Anna Shmain-Velikanova – Doctor of Sciences in Culturology, Center for the Study of Religions,
RSUH, Moscow, Russia

Vasily Shchukin – Doctor of Sciences in Humanities, Jagiellonian University, Institute of East Slavic
Philology, Krakow, Poland

Tatyana Goncharova – Secretary of the publication, INION RAS, Moscow, Russia

Executive editor and originator of the issue *Svetlana Levit*

Technical editor *Tatyana Goncharova*

The publication is included In the Russian science citation index (RSCI)

ISSN 2658–3291

DOI: 10.31249/hoc/2022.01.00

© Svetlana Levit, originator of the issue, 2022

© Herald of Culturology, 2022

© FSBIS «Institute of Scientific Information
for Social Sciences of the Russian Academy
of Sciences, INION RAN», 2022

CONTENT

SPACE OF CULTURE

<i>Levit S.Ya.</i> Dialogue with the World: On the 30th anniversary of the founding of the «Faces of Culture» series.....	7
<i>Gadzhikurbanov A.G.</i> Cultural stereotypes in the ethics of the Stoics and Spinoza	32
<i>Lisovich I.I.</i> Culture of open knowledge in early modern England: pop-science and laughing gas.....	48
<i>Scherbakova E.V.</i> Japonisme in Russian Art culture of Silver Age.....	74

MAN AND CULTURE

<i>Malinkin A.N.</i> Philosophical and sociological concept of personality: epistemological and ontological aspects	86
<i>Perelshtein R.M.</i> The crisis of the «conceptual man».....	110

LEXICON OF CULTURAL STUDIES

<i>Glebkin V.V.</i> «Lexicalization» of formal structures and its influence on the process of translation of cultural texts.....	151
<i>Loginova M.V., Prokhorova N.I.</i> Transformations and interpretations of the concept of «home» in contemporary art.....	165

BOOK REVIEWS

<i>Liusyi A.P.</i> Slow movie: Criticism of a blank screen. Book Review: Perelstein P.M. Metaphysics of cinematography. M. ; SPb. : Center for Humanitarian Initiatives, 2020. – 320 p. (Series «Humanitas»).....	178
---	-----

КОСМОС КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2. 168.522

DOI: 10.31249/hoc/2022.01.01

*Левит С.Я.**

ДИАЛОГ С МИРОМ: К 30-ЛЕТИЮ ОСНОВАНИЯ СЕРИИ «ЛИКИ КУЛЬТУРЫ»

Аннотация. В статье рассматривается комплекс проблем и идей, нашедших свое отражение в произведениях философов, представленных в культурологическом альманахе «Лики культуры». В этом издании опубликованы книги, статьи, эссе М. Гершензона, Вяч. Иванова, В. Виндельбанда, Г. Зиммеля, Й. Кона, Г. Лессинга, Г. Померанца. В произведениях этих мыслителей воскрешаются образы различных культурных миров, освещаются проблемы человека и культуры, взаимодействия микрокосма и макрокосма, образования и воспитания. В альманахе осуществляется диалог идей и многообразных концепций выдающихся мыслителей прошлого и современности. Проблемы понимания, нравственного самостояния личности, духовных исканий и творчества – сквозные для этого издания, в котором, как в зеркале, отражается вся серия книг по культуре, основанная в 1992 г.

Ключевые слова: духовное измерение жизни; культура и личность; образование; вера и знание; творчество; понимание; абсолют;

**Левит Светлана Яковлевна – кандидат философских наук, культуролог, ученое звание – старший научный сотрудник по специальности теория и история культуры, ведущий научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия, e-mail: levit44@, mail.ru*

Levit Svetlana Yakovlevna – PhD in Philosophy, culturologist, leading scientific employee of the Institute of Scientific Information in Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, e-mail: levit44@, mail.ru

диалог с миром; микрокосм и макрокосм; мировые религии; диалог культурных миров.

Поступила: 20.04.2021

Принята к печати: 07.05.2021

Levit S. Ya.

**Dialogue with the World:
On the 30 th anniversary of the founding
of the «Faces of Culture» series**

Abstract. The article deals with a set of problems and ideas that are reflected in the works of thinkers presented in the cultural almanac «Faces of Culture». This edition contains books, articles, and essays by M. Gershenzon, Viach. Ivanov, V. Windelband, G. Simmel, J. Kohn, G. Lessing, G. Pomerantz. In the works of these thinkers, images of various cultural worlds are resurrected, the problems of man and culture, the interaction of the microcosm and the macrocosm, education and upbringing are highlighted. The almanac is a dialogue of ideas and diverse concepts of outstanding thinkers of the past and present. The problems of understanding, moral self-standing of the individual, spiritual search and creativity are end-to-end for this publication, which, as in a mirror, reflects the entire series of books on culture, founded in 1992.

Keywords: spiritual dimension of life; culture and personality; education; faith and knowledge; creativity; understanding; absolute; dialogue with the world; microcosm and macrocosm; world religions; dialogue of cultural worlds.

Received: 20.04.2021

Accepted: 07.05.2021

В статье, посвященной 30-летию основания серии «Лики культуры», внимание концентрируется на *духовном измерении жизни*. Размышления М. Гершензона о Гераклите и Пушкине, В. Виндельбанда о Сократе и Гёльдерлине, К. Локса об Апулее, Г. Зиммеля о Микеланджело и Гёте, Й. Кона о Вильгельме Мейстере, Вяч. Иванова о Л. Толстом погружают нас в огромный космос культуры, позволяют понять первообразы культуры, ее истоки, проследить генезис явлений культуры, путь человеческого духа, проникнуть в творческую лабора-

торию писателей, постичь тайны творчества и глубокие корни их общности, диалог их идей, а главное – диалог мыслителей с миром.

Эссе и статьи этих выдающихся культурфилософов включены в альманах «Лики культуры», в котором, как в зеркале, отражается вся серия книг о культуре, основанная в 1992 г. Перед нами, сменяя друг друга, проходят мыслители прошлого и современности, зарубежные и отечественные исследователи. Их идеи, духовные искания способны высветить многие грани современной жизни. Тема духовных исканий – внутренняя сквозная тема альманаха, в котором воскрешаются образы различных культурных эпох, культурных космосов и закладываются основы философского осмысления культуры в будущих сериях – «Книга света», «Российские Пропилеи», «Культурология. XX век», «Humanitas», «Письмена времени».

В тайны творчества нам помогает проникнуть М. Гершензон, выдвинувший в книге «Гольфстрем» парадоксальную идею, согласно которой древняя культура не менее значима, чем современная, а в первобытной мудрости заключены все религии и науки, накоплен существенный опыт человечества. М.О. Гершензон стремится исследовать один из многих Гольфстремов духа, текущих от пращуров до нас и дальше в будущее, с тем чтобы «в беспредельных пространствах времени найти самого себя» [Гершензон, 1995, с. 7]. Согласно Гершензону, ««Дух-Логос» – пламя Божественного и человеческого творчества, – как некий Гольфстрем, прорывается сквозь толщу времен и культур, согревая и оформляя собой все уровни человеческого бытия – от глубин подсознания до самых высоких, сверхсознательных его проявлений – и одновременно сожигая все то, что суетно, не подлинно и нестойко» [Рашковский, 2021, с. 452]. Эта тема прочитывается Гершензоном и в текстах Гераклита, и в пушкинской поэзии, в которой, как полагает Гершензон, жизнь духа, его стремление к совершенству означает горение, ибо духовная стихия имеет огненную природу, а отмирание, духовное падение, гибель сводится к затуханию этой стихии. В книге «Гольфстрем» получила свое развитие теория «термодинамической психологии», а учение Гераклита Эфесского и учение поэта-мудреца Пушкина, пронизанные идеей термодинамизма, воспринимаются Гершензоном как проявления одного великого мирового течения мысли – духовного Гольфстрема. Сопоставив Гераклита и Пушкина, Гершензон переходит к метафизическим обобщениям,

стремится отыскать архетипные начала культуры, обращается к религии Ветхого Завета, к космогоническим мифам Ригведы, к представлениям о том, что душа – огонь и различные душевные состояния – это различные стадии горения.

Этот комплекс взглядов, казавшийся современникам проявлением нигилизма, вызывал критику. Владимир Блюм называл эту книгу Гершензона «книгой ложной мудрости», в которой в неумном азарте гераклитизации Пушкина, анализируется пушкинская этика, его восприятие мира, его мирозерцание и закладывается фундамент пушкинской метафизики, тождественной Гераклитовой метафизике. Но сквозь метафизические провалы этой книги мерцает «ложная мудрость автора» [Блюм, 1922, с. 78–79]. Другой критик, П. Преображенский, писал о том, что эта книга Гершензона повествует не о «Гольфстреме духа», а об уставшей от культуры и науки душе русского интеллигента, который уверяет себя в том, что «первобытная мудрость содержала в себе все религии и все науки» и что к тем познаниям из глубины веков ничего не прибавилось. И этот труд, по словам Преображенского, представляет собой «записки из подполья», в которые забредет мысль смятенных русских интеллигентов [Преображенский, 1922, с. 176–177].

Валентин Рожицын называл Гершензона реакционером, пытающимся доказать внутреннюю религиозность Пушкина, «сделать его недоступным для народных масс, объявить аристократическим поэтом для аристократов духа». Он писал о том, что в работе «Гольфстрем» «Гершензон стремится “библейские бессмыслицы” осветить и оправдать именем Пушкина», связать «утратившую авторитет “священную книгу” с вечно живой и свежей пушкинской поэзией и этим вдохнуть в истлевшие листы новую жизнь. Через Пушкина – к Богу»; вот путь, которым «ведет нас М.О. Гершензон» [Рожицын, 1928, с. 5–7].

Сближение Гершензоном Гераклита и Пушкина многим критикам казалось искусственным, но в действительности Гершензон в таком сопоставлении обнажает внутренние основания их духовного созидания. Огонь, о котором идет речь, – это огонь метафизический: вечное возрождение и угасание живого пламени. Культура в таком контексте отражает глубинные движения духа; она – спонтанное выражение душевного жара, но в то же время духовное преображение в ней подчиняется *тайной гармонии* мироздания. Этот комплекс взгля-

дов Гершензона был «выражением присущей Гершензону вековой, по существу библейской, тоски по *трансцендентным векторам* истории и культуры» [Рашковский, 2021, с. 452]. Стремясь исследовать один из Гольфстремов духа, Гершензон обращается к Гераклиту, для которого «вечный огонь или вечное движение есть и творческое начало, и разум, и закономерность; он – Логос» [Гершензон, 1995, с. 9]. И всякое явление и вещь божественны, ибо в них есть огонь. Гераклит различает умопостигаемый мир вечно преобразующегося огня и мир чувственный – его внешнее проявление; он говорит о «тайной гармонии мироздания», о невидимом незакатном свете. Религия, философия и этика Гераклита зиждятся, согласно Гершензону, на мысли, что жизнь мира, подобно реке, непрерывно течет, находится в процессе постоянного изменения. И этим процессом не управляет Бог, так как сам мировой процесс есть Бог. «Добро же и зло – человеческие оценки <...> для Бога, – говорит Гераклит, – все прекрасно, и хорошо, и справедливо: люди же одно считают справедливым, другое несправедливым» [цит. по: Гершензон, 1995, с. 15]. Эти размышления Гераклита подводят Гершензона к выводу о необходимости сохранения в себе жара души, недопущения ее остывания, увлажнения, отвердения. Ценность любого человеческого устремления определяется его *огнесодержимостью*. Эта мысль, пронизывающая все учение Гераклита, отмечает Гершензон в субъективном воплощении, провозвестила поэзией Пушкина.

Мышление Пушкина Гершензон характеризует как *созерцание*, сложенное из живых, подвижных, зрячих слов, ибо «поэт не знает мертвых слов: в страстном возбуждении творчества для него воскресает образный *смысл* слова, а в лучшие, счастливейшие минуты чудно оживает сам седой прашур родового знака – первоначальный мир» [там же]. Гершензон сравнивает поэта с суженым, который поцелуем воскрешает спящую красавицу, совершает чудо – расколдовывает слово, в котором миф и образ живут скрытой жизнью, и рождает живое слово. Но люди, чуждые вдохновения, в живых словах поэзии видят только безобразные, бесцветные, безуханные, отвлеченные знаки, а не живые слова поэзии. Мир поэзии для Гершензона – скрытый от непосвященных клад, и чтобы открыть сокровища поэзии Пушкина, Гершензон стремится расколдовать его слово и через него проникнуть в мышление поэта, в его мирозерцание. Он говорит о метафизике

Пушкина, о его целостном представлении о строе и закономерности Вселенной, без которого невозможно как осмысленное существование, так и творчество. Сравнивая размышления о сущности бытия Пушкина и Гераклита, Гершензон выявляет общее в них и показывает, что Пушкин мыслил Абсолютное как огонь; запредельный мир, т.е. *чистое бытие* изображал как мир, «где все блистает нетленной славой и красотой, где чистый пламень пожирает несовершенство бытия» [Пушкин, 1956, т. 2, с. 111]. Пушкин, как и Гераклит, мыслил мировое пламя невещественным как «чистый пламень», чистое бытие – предел – где вечный свет горит» [там же]. Гершензон видит в этом «гераклитовский образ Единого начала: невещественный, светящий огонь – мысль» [Гершензон, 1995, с. 21]; Абсолютное он изображает как царство света.

Изучая следующий этап в мирозерцании Пушкина – его представление о *сущности земного бытия*, Гершензон приходит к выводу, что Пушкин мыслил жизнь как горение, смерть – как угасание огня, «биологический и метафизический смысл его созерцания остались в нем нераскрытыми и неосознанными» [Гершензон, 1995, с. 23]: им глубоко разработан только аспект духовно-чувственной жизни человека. И этот аспект психологии Пушкина, может быть восстановлен во всей своей полноте. Основную мысль Пушкина Гершензон формулирует следующим образом: жизнь, или душа человека, есть огонь; по силе горения души отличаются между собой, а высшее напряжение жизненности в человеке Пушкин определяет как «пламенная душа». Вслед за Гераклитом он мог бы сказать, что огненная душа – наимудрейшая. Высшее состояние души – «пыл души», «пыл сердца». Поэзия – это «восторг пламенный и ясный»; а поэт – жрец, возжигающий небесный огонь на алтаре. К этой мысли, полагает Гершензон, сводится поэтика Пушкина и его художественное самосознание. Он не знает другой закономерности человеческого существования, кроме термической. И, подобно Гераклиту, не проводит различия между духом и веществом, символом и вещью, и «мыслит огонь» <...> и *символически*, и *конкретно*» [Гершензон, 1995, с. 59].

В созерцании Пушкина образ огня, горения слит с представлением о движении: «по сердцу пламень пробежал, вскипела кровь» [Пушкин, 1957, с. 395]. Огонь в переносном значении он мыслит как огонь со всеми признаками физического явления, а холод в символическом

ческом смысле означает угасание – отверждение, окаменение, остывание: «сердца иссохнут и остынут», «душа, померкнув, охладела» [Пушкин, «К Щербинину», 1956, т. 1, с. 357], [Пушкин, «Я видел смерть», 1956, т. 1, с. 221]. Чистое бытие Пушкин воспринимает как невещественно-пламенеющую мысль, а душевную жизнь – как состояния одухотворенного вещества, как полный движения жар, или холод с неподвижностью и тьмой. Достоинство вещей, явлений и душевных состояний Пушкин, как и Гераклит, «измеряет количеством жара в них» [Гершензон, 1995, с. 84]. *Нравственная философия* Пушкина, по мнению Гершензона, сводится к следующим положениям: для него не существует ни добра, ни зла, ни греха, ни праведности, а только – свободное, непрерывное движение и его замедление, только жар и холод. *Свобода* – в его мирозерцании – «не отвлеченное представление, но конкретный образ ничем не стесняемого самозаконного движения» [Гершензон, 1995, с. 84].

Восприятие мира Гераклитом и Пушкиным как движения или огня приводит их к тождественному пониманию *истины*. Для Гераклита истинны те идеи, которые внушены индивидуальной душе Логосом, а мнения, порожденные остыльностью души, ложны, как и все раздельные знания, кроме тех, которые питает Логос. Подлинная правда у него всегда пламенная, она сочетается со свободой и противостоит холодной истине. «Хладные науки», рассудочное знание он ненавидит.

Метафизику Гераклита и *психологию* Пушкина Гершензон называет «далеко отстоящими друг от друга заводами, в которых застоялось и углубилось определенное течение человеческой мысли, идущее из темной дали времен» [Гершензон, 1995, с. 88]. Вслед за Гераклитом Гершензон поднимается вверх по течению в поисках более обширных заводов. И его путь лежит через Библию, в которой он с удивлением читает строки, воспроизводящие образы гераклитовской философии и пушкинской поэзии. И через Библию, Гераклита и Пушкина Гершензон выходит «в открытое море *общечеловеческого мышления*. <...> Здесь все, что кипело в глубине, застывает на поверхности словом: слово – окаменелость народной метафизики» [Гершензон, 1995, с. 98].

Задолго до нас, пишет он, на протяжении четырех или пяти тысячелетий, в словах отвердело знание о том, что душа – огонь и различные душевные состояния – это различные стадии горения. Чтобы

понять это знание, которое мы исповедуем безотчетно, необходимо войти в живое кипение мысли, свойственное знанию в период его становления. И нам открывается, что древние учения отражают эту истину.

Обращаясь к религии Ветхого Завета, к космогоническим мифам Ригведы, Гершензон пытался отыскать архетипные начала культуры. Он провидел современный ноосферный бум: «Кто знаком с учениями современной физики, тот легко узнает в этой древней истине прообраз и семя нынешнего научного знания» [Гершензон, 1995, с. 116].

В Эпilogue Гершензон пишет, что его исследование шло чудесным путем, но самое большое чудо заключается в следующем: «...этот путь привел нас к нам самим. Оказалось, что истина, познанная пращурами, жива поныне и живет в каждом из нас, как несознаваемая основа нашего самосознания» [там же]. «То основное убеждение, что жизнь есть горение и душа – огонь, породило <...> огненную теорию аффектов <...>, учение о душевной жизни человека во всех ее проявлениях» [Гершензон, 1995, с. 97], учение о мировом огне – создание Гераклита и более подробно разработанную Пушкиным – термодинамическую психологию.

Согласно Гершензону, то «что древний человек постиг целостным сознанием, то явственно сквозит в современной термодинамике, в теории относительности, в гипотезах об эфире, в учении об атоме: сквозит догадка, что бытие не имеет никакого материального субстрата, что сущность бытия – движение, которое в виде теплоты созидает все формы познаваемого нами мира. Метафизический смысл этих научных открытий ясен: вместе с материей исчезает временный дуализм – снова выступает на свет единство чувственного мира и духа» [Гершензон, 1995, с. 116–117]. Огонь, он же Логос Гераклита, движение, полное разумности, признается общей сущностью материи и духа. И Логос – вселенский разум и закономерность – управляет бытием человека.

И если Гераклит в истолковании Гершензона озабочен упорядоченностью универсума, то Сократ в очерке Виндельбанда, воодушевленный верой в разум, открывает в нем основополагающую скрепу культуры. По убеждению Сократа, есть всемогущий закон, стоящий над личными мнениями. Для Сократа важную роль играет противопоставление мнения знанию. Он «ищет истины как меры, которой долж-

на подчиняться личности» [Виндельбанд, 1995, с. 128]. В ходе совместных поисков, диалога открывается нечто всеобщее, чему личности должны подчиняться; появляется некая высшая необходимость, принуждающая признать истину, которая представляет собой *«совместное мышление»*. В этой диалогической философии Сократа, отмечает Виндельбанд, «в сознание ее участников проникает нормативное законодательство, подчинение или неподчинение которому составляет *мерило истинности* произвольно возникших представлений... Без этой нормы нет истины и знания» [Виндельбанд, 1995, с. 129]. Мышление Сократа, полагает В. Виндельбанд, – это *ищущее мышление*: он стремится доказать, что *общезначимые суждения* существуют, и надо уметь их искать, что истина существует до всякого размышления, но, поскольку она «не влетает, как жареный голубь в разинутый рот» [Виндельбанд, 1995, с. 128], ее надо должным, адекватным образом искать, бороться за нее как за высшее благо.

Глубочайшее убеждение Сократа заключалось, по мнению В. Виндельбанда, в том, что если в *диалоге* люди сумеют преодолеть свои поверхностные представления, то они путем самостоятельного суждения, совместного размышления приблизятся к *нравственному разуму*, найдут высший закон – закон нравственного разума. Сократовскую философию Виндельбанд рассматривает как этическую рефлекссию, искомыми понятиями которой являются понятия нравственные*.

Эта присущая философии Сократа вера в разум – принцип науки и принцип мира, – «плод греческого мышления, содержащий зерно мышления будущего. <...> Новый принцип уходит корнями в новый мир <...> – основанная им наука удаляется от мира внешнего в мир

* Вяч. Иванов, осыщая тему культуры и личности, отражения культуры в индиге, проводит аналогию между Сократом и Толстым, которая, по его мнению, плодотворна в одном смысле: «...она помогает уразуметь явления из потребностей переживаемой эпохи» [Иванов, 1995, с. 265]. Он полагает, что мирозерцание Л.Н. Толстого, возникшее в условиях эпохи, аналогичной веку Сократа, обладает схожими характеристиками: «Та же вера в рациональность добра, в его совпадение с единственно познаваемой истиной, в возможность, следовательно, научать добру и в происхождении уклонов от путей добра из неполноты и неясности знания; то же представление о тождестве морали и религии; тот же выбор между творчеством и нравственностью, решаемый в пользу нравственного устройства и вместе обеднения жизни, – обличают и мирозерцание Толстого» [Иванов, 1995, с. 265].

внутренний. Мысль постигла самое себя и возвысилась над прекрасным чувственным миром, созданным эллинами. Открыт нематериальный мир, и взор духа обратился вовнутрь» [Виндельбанд, 1995, с. 135].

В своем анализе творчества Сократа, для которого истинным авторитетом культуры является разум, Виндельбанд приходит к выводу, что в своем стремлении к высшему человечество «должно довериться Божественному голосу, который звучит в душе человека над всем рассудочным размышлением» [там же, с. 136].

Сократ явился родоначальником новой культуры, которая противостояла эллинскому миру. На место устаревших представлений Сократ поставил *новый принцип*, религию будущего – дух и разум, «отдал себя во власть Божественного внушения, которое он называл своим даймониумом» [Виндельбанд, 1995, с. 136].

Культурологические мотивы звучат во всех материалах, включенных в альманах. Очерк К. Локса «Апулей» знакомит нас с одним из последних представителей греко-римской культуры – странствующим философом, прирожденным космополитом, «с ненасытной любовью к переливам человеческой мысли» [Локс, 1995, с. 143]. В этом очерке мы сталкиваемся с первообразами культуры, взаимопроникновением различных элементов античной культуры, свидетелем которого был Апулей, с равным жаром, по его собственному замечанию, служивший всем девяти Музам. Он был блестящим эрудитом, знатоком философии и поэзии, его считали ритором, поэтом и магом. До нас дошли три философских трактата: «Об учении Платона», «О мире», «О боге Сократа», роман «Метаморфозы», иначе – «Золотой осел», «Апологии».

К. Локс отмечает его способность владеть словом, властно и свободно управлять им; не забывать о верховном значении слова, о культе формы, источник которого в глубоких тайниках души; благородство Апулея-мыслителя и врожденная утонченность как художника спасли его от софистического пустословия поздних риториков. Образ Апулея меняющийся, непостоянный: «Сегодня он честолубивый ритор, завтра – возвышенный неоплатоник, еще через несколько дней – автор романа, соперничающего с “Сатириконом” Петрония» [Локс, 1995, с. 146]. Он гордится званием философа не менее, чем именем прославленного оратора. В его понимании именно философия откры-

вает самое сокровенное в мире, ведет за его пределы в область чистейшего света. Локс пишет, что такое понимание предназначения философии могло быть внушено Платоном, к которому Апулей относился с исключительным благоговением, но «несмотря на всю утонченность своего неоплатонизма, до конца оставался язычником, преклоняющимся перед прекрасной материей, живой дуновением Бога; просветленным взором он видел красоту созданного, и не мог примириться с тем, что этот мир только брошенное тело Господа» [Локс, 1995, с. 150]. Всю полноту и разнообразие религиозных запросов Апулей смог удовлетворить только в мистериях; в них он нашел исход своему религиозному аристократизму и в них же нашел обещанное «непосредственное слияние с божеством, которого требовал неоплатонизм» [Локс, 1995, с. 153].

К. Локс подчеркивал раздвоенность его религиозного опыта, колебания между чувством Бога как силы сверхмирной и чувством безграничной любви к миру во всем его многообразии. Трансцендентальные, космические основания культуры при анализе проблемы добра и зла в трактате *De mundo* («О мире»), в котором размышления Апулея о несовершенстве мира, о борьбе в нем противоположающихся сил эстетически завершают один из самых прекрасных моментов эллинской культуры. Сложный мир Апулей воспринимал как живое единство, пронизанное красотой. В этом трактате он говорит о том, что в этот сложный мир Божественный разум вносит гармонию, порядок, соразмерность, согласует все разнообразие мира в стройное созвучие; и точно такую же гармонию противоположающихся сил являет картина человеческой жизни с ее горем и счастьем, добром и злом. Проблема зла и несовершенства мира решается им в свете объективно-космической философии, для которой Вселенная дана прежде всего как целое, как прекрасный мир, проникнутый чувством красоты, которому греки дали имя «космос».

Очерк Г. Зиммеля «Микеланджело» погружает нас в сферу метафизики культуры, постигаемой во внутреннем переживании, интуитивно. По мнению Г. Зиммеля, которое совпадает с виндельбандовским, единство античного искусства не знало еще глубины противоположностей и ему была свойственна наивная недифференцированность. В искусстве Возрождения обнаруживаются метафизические глубины противоречий. И вновь Зиммель вспоминает Гераклита, ко-

торый раскрывал сущность мира как единство коллизий. В учении Гераклита, отмечает Зиммель, единство жизни обретает свою метафизическую форму, а в творчестве Микеланджело – свою, формально эстетическую форму, несущую на себе, несмотря на титаническое совершенство, печать ужасающей тоски его образов, охваченных жадной спасения, избавления от гнета телесной тяжести. Тоска его души обращена к абсолютному, бесконечному, недостижимому, но вместе с тем непосредственному, нетрансцендентному.

Микеланджело создал новый мир – «...душа и тело, долго разьединенные устремлением души в трансцендентное... снова познают себя как единство» [Зиммель, 1995, с. 166]. Это уничтожение внутренней отчужденности тела и духа позволяет «ощущать образы Микеланджело как бы исполненными *совершенного бытия*» [Зиммель, 1995, с. 168]. Его скульптуры являются «оформлениями жизни», они стоят «по ту сторону вопроса об их бытии или небытии в совершенно иной сфере существования» [Зиммель, 1995, с. 171]. И в своем бесконечном одиночестве они достигают той почти трагической серьезности, которая заложена в пластике и роднит ее с музыкой. Образы Микеланджело достигли высшего предела совершенства, но понимание того, что это еще не есть «действительное завершение», порождает глубокие переживания и осознание того, что творчество не заполняет его последних запросов, не несет в себе блаженство. Зиммель отмечает здесь дуализм противоположных направлений жизни – дуализм между «воззрительно законченным образом» и устремленностью в бесконечное. Зиммель упоминает произведение Микеланджело – *Pieta* Ронданини, – в котором отсутствует дуализм: образы стали бестелесными. Зиммель называет это произведение самым трагическим и предательским: «Душа, освобожденная от телесной тяжести, не устремилась... в трансцендентное, но осталась сокрушенной на пороге его» [Зиммель, 1995, с. 177].

В конце своей жизни Микеланджело понял, что его произведения не являются воплощением абсолютной ценности, идей, лежащих сверх всяких воззрений. Об этом роковом потрясении его жизни свидетельствует стихотворение:

Ложь мира похищала у меня время,
Данное созерцать Бога...

Не краски и не резец дают мир душе,
Она ищет любви Божьей, которая на крест
Простирает свои руки, чтобы обнять нас...
То, что предназначено смерти,
Не может утолить тоски живущего.

[Зиммель, 1995, с. 178]

Зиммель, комментируя это стихотворение, отмечает, что к Микеланджело пришло осознание того, что в искусстве и красоте невозможно найти воплощение абсолютной ценности, потому что это принадлежит иному миру, к которому искусство не может вознестись. Для Зиммеля Микеланджело трагическая личность. «Роковая формула его души – требовать от полноты конечного всей полноты бесконечного» [Зиммель, 1995, с. 179]; ему и его образам противостоит *иной мир*, требующий невыполнимого. Он осознает, что творчество не может соответствовать его глубочайшим потребностям. «Трансцендентная тоска привела к разрушению его жизнь, предопределенную к художественно-наглядному и земно-прекрасному» [Зиммель, 1995, с. 182]. Он был мучеником идеи – «найти освобождающее завершение жизни в самой жизни, воплотить *абсолютное* в форме конечного» [там же, с. 183].

Трансцендентная тоска была заложена в глубинах его природы; эта тоска по потустороннему миру слита с влекущей вниз материальностью, с желанием в земной умообразной форме искусства завершить жизнь самое в себе. И он не мог избегнуть внутреннего уничтожения, как не мог и отрешиться от себя самого. Трагедия жизни Микеланджело и его творчества заключается, полагает Зиммель, в том, что он, «оставаясь в измерениях первого царства и страдая по ценностям и бесконечностям второго, стремится <...> синтезировать дуализм в завершенное единство <...> и не зная единства потустороннего, должен ограничиться требованием, чтобы одно царство служило залогом другого» [Зиммель, 1995, с. 184], так как «человечество еще не обрело третьего царства» [Зиммель, 1995, с. 184].

В очерке о Гёте «Истина и личность» Зиммель рассматривает проблему целостности культуры, которая предстает как антропологический феномен. В основе гётевского миросозерцания заложена глубокая мысль, «что лишь внутренне объединенный, “в самом себе единый” человек является духовным отражением в себе самом единого

мира» [Зиммель, 1995, с. 199]. Миросозерцание Гёте проникнуто верой в то, что теоретические убеждения личности находятся в зависимости как от ее бытия, так и от всех особенностей ее индивидуальности, т.е. он расширяет понимание зависимости человека от своего бытия до утверждения такой же зависимости «между бытием личности и ее познавательными актами» [Зиммель, 1995, с. 185]. Духовные личности живут на той глубине, где корни жизненной действительности и жизненных ценностей еще не разъединены; жизнь духовной личности связана со всем природным бытием в одном гармоническом единстве и «витальная истина оказывается одновременно и теоретической, т.е. такой, которая содержание мысли измеряет содержанием объективности» [Зиммель, 1995, с. 195].

Понятие познания Гёте сосредоточено в строке: «Лишь плодотворное истинно». Он считал за истину ту мысль, которая была для него плодотворна, и «вплетается органически в данную наличность его духа, вписывается в его мышление и обеспечивает движение вперед»; истина для него лишь «имя, означающее плодотворные стороны мысли» [Зиммель, 1995, с. 186]. Он оспаривал единственность истины и ее независимость от индивидуальных представлений, утверждал наличность такого же количества истин, как и многообразных возможностей индивидуального осмысления бытия. Но вместе с тем полагал, что индивидуалистические образы познания должны объединяться в *целостное познание*, и только целое человечество, а не отдельный индивид, может постичь сложный мир. Зиммель, анализируя суждения Гёте, допускает в них более сложный скрытый смысл: мысль об идеале объединенной жизни всего человечества, «о мировой литературе», о «нравственно свободном объединении через мир». И здесь понятие истины обретает прежний смысл: говорится об абсолютном познании, субъектом которого является человечество.

«Объединенный в себе» субъект становится духовным, гармоническим отражением в себе самом единого мира, целостного объективного бытия. И в этом гармоническом отношении ко всему миру коренится счастье каждого индивида, следующего своим подлинным склонностям, объединенного с другими индивидами и с целостным миром.

Проблема универсальности культуры является сквозной для альманаха. Й. Кон в статье «“Страннические годы Вильгельма Мейс-

тера” (Их смысл и значение для нашего времени)» стремится донести до нас суть размышлений Гёте о важнейших проблемах существования человека. Он пишет о том, что в «Страннических годах» Гёте выразил излюбленную мысль своей юности – мысль единства микрокосма с макрокосмом. В образе Макарии он показал, что ее жизнь таинственными нитями связана с движением Солнечной системы, она живет теллурной и космической жизнью. Гёте, называя отношения Макарии к Солнечной системе «воздушной поэмой», поясняет, что мифология, легенды, нетерпимые в науке, заполняют мир поэтов, несущих радость мира. И для человечества «наиболее желательным» является совершенная гармония «малого мира» – мира человека, «вращающегося вокруг своей совести, как планетная система вращается вокруг Солнца» [Кон, 1995, с. 226]. И эта этическая гармония, полагает Кон, рождает предчувствие гармонии космической; гармоническое единство микрокосма с макрокосмом является «наиболее желанным», но оно доступно нам только в редкие мгновенья, только в форме религиозного предчувствования. Религия есть завершение незавершенного на земле, а пути человека к недостижимому многообразны. В юности для Гёте главным путем к недостижимому было единение с природой – природоощущение, впоследствии – природопознание; а в старости истинно религиозное чувство и путь к предчувствованному единству с макрокосмом он видел в благоговении, в нравственных отношениях. Гёте исходил из того, что благоговение, как главная суть религии, вместе с тем и общечеловечно, и по своему содержанию «связано со свойственными всем людям основами бытия» [Кон, 1995, с. 234]. Но свободная нравственность редко даруется природой, почти всегда ее приходится приобретать, и «задача воспитателя предуготовить это приобретение» [Кон, 1995, с. 220]. Человека следует прежде всего научить *благоговению*, ибо это служит основанием всему и дает человеку возможность оставаться человеком во всех отношениях. В благоговении, а не в страхе, Гёте видит ядро настоящей религии; в способности почитать то, от чего человек зависит, он видел основу существования. Й. Кон отмечает, что первоначально религиозное чувство Гёте было пантеистически окрашенным почитанием природы и держалось «верой в предчувствованное единство всего существующего» [Кон, 1995, с. 221]. Впоследствии он познал связь между Божеством и

ценностями, к достижению которых направлены устремления человека. Это он выразил в стихотворении:

Im Innern ist ein Universum auch;
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Daß jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja seinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erden übergibt,
Ihn fürchtet und womöglich liebt*[©].

[Goethe, 1960, S. 535–536]

У Гёте благоговение, как воспитательное средство, пронизывает всю жизнь человека. Он полагает, что только там, где послушание облагорожено благоговением, вся общественная жизнь обретает религиозное освещение. Существует несколько родов благоговения.

Первый род – благоговение перед тем, что выше нас, признание Отца Небесного и радостное почитание Его.

Второе, чему должно научиться, – благоговение перед высшей силой, способность побороть в себе озлобление против сил, причиняющих страдания, и ощутить самую тяжелую зависимость как следствие порядка, достойного благоговения.

Третий род благоговения – добровольное перенесение скорби; понимание того, что страдание – это не только ниспосланное нам испытание, которое необходимо принять, но и условие высшего совершенства.

Гёте считает, что слияние всех трех родов благоговения дает истинную религию, высшее благоговение – благоговение перед самим собой, способность воспринимать себя как лучшее из всего созданного Богом, держаться правил нравственности, оставаться на этой высоте.

*Есть универсум и внутри повсюду;
стремление похвальное отсюда:
все лучшее, что люди знают,
у всех народов Богом называют.
Отдав все небо, землю – что имеют! –
Его боятся, любят, как умеют.

©Copyright Венера Думаева-Валиева, 2014. Свидетельство о публикации № 114041008441 Стихи. ру

Развивая эту мысль Гёте, выраженную через героя его произведения Ленардо, Й. Кон пишет о том, что человек становится достойным самого себя не благодаря своим случайным качествам или делам, а если он в состоянии воспринимать благоговейно все эти ступени развития на глубине своего человеческого существа. И это истинное уважение к самому себе лишено высокомерия и самомнения. Благоговейное отношение к самому себе как к совокупности всего того, что мы должны чтить, «есть новая, критически очищенная и этически возвышенная форма старого понимания человека как микрокосма» [Кон, 1995, с. 225].

Гёте надеется перебросить мост через пропасть между человеком и миром; он осознает, что в процессе познания человек не способен постичь мир в его целостности, а ограничивается оформлением этого мира согласно требованиям духа. Понимание мира как органического целого остается для человека неразрешимой задачей. И все же он преисполнен благоговением по отношению к непознаваемому Абсолюту.

В романе Гёте размышляет о человечности человека профессии, о важности правильного выбора, при котором профессия становится призванием, а человек – свободным, так как ощущает свое дело как игру, а не как принуждение. Он считает, что все, что человек стремится выполнить в процессе деятельности, должно возникнуть путем объединения всех его сил и способностей. Существенную роль он отводит воспитанию через приобщение человека к многообразной деятельности. Никто не станет утверждать, пишет Й. Кон, что предложения Гёте решают важную проблему воспитания: подготовки одновременно и к профессии, и к гуманности, сохранению человечности человека профессии; но они остаются ценными как символы возможных путей решения этой проблемы, преодоления опасностей одностороннего развития человека и как импульсы размышлений в этом направлении. Подчинение всех способностей человека одной цели воспринимается Гёте как тяжелое отречение.

Современный человек с его сильным стремлением к свободе болезненно воспринимает необходимость отречься от своей одаренности в пользу одной деятельности. По мнению Гёте, способный к странствованию человек должен объединять в себе профессиональные умения с живой добровольной деятельностью и сознательным самоотре-

чением, не представляющим у Гёте бездеятельную покорность. Напротив, самоотречение у Гёте – условие усиленной деятельности. Деятельность и самоотречение взаимосвязаны: человек, осуществляя деятельность, преодолевая препятствия, не только обязан от многого отказаться, чтобы сделать главное, но даже способ его действия в мире, полном преград и противоречий, требует такого добровольного самоотречения, которое делает человека нравственной личностью. Когда Гёте говорит о человеке, способном к странствию, слово «странствовать» понимается и в переносном, символическом смысле: мы не довольны тем, что нам дано от рождения и внушено воспитанием, мы странствуем, ищем нашу жизненную цель, жизненные ориентиры, пересматриваем наши убеждения, меняем ценностные ориентации. Как полагает Й. Кон, если картина воспитания, обучения профессии-призванию, которую представил нам Гёте, во многом устарела, хотя и не утрачивает полностью своей ценности, то его религиозно-философские и религиозно-педагогические принципы по-прежнему представляют интерес, и более того, они еще ждут своего осмысления, так как мы не вполне готовы к их восприятию.

Проблемы человека, культуры, образования, воспитания находятся в центре рассмотрения и В. Виндельбанда, который в очерке «Гёльдерлин и его судьба», анализируя творчество Гёльдерлина, говорит о многообразии культуры, которую индивид уже не способен воспринять как целостное образование.

Виндельбанд рассматривает культуру «как идеальное понятие, не реализованное ни в одном индивидуальном сознании» [Виндельбанд, 1995, с. 254]. Он отмечает, что даже гению недоступна универсальная образованность, которой обладали граждане Афин и великие деятели эпохи Возрождения, и к которой стремились поэты и мыслители во времена Гёльдерлина.

Гёльдерлин отчаялся в возможности осуществления идеала романтиков; он только в античном мире видел его реализацию и, оценивая античную культуру как предельно гомогенную, противопоставлял ее внутренней дисгармоничности современной ему жизни, в которой безвозвратно утрачено единство и гармоническая связь многообразных видов деятельности, характерные для Античности. Социальную опасность В. Виндельбанд видит в том, что индивид не способен обозреть и постичь огромный космос культуры. В современном мире «от-

дельные профессии, сословия, различные слои общества становятся все более чуждыми друг другу» [Виндельбанд, 1995, с. 254]. Исчезает возможность *диалога* и *понимания*: «Обществу грозит опасность распасться на группы и атомы, связанные уже не духовным пониманием, а только внешней нуждой и необходимостью» [Виндельбанд, 1995, с. 254]. Это ведет к ослаблению общественного порядка, основой которого служит тождество культурного сознания индивидов.

Но хуже этого отсутствия универсальной образованности – дилетантизм, влияющий на все общественные институты, на формы государственного управления, когда «каждый софист и крикун с мандатом в кармане считает себя призванным, поскольку Бог вместе с должностью дает ведь и разум, высказывать *ex officio* (по обязанности) свое безответственное суждение обо всем, касающемся интересов государственной жизни, и считает, что не только имеет право, но и обязан критиковать деятельность опытного специалиста, добросовестного чиновника, гениального государственного деятеля» [Виндельбанд, 1995, с. 255]. И самое худшее – это господство дилетантизма в сфере воспитания.

Программный характер носят тезисы немецкого философа-просветителя Г. Лессинга «Воспитание человеческого рода» (1780). Эта одна из последних его работ проникнута глубоким чувством историзма. Лессинг утверждает, что не только отдельная личность развивается, но и все человечество движется к совершенству. В этом он видит некий закон социальной динамики.

В духе Просвещения он верил в то, что свободный разум является ключом к прогрессу, интеллектуальному и моральному совершенствованию. «Воспитание – это откровение, которое дано отдельному человеку; откровение – это воспитание, которое было дано, и теперь еще дается, человеческому роду» [Лессинг, 1995, с. 480]. И откровение «не дает человеческому роду ничего сверх того, к чему человеческий разум не пришел бы сам» [Лессинг, 1995, с. 480], – но оно открывает путь к более раннему пониманию важнейших вопросов, путь к великой истине. Этому процессу способствует религиозное учение. Лессинг был убежден, что «истинная религия» состоит не в признании церковного учения, а исключительно в любви к ближнему. По его мнению, все религии – это продукты определенных исторических эпох. И всякая религия истинна постольку, поскольку выражает

естественную потребность человека в ней, и ложна постольку, поскольку на высшей стадии данной исторической эпохи она перестает соответствовать достигнутому уровню духовного развития [Патрушев, 2021, с. 450–451].

Лессинг, говоря о духовном восхождении человечества, проводит аналогию с возмужанием отдельного человека. Он показывает, что этапы нравственного прогресса соотносятся с чередованием религий: язычества, иудаизма, христианства. «Человеческий разум долго бы блуждал по ложным путям» [Лессинг, 1995, с. 481], но Богу было угодно придать человеческой мысли верное направление. Ветхий Завет, согласно Лессингу, возвещает детство человечества.

Постепенно человечество как универсальное образование развивалось, и в своем движении к совершенству переходило от детства к отрочеству. «Настало время, когда вера в иную истинную жизнь, которую можно обрести за пределами земного существования, стала обнаруживать свое влияние на людей. Это уже другая стадия – христианство. Оно взывает к высшим мотивам поведения» [Гуревич, 1995, с. 513].

Но духовная эволюция человеческого рода не завершается этой религией. Новый Завет, как и Ветхий Завет, устаревает, грядет третье мировое состояние – *«эпоха нового вечного Евангелия»*, времени зрелости и совершенства, когда человек «будет творить добро ради самого добра» [Лессинг, 1995, с. 497], а не потому, что чьим-то произволом ему обещано за это воздаяние [Лессинг, 1995, с. 497]. Он верил в неизбежное развитие к лучшему мира Божьего.

Приблизить лучшее будущее человечество сможет, осознав *единство человеческого рода*. В лоне древних цивилизаций, в процессе уникального по своему размаху духовного брожения, отмечает С.С. Аверинцев, «с первозданной простотой и силой были провозглашены, во-первых, всечеловеческое единство, во-вторых, нравственное самостояние личности» [Аверинцев, 1995, с. 438]. Эпоху VIII–III вв. до н.э. от Тихого океана до Атлантики К. Ясперс назвал «осевым временем» мировой истории, водоразделом «между инерцией “до-осевого” традиционализма и осознанием возможностей выбора и ответственности» [там же]. «Осевое время» открыло всечеловеческое единство как великую идею, «мысль “осевого времени” уверенно сделала шаг во всеобщее» [Аверинцев, 1995, с. 439]. К. Ясперс полагал,

что современное человечество продвигается к *новому осевому времени*, которое породит единство человечества на достойных его принципах и началах; условием такого единства является приемлемая для всех политическая форма – правовое государство, отказ от любых видов тоталитаризма.

Характеризуя современное состояние общества, Г. Померанц в статье «Диалог культурных миров» пишет о том, что мир стал единым, а религиозные культуры сталкиваются между собой в одном информационном пространстве: «Вселенская духовная традиция еще не установилась, и духовное противостоит аналитическому разуму, миру Я – Оно, как этническое и конфессиональное» [Померанц, 1995, с. 450].

Мировые религии, культурные миры стоят перед необходимостью диалога, перед поисками общей почвы для сближения – отклика на глубочайшие потребности человеческой души. И такой диалог, основанный на понимании, на «экзистенциальной коммуникации» (К. Ясперс), несмотря на ожесточение этнического и конфессионального сопротивления, нарастание в обществе иных разрушительных сил и идей, все-таки осуществляется. И необходимой составной частью диалога культурных миров является диалог откровений: «...без него общение остается на уровне слов, на уровне интеллектуальных конструкций» [Померанц, 1995, с. 453]. Г.С. Померанц говорит о возможности возникновения «*концерта культурных миров*», в котором сохраняется их своеобразие, неповторимость, но достигается взаимопонимание, диалог. Будущее, полагает он, можно представить как «сочетание европейского плюрализма этнических культур с китайским плюрализмом духовных культур» [там же].

Он концентрирует свое внимание на *духовном измерении жизни*, на необходимости пересмотра представлений человечества о лучшем, более совершенном будущем: от накопления вещей – катастрофической идеи общества потребления – нужно повернуться к накоплению тех ценностей, идей, которые дают созерцание, медитация, великое искусство.

Переоценка ценностей необходима. Без глубокого духовного поворота невозможно создать здоровое общество, соответствующее сущностным потребностям существования человека, чувствующего духовную основу мира и почитающего ее. Именно благодаря суще-

ствованию на земном шаре *духовного измерения* формируется уникальная человеческая культура, не позволяющая человеческому роду впасть в состояние «социального животного» [Али-Заде, 2008, с. 155].

В статье представлены работы выдающихся философов, культурфилософов, литературоведов, культурологов, опубликованные в альманахе «Лики культуры», занимающем особое место в одноименной серии, основанной в 1992 г. Через творчество этих мыслителей осуществляется переключка идей и концепций, воскресают образы многообразных культурных космосов, подчеркивается общечеловеческий смысл культуры, происходит диалог по важнейшим проблемам человеческого существования, осмысление уникального на земном шаре *духовного измерения* человеческой жизни. Знакомство с идеями выдающихся зарубежных и отечественных исследователей, с их поисками ответов на сложнейшие вопросы бытия позволяет соприкоснуться с образцами человеческой мысли.

Список литературы

Аверинцев С.С. Глубокие корни общности // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 431–444.

Али-Заде А. Что такое «человеческая культура»? // Высшее образование в России. – М., 2008. – № 10 – С. 154–159. [Рец. на книгу : Культурология : Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М. : РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – 1392 с.; т. 2. – 1184 с. – (Summa culturologiae).]

Блюм В. Книга ложной мудрости // Авангард : альманах литературы, искусства и науки. – М., 1922. – Сентябрь № 3. – С. 78–79.

Виндельбанд В. О Сократе // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 121–142.

Виндельбанд В. Гёльдерлин и его судьба // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 238–258.

Гершензон М.О. Гольфстрем // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 7–120.

Гуревич П.С. Первообразы культуры // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 500–514.

Зиммель П. Микеланджело // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 163–184.

Зиммель Г. Истина и личность (Из книги о Гёте) // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 185–202.

Иванов Вяч. Л. Толстой и культура // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 259–275.

Кон Й. «Страннические годы Вильгельма Мейстера» (Их смысл и значение для нашего времени) // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 203–237.

Лессинг Г. Воспитание человеческого рода // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 479–499.

Локс К. Апулей // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 143–162.

Патрушев А.И. Лессинг Г.Э. // Summa culturologiae : Энциклопедия : в 4 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – Т. 2. – С. 450–451.

Померанц Г.С. Диалог культурных миров // Лики культуры : альманах. – М. : Юрист, 1995. – С. 445–455.

Преображенский П. За «Ключом веры» – «Гольфстрем» // Печать и революция. – 1922. – Кн. 8, ноябрь–декабрь. – С. 176–177.

Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в десяти томах. – М. : Изд-во Академии наук СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), 1956. – Т. 1 : Стихотворения 1813–1820. – 536 с.

Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в десяти томах. – М. : Изд-во Академии наук СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), 1956. – Т. 2 : Стихотворения 1820–1826. – 463 с.

Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в десяти томах. – М. : Изд-во Академии наук СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), 1957. – Т. 4 : Поэмы. Сказки. – 596 с.

Рашковский Е.Б. Гершензон // Summa culturologiae : Энциклопедия : в 4 т. / гл. ред. и автор проекта С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – Т. 1. – С. 450–453.

Рожицын В. Атеизм Пушкина // Научное общество «Атеист». – М., 1928. – С. 5–7.

Соловьёв Вл. Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. – М. : Московский рабочий, 1990. – 444 с.

Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления). – СПб. : Тип. Тов. «Общественная польза», 1905. – 285 с.

Goethe J.W. Spruchweisheit // Goethe J.W. Poetische werke. – Berlin, 1960. – Bd 1. – S. 535–536.

References

Averincev, S.S. (1995). Glubokie korni obshchnosti [Deep roots of community]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 431–444. Moscow : Yurist. (In Russian).

Ali-Zade, A. (2008). Chto takoe «chelovecheskaya kul'tura»? [What is «human culture»?] [Rec. na knigu: Kul'turologiya: Enciklopediya: V 2 t. / gl. red. i avtor proekta S. Ya. Levit. – М. : ROSSPEN, 2007. Т. 1. – 1392 s.; т. 2. – 1184 s. – (Seriya «Summa culturologi-

ae»)] [Review of the book: Cultural Studies: Encyclopedia: In 2 vols. / ch. ed. and the author of the project S. Ya. Levit. – M.: ROSSPEN, 2007. Vol. 1. – 1392 p.; vol. 2–1184 p – (Series «Summa culturologiae»)]. In *Vysshee obrazovanie v Rossii* [Higher education in Russia], (10), (pp. 154–159). Moscow. (In Russian).

Blyum, V. (1922, Sentyabr'). Kniga lozhnoj mudrosti [The Book of false wisdom]. In *Avangard: Al'manah literatury, iskusstva i nauki* [Avangard: Almanac of Literature, Art and Science], (3) (pp. 78–79). Moscow. (In Russian).

Vindel'band, V. (1995). O Sokrate [About Socrates]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 121–142. Moscow : Yurist. (In Russian).

Vindel'band, V. (1995). Gyo'l'derlin i ego sud'ba [Gelderlin and his fate]/ In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 238–258. Moscow : Yurist. (In Russian).

Gershenson, M.O. (1995). Gol'fstrem [Golfstrom]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 7–120. Moscow : Yurist. (In Russian).

Gurevich, P.S. (1995). Pervooobrazy kul'tury [Archetypes of culture]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 500–514. Moscow : Yurist. (In Russian).

Zimmel', P. (1995). Mikelandzhelo [Michelangelo]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 163–184. Moscow : Yurist. (In Russian).

Zimmel', G. (1995). Istina i lichnost' (Iz knigi o Gyote) [Truth and Personality (From the book about Goethe)]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 185–202. Moscow : Yurist. (In Russian).

Ivanov, Vyach. (1995). L. Tolstoj i kul'tura [L. Tolstoy and culture]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 259–275. Moscow : Yurist. (In Russian).

Kon, J. (1995). Strannicheskie gody Vil'gel'ma Mejstera (Ih smysl i znachenie dlya nashego vremeni) [The wandering years of Wilhelm Meister (Their meaning and significance for our time)]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 203–237. Moscow : Yurist. (In Russian).

Lessing, G. (1995). Vospitanie chelovecheskogo roda [Education of the human race]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 479–499. Moscow : Yurist. (In Russian).

Loks, K. (1995). Apulej [Apuley]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 143–162. Moscow : Yurist. (In Russian).

Patrushev, A.I. (2021). Lessing G.E. [Lessing G.E.]. In *Summa culturologiae/ Enciklopediya: V 4 t.* [Summa culturologiae / Encyclopedia: In 4 vols.], S. Ya. Levit (ch. ed. and the author of the project). T. 2. 450–451. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (In Russian).

Pomeranc, G.S. (1995). Dialog kul'turnyh mirov [Dialog of cultural worlds]. In *Liki kul'tury: Al'manah* [Faces of Culture: An Almanac], 445–455. Moscow : Yurist. (In Russian).

Preobrazhenskij, P. (1922). «За “Klyuchom very” – “Gol'fstrem”» [«For “the Key of Faith” – “Golfstrom”»]. In *Pechat' i revolyuciya* [Print and Revolution], Kn. 8, noyabr'–dekabr', 176–177. (In Russian).

Pushkin, A.S. (1956). *Poln. sobr. soch. v desyati tomah. T. 1. Stihotvoreniya 1813–1820* [Complete collected works in ten volumes. Vol. 1. Poems 1813–1820]. Moscow : Izd-vo Akademii nauk SSSR, Institut russkoj literatury (Pushkinskij dom). (In Russian).

Pushkin, A.S. (1956). Poln. sobr. soch. v desyati tomah. T. 2. Stihotvoreniya 1820–1826 [Complete collected works in ten volumes. Vol. 2. Poems 1820–1826]. Moscow : Izd-vo Akademii nauk SSSR, Institut russkoj literatury (Pushkinskij dom). (In Russian).

Pushkin, A.S. (1957). Poln. sobr. soch. v desyati tomah. T. 4. Poemy. Skazki [Complete collected works in ten volumes. Vol. 4. Poems. Fairy tales]. Moscow : Izd-vo Akademii nauk SSSR, Institut russkoj literatury (Pushkinskij dom). (In Russian).

Rashkovskij, E.B. (2021). Gershenzon [Gershenzon]. In *Summa culturologiae/ Enciklopediya: V 4 t.* [Summa culturologiae / Encyclopedia: In 4 vols.], S. Ya. Levit (ch. ed. and the author of the project). T. 1, 450–453. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (In Russian).

Rozhicyn, V. (1928). Ateizm Pushkina [Pushkin's Atheism]. In *Nauchnoe obshchestvo «Ateist»* [Scientific Society «Atheist»], 5–7. Moscow. (In Russian).

Solov'yov, Vl. (1990). *Stihotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [Poems. Prose. Letters. Memoirs of contemporaries]. Moscow : Moskovskij rabochij. (In Russian).

Shestov, L. (1905). Apofeoz bespochvennosti (Opyt adogmaticheskogo myshleniya) [Apotheosis of groundlessness (Experience of adogmatic thinking)]. Saint Petersburg : Tip. Tov. «Obshchestvennaya pol'za». (In Russian).

Goethe, J.W. (1960). Spruchweisheit. In *Poetische werke. Bd 1.* [Poetic works Bd 1], 535–536. Berlin. (In German).

*Гаджикурбанов А.Г.**

КУЛЬТУРНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ В ЭТИКЕ СТОИКОВ И СПИНОЗЫ[©]

Аннотация. Начиная с Античности европейская этика сформировала некоторые устойчивые стереотипы в описании коллизий рационального и чувственного компонентов моральной жизни, где ценностные приоритеты отдавались разумным началам нравственного бытия человека, которым противостояла чувственно-эмоциональная, аффективная сфера душевной жизни. В этом плане особое значение приобретает еще один значимый культурный стереотип, связанный с истолкованием понятия природы. В основании его оценки заложена оппозиция понятий *естественное / искусственное, стихийное / рациональное, произвольное / умышленное*. Одним из важнейших ресурсов европейской культурной традиции является история философских идей, многие из которых обрели парадигмальный статус и стали общеевропейскими культурными ценностями. Речь пойдет об истолковании природы страстей в античном стоицизме и философской системе Спинозы. Феномен страсти рассматривается в следующих аспектах: страсть как *болезнь* души, страсть как избыточное (чрезмерное)

** Гаджикурбанов Аслан Гусаевич – доктор философских наук, доцент кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия, e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru*

Gadzhikurbanov Aslan Gusaevich – DSc in Philosophy, Associate Professor, Department of Ethics, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

[©] Гаджикурбанов А.Г., 2022

стремление, страсти как особые *физические* состояния душевной субстанции, страсть как *ложное суждение*, страсть как феномен *метафизического различия*.

Ключевые слова: разумные начала; нравственное бытие; аффективная сфера; рациональность; культурный стереотип; понятие природы; аффект; страсть; античный стоицизм; Спиноза; ложное суждение; метафизическое различие.

Поступила: 06.07.2021

Принята к печати: 05.08.2021

Gadzhikurbanov A.G.

Cultural stereotypes in the ethics of the Stoics and Spinoza

Abstract. Starting from antiquity, European ethics formed some stable stereotypes in describing the collisions of the rational and sensory components of moral life, where value priorities were given to the rational principles of a person's moral life, which were opposed by the sensory-emotional, affective sphere of mental life. In this regard, a special significance acquires a cultural stereotype associated with the interpretation of the concept of nature. His assessment is based on the opposition of the concepts natural / artificial, spontaneous / rational, involuntary / intentional. One of the most important resources of the European cultural tradition is the history of philosophical ideas, many of which have acquired a paradigmatic status and have become common European cultural values. It will be about the interpretation of the nature of passions in ancient Stoicism and the philosophical system of Spinoza. The phenomenon of passion is considered in the following aspects: passion as a disease of the soul, passion as excessive striving, passions as special physical states of mental substance, passion as a false judgment, passion as a phenomenon of metaphysical discrimination.

Keywords: rational principles, moral being, affective sphere, rationality, cultural stereotype, the concept of nature, affect, passion, antique stoicism, Spinoza, false judgment, metaphysical distinction.

Received: 06.07.2021

Accepted: 05.08.2021

Проблема соотношения разумных начал с аффективными компонентами моральной жизни имеет давнюю традицию в европейской культуре и представляет одну из ведущих тем моральной философии. Начиная с Античности европейская этика сформировала некоторые устойчивые стереотипы в описании коллизий рационального и чувственного компонентов моральной жизни, где приоритетными в ценностном смысле, как правило, оказывались разумные составляющие нравственного бытия человека, которым противостояла чувственно-эмоциональная, аффективная сфера душевной жизни, локализованная обычно в низших частях души. Если разум рассматривался как носитель практической рациональности и жизненной дисциплины, то в чувственно-аффективной части видели источник иррациональных, стихийных и неуправляемых влечений. Оппозиция разума и чувств, рационального и аффектированного настроения души, рассудка и страстей обрела символический статус, универсальную форму выражения и превратилась в значимый культурный стереотип. Кроме того, одним из примеров общефилософских тезисов, опирающихся прежде всего на богатую историко-философскую базу, но ставших чуть ли не обще-европейским культурным стандартом, стало положение о том, что в борьбе двух названных выше антагонистов душевной жизни – разума и страсти – победителем в конечном счете должен быть один разум. В практической философии этот тезис даже обрел форму морального императива. Но как достигается эта победа? Философская традиция предлагала два способа решения данной проблемы, отличающиеся разной степенью радикальности, каждая из которых также встроена в систему ценностей европейского сознания: или разум преодолевает аффективные влечения, полностью искореняя их (ригористическая версия, которая чаще всего отождествляется со стоической доктриной, тем не менее ее рефлекс можно обнаружить в идеологии европейского Просвещения, и, как ни странно, ей не был чужд Зигмунд Фрейд в своих проектах), или разум утверждает свой приоритетный статус путем гармонизации чувственных начал, которым он придает рациональную форму (эту умеренную версию, имеющую долгую историю, чаще всего связывают с перипатетической традицией). Еще один культурный стереотип, также заимствованный в первую очередь из моралистической философии древности, хотя и опирающийся на медицинскую практику, – представление о том, что страсть есть некото-

рая *болезнь* души, которая требует излечения (еще в античную эпоху великий поэт Овидий предлагал свои «Лекарства от любви» (*Remedia amoris*), исцеляющие от этой страсти, а в наши дни известное сочинение исследовательницы античной философии Марты Нуссбаум носит название «Терапия желаний»). И если следовать вполне уместной здесь медицинской стилистике [Nussbaum, 2009, p. 13–48], то тогда в качестве *нормы* моральной жизни должен выступить разумный настрой человеческой души, а страсть обретет статус патологического отклонения от него.

В связи с этим всплывает еще один значимый для нашего миропонимания культурный стереотип, связанный с истолкованием смысла концепта *природы*. В основании его оценки заложена оппозиция понятий *естественное / искусственное, стихийное / рациональное, произвольное / умышленное*. Природное в нашем понимании, как правило, отождествляется с чем-то естественным, произвольным, стихийно возникающими, соответственно, лишенным расчета или умысла; оппонирующими ему понятиями будут определенные артефакты, творения некоторого ума, искусственно созданные на основании предварительного замысла или проекта. Но, как оказывается, различие этих смыслов является продуктом расщепления первоначально цельного понятия природы (*physis, natura*), которое совмещало в своем единстве все названные противоположности.

Одним из важнейших ресурсов европейской культурной традиции является история философских идей, многие из которых обрели парадигмальный статус и стали общеевропейскими культурными ценностями, в частности, прямо связанными с представлениями об аффективной жизни человеческой души. Мы хотели бы остановить свое внимание на двух философских доктринах, относящихся к разным временам и неравноценным по своей масштабности, но в то же время близких друг к другу, тем более что одна из них прямо опирается на наследие предшествующей. Речь пойдет об истолковании природы страстей в античном стоицизме и философской системе Спинозы. Спиноза не скрывал своих симпатий к стоической моральной доктрине, разделяя многие фундаментальные идеи стоической моралистики, в частности, ее приверженность натуралистической традиции в этике, в то же время многие его идеи выходят далеко за пределы стоического миропонимания.

1. Одним из определений страсти в стоицизме является ее характеристика как *болезни души* (pathos как morbus) [Цицерон, 1975, с. 271]; [Цицерон, 2004, с. 142]. Нормальным и, соответственно, *нормативным* (в психологическом и нравственном смысле) состоянием душевной субстанции в античной традиции, частью которой была и стоическая философия, считалось разумное расположение души, или подчинение душевных движений разумным законам. Такой *склад*, или *уклад*, души рассматривался как добродетельный в моральном смысле у Аристотеля [Аристотель, 1984, с. 281]) и стоиков [SVFII 393; III 198; III200 a] (ссылка SVF здесь и далее дается на издание: *Stoicorum veterum fragmenta. Vol. I–III. Coll. Iab Arim. Lipsiae 1921–1923*). Но чаще всего моралистическая литература опиралась на более отвлеченное определение страстей как страдательных или пассивных состояний души, при этом страдательный смысл содержался в самой семантике греческого pathos и латинского passio. Именно в таком понимании страсти позиция Спинозы вполне совпадала со стоической: страсть как особое состояние души (ума) у Спинозы обозначается как аффект – affectus (этот латинский термин сам содержит в себе смысл некоторого претерпевания, являющегося результатом внешнего воздействия на субъекта, вернее, на его тело и душу (ум). Для Спинозы аффект есть «*страсть души* (passio animi) и *страдание души* (animi Pathema), обусловленные ее приверженностью смутным или неадекватным идеям» (III Общее определение аффектов)¹

2. Для стоиков страсть есть *избыточное (чрезмерное) стремление души* [SVFI 205]. Еще более выразительная характеристика: «Страсть – это трепет души (ptoia)» [SVFI 205]. Можно отметить, что страсть как избыточное, или чрезмерное движение души вступает в противоречие не только с известным аристотелевским пониманием добродетели как некоторой середины, или умеренного состояния души [Аристотель, 1984, с. 87], но и с общестоическим представлением о совершенной моральной жизни как eunoia bioi, предполагающей ровное состояние душевной материи, не допускающее никаких разры-

¹ Все ссылки на Спинозу указывают на его «Этику»: римские цифры обозначают номер книги, арабские – номер теоремы; ссылки даются по изданию: *Спиноза Б. Соч.: в 2 т. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 1. – 488 с.*

вов, скачков или мерцательных состояний (трепета). Страсти свойственно прерывать «ровное течение жизни» как последовательности и связи представлений (проектов, ожиданий, возможностей). Для Спинозы аффекты также выражают «колебания души» (*animi fluctuationes*) (III 17 схол.; III 56 и III 59 схол., V 2); аффекты составляют саму природу души и тела, подверженных изменениям (переходам из одного состояния в другое: *animi commotio* V 2 и *corporis affectiones* III Опред. 3), а также и сущность ума (III 9 – *mentis essentia*), поэтому аффект есть естественное состояние любой частной вещи (модуса – тела и ума).

3. Поскольку стоики признавали телесность человеческой души как части мировой пневмы, это позволяло им с полным правом, не прибегая к поэтическим метафорам, говорить о страстях как особых *физических* состояниях душевной субстанции. Речь идет о сжати и расширении души в различных аффективных состояниях – печаль определяется как свежее суждение относительно предполагаемого зла, от которого душе следует (*kathekei*) *сжиматься*, а радость как свежее суждение относительно предполагаемого блага, от которого душе следует *расширяться* [SVFIII 391–394]. Использование специального термина стоической моральной теории *kathekei* свидетельствует о том, что стоики мыслили страстные изменения материи души как *естественные* события в ее жизни, т.е. они соответствовали самой *природе* души: стоик претерпевает болезненные изменения в своей плоти в обычных недугах, даже если они заставляют его испытывать мучения, но эти природные казусы в его теле не должны порождать в нем болезненные *страсти* печали и страха, или им подобные. Боль есть просто переживание, а страсть выражает себя в суждении.

А вот что говорит о физических (телесных) коррелятах страстей (аффектов) Спиноза: «Под *аффектом* я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию (*agendi potentia*), благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний. Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное (*actio*), в противном случае – пассивное (*passio*)» (III Опред. 3). Для него аффект представляет собой *динамическую* характеристику человеческого существа, т.е. в аффектах выражаются определенные *изменения* в самом субъекте, касающи-

еся состояний его ума и тела. Они увеличивают или уменьшают способность самого тела или ума к *действию*, иными словами, расширяют или сужают их оперативное пространство. Речь также идет о степенях *совершенства*, которых может достигнуть человек, подверженный разного рода аффектам. Например, при аффекте радости (*laetitia*) душа (ум) переходит к большему совершенству, а при аффекте печали (*tristitia*) душа (ум) переходит к меньшему совершенству (III 11 схола.). Далее, аффекты разделяются на *активные* и *пассивные*. *Активные* аффекты обозначают возможность человека быть *адекватной* причиной тех или иных состояний своего тела – как тех, которые увеличивают способность самого тела к действию, так и тех, которые его уменьшают (III Определения 1–2). *Пассивные* же аффекты лишают человека способности действовать в соответствии со своей собственной природой и свидетельствуют о его зависимости от внешних причин.

Как видим, Спиноза, в отличие от стоиков, наделяет качествами страсти не только душевную составляющую человеческого существа, но и телесную: тело переживает страсти так же, как и душа (ум). Соответственно, всякий аффект у Спинозы имеет не только предметное выражение (изменения в состояниях тела), но *содержит* одновременно и соответствующее *суждение* о нем, или его *оценку*, представляющую *идею* того или иного состояния, в котором пребывает его тело, – это аффекты радости или печали.

4. Действительно, положение о том, что страсти представляют собой разновидность суждений, является одним из отличительных признаков стоической теории аффектов, которая отмечена чертами *интеллектуализма*. А именно, страсть есть *ложное суждение* (*krisis* или *doxa*), или определенного рода согласие с полученным представлением о реальной ситуации, но вместе с тем это превратное мнение, или ошибка разума [SVFIII 47]; «страсти происходят не от какой-то природной способности, но все являются мнениями и превратными суждениями. У мудреца, естественно, их никогда не будет» [Цицерон, 2004, с. 142]. Довольно парадоксальный пример практического применения такой модели моральной оценки приводит Цицерон, описывая эпизод посещения на Родосе римским консулом Помпеем стоика Посидония. Стоик в этот момент мучился от невыносимой боли в ногах, но при этом он оценивал свое физическое состояние или, другими словами, выносил *суждение* о своей болезни следующим образом:

«Как рассказывал Помпей, философ, лежа, стал серьезно и подробно рассуждать именно о том, что нет блага, кроме чести; а когда огонь боли жег его еще сильнее, он приговаривал: “Полно, боль, полно! Сколько ты меня ни мучь, никогда я не признаюсь, что ты – зло”» [Цицерон, 1975, с. 267]. Очевидно, что в этом случае Посидоний проводил различие между *естественным*, т.е. соответствующим порядку природы событием своей болезни и своим *суждением* о его моральной природе, предполагающим его отнесение к порядку добра или зла. Он отказывается называть его злом, оставляя за ним только его природные свойства, что позволяет отнести боль к разряду морально *безразличного* (adiaphoron). Характерно, что в этом суждении Посидония боль неявно, но вполне оправданно выпадает из разряда *страстей*, поскольку он не называет ее злом, ведь злом (пороком) в стоической традиции является прежде всего страсть как определенно-го рода *суждение*.

Поскольку стоики, в отличие от платоников и перипатетиков, отвергали представление о наличии в душе каких-то особых ее частей, не обладающих разумными способностями, но реализующими специфические витальные функции (рост, питание, размножение, ощущение), страсть у них не порождается какой-либо частью души, а есть особый вид влечения (horme), возникшего в самом разумном начале. Как полагали стоики, исключительная разумность душевной субстанции позволяет человеку контролировать всю сферу своего сознания. Отсюда задача морального учения состоит не в том, чтобы укрощать низшую часть души, придавая ей разумную форму, не умерять стремления неразумной части, или гармонизировать разные типы душевных стремлений (как полагали перипатетики), а совершенствовать разумную составляющую души, искореняя страсти [Цицерон, 1975, с. 308]; [Стобей в SVF III 377–378]; [Сенека, 1977, с. 296].

Спиноза присоединяется к стоической позиции – для него аффект в *когнитивном плане* представляет собой *смутную идею* (confuse idea), или разновидность неадекватного познания реальности (это составляет основание пассивности человека): «Аффект, называемый страданием души (animi Pathema), есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим» (III Общее

опред. аффектов) [DeBrabander, 2007, p. 17–22]. Очевидно, что он разделял идеи стоического интеллектуализма. Хотя, как известно, столкнувшись с проблемой преодоления аффектов, Спиноза предложил иную версию ее решения, радикально отличающуюся от стоической: 1) если стоики говорили о возможности полного искоренения или подавления страстей, Спиноза сомневается в возможности для человеческого существа преодолеть свою подверженность аффективным состояниям (последнее свойственно *субстанции*, а не человеку как *модусу* субстанции); 2) стоики пытались искоренить страсть силами одного разума, в то время как Спиноза полагал, что страсть можно преодолеть только иного рода страстью, при этом само разумное познание должно стать страстью: «Аффект может быть ограничен и уничтожен только противоположным и более сильным аффектом» (IV 7; IV 14), хотя, очевидно, что этот тезис заключает в себе противоречие.

5. Тот факт, что источником страстей является разумная душа человека, создает известные проблемы в стоической психологии и этике: как в самом разумном начале, каким является человеческая душа, могут возникать иррациональные движения? Известный исследователь стоической этики М. Форшнер замечает, что в состоянии страсти разум человека поддается естественному (природному – *naturale*) влечению, которое выходит из-под его контроля, т.е. в человеческом разуме как бы присутствуют два начала – природное (аффективное) и разумное [Forschner, 1981, S. 123]. Такое заключение только усложняет проблему и приходит в противоречие с самим стоическим учением, поскольку для стоиков разум человека сам является неотъемлемой частью мирового разума (логоса), а страсть (избыточное влечение) определяется как противоположное движение души (*contra naturam, para physin*).

Выше мы уже отмечали, что античное понимание смысла понятия «природа» не соответствует нашему современному представлению о «природе вещей», поскольку античная природа заключала в себе как рациональную компоненту (мировой логос), так и оппозирующую ему первичную материю, которая обладала собственной динамикой развития, реализуя любые бытийные возможности, в том числе и далекие от разума. В этом контексте противопоставление *природного* начала *разумному* не выдерживает критики. Здесь мы обнаруживаем глубочайшее и неразрешимое противоречие любой *натуралистической* кон-

цепции, утверждающей происхождение всего и любого рода сущего из *одного* (природного) начала: этот источник бытия оказывается изначально заряженным внутренней двойственностью, порождая из себя как разумный смысл, так и его отрицание в неразумной материи. Сами стоики также допускали очевидную логическую ошибку, когда определяли разумные суждения души о реалиях моральной жизни, как соответствующие природе (*kata physin*), а страсти, представляющие собой ложные суждения разумной души, они характеризовали как противоположные (*para physin*). Ведь в этом случае разумная душа, которая укоренена в своей природной основе (мировом логосе), становится источником *противных природе* стремлений (*horme*).

С точно такой же трудностью столкнулся и Спиноза, так же опиравшийся на натуралистическую, близкую к стоической, модель этики. Он полагал, что все явления природы (модусы субстанции) равны друг другу по характеру своей принадлежности к своей субстанциальной основе, т.е. все они необходимо вытекают из исходной для них божественной *природы* (II 6 кор.). Вместе с тем среди аффектов, которые, несомненно, представляют собой природные (естественные) феномены и должны рассматриваться как следствия определенных природных законов, он выделял некоторую их разновидность, которая, как он полагал, *противоречила* естественным законам. Как и стоики, он считал такого рода аффекты *«противоположными нашей природе»* или даже враждебными ей, поскольку они препятствуют деятельности ума – это «плохие» аффекты (*contrarii nostrae naturae, aut mali*), например гнев, обида, ненависть (V 10). В качестве критерия их классификации выступает у него идеал *разумной природы* человека, или форма деятельности, выражающая беспрепятственную активность человеческого разума. В этом смысле аффект печали, представляющий собой пассивное состояние ума, содержит в себе коннотации зла (*malum*) и тем не менее этот аффект тоже с необходимостью выводится из природы Бога (II 36). К «хорошим» аффектам, способствующим познанию, он относит радость и ее производные, например любовь, надежду, уверенность. Скорее всего, Спиноза оценивал разные типы аффектов по степени их приближения к совершенному устройству мира или в соответствии с «естественной» иерархией всего сущего, в которой разумное начало оказывается приоритетным и

по самой своей «природе» превосходит аффективную составляющую человеческого существа.

6. Какую же роль играют страсти в человеческой жизни, если рассматривать их в контексте стоической метафизики (физики)? Какой образ человека они формируют? Чтобы ответить на эти вопросы, следует обратиться к фундаментальным принципам стоической антропологии и этики, рисуя *идеальный* образ человека, – добродетельного мужа или мудреца. Для такого человека добродетельная жизнь – это следование императивам природы как велениям Зевса, выражаемым в предметной форме природных событий [Inwood, 1985, р. 107]; мудрец подчиняется мировому закону как велению природы; его свобода состоит в полном соответствии его воли порядку природы, или воле Зевса, и сама цель его жизни состоит в совпадении его разумных стремлений с промыслом мирового разума [Диоген Лаэртский, 1986, с. 295]. Как можно судить по этим фрагментам, жизненные цели и моральные добродетели человека состояли в стремлении *отождествить себя* с порядком универсума, мыслимым как высшее воплощение разумности и блага. Мудрец – это человек, обладающий минимальным выражением своей человеческой исключительности или экзистенциальной самости. Но именно на этой масштабной сцене начинает играть свою роль в жизни человека феномен страсти: она обладает *различительной* функцией, придающей единичному человеческому субъекту особые черты, выделяющие его на фоне универсума, каким бы ничтожным он ни казался. Если мудрец воплощает *безошибочный* порядок своих решений и действий, всегда совпадающих с ритмом природного целого, то первый признак профана (ординарного, простого человека) – жизненный промах, вызванный ложным суждением, или неверной оценкой происходящего. Как мы видели, стоики именно так и определяли страсть: «Страсть ведь возникает только в том случае, если стремление терпит неуспех или избегание терпит неудачу» [Беседы Эпиктета, 1997, с. 157]. Соответственно, страсть становится свидетельством отклонения индивидуума от мирового порядка, выпадения его из разумного строя Вселенной [Беседы Эпиктета, 1997, с. 223]. Поэтому такой моральный субъект всегда оказывается в проблемной ситуации – ситуации морального выбора: «Раз человек раздумывает о таких вещах, сопоставляя и рассчитывая ценности того, что относится к внешнему миру, значит он близок к людям, забывшим

о своем лице» [Беседы Эпиктета, 1997, с. 43], в то время как мудрец выбора практически не совершает, поскольку обладает твердой моральной позицией, почти на уровне инстинкта. Его активность протекает вне всяких случайностей и возможностей. Таким образом, можно условно зафиксировать метафизический смысл страсти в стоической доктрине – страсть представляет собой *феномен различения*, наделяющий профанического субъекта *дифференцирующими признаками* в устройении универсума. Он закрепляет за ним особое, но отнюдь не лучшее место во Вселенной. Но почему такого рода дефиниция феномена страсти является условной? Во-первых, в устройстве Вселенной значение человеческих страстей ничтожно, как ничтожны по своему онтологическому статусу и их носители – смертные существа. Во-вторых, страсть по определению локализована прежде всего в смысловой сфере, будучи содержанием некоторого – ложного – суждения, обладающего, согласно стоикам, *условной* реальностью: оно реально как представляющее некоторое состояние разумного начала (человеческой души), но своего денотата не имеет, ведь в реальности ему ничего не соответствует.

Характерно, что представления Спинозы относительно феномена страсти в формировании статуса человека в универсуме, или, другими словами, его метафизической определенности, в общем совпадают со стоическими. В общем смысле аффекты являются для него свидетельствами *частного* порядка бытия, или *дифференцирующими принципами* внутри единой человеческой природы (с некоторыми оговорками их даже можно представить как *principia individuationis* отдельных субъектов в пределах общего человеческого рода). Как полагает Спиноза, наличие в человеческом индивидууме *разума* представляет тот специфический признак, который объединяет всех людей: обладая общей для них *разумной природой*, они *сходны друг с другом* как разумные существа: «сами люди, поскольку они живут по руководству разума, необходимо всегда сходны друг с другом» (*inter se conveniunt*) (IV 35). И наоборот, именно *аффективные* состояния, выражающие пассивные расположения тела и ума, приводят к разобщенности людей и делают их враждебными друг другу, поскольку природа одного становится противоположной природе другого (*invicem contrarii*) (IV 34 схол.). Многообразие аффектов, делающее людей столь непохожими друг на друга, имеет своим основанием эм-

пирические условия их индивидуального существования. Они и являются в конечном счете причиной *несходства* человеческих субъектов между собой и тех *различий*, которые обнаруживаются в их индивидуальной природе (IV 32 схол.). На этом основании Спиноза приходит к выводу, что всякий аффект человеческого ума, или страсть души, сопровождающиеся соответствующим состоянием тела, представляют собой синдром *отчужденного* существования человека. Если рассматривать данный факт в контексте онтологии Спинозы, то наличие аффектов свидетельствует о некотором метафизическом дефекте человеческого существа, или о недостатке его природы, которая не обладает собственными ресурсами для поддержания собственного бытия: «человек необходимо подвержен всегда пассивным состояниям» (IV 4 кор.), поскольку «он рассматривается как часть природы, которая сама по себе, без помощи других частей, ясно и отчетливо воспринят быть не может» (III 3 схол.). Ведь как он полагал, индивидуальность сама по себе не обладает необходимым существованием и по своему метафизическому статусу *она случайна*: «Я называю единичные вещи *случайными*, поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или необходимо исключало бы его» (IV Определ. 3).

В таком контексте признание исключительности каждой индивидуальности могло звучать для нее как моральный приговор. Подобное представление свойственно в целом классической традиции в этике, к которой принадлежат и стоики, и Спиноза. Между тем по сравнению с Античностью к Новому времени европейская религиозно-философская мысль значительно повысила статус аффективных состояний, в которых может пребывать субъект. Эрих Ауэрбах говорил о грандиозном перевороте, который совершила христианская литература, придавшая евангельскому повествованию о «страстях Господних», отмеченному качествами «смирненного стиля», масштабы высочайшей трагедии [Ауэрбах, 1976, с. 89]. Можно вспомнить и ту роль, которую придавали аффективным состояниям человеческого существа такие мыслители Нового времени, как Кьеркегор и Ницше, обнаружившие в страстях проявление подлинно человеческого начала в его позитивных определениях. Как известно, осуществляя в своей фундаментальной онтологии аналитику человеческого бытия, Хайдеггер во многом воспроизводил мыслительные схемы Кьеркегора, в частности,

в «Бытии и времени» (§ 30) он обращается к феномену страха (ужаса) (Angst). Для сравнения – стоики видели в страхе (phobos) одну из основных страстей, наряду с наслаждением, желанием и печалью и все они обозначались ими как моральные пороки, которые следует преодолевать. В свою очередь, Спиноза связывал metus (страх) с аффектом печали (tristitia) (III Определ. аффектов 13), который выражал пассивное состояние человеческого ума и тела. Очевидно, что и стоики, и Спиноза видели в этом аффекте, как, впрочем, и во всех других, некоторый *дефект* морального бытия субъекта, признак его несовершенства и несоответствия его наличного состояния некоторому идеальному моральному образу. Для Хайдеггера, в отличие от них, страх как специфическое состояние человеческого субъекта (Dasein) выполняет особую и уже, несомненно, позитивную роль в конституировании его человеческой самости – в ее единственности, исключительности и неповторимости (правда, как известно, Хайдеггер в своей аналитике человеческого бытия избегал моральных квалификаций). Таким образом, в новейшей европейской философии аффект страха открывает в человеке все то, от чего всегда пыталась дистанцироваться классическая этика. Интересно, что переживание отдельным субъектом своей человеческой исключительности в *позитивном* для индивидуума модусе страха было описано Л.Н. Толстым в повести «Смерть Ивана Ильича», и на нее в данном случае ссылался Хайдеггер.

Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика. Соч.: в 4 т. – М. : Мысль, 1984. – Т. 2. – 685 с.
- Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М. : Прогресс, 1976. – 556 с.
- Беседы Эпиктета / пер. с древнегреч. и примеч. Г.А. Тароняна. – М. : Науч.-изд. центр «Ладомир», 1997. – 310 с.
- Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М.Л. Гаспарова ; ред. тома и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев ; АН СССР, Ин-т философии. – 2-е изд., испр. – М. : Мысль, 1986. – 570 с.
- Сенека Луций Анней*. Нравственные письма к Луцилию / пер. и подгот. изд. С.А. Ошеров ; [Российская АН]. – Москва : Науч.-изд. центр «Ладомир», 1977. – 383 с.
- Спиноза Б.* Соч.: в 2 т. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 1. – 488 с.

Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича. Повести и рассказы. – Л. : Художественная литература, 1983. – 286 с.

Цицерон Марк Туллий. Тускуланские беседы // Цицерон Марк Туллий. Избранные сочинения. – М. : Художественная литература, 1975. – III 7; О пред. – III 35. – (102 с.)

Цицерон Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / пер. Н.А. Федорова ; комм. Б.М. Никольского. – М. : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2004. – 472 с.

DeBrabander Firmin. Spinoza and the Stoics Power, Politics and the Passions. Continuum. – Paris : Notre Dame Philosophical Reviews, 2007. – 160 p.

Forschner M. Die Stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. – Stuttgart, 1981. – 244 S.

Inwood Brad. Ethics and Human Action in Early Stoicism. – Oxford : Clarendon Press. 1985. – 356 p.

Nussbaum Martha C. The Therapy of Desire: Theory and Practices in Hellenistic Ethics. – Princeton : Princeton University Press. 2009. – 600 p.

SVF – Stoicorum veterum fragmenta. Vol. 1–3. Coll. I ab Arnim. Lipsiae 1921–1923 [рус. пер.: Фрагменты ранних стоиков. Т. 2. Часть 1 : Перевод и комментарии А.А. Столярова / Ин-т философии РАН : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина]. – М., 1999. – 234 с.

References

Aristotel'. (1984). *Nikomahova etika. Soch.: V 4 t. T. 2* [Nikomakh's ethics. Op.: In 4 vols. Vol. 2]. Moscow : Mysl'. (In Russian).

Auerbah E. (1976). *Mimesis. Izobrazhenie dejstvitel'nosti v zapadnoevropejskoj literature* [Mimesis. The image of reality in Western European literature]. Moscow : Progress. (In Russian).

G.A. Taronyan (trans. from ancient Greek. and note) (1997). *Besedy Epikteta* [Conversations of Epictetus]. Moscow : Nauch.-izd. centr «Ladomir». (In Russian).

Diogen, Laertsij. (1986). *O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov* [On the life, teachings and sayings of famous philosophers] M.L. Gasparov (transl.); A.F. Losev (ed. volumes and auth. introduction); Academy of Sciences of the USSR, Institute of Philosophy, 2 nd edition revised. Moscow : Mysl'. (In Russian).

Seneka, Lucij Annej (1977). *Nravstvennye pis'ma k Luciliyu* [Moral letters to Lucilius], S.A. Osherov (trans. and preparation of the publication); Russian Academy of Sciences. Moscow : Nauch.-izd. centr «Ladomir». (In Russian).

Spinoza, B. (1999). *Soch.: V 2 t. T. 1* [Op.: In 2 vols. Vol. 1]. Saint Petersburg : Nauka.

Tolstoj, L.N. (1983). *Smert' Ivana Il'icha. Povesti i rasskazy* [The death of Ivan Ilyich. Novellas and short stories]. Leningrad : Hudozhestvennaya literatura. (In Russian).

Ciceron, Mark Tullij (1975). *Tuskulanskie besedy* [Tusculan conversations]. In *Izbrannye sochineniya* [Selected works], III 7. Moscow : Hudozhestvennaya literatura. (In Russian).

Cicero, Mark Tullij (2004). *O predelah blaga i zla. Paradoxy stoikov* [About the limits of good and evil. Paradoxes of the Stoics] N.A. Fedorov (trans.), B.M. Nikolsky (comm.). Moscow : Rossijsk. gos. humanit. un-t.

DeBrabander, Firmin (2007). *Spinoza and the Stoics Power, Politics and the Passions*. Continuum. Notre Dame Philosophical Reviews. (In English).

Forschner, M. (1981). *Die Stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* [The Stoic Ethics: on the connection between nature, philosophy of language and moral philosophy in the Old Stoic system]. Stuttg. (In German).

Inwood, Brad (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Clarendon Press Oxford. (In English).

Nussbaum, Martha C. (2009). *The Therapy of Desire: Theory and Practices in Hellenistic Ethics*. Princeton : Princeton University Press. (In English).

(Anonymous). *SVF – Stoicorum veterum fragmenta. Vol. I–III. Coll. I ab Arnim. Lipsiae 1921–1923* [rus. per.: (1999). *Fragmenty rannih stoikov. Tom II. Chast' I.* [Fragments of the early Stoics. Volume II. Part 1], A.A. Stolyarov (translation and comments), Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences : The Greek-Latin Study of Yu. A. Shichalin]. Moscow.

*Лисович И.И.**

**КУЛЬТУРА ОТКРЫТОГО ЗНАНИЯ В АНГЛИИ
РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ:
«ПОП-НАУКА» И ВЕСЕЛЯЩИЙ ГАЗ©**

Аннотация. Статья посвящена культуре открытого знания и феномену популярной науки, которая возникает и развивается в раннее Новое время. На материале карикатуры Дж. Гилрея, изображающей публичную лекцию 1802 г. в Королевском институте о свойствах веселящего газа, проанализированы стратегии и модусы открытости знания, а также реакция зрителей на научное шоу. Офорт изображает публику, разнородную по социальному происхождению, профессиям и гендерному составу.

Популярная наука, несмотря на свои недостатки, прививает доверие к научному знанию, желание не только использовать результаты научных исследований, но и заниматься ими. Репрезентация научно-исследовательской среды, ученых, научного знания и практик в сфере художественной культуры также является маркером открытости, до-

** Лисович Инна Ивановна – доктор культурологии, кандидат филологических наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин факультета экономических и социальных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия, e-mail: mag-inna@yandex.ru*

Lisovich Inna Ivanovna. – DSc in Culturology, PhD in Philology; professor, department of humanities and social sciences; faculty of economic and social sciences: Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; Moscow University for the Humanities, Moscow, Russia, e-mail: mag-inna@yandex.ru

© Лисович И.И., 2022

ступности и понятности научного знания, степени доверия к научным институтам и ученым, что является важной составляющей культуры открытого знания.

Ключевые слова: популярная наука; культура открытого знания; Лондонский Королевский институт; публичные лекции; Джеймс Гилрей; Х. Дэви; «веселящий газ».

Поступила: 25.05.2021

Принята к печати: 13.06.2021

Lisovich I.I.

**Culture of open knowledge in early modern England:
pop-science and laughing gas**

Abstract. The article is devoted to the culture of open knowledge and the phenomenon of the popular science, which arises and develops in Modern period. Based on the caricature of J. Gilray, depicting the public lecture in 1802 at the Royal Institution on the characteristics of laughing gas, the strategies and modes of openness of knowledge, as well as the reaction of the public to the scientific show, are analyzed. The etching depicts an audience that is diverse in social origin, professions, and gender identity.

Popular science, despite its shortcomings, instills confidence in scientific knowledge, the desire not only to use the results of scientific research, but also to engage in them. The representation of the research environment, scientists, scientific knowledge and practices in the field of artistic culture is also a marker of the openness and accessibility of scientific knowledge, the degree of trust in scientific institutions and scientists, which is an important component of the culture of knowledge.

Keywords: popular science; the culture of open knowledge; Royal Institution of Great Britain; public lectures; James Gillray; Humphry Davy; laughing gas.

Received: 25.05.2021

Accepted: 13.06.2021

В Европе раннего Нового времени были сформированы основные *стратегии открытости и продвижения* научного знания, они стали основой современной культуры знания. Несмотря на достижения науки и ее важное место в современной цивилизации,

включая систему школьного образования, наличие открытых научно-образовательных коммуникативных площадок и специализированных поп-медиаресурсов, научное знание и открытия по-прежнему нуждаются в популяризации. Это обусловлено рядом факторов, которые ведут к закрытости знания и научных социальных институтов, поскольку, с одной стороны, в результатах исследования, кроме субъектов научного знания, заинтересованы многие акторы, оказывающие влияние на финансирование, продвижение, направление научного исследования и т.д. С другой стороны, результаты научных открытий и технологии могут нести непосредственную угрозу человечеству или может возникать ощущение их опасности в силу новизны. Все это – естественные факторы, вызывающие закрытость знания, порождающие напряженные отношения между обществом и научными институциями.

Ситуация с оценкой научного знания, которая также стремится к институциональной герметичности, – сложна, поскольку экспертами, способными оценить достоверность и валидность знания, могут выступать только ученые в силу того, что открытие находится в области неизвестного, нового, на переднем крае науки и требует высокой квалификации в соответствующей, часто узко-профессиональной, области, ситуацию может осложнить принадлежность исследования к новой предметной области и / или научной методологии. Экспертиза же коммерческого, социального, политического, этического и прочих эффектов может быть делегирована за пределы научных институций, но для этого ученые должны уметь репрезентировать результаты исследований в поле дискурса, доступного более широкому кругу реципиентов.

Закрытость является следствием ряда факторов, среди них можно выделить собственно-научные – сложность, профессиональность научного дискурса, диверсификация терминологического и категориально-понятийного аппарата, герметичность методологии; и внешние факторы, оказывающие влияние на производство знания, публикацию результатов исследования, их технологизацию и коммерциализацию (милитаризация знания, экономическая конкуренция и политическое противостояние государств, корпоративная монополия на результаты исследований, коммерциализация образования и науки, патентное право и защита авторских прав). Все это делает знание закрытым

полностью или на какое-то время, что затрудняет доступ к результатам научных исследований.

В конце XX в. научные институты вновь оказались под угрозой социальной изоляции, причиной этого стал кризис просветительской идеологии и критики рациональности, тотализации научного дискурса, претендующего на обладание истинным и единственно верным знанием; а также – профессионализации и сложности структуры научного знания, его закрытости по дискурсивным, экономическим, политическим, идеологическим причинам, на что обращает внимание Ю. Хабермас: «...если раньше индустриально применимая информация держалась в секрете <...> вследствие частно-экономической конкуренции или охранялась законом, то сегодня свободный поток информации блокирован, прежде всего, связанными с военной тайной предписаниями. Задержка между моментом открытия и моментом публикации составляет <...> по меньшей мере три года. <...> Свободному коммуникационному потоку мешает также и другой барьер между наукой и общественностью. Я имею в виду бюрократическую замкнутость, возникающую из организации современного исследовательского предприятия <...> в процессе дифференциации научных исследований в последние сто лет количество специальных научных журналов удваивалось каждые пятнадцать лет» [Хабермас, 2007, с. 159–161].

Таким образом, следствием вышеперечисленных факторов закрытости является недоверие общества к ученым. Подобную ситуацию можно было наблюдать на заре научной революции в раннее Новое время, когда происходила не только смена научных парадигм и в рамках проникновения в «тайны природы» пересматривались принципы физической картины мира, но метафизика была определяющей и находилась в сфере теологического, этического и философского познания, и, соответственно, была областью интересов церкви.

Формирование открытого научно-образовательного пространства и принципов поп-науки в раннее Новое время

Полемика между университетскими схоластами и учеными нового типа, апеллирующими к опытному знанию, отсечение физического как области экспериментального исследования от

метафизического, институциональный кризис средневековой схоластической университетской системы привели к девальвации социального положения ученых в раннее Новое время, что и стало началом процесса проектирования и развития современных научных институций, открытых научных коммуникаций и стратегий продвижения научного знания, которые помогли преодолеть герметичность нового научного знания и не только сделать его сферой государственных интересов посредством высочайшего патронажа, но и открыть к нему доступ заинтересованным и любопытствующим горожанам благодаря новому модусу популярной науки.

Появляется множество утопических проектов, описывающих новые основания и устройство не только общества в целом, но и научных, образовательных институций («Утопия» Т. Мора, «Город Солнца» Т. Кампанеллы, «Великое восстановление наук» Ф. Бэкона, «Великая дидактика» Я.А. Коменского и др.). Синхронно с ними появляются и уникальные новые научно-образовательные коммуникативные пространства, и институции, открытые для моряков, торговцев, ремесленников, заинтересованных в математике, астрономии, юриспруденции, риторике, медицине, анатомии и даже теологии (что было особенно актуально в свете Реформации). Горожане получили возможность посещать публичные лекции, посвященные математике, астрономии, навигации и геодезии, анатомии, химическим и физическим опытам и т.п.; получили доступ к публикуемым результатам научных исследований [см. подробнее: Лисович, 2015, с. 174–216], стало развиваться и патентное право.

Продвигается риторика пользы научных открытий и изобретений для рода человеческого, благодаря чему натурфилософы начинают развивать публичный и утилитарный модусы науки, делая плоды своих исследований открытыми для заинтересованной публики с точки зрения языка изложения, метода исследования и продвижения, в том числе и при помощи научно-образовательных коммуникативных городских площадок. Этот процесс разрушил корпоративную закрытость знания, в том числе и некоторых областей оккультного знания (астрология, алхимия и т.п.), породив проникновение научных открытий, идей, изобретений и практик в культуру социальных коммуникаций, в различные виды искусств.

Монастыри постепенно утратили функцию производства знания, университеты только к XIX в. включили в себя весь комплекс

нового научного знания, но появление научных институций нового типа и новой социальной группы ученых, которых не было в средневековом сословном обществе [см. подробнее: Лисович, 2015, с. 217–253], привело к изменению структуры европейского города. Причем города нового типа создаются при непосредственном участии ученых, которые закладывают в них принцип планировки, основанный на геометрической упорядоченности, учете розы ветров, на представлениях о гигиене и архитектурной целостности, одним из ранних примеров такого города является проект Лондона, предложенный и частично осуществленный одним из основателей Лондонского королевского общества Кристофером Реном.

Если ранее знание о мире, человеке и обществе находилось в ведении Церкви, развивалось в таких средневековых корпорациях, как университет и монастырь, а в эпоху Возрождения часто искало и находило поддержку и патронаж славных властителей Европы, то теперь наука начинает активно интересоваться горожан, конечно, в первую очередь, в ее прикладном аспекте. Важной составляющей популяризации науки являются демонстрации удивительных и чудесных тайн природы. Горожане становятся инициаторами создания благотворительных обществ и открытых научно-образовательных учреждений, ярким примером чего являются Королевский коллеж в Париже, Грэшем-колледж в Лондоне и т.п. Для подобного рода институций было важно появление ученых или посредников, которые могли бы представить новое научное знание не просто на национальном языке, но изложить его доступным языком, и часто с элементами развлекательности. Это привело к расцвету риторических, демонстрационных практик на публичных лекциях и использованию художественных произведений, аллегорических гравюр, фресок, живописных полотен в качестве иллюстративного материала, делающего это знание доступным, привлекательным и даже притягательным для патронов, благотворительных обществ и фондов, а также простых горожан.

Репрезентация научных идей, изобретений и открытий на доступном языке до сих пор важна не только для публики, но и для ученых, которые разделены дисциплинарными барьерами, о чем пишет Ю. Хабермас: «Чем дальше специализируются исследования, тем большее расстояние должна преодолеть важнейшая информация

для того, чтобы влиться в работу экспертов из других научных дисциплин <...> идущая от одного к другому специалисту научная информация должна проходить длинный путь через обыденный язык и обыденное понимание дилетантов. Внешняя для науки общественность оказывается при глубоком разделении научного труда самым коротким путем внутреннего общения отчужденных друг от друга научных специалистов. Но от этой необходимости перевода научной информации <...> выигрывает поставленная под угрозу коммуникация между наукой и широкой публикой и политической общественностью» [Хабермас, 2007, с. 161–162].

Европа и Англия в раннее Новое время, где еще не существовало глубокого разделения между различными областями научного знания, также нуждалась в представлении нового научного знания на национальном обыденном языке в силу ряда факторов. Первый был связан с тем, что согласно университетской традиции научным общеевропейским языком учености был латинский, на нем осуществлялась коммуникация между учеными, писались и публиковались научные труды вплоть до XVIII в. Репрезентация же знания на национальных языках была необходима для горожан, а также была фактором развития национальных языков, в том числе и на уровне категориально-понятийного научного аппарата. Этот процесс был сложным и длительным, в первую очередь, из-за сопротивления самих ученых, о чем свидетельствует пример Грешем-колледжа.

Второй фактор был связан с тем, что в раннее Новое время формирование новой философии не встречало должного понимания в силу ее методологической, предметной новизны и закрытости, что видно на примере алхимии, анатомии, медицины, математики, адептов которых со Средних веков и до XVIII в. часто подозревали в связях с дьяволом и некромантии, это отношение ярко демонстрирует сюжет с чернокнижником доктором Фаустом.

Третий фактор – это корпоративная замкнутость, определяющая закрытость передачи и хранения знания, унаследованная от монастырей и университетов. Но гуманисты и ученые нового типа, ограниченные университетами, выходили за их пределы благодаря созданию альтернативной транснациональной формы коммуникации, которая получила название «Республика ученых» или «Невидимый

колледж»; создавали открытые научно-образовательные коммуникативные площадки, которые были призваны популяризировать новое чудесное знание и привлекать к нему заинтересованных горожан и патронов, обеспечивать институциональную поддержку ученых и их исследований; публиковали научные работы в том числе и на национальных языках. Все это привело к разрушению монополии на знание средневековых корпораций и сформировало стратегии методологической, дискурсивной и институциональной открытости современного научного знания, которые актуальны до сих пор.

Рассмотрим этот процесс на примере Англии, где начиная с XVI в. появляется ряд публичных коммуникативных площадок, продвигающих новое знание, к ним можно отнести Ламли-лекции (основаны в 1582 г. при коллегии лондонских врачей-терапевтов с разрешения королевы лордом Ламли и доктором Ричардом Колдвеллом), Грэшем-колледж (осн. 1597) и Лондонское королевское общество (ЛКО, осн. 1660). На протяжении XVII в. был создан ряд и других публичных лекций, которые удовлетворяли растущий спрос врачей и горожан на современные представления о медицине, – среди них Гульстоновские и Круннские лекции.

Примечательно, что идея их основания и финансовая поддержка исходила от частных лиц, хотя они встраивались в уже существующие научные и научно-образовательные институции, такие как Колледж врачей-терапевтов, ЛКО, Кембридж и Оксфорд. Лондонские врачи и хирурги получали постуниверситетское образование, целью которого было передать новейшие знания и открытия, доступ к этим лекциям получили и заинтересованные и просто любопытствующие горожане. С 1616 г. 40 лет должность Ламли-лектора занимал Уильям Харви, открывший малый круг кровообращения и пересмотревший античную гуморальную теорию. Для публичных анатомических демонстраций он выработал ряд правил, которые облегчали зрителям восприятие: не анатомировать материал предварительно, а только на публике; один день посвящать анатомированию одной части тела; не демонстрировать тонкого анатомирования, восприятие которого затруднено для большого круга зрителей.

В XVIII в. горожане продолжают активное создание в Англии благотворительных обществ и фондов, которые занимаются поддержкой искусств и наук, в том числе и стипендиальной, причем

они продолжают свою деятельность до сих пор, осуществляя миссию, заложенную основателями. Общество антикваров Лондона (предшественник – Колледж антикваров (ок. 1586–1614), The Society of Antiquaries of London (SAL)), датой основания считается 1707 г., королевская хартия – в 1751 г.; было создано для поощрения, продвижения и содействия в изучении древностей и истории, включая собирание, хранение артефактов и публикацию результатов исследования. Общество дилетантов (The Society of Dilettanti) основано в 1734 г. по принципу клуба, объединило ученых и дворян с целью исправления общественного вкуса, а затем инициировало создание Королевской академии искусств (The Royal Academy of Arts (RA)), основанной в 1768 г. для финансирования археологических экспедиций, стипендиальной поддержки студентов и т.п., источником которого были благотворительные взносы членов общества. Фонд литературного общества (Literary Fund Society (RLF)) был основан в 1790 г., получил королевскую хартию в 1818 г., занимается финансовой поддержкой писателей и поэтов, среди которых многие стали классиками английской литературы.

Эти учреждения формируют принципиально новое пространство, в котором возникает социальная коммуникативная среда, где не важна сословная принадлежность, а, наоборот, среди аристократии, джентльменов, ученых, поэтов, художников, ремесленников, мужчин, женщин и т.п. возникает объединяющее чувство, например любопытства и сопричастности происходящему. Причем обмен информацией между ними происходил не только в Грэшем-колледже, на публичных лекциях и ЛКО, но и в неформальной обстановке в лондонских кофейнях и в ремесленных мастерских, которые были нужны ученым для изготовления инструментов и публикации работ.

В этой среде работали и развивались такие универсальные ученые-изобретатели нового типа, как профессор Грэшем-колледжа и секретарь ЛКО Роберт Хук, виртуозность и универсальный характер деятельности которого Роб Айлиф объясняет не только его уникальными способностями, но и вышеописанной средой, а также отсутствием жесткой границы между утилитарной кустарной культурой, инженерным искусством и натурфилософией, что непосредственно влияло на социальный статус ученого; его теоретические открытия и связанное с ними изобретение и конструирование

инструментов; практику демонстрации опытов публике [Iliffe, 1995, p. 285–318].

Иногда формат общения выходил за рамки вышеназванных учреждений, также ограниченных уставом, и это явление исследовано в работе Брайана Козна «Социальная жизнь кофе: рождение британских кофеен», где он изучает потребительскую революцию Англии XVII в., которую совершил кофе. Он полагает, что кофейни распространились благодаря сообществу виртуозов (так часто называли себя члены ЛКО), которые привили англичанам вкус к экзотичности и культуру любопытства (*culture of curiosity*). Кофейни Лондона и Оксфорда стали площадками для обсуждения и обмена научными идеями, местом коммуникации ученых с горожанами и патронами; кроме того, с 60-х годов XVII в. члены Лондонского королевского общества и Грэшем-профессора там читали и публичные лекции [Cowan, 2005, p. 91–109].

Но с развитием публичных форм репрезентации науки возникает не только обратная связь и взаимовыгодная коммуникация ученых с горожанами, но и появляется и ряд проблем в XVIII в., о которых пишет Ларри Стюарт [Stewart, 2007, p. 463–483], обусловленных коммерциализацией публичных демонстраций опытов, открытий и изобретений. Поскольку наука развивалась в пространстве между производством знания и шоу (на это уже указывали А.Везалий, Ф. Бэкон, У. Харви, Р. Бойль), то на публичных показах опытов, вскрытий часто демонстрировали не все: лекторы скрывали от публики принцип действия, лежащий в основе явления (например в опытах с электричеством), а показывали только видимые эффекты и чудеса природы, благодаря чему манипулировали публикой.

Об этом уже пишет Ф. Бэкон в «Новой Атлантиде»; причем обязанностью ученых Дома Соломона является преодоление обмана такого рода: «Есть у нас особые дома, где исследуются обманы органов чувств. Здесь показываем мы всякого рода фокусы, обманы зрения и иллюзии и тут же разьясняем их обманчивость. Ибо вам должно быть очевидно, что, открыв столько естественных явлений, вызывающих изумление, мы могли бы также бесчисленными способами обманывать органы чувств – стоит лишь облечь эти явления тайной и представить в виде чудес. Но нам настолько ненавистны всякий обман и надувательство, что всем членам нашего

Общества под угрозой штрафа и бесчестья запрещено показывать какое-либо природное явление приукрашенным или преувеличенным; а только в чистом виде, без всякой таинственности» [Бэкон, 1978, с. 516].

Эти элементы шоу и издержки были связаны с тем, что публичные лекции были источником дохода для ученых-вояжеров или рекламировали научные инструменты и изобретения, которые стремилась иметь состоятельная публика для того, чтобы поддерживать свой социальный статус, престиж и «дух естественной философии». Французская революция, реформы Наполеона, Война за независимость США обострили в Англии конца XVIII в. споры о необходимости привлечения простолюдинов к занятиям наукой, поскольку Дж. Пристли и Б. Фанклин воспринимали научные изобретения и достижения как один из способов продвижения эгалитарности и демократии.

Веселящий газ и Королевский институт, продвигающий полезные изобретения для бедных людей

В конце XVIII в. с развитием отдельных отраслей научного знания возникает необходимость в популяризации научного знания и формируется индустрия поп-науки. Самым ярким примером этого является Королевский институт (Royal Institution of Great Britain – RI), который был основан в 1799 г. для продвижения массового естественно-научного образования, прикладных научно-технических исследований и изобретений с целью их инкорпорирования в повседневную жизнь, что позволило бы улучшить быт бедных людей. Следовательно, основателей интересовали в основном утилитарные открытия и изобретения, которые можно индустриализировать и массово внедрять в медицину, производство, сельское хозяйство, домашнее хозяйство, военную промышленность и т.п.

Идеологами – основателями Королевского института были физик, член ЛКО Генри Кавендиш, филантроп сэр Томас Бернард, член ЛКО сэр Бенджамин Томпсон граф Румфорд и ботаник Джозеф Бэнкс. Первым президентом был Джордж Финч, 9-й граф Винчилс, который и пригласил занимавшегося пневматической химией в Пневматическом институте в Бристоле Хемфри Дэви, впоследствии

открывшего и исследовавшего свойства восьми новых элементов, ставшего автором открытий в области электролиза и полезных изобретений; он был также избран членом Парижской и Петербургской академий наук.

Примечательно, что Королевский институт занимался не только производством этого знания и технологий его применения, но и популяризацией, которая должна была порождать интерес, доверие публики и желание использовать плоды науки. Очевидно, что члены Лондонского королевского общества решили выделить научно-прикладные разработки и научно-популяризаторскую деятельность и продвигать ее с помощью специально основанной институции, поскольку таких площадок, как кофейни, для этого было недостаточно. С началом деятельности Институт организовал общедоступные циклы лекций широкой тематики, эта деятельность продолжается и в наши дни. Одновременно были организованы лаборатории для научных исследований и приглашены квалифицированные ученые.

Специфической особенностью Института являлось также то, что основатели приглашали ученых, которые были способны не только вести научные исследования, но и проводить демонстрации опытов и читать публичные лекции. То есть популяризацией знания и открытий занимались непосредственно сами ученые, поскольку еще не было мощной современной медиаиндустрии, занимающейся поп-наукой, и публика получала знание напрямую из рук создателей.

Публичный модус репрезентации научного знания находил разный отклик у заинтересованной и вовлеченной публики, нередко ученые и результаты их исследований подвергались критике. Ярким примером такой рецепции может служить офорт известного английского политического карикатуриста Джеймса Гилрея (1757–1815) «Scientific researches! – New discoveries in pneumatics! – or – an Experimental lecture on the power sofair. –» («Научные исследования! Новые открытия в пневматике! – или – Экспериментальная лекция о силе воздуха. –», 1802), которая сатирически изображает модные и очень популярные лекции в Королевском институте (рис. 1).

Лекции, читаемые в институте, рекламировались в периодической печати, например, зимой 1802 г. газета *Morning Post Gazeteer* извещает о серии лекций Томаса Юнга «Естественная и экспериментальная философия» и Хамфри Дэви «Химия и ее применение в ис-

кусстве». Скорее всего, перед нами одна из лекций второго цикла. Карикатура точно воспроизводит не только демонстраторов, интерьер и лабораторное оборудование Института, собравшихся зрителей, но и эффект, который зрелище производит на собравшихся. Лекция проводится в свежестроенном зале, о чем примерно за месяц до датировки данной гравюры граф Рамфорд известил коллег, полагая, что лекционная аудитория представляет собой один из красивых и удобных «научных театров Европы», в его хранилище есть необходимое количество демонстрационных материалов, новых и полезных механических приспособлений, химическая лаборатория также закончена и полностью оборудована [см. *подробное описание данного лекционного зала: Proceedings of Learned Societies, 1802, p. 80–85*].

Офорт изображает публичный опыт с закисью азота, впервые синтезированного в 1772 г. естествоиспытателем и химиком Джозефом Пристли. Хемфри Дэви, работая в Пневматическом институте в Бристоле, дал оксиду диазота привлекательное название Laughing gas (веселящий газ), он также проводил на себе опыты, тщательно описывая состояние своего организма, благодаря чему открыл его анестетический эффект, который до сих пор применяют в хирургии, стоматологии, родовспоможении и при лечении травматического шока. Дэви также удалось получить очищенную закись азота и определить ее дозировку, сделав потребление газа безвредным для человека. Результаты этих исследований он опубликовал в 1800 г. в Бристоле *Researches, Chemical and Philosophical* («Химические и философские исследования») [см. *подробнее об опытах Х. Дэви с закисью азота: Cartwright, 1972, p. 291–296*].

Опыты с веселящим газом, основанные на свежепубликованных результатах исследования, публично неоднократно с успехом демонстрировались в стенах Королевского института членами Лондонского королевского общества Хемфри Дэви, Томасом Юнгом и сэром Джоном Коксом Хиппсли, 1-м баронетом. На рисунке лекционная аудитория освещена двумя большими лампами с отражателями, стоящими по обе стороны. На стене над нишей (или камином) написано: «Королевский институт». 23 мая 1802 г.

В центре, возможно, – лектор-демонстратор, физик, астроном и врач, один из создателей волновой теории света и цветного зрения Томас Юнг, профессор Королевского института (1801–1803), прочи-

тавший 30 лекций только в январе – мае 1802 г. Еще один предполагаемый претендент – это врач и натурфилософ Томас Гарнетт, который также в 1799–1802 гг. был профессором института.

Эксперимент проводится на сэре Дж. Хиппсли, политике и дипломате, поднявшемся от сына галантерейщика до баронета. С 1800 г. Хиппсли был первым управляющим и казначеем Института, членом ЛКО, вице-президентом благотворительного Фонда литературного общества. Рядом справа стоит Хемфри Дэви, с июля 1801 г. приглашенный ассистент-преподаватель Института, в 1802 г. – его профессор. Он наготове держит меха с клубящимся газом и наблюдает за экспериментом, с энтузиазмом улыбаясь.

Экспериментатор решительно держит подопытного за нос и проводит ингаляцию газом, прикладывая ко рту трубку, последовательно соединенную с серией реторт, через которые поступает очищаемый газ. В результате вдыхания сэр Дж. Хиппсли испускает гиперболизированный взрыв, сопровождающийся пламенем, дымом и разрывающий его бриджи. Так Джеймс Гилрей визуализирует, с одной стороны, взрывоопасность производства закиси азота путем нагревания нитрата аммония и неустойчивость свежеполученного газа, а также его способность к поддержанию горения в обычном состоянии, что не раз испытал на себе Х. Дэви во время экспериментов.

Вместе с тем потребление веселящего газа погружает вдыхающего в быстро проходящий легкий наркотический эффект эйфории, что сопровождается отключением сознания, хаотическими движениями, продолжительным смехом и чувством опьянения. Кроме того, в политике сэр Дж. Хиппсли имел репутацию интригана, в парламенте утомительно многословен, благодаря чему не был популярен, возможно, это карикатура и на его политическую активность и репутацию.

Активное участие и заинтересованность сэра Дж. Хиппсли в данном опыте, возможно, были связаны с тем фактом, что его вторая жена Элизабет Энн Хиппсли построила в имении лабораторию, целью которой было производство новых лекарств для собственных нужд. Эксцентричную репутацию леди также создавало собирание коллекции минералов, а также комната для омовений, где ванна была утоплена в полу, украшена непристойными скульптурами, а потолок изображал небо с золотыми звездами. Это, вероятно, предшественница современных бассейнов, сделанная под влиянием древнеримских терм,

возможно, недавно открытых Помпей, где были купальни с непристойными изображениями. Вполне вероятно, что Элизабет Хиппсли и находится спиной к художнику и зрителю, активно жестикулируя.

Леди изображена на центральной композиционной оси, непридуманно расположившись в пышном ярком желтом платье и шляпе с высокими модными перьями. Ее место – самое удобное для наблюдения за опытом. Ученые вокруг демонстрационного стола с научными приборами и женщина в шляпе создают основной комический эффект. Высокая шляпа демонстрирует нам, что эта леди, как и все остальные изображенные здесь женщины, находятся в публичном пространстве, кроме того, Гилрей на своих карикатурах в подобных шляпах изображал высмеиваемых им аристократок, ярким примером которой может быть «Модная мама, или Удобство современного платья» (1796) и другие. Ее пышная богатая одежда занимает много пространства, тесня и мешая другим скученным зрителям, а расположенные сзади нее вынуждены выглядывать из-за роскошных шляп с перьями. Модница в шляпе, подопытный сэр Хиппсли и жаба под колпаком находятся по углам композиционного треугольника, создавая таким образом визуальную целостность и показывая, что собравшиеся испытывают воздействие веселящего газа.

На столе, кроме набора реторт, используемых Юнгом, находятся приборы и вещества, позволяющие демонстрировать свойства закиси азота, контролировать процесс проведения опыта, быстро устранять эффекты и последствия воздействия веселящего газа: стеклянные пузырьки с надписями «Кислород» и «Водород»; курительная трубка для табака; тлеющая свеча; небольшая механическая мельница-вентилятор; газовый баллон из овечьего / свиного пузыря с трубкой; миниатюрные меха, увенчанные фигуркой петуха; гальванометр со стеклянным колпаком, внутри которого сидит подопытная лягушка, выпускающая пузырьки подобно Дж. Хиппсли.

Справа через полуоткрытую дверь взгляд проникает в комнату со вспомогательным демонстрационным оборудованием, среди которого можно рассмотреть глобус и электростатическую машину Э. Нэрна, реторты, череп с костями, миниатюрную пушку с крыльями, две маленькие фигурки на качелях и др. Это пространство также свидетельствует о других опытах института и может провоцировать любопытствующих на посещение других лекций.

Большую часть карикатуры занимает изображение зрителей, многие из которых в силу документальности рисунка поддаются идентификации и позволяют сделать заключение, что сатира направлена не только на ученых, но и на потребителей этого зрелища. Публика расположена полукругом вокруг стола лектора, уставленного вышеописанными приборами.

Справа лицом к столу немного в стороне стоит с довольной улыбкой физик и изобретатель граф Рамфорд¹, именно он предложил в 1799 г. основать Институт, выполнял обязанности секретаря и пригласил Х. Дэви. Далее справа в очках с прищуренными глазами изображен основатель литературной критики, историк и писатель Исаак Дизраэли. Около него мы видим бесстрастно наблюдающего покровителя искусств, одного из богатейших людей Великобритании лорда Джорджа Левезон-Гауэра, 1-го герцога Сазерленда.

Рядом находится ученый, член Лондонского королевского общества лорд Чарльз Мэхон, 3-й граф Стэнхоуп, изобретатель в том числе счетной машины и металлического печатного станка, совершившего индустриальную революцию в печатном деле. Он пристально наблюдает за происходящим через модный аксессуар – лорнет, изобретенный оптиком Джорджем Адамсом I в 1770 г. Рядом с ним на мягкой зеленой скамейке лежит открытая книга «Советы о природе Воздуха, требуемого для новой французской подводной Лодки», где речь шла о «Наутилусе», подводной лодке, изобретенной Робертом Фултоном, к которой проявляли военный интерес Наполеон и англичане; ей хватало воздуха на восемь часов погружения, но в 1801 г. при испытаниях она взорвалась на своей же торпедо, которая должна была поражать суда противника. Возможно, этой книгой карикатурист намекает на бесполезность, а то и опасность подобных проектов, включая изобретение Стэнхоупом первого парового судна водоизмещением в 200 тонн, на котором была установлена двухцилиндровая

¹ Сэр Бенджамин Томпсон, граф Рамфорд (Reichsgraf von Rumford, 1753–814), аристократ американского происхождения, занимался термодинамикой. Среди его изобретений многие были полезны в повседневной жизни: он усовершенствовал дымоходы, камины и промышленные печи, а также изобрел пароварку, кухонную плиту и капельный кофейник. Изобрел единицу изменения света – кандел, возможно, свеча на столе – указание на это изобретение.

паровая машина, приводящая в движение весло-гребок в виде «утиной лапы»; Адмиралтейство оценило судно как бесперспективное для флота Его Величества.

Левее перед Стенхоупом с почти закрытыми глазами сидит Джордж Фермор, 3-й граф Помфрет, вероятно, эту фигуру можно идентифицировать и как его брата Томаса Уильяма Фермора (с 1830 г. 4-й граф Помфрет), активного участника ЛКО, куда был избран членом в 1805 г., члена благотворительного Общества антикваров. Около него с тетрадью и карандашом изображен католик сэр Генри Чарльз Энглфилд, 7-й баронет, антиквар и астроном, член ЛКО; член и секретарь Общества дилетантов; вице-президент, а в 1811–1812 гг. президент Общества антикваров.

Ближе к центру зрительского полукруга в профиль изображена худая серьезная дама, делающая заметки, возможно, это — миссис Фредерика Августа Локк, известная в Англии патронесса, близкая подруга и покровительница первой английской писательницы Френсис Берни.

Среди собравшихся также присутствуют семейные группы с детьми. Мы видим девочку с блокнотом и карандашом рядом с поэтом, переводчиком, благотворителем, членом ЛКО, членом Общества дилетантов и Общества антикваров, состоятельным Уильямом Сотби, который внимательно смотрит на происходящее, прижимая трость к носу. Нужно отметить, что во время пребывания в Пневматическом институте в Бристоле Х. Дэви был дружен с английскими поэтами-романтиками У. Вордсвортом, С. Кольриджем и Р. Саути, которые были постоянными потребителями веселящего газа. Соответственно, офорт демонстрирует, что опыты интересовали также литературную и художественную среду, о чем свидетельствует и вышеупомянутый цикл лекций Х. Дэви, который также сочинил небольшой стих, описывающий свой опыт вдохновения и измененного восприятия под воздействием газа:

Not in the ideal dreams of wild desire
Have I beheld a rapture wakening form
My bosom burns with no unhallowed fire
Yet is my cheek with rosy blushes warm
Yet are my eyes with sparkling lustre filled
Yet is my mouth implete with murmuring sound

Yet are my limbs with inward transports thrill'd
And clad with new born mightiness round...¹ (рис. 2)

Практика употребления веселящего газа не раз была предметом карикатур первой половины XIX в., в качестве примера можно привести офорт Р. Сеймура под названием «Поэзия» (1829), где в иронической форме показано, как современные поэты черпают вдохновение не в чистых водах Ипокрены, а в веселящем «поэтическом газе» (рис. 3). Исследования закиси азота также положили начало развитию современной анестезии, и общественное воображение довольно долго было приковано к ним, о чем свидетельствует офорт 1830 г. под названием «Жизнь стала легче», где Румфорд и Дэви проводят ингаляции двум дамам, одна из которых уже счастливо сладостно улыбается, что, возможно не без ехидства, намекает на миссию Королевского института – при помощи научных изобретений сделать легче жизнь простых людей (рис. 4).

Далее располагается семья во главе с внимательным художником в очках Питером Денисом, возможно, однокурсником Гилрея по Королевской академии искусств. Гилрей иронично изображает Дениса, который даже сюда принес рисовальные принадлежности (из его кармана выглядывает сломанная палитра и рядом лежит муштабель², прижимающий цилиндр), но набросков происходящего он не делает, так как увлечен непосредственным наблюдением. Художник крепко держит за плечи смуглого удивлено раскрывшего глаза мальчика, которому что-то на ухо шепчет его жена, леди Шарлотта, сестра присутствующего здесь лорда Помфрета. Шоу привлекло и немецкого атташе Толдала с женой; супруги настолько захвачены демонстрацией, что атташе, нюхая табак, незаметно для себя и жены сыплет на ее платье содержимое наклоненной табакерки.

В основе композиции изображения лежит золотое сечение, причем движение от центра налево по спирали вниз начинается с фигуры воодушевленного Х. Дэви, держащего меха с закисью азота, и распро-

¹ Стихотворение приведено в авторской орфографии и пунктуации с оригинальной записи, см. оригинал: рис. 3.

² Трость, которую художники используют для поддержки руки при работе над деталями картины, чтобы не смазать ранее нанесенные слои, на ее конце находится шарик, которым художник опирается на край полотна.

страняется далее через Т. Юнга к Дж. Хиппсли, извергающему пламя, которое возбуждает непосредственно примыкающую группу из пяти мужчин (не идентифицированы), один из которых затыкает нос. Далее воздействие переносится на вышеописанных зрителей. Женщины, за исключением леди Локк, очень эмоционально воспринимают происходящее. Возбуждение еще не дошло до группы персонажей, расположенных слева, которые имеют возможность видеть не только опыт, но и воздействие газа на группы справа. Возможно, Дж. Гилрей показывает разные состояния, вызываемые наркотическим эффектом веселящего газа, которые к тому времени уже были открыты Х. Дэви и испытаны им на себе (в частности, кроме эйфории он зафиксировал головные боли и ухудшение зрения). На публике кроме эйфории показано и состояние постнаркотического делирия: возбуждение, тревога, замутненность сознания, галлюцинации, нервозность, двигательная активность, сонливость, а персонаж, затыкающий нос, возможно, испытывает тошноту.

Композиция подчеркивает, что перед нами театральное зрелище, где в первых рядах располагаются именитые и богатые: женщины и мужчины одеты в лучшую одежду, пришли продемонстрировать себя в том числе собравшейся почтенной публике в новом научно-демонстрационном пространстве. Их удивление, выраженное в широко раскрытых глазах, вытянутых шеях и открытых ртах, демонстрирует, что кульминация шоу удалась. Необычным является только то, что часть публики конспектирует увиденное и услышанное, возможно, с целью повторить это. В задних рядах среди горожан находится и сам Дж. Гилрей, который документирует и визуализирует происходящее.

Таким образом, социальный, гендерный и возрастной состав публики, уровень ее образования и области деятельности были достаточно разнородными. На офорте изображены известные английские ученые-изобретатели, состоятельная и обычная публика, пришедшая на лекцию, среди которой есть как взрослые мужчины и женщины, так и дети (девочка и мальчик), поэты, художники, благотворители, лорды, графы, политики, бизнесмены и горожане, что свидетельствует о высокой популярности лекций Королевского института.

В связи с этим можно обратиться к исследованию Мартина Радвика [Rudwick, 1982, p. 186–206], посвященному подобным открытым научно-просветительским коммуникативным площадкам

Англии XIX в., где он полагает, что научная среда того времени была разнородна, поскольку включала два основных слоя: «элиту», которая определяла ценность исследований, изобретений, теорий и, как правило, отдавала предпочтение своим; и «любителей», теории которых элита критиковала и отвергала, хотя они также были источником для ее исследований. Он пишет и о заинтересованной публике, которая являлась аудиторией для научной элиты и «любителей». Также он выделяет эрудитов, которые могли одновременно принадлежать ко всем категориям. Элита стремилась производить и продвигать новое научное знание, тогда как любители, виртуозы, медиапосредники, а то и просто болтуны или любопытствующая публика обычно им подражала.

К этим наблюдениям можно добавить следующее: эта структура публичной научной среды начала складываться с появлением ЛКО и Французской королевской академии наук, поскольку до этих институций занятие наукой зависело от личных интересов и репутации ученого, обусловленной статусом его патрона или персональными достижениями, признанными со стороны таких же коллег-виртуозов и натурфилософов. На данном офорте изображены все описанные М. Радвиком категории. К элите можно отнести Х. Дэви, Т. Юнга, графа Рамфорда, графа Стэнхоупа, Г.Ч. Энглфилда.

Публика, которая конспектирует происходящее, нацелена на повторение опыта и подражание, ее можно отнести к любителям, как, например, леди Локк, девочка, леди Хиппсли и ее подопытный муж. Таким образом, в правом углу находятся в основном представители элиты и эрудиты: члены ЛКО, Общества дилетантов и Общества антикваров, которые если и не производили новое научное знание и технологии, то были в них заинтересованы и создавали необходимые институции, преимущественно благотворительные, финансировали их, занимались коллекционированием, продвигали научные, гуманитарные исследования и развивали искусства, что повышало как социальный статус ученых, художников и литераторов, так и их престиж. В крайне левом углу, возможно, среди неидентифицированных персонажей, изображены болтуны и любопытствующая публика.

Также можно выделить рефлексирующую публику, представителем которой является сам художник, Дж. Гилрей, в качестве

критичного наблюдателя и документалиста находящийся за кадром настоящего изображения, но чьими глазами мы видим данный опыт. Он сохраняет трезвый и саркастический взгляд, остается недостижим для наркотического воздействия веселящего газа, не испытывает общей эйфории и праздного любопытства и явно не собирается повторять этот опыт.

Если вернуться к названию офорта: «Scientific researches! – New discoveries in pneumatics! – or – an Experimental lecture on the powers of air. –» («Научные исследования! Новые открытия в пневматике! – или – Экспериментальная лекция о силе воздуха. –»), то оно создает устойчивую ассоциацию с приглашением публики зазывалами на чудесное, удивительное зрелище, скорее не в театр, а на цирковое представление, цирки также активно строятся в Англии в это время, например, цирк в курортном городе Бат был возведен в стиле Колизея. Причем коммерческий эффект научных шоу, продажа инструментов, внедрение изобретений в промышленное производство превосходили доходы цирков. Данная карикатура является метафорой, сатирически изображая общее увлечение научными открытиями и подобными опытами, которое художник показывает как наркотическое опьянение и зависимость любопытствующей публики, покровителей научных изысканий и самих ученых.

Здесь представлено явление, которое Майкл Линн называет «популярной наукой» (popular science) и исследует на примере Франции XVIII в. [Lynn, 2006]. Нужно отметить, что этот модус репрезентации современной науки зарождается в европейской культуре уже XVI в., когда ученые нового типа (натурфилософы, виртуозы, естествоиспытатели и т.п.) демонстрировали публике в доступной и увлекательной форме свои идеи, изобретения, опыты и открытия, что приводит к формированию современных стратегий публичного продвижения науки. Благодаря публичным лекциям, обществам, академической, клубной, салонной культуре и т.п. возникло взаимовлияние науки и культуры, политики, экономики, производства и т.д.

Культура *открытости науки* была связана с идеями Просвещения, воплощение которых мы видим в составе публики, среди которой одновременно находятся разные гендерно-возрастные группы, простые горожане и научная, политическая, экономическая

элита, в том числе и грамотные женщины и девочки. Подобного рода коммуникативные площадки, во многом воспринявшие принципы просветительского театра, дали возможность не только привить доверие к науке, но и существенно повысить статус научной деятельности, увлечь научными изысканиями, продвигать результаты научных исследований и сформировать современную систему школьного и профессионального научно-технического образования, культуру популяризации науки.

Можно ли утверждать, что подобные публичные коммуникативные площадки способствовали созданию сообществ (*community*)? Если говорить о XVII – первой половине XVIII в., то в английском языке *society* употреблялось в значении «сообщество», тогда как *community* обозначало религиозную общину. Благодаря основанию вышеупомянутых обществ с середины XVIII в. *community* начинает употребляться применительно к научным сообществам. Р. Рорти предлагает следующее различие при определении степени консолидации сообществ: «Эпистемология рассматривает участников разговора как людей, объединенных тем, что Оукшотт называет “*universitas*”, – т.е. как группу, объединенную взаимными интересами в достижении общей цели. Герменевтика рассматривает их как группу, объединенную тем, что он называет “*societas*”, – т.е. как людей, чьи жизненные дороги пересеклись, объединенных, скорее, вежливостью, нежели общей целью, и еще меньше, общим основанием» [Рорти, 1997, с. 235].

В нашем случае, к *universitas* или *community*, можно отнести элиту, любителей, патронов, благотворителей и членов вышеупомянутых обществ, активно принимающих участие в производстве, финансировании, организации и продвижении научного знания и изобретений, тогда как общение горожан, болтунов, любопытствующей и критически настроенной публики с учеными и любителями на подобных открытых популяризаторских коммуникативных площадках составляет *societas*.

Карикатура Дж. Гилрея при всей ее критичности и ироничности свидетельствует о высоком интересе различных слоев общества, в том числе и художественных кругов, к научным идеям, открытиям и опытам в начале индустриальной революции в Англии Нового времени. Причем мы видим разные модусы восприятия публичных

демонстраций от любопытства и искреннего удивления до профессионального интереса и стремления любителей принять участие в развитии и продвижении науки, включая использование ее изобретений в повседневной жизни, что является основой техно-логизации и индустриализации науки.

Таким образом, в данном процессе важна заинтересованность всех сторон, а также наличие доступа к новому знанию обычных людей на основании открытого методологического дискурса, научных практик и институций, благодаря чему и происходит продуктивная коммуникация. Это позволяет привить доверие к науке, желание не только использовать результаты научных исследований, но и заниматься ими. Репрезентация научно-исследовательской среды, ученых, научного знания и практик в сфере художественной культуры также является маркером открытости, доступности и понятности научного знания, степени доверия к научным институциям и ученым, что является важной составляющей культуры знания в целом.



Рис. 1. Гилрей Дж. «Научные исследования! Новые открытия в пневматике! — или — Экспериментальная лекция о силе воздуха. —» 1802

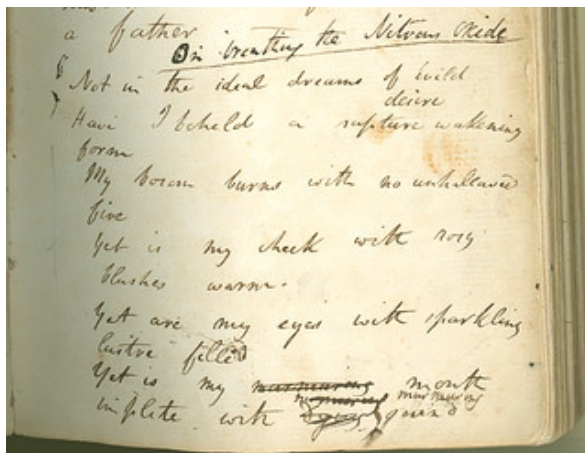


Рис. 2. Отрывок из стихотворения химика Хемфри Дэви
«О вдыхании закиси азота», 1799

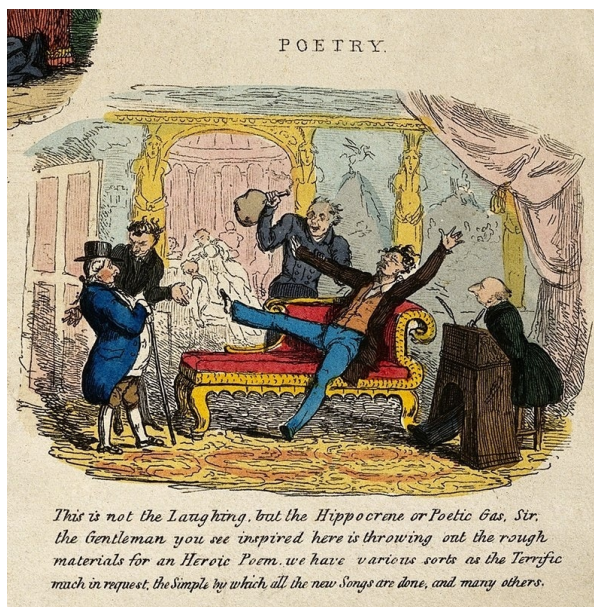


Рис. 3. Р. Сеймур. Поэзия. Поэты, под воздействием газов сочиняющие стихи
определенных жанров, подобных веселящему газу. Офорт. 1829



Рис. 4. Р. Сеймур. Жизнь делается легкой. Офорт. 1830

Список литературы

Бэкон Ф. Новая Атлантида // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. – 2-е, испр. и доп. изд. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 483–518.

Лисович И.И. Скальпель разума и крылья воображения : научные дискурсы в английской культуре раннего Нового времени. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. – 440 с.

Рорти Р. Философия и зеркало природы / пер. с англ.; науч. ред. В.В. Целищев. – Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – 297 с.

Хабермас Ю. Техника и наука как идеология / пер. с нем. М.Л. Хорькова. – М. : Праксис, 2007. – 201 с.

Cartwright F.F. Humphry Davy's researches on nitrous oxide // British Journal of Anaesthesia. – 1972. – Vol. 44. – P. 291–296.

Cowan B. The social life of coffee: The emergence of the British coffeehouse. – New Haven ; London : Yale Univ. Press, 2005. – XII, 364 p.

Gillray Js. Scientific researches! – New discoveries in pneumatics! – or – an Experimental lecture on the powers of air. – London : by H. Humphrey, St James's Street. May. 23 d. 1802.

Iliffe R. Material doubts: Hooke, artisan culture and the exchange of information in 1670 s London // British Journal for the History of Science. – 1995. – N 28 (98). – P. 285–318.

Lynn M. Popular science and public opinion in eighteenth-century France. – Manchester ; N.Y. : Manchester Univ. Press, 2006. – IX, 177 p.

Proceedings of Learned Societies // Philosophical Magazine. – London : Taylor & Francis., 1802. – Vol. 13, N 49. – P. 80–91.

Rudwick M.J. S. Charles Darwin in London: The integration of public and private science // *Isis*. – 1982. – N 73. – P. 186–206.

Stewart L. Feedback Loop: A review essay on the public sphere, pop culture, and the early-modern sciences // *Canadian Journal History*. – 2007. – Vol. 42, N 3. – P. 463–483.

References

Bacon, F. (1978). *Novaja Atlantida* [New Atlantis]. In Bacon, F. *Sochineniya v dvuh tomah. 2-e ispr. i dop. izd. T. 2. T. 1.* [Essays in two volumes. 2 nd edition and additional ed. Vol. 2. V. 1] A.L. Subbotin (ed.), V. 2, (pp. 483–518). Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).

Lisovich, I.I. (2015). *Skal'pel' razuma i kryl'ia vooobrazheniia: nauchnye diskursy v angliiskoi kul'ture rannego Novogo vremeni* [The scalpel of reason and the wings of imagination: Scientific discourse in English culture in the early modern era]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. (In Russian).

Rorty, R. (1997). *Filosofiiia zerkalo prirody* [Philosophy and the Mirror of Nature] V.V. Tselishchev (tr. from English; ed.). Novosibirsk : Novosibirsk State University Publ. (In Russian).

Habermas, J. (2007). *Tekhnika i nauka kak ideologiya* [Technology and Science as Ideology]. Moscow : Praksis Publ. (In Russian).

Cartwright, F.F. (1972). Humphry Davy's researches on nitrous oxide. In *British Journal of Anaesthesia*. V. 44, (pp. 291–296). (In English).

Cowan, B. (2005). *The social life of coffee: the emergence of the British coffee-house*. New Haven & London : Yale Univ. Press. (In English).

Gillray, Js. (1802, May. 23 d.). *Scientific researches! – New discoveries in pneumatics! – or – an Experimental lecture on the powers of air*. London : by H. Humphrey, St James's Street. (In English).

Iliffe, R. (1995). Material doubts: Hooke, artisan culture and the exchange of information in 1670 s London. In *British Journal for the History of Science*. (28 (98)), (pp. 285–318).

Lynn, M. (2006). *Popular science and public opinion in eighteenth-century France*. Manchester and N.Y : Manchester Univ. Press. (In English).

(Anonymous). (1802). Proceedings of Learned Societies. In *Philosophical Magazine*. London : Taylor & Francis. V. 13, (49), (pp. 80–91). (In English).

Rudwick, M.J. S. (1982). Charles Darwin in London : The integration of public and private science. In *Isis*. (73), (pp. 186–206). (In English).

Stewart, L. (2007). Feedback Loop: A review essay on the public sphere, pop culture, and the early-modern sciences. In *Canadian Journal History*. V. 42, (3), (pp. 463–483). (In English).

Щербакова Е.В.*

**ЯПОНИЗМ В РУССКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ
КУЛЬТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА[©]**

Аннотация. В статье предпринята попытка проследить японские влияния на русскую художественную культуру конца XIX – начала XX в. Выявлено, что рецепция японской культуры в России была первоначально связана с декоративно-прикладным искусством и живописью, а затем с театром, литературой и музыкой. В ряде случаев рецепция проходила опосредованно – через ориентальные жанры европейского искусства.

Ключевые слова: Россия; японизм; художественная культура.

Поступила: 02.06.2021

Принята к печати: 04.07.2021

Scherbakova E.V.

Japonisme in Russian Art culture of Silver Age

Abstract. The article tries to trace the Japan influence on the Russian Art Culture in the end of XIX – beginning of XX centuries. It is found that

**Щербакова Елена Валерьевна – доктор культурологии, заведующая кафедрой музыки и изобразительного искусства Государственного социально-гуманитарного университета, Коломна, Россия, e-mail: cherval39@mail.ru*

Scherbakova Elena Valerievna – DSn in Culturology, head of Department of Music, State University of Humanities and Social Studies, Kolomna, Russia, e-mail: cherval39@mail.ru

© Щербакова Е.В., 2022

the beginning of Japanese culture reception in Russia was connected with decorative and applicable art and painting and then with the theatre, literature and music. In some cases reception took place indirectly through oriental genres of European Art.

Keywords: Russia; Japonisme; Art culture.

Received: 02.06.2021

Accepted: 04.07.2021

Начало изучения культуры и искусства Японии в России было положено дипломатическими экспедициями XVIII–XIX вв. Широкое распространение японского искусства в Европе и в меньших масштабах, но практически одновременно – в России началось после 1855 г., когда Япония открыла свои порты для иностранцев. Традиционная музыка Японии и ее театральное искусство длительное время не покидали пределов страны. Музыка *гагаку* – совокупность жанрово-стилевых разновидностей оркестровой и ансамблевой придворной музыки и танцевальных представлений и музыкального театра *кабуки* в связи с активной европеизацией Японии стала неактуальна для своей собственной родины до середины XX в. И.А. Гончаров в книге «Фрегат “Паллада”», посвященной русской экспедиции в Японию в конце 1853 – начале 1854 г., описывает восхищение сотрудника японского посольства, услышавшего звуки пианино в капитанской каюте и сравнившего их с звучанием национального струнно-щипкового инструмента *кото* [Гончаров, 2015, с. 120]. В дальнейшем на долгие годы главные европейские музыкальные инструменты – фортепиано и скрипка – вытеснили национальный инструментарий и заняли приоритетные позиции как в японском музыкальном образовании, так и в концертном репертуаре. Представления театра *кабуки* можно было увидеть на Всемирных выставках, но они не имели широкого спектра влияния на европейское и тем более русское искусство. Художественный образ Японии в мире в XIX в. был создан средствами декоративно-прикладного искусства (в моду вошло собирание ковров, фарфора, кимоно, вееров), а затем живописи.

Высокую оценку японского искусства братьями Гонкур закрепили Всемирные выставки в Лондоне (1863) и в Париже (1867). Андрей Белый писал: «Едва для Гонкура запела японская живопись, как Эдуард Мане воскресил ее в своем творчестве: и появились затем тру-

ды Гонза, Ревона, Томкисона и др., посвященные японцам, а Обри Бердслей в японцах воссоздал наш век» [Белый, 1994, с. 172]. Понятие «японизм» возникло в европейской критике в 1870-е годы, относясь как к массовой промышленной продукции, так и к освоению «мастерами искусства новых концепций и художественных средств восточной живописи и графики» [Николаева, 1996, с. 272]. Среди европейских художников-«посредников» в освоении японской культуры следует назвать В. Ван Гога, А. Тулуз-Лотрека с его разработкой жанров афиши, плаката и рисунка, К. Моне с живописными сериями, отражавшими различное освещение и эмоциональную тональность объекта, Э. Дега, писавшего танцовщиц, и многих других. Европейский японизм в той или иной степени затронул значительную часть русской художественной интеллигенции рубежа XIX–XX вв. Прежде всего это касалось тех, кто учился в зарубежных художественных школах в Париже и Мюнхене. А.П. Остроумова в 1898–1899 гг. брала уроки в Париже у знаменитого Дж. Уистлера, который «первый из художников внес в европейское искусство японскую культуру: тонкость, остроту и необыкновенную изысканность и оригинальность в сочетании красок» [Остроумова-Лебедева, 1974, с. 181]. Князь С.А. Щербатов в то же самое время учился в Мюнхене у А. Ашбе по совету окончившего эту студию И.Э. Грабаря. Недолгое время там же учились новой живописи М.В. Добужинский и И.И. Билибин.

В этот период на новый уровень вышло частное коллекционирование японской гравюры. Ученые и дипломаты, имеющие опыт в области японского языка и культуры, начали систематически собирать гравюры укиё-э, когда начало эпохи Мэйдзи (1868–1912) и распад феодального строя сделали предметом рыночного торга родовые коллекции самураев, и это искусство оставалось еще живой художественной практикой.

Укиё-э, или картины преходящего мира, – понятие, пришедшее в область японского искусства XVII–XIX вв. из буддийской философии. Его содержанием становится повседневная жизнь горожан, их заботы и развлечения. Писатель XVII в. Асаи Рёи раскрыл этот термин в развернутой форме: «...Жить лишь дарованным тебе мгновением, наслаждаться, любуясь луной, цветением вишен, осенними листьями кленов, петь песни, пить вино и развлекаться, ничуть не заботясь о нищете, вызывающе глядящей нам в лицо, бездумно отдаваться пото-

ку, подобно тыкве, бесстрастно влекомой течением реки. Это то, что мы называем укиё...» [цит. по: Воронова, 2009, с. 8].

Крупнейшим русским коллекционером японской гравюры, по статусу сравнимым с такими авторитетами, как французы С. Бинг и братья Гонкур, итальянец Э. Кьоссонэ и американец Э.Ф. Феноллоза, был С.Н. Китаев. После выпуска из Высшего Морского училища в Петербурге он служил на флоте, в период с 1885 по 1896 г. – на кораблях, ходивших в Японию. Любитель искусства и талантливый акварелист, Китаев увлекся японской живописью и графикой и приобрел достаточное количество качественных произведений искусства, чтобы считать свое собрание занимающим «второе место в Европе по достоинству и количеству», уступающим лишь коллекции Э. Кьоссонэ, завещанной им Академии художеств в Генуе [Воронова, 1997, с. 607]. За годы жизни в Японии Китаев собрал «до 250 японских картин, несколько сотен этюдов, эскизов и несколько тысяч цветных гравюр» [Азадовский, Дьяконова, 2017, с. 68]. Считая ознакомление с японским искусством необходимостью для России, Китаев читал о нем публичные лекции и устраивал его первые резонансные выставки, демонстрируя свою коллекцию в Петербурге в 1896-м и в Москве в 1897 г. (в настоящее время она находится в Государственном музее изобразительных искусств имени А.С. Пушкина). А.П. Остроумова-Лебедева вспоминает о потрясении, которым стала для нее первая выставка Китаева: «Произведения были развешаны на щитах, без стекол, в громадном количестве, до самого пола... Меня поражал острый реализм – и рядом стиль и упрощение, мир фантастичности и мистики. Их способность запечатлеть на бумаге мимолетные, мгновенные явления окружающей природы. Покоряла и привлекала меня изысканная прелесть и очарование в изображениях женщин» [Остроумова-Лебедева, 1974, с. 107].

На рубеже XIX–XX вв. коллекционирование японских гравюр в Европе или через посредничество японских продавцов в России стало характерной чертой многих художников – А.Н. Бенуа, К.А. Сомова, М.В. Добужинского, А.П. Остроумовой, С.А. Щербатова, И.Э. Грабаря. «Сколько было юношеского увлечения и чистой радости, когда удавалось приобрести чудесного Утамаро, Хирошиге, Хокусая и др. Что это были за мастера, какая утонченность композиции, тона и графического мастерства и какой строгий аристократический стиль при

неизменном вкусе!» – писал в воспоминаниях С.А. Щербатов [Щербатов, 2000, с. 198]. Упомянутые С.А. Щербатовым японские художники XIX в. высоко ценились мирискусниками, независимо от того, работали последние в жанре гравюры или нет. Даже далекий от моды на Японию Лев Бакст покупал в начале XX в. изданные в Европе альбомы Хокусая и находил «такие там вещи, что мне просто больно раскрыть свои альбомы, чтобы не пасть духом» [Бакст, 2016, с. 96].

Самые крупные собрания были у Щербатова и Грабаря, которые одновременно и с увлечением собирали гравюры японских художников, начиная с мюнхенских лет обучения мастерству. Познакомившись с собранием Грабаря, Добужинский признавался, что «японское искусство тут впервые меня “укололо”» [цит. по: Чугунов, 1984, с. 22]. В начале века И. Грабарь издал небольшую работу «Японская цветная гравюра», в которой кратко охарактеризовал происхождение и жанровые разновидности гравюры укиё-э, а также ее стилистическую эволюцию в период XVII–XIX вв. Анализируя наиболее известных в Европе и России художников, он восхищался «японским умением видеть предметы» пейзажиста Хиросигэ и сравнивал Утамаро – мечтателя с оттенком нежной грусти, воспевшего японскую женщину, – с Боттичелли, а Хокусая, соединившего фантастичность с почти осязаемым реализмом, – с Леонардо [Грабарь, 1903, с. 24]. По мнению Грабаря, Европе и России еще предстоит научиться у Японии подлинной связи жизни с искусством – и в отношении художников к природе, и в глубинной потребности публики в искусстве.

В самой Японии доводилось бывать очень немногим художникам и поэтам, но в результате этих путешествий в Россию привозились новые гравюры укиё-э и укреплялись японские мотивы в творчестве. Летом 1902 г. в Японию совершили поездку Леонтий Бенуа и Евгений Лансере. Позже, в 1920-е годы, последний ориентировался на «Мангу» Хокусая в оформлении задуманной книги заметок о своем путешествии в Турцию рисунками «почти одними линиями – штриховые клише или автолитографии» [Лансере, 2008 б, с. 80]. Из дневников Лансере становится очевидным интерес к японской культуре в кругу петербургской художественной интеллигенции. Художник подробно рассказывал о Японии, в особенности о чайных домах, в обществе мирискусников Бакста, Нувеля, Нурока, показывал фотографии в доме Остроумовых, в марте 1903 г. обменивался литературой о япон-

ском искусстве с В.В. Верещагиным [Лансере, 2008 а, с. 526, 546, 567]. Возможно, под влиянием этого общения Верещагин осенью 1903 г. осуществил свою юношескую мечту и предпринял поездку в Японию, художественным результатом которой стала так называемая Японская серия живописных этюдов, посвященных обыденной жизни страны. Как известно, художник погиб в начале Русско-японской войны при взрыве флагманского корабля «Петропавловск» в Порт-Артуре. В 1907–1908 гг. в Токио и других городах Японии жил писатель Вас. И. Немирович-Данченко, отразив этот культурный опыт в очерках, напечатанных в московской газете «Русское слово». Весной 1916 г. две недели провел в Японии К. Бальмонт, стихи которого уже были переведены в этой стране и пользовались популярностью. Его визитной карточкой стало стихотворение «Я не знаю мудрости...» из сборника «Будем как Солнце», напечатанное в Японии под названием «Мимолетность», а сам Бальмонт анонсировался в газетах как «поэт мгновения» [Азадовский, 2017, с. 192]. Изучив японский язык, Бальмонт неоднократно делал переводы японской поэзии.

После успеха японских выставок С.Н. Китаева в Петербурге при финансовой поддержке С.А. Щербатова и его друга коллекционера и мецената В.В. фон Мекка в 1902 г. был создан просуществовавший всего год центр «Современное искусство», в котором чередовались тематические выставки современного и старинного искусства – как живописи, так и декоративно-прикладного. В апреле 1903 г. на основе личных коллекций Щербатова и Грабаря была устроена выставка «старинных японских гравюр по дереву, что в России являлось новинкой» [Щербатов, 2000, с. 196]. О портрете необычайно утонченной красавицы кисти Утамаро на фоне старого серебра эмигрировавший из России в 1918 г. С.А. Щербатов впоследствии не мог вспоминать «без щемящего чувства» [там же, с. 198]. Следует признать, что большого успеха выставка гравюр 1903 г., как и последующая 1905 г., не имела, что вызывало возмущение М.В. Добужинского («Позорные вещи услышал о японской выставке», – писал он А.Н. Бенуа [А.Н. Бенуа, М.В. Добужинский, 2003, с. 17]). Однако знатоки жанра получили от выставки истинное удовольствие. К.А. Сомов писал находящейся вне России А.П. Остроумовой в апреле 1903 г.: «Хожу в “Современное искусство”, где теперь японская выставка, покупаю японские гравюры» и сожалел, что его адресат этого не увидит: «Она

бы, наверное, Вас несколько разорила, но зато какое Вы получили бы наслаждение!» [Сомов, 1979, с. 80–81]. Сомов остался верен художественным критериям юности в отношении японского искусства: значительно позже, в 1929 г., он писал о застывших канонах и сюжетах в творчестве современных японских мастеров гравюры в сравнении «с их рафаэлями – Хокусай, Утамаро, Хирошиге» [там же, с. 355].

Имея своих парижских и мюнхенских корреспондентов, мирискусники были в курсе событий художественной жизни этих важнейших для развития нового искусства городов и информировали своих читателей. Например, во втором выпуске журнала «Мир искусства» за 1904 г. в разделе «Аукционы» размещена информация о распродаже знаменитой коллекции китайских и японских вещей Шарля Жилло с 6 по 13 февраля 1904 г. Четыре лучших экспоната были пожертвованы вдовой покойного собирателя в Луврский музей, а остальное – продано с аукциона на общую сумму 827 тыс. франков.

Подобно своим французским коллегам, русские художники пользовались приемом прямого цитирования классических японских гравюр. В частности, вслед за Ван Гогом, подписывавшим свои «японские» полотна то «по Хиросигэ», то по «Кесай Эйзен», появляется ряд работ «по следам» Хокусая – например, знаменитая реминисценция «Большой волны» в «Сказке о царе Салтане» И.Я. Билибина. А.П. Остроумова, под влиянием Дюрера и японских мастеров сделавшая гравюру основным жанром творчества, создает ранний пейзаж в стиле Хиросигэ («Мыс Фиолент» (1904)), мистифицировавший аудиторию. Бенуа, Сомов и Бакст приняли неподписанную гравюру за японскую, и только побывавший в Японии Е. Лансере заметил несоответствие изображенного моря и берега возле Севастополя японским пейзажам [Остроумова-Лебедева, 1974, с. 273]. Под влиянием японских гравюр у А.Н. Бенуа, А.П. Остроумовой, М.В. Добужинского появляются «зимние» и «дождевые» произведения. Изображение снегопада и дождя было новым явлением для русского искусства («Летний сад» Остроумовой (1902), «Король прогуливается в любую погоду» (1898), «Версаль под дождем» (1897–1906), «Парад при Павле I» (1908) Бенуа, «Домик в Петербурге» Добужинского (1905)). К.А. Сомов заимствовал у японских первоисточников раскосость глаз как штрих, придающий дополнительное очарование хрупким героям его картин. Японские влияния на творчество мирискусников так-

же различимы в передаче пространства, выборе точки зрения, фрагментировании предметов, а также изображении растений и животных [Завьялова, 2014].

Японские мотивы в русской культуре этого периода были столь устойчивы, что проникали в творчество даже в целом далеких от увлечения ими художников. В качестве примера назовем Льва Бакста и Федора Шехтеля. Шехтель оформил Японский павильон в рамках реализации заказа на проведение Французского благотворительного бала в зале Благородного собрания 27 декабря 1883 г. Бакст широко развивал восточную тему в творчестве, но его японизм сводится к деталям. В 1903 г. он подготовил эскизы костюмов и декорации для балета-дивертисмента «Фея кукол» (в том же году поставлен братьями Легат на сценах Эрмитажного и Мариинского театров в Санкт-Петербурге, в настоящее время восстановлен Н. Цискаридзе), где действовал квартет кукол, изображающих прогуливающихся дам, – Испанка, Китайка, Японка и Француженка. «Фея кукол», представившая на сцене магазин игрушек в Гостином дворе на Невском проспекте, стала успешным дебютом Бакста как художника балета. Для Японки, которую танцевала Вера Трефилова, Бакст создал шелково-атласное кимоно и снабдил ее ожидаемыми аксессуарами – веером и длинными шпильками для прически. В декорациях к «Псковитянке» Н.А. Римского-Корсакова (поставлена в театре Монте-Карло с участием танцовщиков «Русских балетов» в 1911 г.) на сцене предстал «буколический пейзаж с псковскими холмами и долинами с “японскими” деревьями» [Бакст, 2016, с. 114].

Художественным откликом на Русско-японскую войну 1904–1905 гг. стала работа художников в жанре лубка – например, созданный как эскиз для открытки рисунок Н.К. Рериха «На Дальнем Востоке», изображающий нападение самураев на русских богатырей.

Музыкальный японизм в России первоначально проявил себя в области развлекательных жанров: с конца XIX в. с огромным успехом шли английские оперетты на японские сюжеты – «Микадо» Артура Салливана и «Гейша» Сиднея Джонса. Они закрепляли поверхностные представления о японской разновидности восточной экзотики. Например «Микадо», поставленный К.С. Станиславским в 1885 г. в Алексеевском кружке, соединял типовые образы Японии – жестокого Востока (Микадо), веселой Японии (Ко-Ко) и пародию на японскую

утонченную женщину (Юм-Юм). В 1910-е годы японизм коснулся творчества И.Ф. Стравинского. Возможно, интерес к японской культуре, присущий образованным петербургским кругам, для музыканта усилила российская премьера оперы Дж. Пуччини «Мадам Баттерфляй» 27 января 1908 г. в театре Петербургской консерватории (в 1908–1909 гг. Стравинский написал первый акт оперы «Соловей» по сказке Х.К. Андерсена). Опера, построенная на контрасте живой силы музыки и условного искусства, была поставлена в 1914 г. в Париже труппой Дягилева. Ее центральный эпизод – состязание живого и искусственного заводного соловья, присланного китайскому императору властелином Японии. Характеристика врученного императору японскими послами механического соловья дана через пентатонные фиоритуры гобоя соло. Б.В. Асафьев, отмечая значение японского компонента в этой китайской по месту действия лирической опере, сравнивает ее вступление – оркестровый ночной пейзаж – «с таковыми же в японской живописи» [Асафьев, 1977, с. 72]. А.Н. Бенуа, оформлявший «Соловья» для парижской постановки 1914 г., ориентировался в эскизах костюмов японских послов на работы певца самураев Куниёси, о чем свидетельствует надпись на одном из эскизов.

В 1913 г. Стравинским были написаны «Три стихотворения из японской лирики» для сопрано и инструментального ансамбля (русский перевод японских стихотворений VIII–XIX вв. А. Брандта). Стремясь передать присущий японскому языку тип музыкального ударения (изменение высоты голосового тона), Стравинский устранил привычные для русского языка акценты путем перемещения долгих слогов на музыкальные краткие, «чем достигалась бы в полной мере линейная перспектива японской декламации» [И. Стравинский – публицист ... , 1988, с. 20]. В том же 1913 г. было напечатано первое сочинение молодого московского композитора А.А. Шеншина, позже известного своей дружбой с В.В. Кандиным в Институте художественной культуры и Государственной академии художественных наук. Его вокальный цикл «Из японских антологий» на стихи Кибино Маби, Ариавара Ни Нахима, Онона Комац, Цураюки в русском переводе П. Сухотина, практически не исполняемый в настоящее время, нельзя, конечно, сравнивать с миниатюрами Стравинского, но обращает на себя внимание интерес русских композиторов к японской тематике.

Японизм в русской художественной культуре Серебряного века представляет собой национальную разновидность значимого общеевропейского явления, достойную подробного изучения.

Список литературы

- Азадовский К.М., Дьяконова Е.М.* Бальмонт и Япония. – СПб. : Нестор-История, 2017. – 304 с.
- Асафьев Б.В.* Книга о Стравинском. – Л. : Музыка, 1977. – 278 с.
- Бакст Л.* Моя душа открыта : в 2 кн. – М. : Искусство – XXI век, 2016. – Кн. 2. – 360 с.
- Бельй А.* Символизм как миропонимание. – М. : Республика, 1994. – 528 с.
- Бенуа А.Н.* Мои воспоминания : в 2 кн. – М. : Захаров, 2005. – Кн. 2. – 640 с.
- Бенуа А.Н., Добужинский М.В.* Александр Николаевич Бенуа и Мстислав Валерианович Добужинский : Переписка (1903–1957) / сост., подгот. текста и коммент. И.И. Выдрина. – СПб. : Сад искусств, 2003. – 301 с.
- Воронова Б.* Золотой век японской ксилографии // *Воронова Б.* Японская гравюра: XVIII – первая половина XIX века : в 2 т. – М. : Красная площадь, 2009. – Т. 1. – С. 8–19.
- Воронова Б.* О раннем этапе собирания и изучения японского искусства в России (к истории дальневосточной коллекции ГМИИ А.С. Пушкина) // Введение в храм : сб. статей / ред. Л.И. Акимовой. – М. : Языки русской культуры, 1997. – С. 607–611.
- Гончаров И.А.* Русские в Японии в конце 1853 и в начале 1854 годов: Из книги «Фрегат “Паллада”». – М. : ОЛМА Медиа групп, 2015. – 128 с.
- Грабарь И.Э.* Японская цветная гравюра на дереве. – СПб. : изд. кн. С.А. Щербатова и В.В. ф. Мекк, 1903. – 25 с.
- Завьялова А.Е.* Мир искусства. Японизм. – М. : БуксМАрт, 2014. – 96 с.
- И. Стравинский* – публицист и собеседник / ред.-сост. В. Варунц. – М. : Сов. композитор, 1988. – 504 с.
- Лансере Е.Е.* Дневники: в 3-х книгах. – М. : Искусство – XXI век, 2008 а. – Кн. 1. – 736 с.
- Лансере Е.Е.* Дневники: в 3-х книгах. – М. : Искусство – XXI век, 2008 б. – Кн. 2. – 768 с.
- Лев Бакст = Léon Bakst:* к 150-летию со дня рождения / сост. кат. Дж. Э. Боулт, Н. Автономова и др. – М. : ABCdesign, 2016. – 350 с.
- Николаева Н.С.* Япония – Европа. Диалог в искусстве. – М. : Изобразительное искусство, 1996. – 400 с.
- Остроумова-Лебедева А.П.* Автобиографические записки. – М. : Изобразительное искусство, 1974. – 632 с.
- Сомов К.А.* Письма. Дневники. Суждения современников [Текст] / вступ. статья, сост., примеч. и летопись жизни и творчества К.А. Сомова, Ю.Н. Подкопаевой и А.Н. Свешниковой. – М. : Искусство, 1979. – 624 с.

Чугунов Г.И. М.В. Добужинский : монография. – Л. : Художник РСФСР, 1984. – 300 с.

Щербатов С.А. Художник в ушедшей России. – М. : XXI век – Согласие, 2000. – 464 с.

References

Azadovskij, K.M. & D'yakonova, E.M. (2017). *Bal'mont i Yaponiya* [Balmont and Japan]. Saint Petersburg : Nestor-Istoriya.

Asaf'ev, B.V. (1977). *Kniga o Stravinskom* [The book about Stravinsky]. Leningrad : Muzyka.

Bakst, L. (2016). *Moya dusha otkryta: v 2 kn. Kn. 2* [My soul is open: In 2 books. Book 2 nd]. Moscow : Iskustvo – XXI vek.

Belyj, A. (1994). *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a worldview]. Moscow : Respublika.

Benua, A.N. (2005). *Moi vospominaniya: v 2 kn. Kn. 2* [My memories: In 2 books. Book 2 nd]. Moscow : Zaharov.

Benua, A.N. & Dobuzhinskij, M.V. (2003). *Aleksandr Nikolaevich Benua i Mstislav Valerianovich Dobuzhinskij : Peregiska (1903–1957)* [Alexander Nikolaevich Benois and Mstislav Valerianovich Dobuzhinsky: Correspondence (1903–1957)], I.I. Vydrina (comp., preparing the text and comment.). Saint Petersburg : Sad iskusstv.

Voronova, B. (2009). *Zolotoj vek yaponskoj ksilografii* [The Golden Age of Japanese Woodcut]. In Voronova B. *Yaponskaya gravюра: XVIII – pervaya polovina XIX veka: v 2 t. T. 1* [Voronova B. Japanese engraving: XVIII-the first half of the XIX century: In 2 vols. V. 1], 8–19. Moscow : Krasnaya ploshchad'.

Voronova, B. (1997). *O rannem etape sobiraniya i izucheniya yaponskogo iskusstva v Rossii (k istorii dal'nevostochnoj kollekcii GMII A.S. Pushkina)* [On the early stage of collecting and studying Japanese art in Russia (on the history of the Far Eastern collection of the Pushkin State Museum of Fine Arts)]. In *Vvedenie v hram: Sb. statej* [Introduction to the Temple: Collection of articles], L.I. Akimova (ed.), 607–611. Moscow : Yazyki russkoj kul'tury.

Goncharov, I.A. (2015). *Russkie v Yaponii v konce 1853 i v nachale 1854 godov: Iz knigi «Fregat Pallada»* [Russians in Japan at the end of 1853 and at the beginning of 1854: From the book «Frigate Pallada»]. Moscow : OLMA Media grupp.

Grabar', I.E. (1903). *Yaponskaya cvetnaya gravюра na derive* [Japanese color woodcut]. Saint Petersburg : izd. kn. S.A. Shcherbatova i V.V. f. Mekh.

Zav'yalova, A.E. (2014). *Mir iskusstva. Yaponizm* [The world of art. Japanism]. Moscow : BuksMART.

V. Varunts (ed. – comp.). (1988). *I. Stravinskij – publicist i sobesednik* [I. Stravinsky-publicist and interlocutor]. Moscow : Sov. kompozitor.

Lansere, E.E. (2008 a). *Dnevnik: v 3-h knigah. Kn. 1.* [Diaries: In 3 books. Book 1st]. Moscow : Iskustvo – XXI vek.

Lansere, E.E. *Dnevnik: v 3-h knigah. Kn. 1.* [Diaries: In 3 books. Book 2 nd]. Moscow : Iskustvo – XXI vek.

J.E. Boulton, N. Avtonomova, etc. (comp. cat.). (2016). *Lev Bakst = Léon Bakst: k 150-letiyu so dnya rozhdeniya* [Lev Bakst = Léon Bakst: to the 150 th anniversary of his birth.]. Moscow : ABCdesign.

Nikolaeva, N.S. (1996). *Yaponiya – Evropa. Dialog v iskusstve* [Japan – Europe. Dialogue in art]. Moscow : Izobrazitel'noe iskusstvo.

Ostroumova-Lebedeva, A.P. (1974). *Avtobiograficheskie zapiski* [Autobiographical notes]. Moscow : Izobrazitel'noe iskusstvo.

Somov, K.A. (1979). *Pis'ma. Dnevnik. Suzhdeniya sovremennikov [Tekst]* [Letters. Diaries. Judgments of contemporaries [Text]], K.A. Somov, Yu. N. Podkopaeva and A.N. Sveshnikova (intro. article, comp., note. and the chronicle of the life and work). Moscow : Iskusstvo.

Chugunov, G.I. (1984). *M.V. Dobuzhinskij: Monografiya* [M.V. Dobuzhinsky: Monograph]. Leningrad : Hudozhnik RSFSR.

Shcherbatov, S.A. (2000). *Hudozhnik v ushedshej Rossii* [An artist in a bygone Russia]. Moscow : XXI vek – Soglasie.

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА

УДК: 130.2, 168.522

DOI: 10.31249/hoc/2022.01.05

Малинкин А.Н.¹

ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ[©]

Аннотация. В статье рассматриваются теоретико-познавательные и бытийные аспекты понятия личности. Личность определяется как духовное образование. Критикуется научная методология «социология личности». Доказывается, что адекватный путь к пониманию того, что такое «человеческая личность», – философско-социологический подход. Только он может открыть духовную сущность личности. Предпринимается сравнительный анализ человеческой социальности в концепциях интерсубъективности Э. Гуссерля и М. Шелера. Выявляются философско-антропологические предпосылки феномена «человеческая личность». Доказывается, что бытие человека как живого существа изначально социально и культурно-исторично, что и делает возможным формирование личности.

Ключевые слова: личность; духовность; человек; Бог; интерсубъективность; общество; социальность; секуляризм; ценность.

Поступила: 08.04.21

Принята к печати: 23.04.21

¹ *Малинкин Александр Николаевич* – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт социологии ФНИСЦ РАН. Москва, Россия, e-mail: lo_zio@bk.ru

Malinkin Alexander N. – PhD in Philosophy, Leading Researcher of the Institute of Sociology of FCTAS RAS. Moscow, Russia, e-mail: lo_zio@bk.ru

© Малинкин А.Н., 2022

Malinkin A.N.

**Philosophical and sociological concept of personality:
epistemological and ontological aspects**

Abstract. The article deals with the theoretical-cognitive and existential aspects of the concept of personality. Personality is defined as spiritual education. The scientific methodology «sociology of personality» is criticized. It is proved that an adequate way to understand what a «human personality» is a philosophical and sociological approach. Only he can discover the spiritual essence of a person. A comparative analysis of human sociality in the concepts of intersubjectivity by E. Husserl and M. Scheler is undertaken. The philosophical and anthropological prerequisites of the «human personality» phenomenon are revealed. It is proved that the existence of a person as a living being is initially social and cultural-historical, which makes it possible to form a personality.

Keywords: personality; spirituality; man; God; intersubjectivity; society; sociality; secularism; value.

Received: 08.04.21

Accepted: 23.04.21

Эпистемологические аспекты

Понятие «личность» встречается в актуальном социологическом и гуманитарном дискурсах не так часто, как в советское время, когда оно входило в число основных категорий «исторического материализма» – теоретико-социологической части марксистско-ленинской философии. В футурологической богоборческой части этой философии, «научном коммунизме», «*всестороннее и гармоничное развитие личности*» объявлялось первостепенной задачей, потому что без ее решения недостижимой осталась бы высшая гуманистическая цель, ради которой, собственно, и затевалось построение коммунистического общества как «рая на земле», – «формирование нового человека», богоподобного человека-демиурга. Правда, цель эта была поставлена в рамках сциентистской парадигмы, в Новое время казавшейся наиболее перспективной, поэтому стремиться к ней надлежало на основе философского материализма посредством достижений научно-технического прогресса. Упovali, разумеется, и на чудодейственную

гегелевскую диалектику, на «качественный скачок» из «царства необходимости в царство свободы». Но, увы, чуда не произошло: в новых жизненных обстоятельствах, радикально измененных в России после 1917 г., человеческая натура принципиально не изменилась, и величайший в истории богоборческий эксперимент в конце XX в. провалился.

Как бы критически мы ни оценивали сегодня рожденный в лоне марксизма-ленинизма научно-коммунистический проект, все же нельзя не признать три очевидные вещи: во-первых, его колоссальное влияние на нашу реальную отечественную историю с последней трети XIX в. вплоть до наших дней; во-вторых, идейно-ценностное влияние доктрины К. Маркса и Ф. Энгельса и марксистско-ленинской идеологии на наших соотечественников, не сопоставимое по силе и глубине проникновения в сердца и умы людей ни с одним другим философским учением; благородный антикапиталистический пафос высшей гуманистической цели и сопутствующей ей задачи – задачи «всестороннего и гармоничного развития личности». Сегодня такая задача больше не ставится. Понятие личности нередко понимается превратно, используется часто некорректно¹. Для тех коллег-гуманитариев, кто, позабыв о К. Марксе, сотворил себе нового кумира в лице М. Вебера и усвоил позитивистские алгоритмы социологического мышления как нечто само собой разумеющееся, остается большой загадкой, что же такое личность и как соотносятся между собой понятия «личность» и «человек».

Личность – это *духовно-нравственное начало* в человеке, *всеобщее* по своей форме, форме духовности, – и *единичное*, уникальное в своем конкретном содержании, ибо вырастает из душевно-эмоциональной, волевой и психофизической жизни (природной одаренности) индивидуума, пронизывает ее и надстраивается над ней. Дух существует и проявляется исключительно актуально, т.е. реализует себя только в духовных интенциональных актах. Такова специфика духовного уровня бытия вообще. Соответственно, личность человека представляет собой, с одной стороны, не какую-то инертную духовную субстанцию в виде накопленного культурного багажа, который еще надо актуализировать, но саму эту активную и всегда творчески-созидательную актуализацию, т.е. сливающиеся в целостный континуум мгновенные акты сосредоточения всех духовных интенциональ-

ных актов в центре самосознания. С другой стороны, функционализация культурного капитала в акте концентрации всех актов ведет личность не к замкнутости в своем самосознании, а, наоборот, открывает доступ к постижению необходимой сущностной связи с другими личностями как членами социума и – что принципиально важно с точки зрения социология знания – с самим социумом как первичной реальностью, предданной для каждой индивидуальной личности исторически и смыслологически.

Разумеется, чем более обширен и структурирован накопленный человеком культурный багаж – совокупность (система) знаний, представлений, символов, образов, опыта душевных и эмоциональных переживаний и т.д., – тем больше, в принципе, духовный потенциал личности, который может быть актуализирован. Однако прямой пропорциональной зависимости между величиной культурного капитала и масштабом (величием) личности на самом деле нет. Мало того, что возможность и ее воплощение в действительность разделяет дистанция, покрыть которую удастся не всем и не всегда, поскольку актуализация культурного капитала требует силы воли и неуклонного постоянства в стремлении к практической цели, но дело в том, что сама эта цель должна быть нравственной или, по крайней мере, не асоциальной (т.е. в *конечном счете* благой). Духовность и нравственность по сути своей необходимо взаимосвязаны (хотя и не тождественны), поскольку обе укоренены в специфически-человеческой социальности, о которой речь пойдет ниже. Они обуславливают и дополняют друг друга. Они так же обязаны своим происхождением социуму, как социум обязан им рождением культуры и истории. Образно выражаясь, это две стороны одной медали.

Личность человека, писал М. Шелер, – «...это не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно собрать себя в личность. Ибо личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию *единого* бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура *объективного* мира. Но человек как инстинктивное и живое существо равноизначально коренится также – в аналогичном смысле – и в божественном порыве “природы” в Боге. Это единство укорененности всех людей, да и всего живого, в божественном порыве мы испытываем в великих движениях

симпатии, любви, во всех формах чувственного единения с космосом» [Шелер, 1994 а, с. 13]. «Личность – это в каждом человеке то, что не может рассматриваться как объект, – писал Э. Мунье. – (...) Существенно отличаясь от доступного наблюдению объекта, она не является ни имманентным субстратом, ни субстанцией, определяющей наше поведение, ни абстрактным принципом, руководящим нашими конкретными поступками. (...) Личность есть живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями и познается в действии, каким является *опыт персонализации*. (...) Здесь обнаруживается главный парадокс личностного существования: оно есть собственно человеческий способ бытия и вместе с тем должно быть нескончаемым завоеванием...» [Мунье, 1992, с. 9, 10, 11].

Такое понимание личности сразу выводит нас за границы возникших в лоне сциентистской парадигмы социологических теорий, в которых личность либо вовсе элиминируется (например, в так называемой «внесубъектной» социологии), либо номиналистически подменяется ценностно-стерилизованными абстрактными терминами «индивид», «субъект», «деятель», «актер», «актор», «агент» и т.п. Социально-научное мышление не может не редуцировать личность человека к отвлеченному атомарно-деятельному началу, потому что в принципе не признает дух и духовность в качестве самостоятельных реалий и факторов человеческого бытия в социуме. Натуралистическая атомистская криптометафизика, лежащая в основе позитивистской традиции в социологии, игнорирует в человеке то, что мы называем «личностью», ибо отрицает в нем *духовно-нравственное начало* как таковое. Для нее человек – «политическое животное», живая особь, движимая исключительно эгоистическими плотскими влечениями, материальными потребностями, интересами, а также стремлением к власти ради господства над природой и себе подобными. Инструментами для господства служат научное знание и основанные на нем постоянно прогрессирующие техника и технологии: «знание – *сила!*».

Но если в контексте сциентистской традиции неадекватность представлений о том, что такое личность, достаточно очевидна, то внутри традиции самой феноменологической философии и социологии дело обстоит намного сложнее. В либеральной гуманистической концепции «разумного эгоизма», как известно, делается попытка объяснить происхождение нравственности (следовательно, также и ду-

ховности) сугубо *социологически*: множество эгоистических индивидов (атомов), сталкиваясь друг с другом в «войне всех против всех», соединяются посредством «договора» в «общество», потому что вдруг осознают, что им это *выгодно* (Гоббс и др.). Как бы то ни было, в описанном социологическом мифе есть здоровое зерно, которое Э. Гуссерль развил в своей концепции «жизненного мира» [Гуссерль, 2005 б], придав ему, правда, *универсальное* значение. В действительности же сферы социума, где подобное *самоотрицание эгоизма* возможно в принципе, узколокальны. Они ограничены сегментами общества, где рациональный образ мыслей и действий получил высший ценностный статус (идеала), прежде всего, в силу специфики профессиональных занятий, например, в игровых видах деятельности, в философии, науке, праве, а также зависимых от них теоретико-методологических, технико-технологических и правоприменительных практиках.

Мы считаем, что область применения доктрины «интерсубъективности и alter ego» Э. Гуссерля, изложенной им в «Картезинских медитациях» [Гуссерль, 2005 а], – это *социальная мораль* и соответствующая ей *социальная этика* – область, где *социологически взаимосвязанные процессы индивидуализации и рационализации* достигают своих высших форм. В более широком культурно-историческом контексте сфера значимости этой доктрины ограничена господствующей («буржуазной») моралью Нового времени и соответствующей ей этикой и не касается истоков и генеалогии духовно-нравственной сферы вообще. В своей поздней философии Гуссерль пытался переосмыслить основополагающие идеи философии Нового времени, но фундаментальные понятия его собственной философии, восходящие к идеям Декарта и Лейбница, – «Эго», «монада», – а также его «строго научная» «*эгологическая*» методология не позволили ему создать сколько-нибудь значимые концепции личности, социума, культуры, истории. Могут возразить: Гуссерль и не ставил перед собой таких задач, сосредоточив усилия на разработке методологических основ «феноменологии как строгой науки». Возможно. Но такая разработка не превратилась бы для Гуссерля в самоцель, если бы принципы его философии *допускали* создание указанных концепций.

«Жизненный мир», как его понимает Гуссерль, – это не изначальное социальное единство, которое распадается затем при анализе

на лишенную сознания физически-телесную сферу (природу) и наделенную сознанием человечески-телесную сферу (социум), на «предмет» и на Я и т.д. – наоборот, изначально он конституируется из множества Я-субъектов, или Его, или «монад». Таким образом, нет оснований полагать, что в «Кризисе...» Гуссерль отказался от своего *эгологического* видения трансцендентальной феноменологии, представленного сначала как проект в «Парижских докладах» (1929), а затем окончательно в «Картезианских медитациях» (1931). «Специфически свойственное мне как Его мое конкретное бытие как монады, как заключенная лишь во мне самом и для меня самого сфера собственного, включает в себя любую интенциональность, в том числе и направленную на Чужое... – писал Гуссерль. – В этой особой интенциональности конституируется новый смысл бытия, который выходит за пределы исключительно собственной сферы (Selbsteigenheit) моего монадического Его, конституируется некое Его не как Я-сам, но как такое, которое отражается в моем собственном Я, в моей монаде. Однако это второе Его не просто присутствует здесь и само не дано непосредственно, но оно конституируется как alter ego; причем Его, выделяемое в этом выражении alter ego как момент, – это Я-сам в своей специфической сфере. Другой, согласно смыслу своего конституирования, отсылает ко мне самому, другой есть отражение меня самого; и все же не отражение в собственном смысле; он – аналог меня самого, и опять же не аналог в обычном смысле» [Гуссерль, 2005 а, с. 387–388].

На наш взгляд, Гуссерль обосновывает не интересубъективность, а возможность Я иметь «второе Эго», сохраняя при этом свое «первое» сформировавшееся Эго в его суверенной неприкосновенности. Но это создает не интересубъективность, а индивидуалистическую иллюзию интересубъективности. Проще говоря, Гуссерль пытается, исходя из уже *готовых* субъектов, данных как индивиды (атомы), рационально сконструировать то, что находится *между* ними. Но между ними может быть только пустота. Она «провоцирует» движение и столкновение атомов (индивидов), соединяя их друг с другом в тела (корпорации)².

Совершенно по-другому подходит к обоснованию специфически-человеческой социальности Макс Шелер. Он исходит из самоочевидного, феноменологически фиксируемого факта *интерсубъектив-*

ности, т.е. существования реальности в виде социальных общностей, социальных единств: это меж-, над-, и сверхсубъектная реальность, которая сначала дана каждому бессознательно и осознается только в процессе становления человека индивидуумом и личностью. Феноменологическая социология знания Шелера выявляет поэтапное становление индивидуальной личности как духовной сущности, путь формирования человеческого Я.

Первая «высшая аксиома» его социологии знания гласит: «Знание каждого человека о том, что он – “член” общества, – не эмпирическое знание, а *“a priori”*. Оно генетически *предшествует* этапам его так называемого самосознания и сознания собственной ценности: не существует “Я” без “Мы”, и “Мы” генетически всегда раньше наполнено содержанием, чем “Я”. [Детальное теоретико-познавательное обоснование этого положения дано в последней части (С) моей книги “Сущность и формы симпатии” (1923)³ – Прим. М. Ш.]» [Шелер, 2011, с. 50]. Третья и последняя «высшая аксиома» его социологии знания конкретизирует *генетически-феноменологическую* идею о «предданности» сфер сознания, которая в первой аксиоме упоминается как бы только вскользь. Она гласит: «...существует твердый *закон порядка* происхождения нашего знания о реальности – т.е. знания о “том, что способно воздействовать” на нас, – а также порядка наполнения [содержанием] постоянно присущих человеческому сознанию сфер знания и коррелятивных им *предметных сфер*» [там же, с. 53].

Мы рассматриваем третью аксиому социологии знания Шелера как важнейшую часть его философско-социологической теории личности, которую он выдвинул в поздний период творчества в дополнение и в известной мере в качестве корректировки своей концепции личности в рамках «материальной этики ценностей». В самом общем виде – «формальном», по выражению Шелера, – в ней *описывается порядок чередования стадий в человеческо-личностном росте*, поскольку развитие сознания и самосознания является необходимым условием формирования личности. Ввиду сложности и важности этой аксиомы приведем соответствующий фрагмент целиком:

«Прежде чем сформулировать закон, назовем несводимые друг к другу *бытийные и предметные сферы*. Это а) *абсолютная сфера действительного и ценного, святого*; б) *сфера современников, предков и потомков*, т.е. сфера общества и истории, соответственно, “другого”;

в) сфера *внешнего мира и мира внутреннего*, а также сфера *собственного тела и его окружения*; г) сфера подразумеваемого “*живым*”; д) сфера *мертвого* и представляющегося “*мертвым*” *мира тел*. Вплоть до недавнего времени теория познания пыталась *свести друг к другу* эти бытийные сферы, предполагаемое содержание которых, естественно, исторически постоянно менялось (описывать эти попытки мы здесь не будем). А именно, внутренний мир она пыталась свести к внешнему миру (Кондильяк, Мах, Авенариус, материализм); внешний мир – к внутреннему миру (Декарт, Беркли, Фихте); абсолютную сферу – к другим сферам (например, когда сущность и бытие божественного хотят “вывести” каузально); живой мир – к преданности мира мертвой природы (“теория интуитивного постижения” жизни, например, у Декарта и Т. Липпса); допущение о существовании мира современников – к преданности *собственного* внутреннего мира того, кто его допускает, и внешнего мира физических тел (философская теория умозаключения по аналогии и теория вчувствования в чужое сознание)⁴; разделение субъекта и объекта вообще – к преданности “ближнего”, которому сначала “интроецируется” какая-нибудь часть окружающего мира, например, “это дерево”, чтобы затем быть интроецированной также и самим наблюдателем (Авенариус); собственное “тело” – к простому ассоциативному упорядочению самовосприятий собственного “я” и ощущений, поступающих от органов, с одной стороны, и воспринятого извне собственного тела – с другой. Все эти попытки в принципе ошибочны. Сферы *несводимы друг к другу* и даны *равноизначально* всякому человеческому сознанию. При этом может быть строго доказано, что есть *сущностно-закономерный порядок в данности и преданности этих сфер*, остающийся *неизменным* при любом возможном развитии человека. Это означает следующее: на каждой стадии развития какая-либо одна из этих сфер всегда уже “наполнена” [содержанием], в то время как другая еще нет; или одна наполнена *определенным* [содержанием], другая – еще неопределенным. Далее, в то время как относительно реальности определенного в своем так-бытии предмета внутри какой-либо из этих сфер можно еще “сомневаться” или вопрос о ней может еще “оставаться открытым”, относительно реальности определенного в своем так-бытии предмета внутри другой сферы больше *нет* “сомнений” или вопрос о ней *не* может больше “оставаться открытым”.

Если не рассматривать место абсолютной сферы в этом порядке, то фундаментальное для целей социологии знания положение гласит: “социальная” сфера “современников” и историческая сфера предков является по отношению ко всем следующим за ней сферам *предданной* а) по реальности, б) по содержанию и по определенности содержания. “Ты-йность” (“Du-heit”) – основополагающая экзистенциальная категория человеческого мышления. Поэтому у примитивных народов она распространяется равным образом и на все явления природы; первично вся природа для них – выразительное поле и “язык” духов и демонов, скрытых за явлениями. Сюда же я добавлю и некоторые не менее важные законы преданности: 1) сфера внешнего мира всегда является *предданной* по отношению к сфере внутреннего мира; 2) мир, подразумеваемый “живым”, всегда является *преданным* по отношению к миру, подразумеваемому “мертвым”, т.е. “неживым”; 3) “этот” внешний мир субъектов-современников всегда является *преданным* по отношению к тому, что “я” как отдельное существо “знаю” о внешнем мире и что из него имею; и точно так же внешний мир “моих” современников всегда предан по отношению к внутреннему миру “моих” современников; 4) внутренний мир современников, предков и потомков (как перспектива ожидания) всегда *преддан* по отношению к “моему” собственному внутреннему миру как сфере; т.е. все так называемое самонаблюдение, как это ясно понял уже Т. Гоббс, – это лишь особое “поведение” по отношению к самому себе, “как если бы” я был “другим человеком”: оно – не предпосылка, а следствие наблюдения за другим и подделка под него; 5) мое собственное и всякое чужое тело как *выразительное поле* (не как физическо-телесный предмет) является *преданным* по отношению ко всякому делению на физическое тело и телесную душу (т.е. “внутренний мир”).

Таким образом, предположение о реальности и определенных свойствах *общества и истории*, в которых живет человек, основано отнюдь не на предположении о реальности и определенных свойствах так называемого “мира физических тел” или содержания внутреннего самовосприятия, как все еще думает большое число людей» [Шелер, 2011, с. 54–55].

Если попытаться выделить из третьей аксиомы ключевой по смыслу момент, характеризующий специфику человеческой социальности как интересубъективной почвы, из которой и на которой вырас-

тает личность, то, с нашей точки зрения, это будет утверждение Шелером *предданности* «“социальной” сферы “современников” и исторической сферы предков» всем прочим сферам «по реальности», а также «по содержанию и по определенности содержания». Здесь мы усматриваем прямое указание на подключение личности к *культурно-исторической памяти* своего народа и всего человечества как необходимую сущностную предпосылку ее становления. Это положение, действительно, имеет фундаментальный характер для всякой теоретической социологии, которая ставит перед собой задачу докопаться до предпосылок собственного знания, чтобы осмыслить их. Парадоксальный факт: это положение *феноменологической социологии знания* Шелера, резюмированное в тезисе «“Ты-йность” (“Du-heit”) – основополагающая экзистенциальная категория человеческого мышления», вспоминают разве лишь тогда, когда речь заходит о М. Бубере, М.М. Бахтине или о диалогизме человеческого мышления вообще⁵, но мало кто оценивает его по достоинству в качестве динамита, подрывающего рационалистическую и индивидуалистическую доктрину «интерсубъективности и alter ego» Гуссерля и в значительной мере основанную на ней концепцию «жизненного мира» [Малинкин, 2019].

Глубокий внутренний изъян описанного выше социологического мифа об обществе «разумных эгоистов», как и его *модификации* в доктрине Гуссерля, состоит в том, что понятию «разумности» уже скрыто предпослано понятие «блага» (в смысле *добра*), так что фактически речь идет не об эгоистической «выгоде», но о «*благоразумном*» отказе от части суверенитета Эго в пользу общества, – либо, по Гуссерлю, об истолковании «Чужого» в *благоразумном* качестве «Другого» как alter Ego и о последующем чисто спекулятивном насильственном интроецировании его в собственное Ego. Но «*благоразумный эгоизм*» – это уже не эгоизм, точно так же, как эгоизм противоречит *благоразумию*, во всяком случае, если понимать под ним направление разума идеей добра, направленность к ней разума. Аналогичным образом, человек, изначально данный и воспринимаемый как «Чужой», не может на чисто рациональных основаниях сделаться «Другим», а именно в смысле alter Ego, – чтобы стать таковым он уже должен быть «ближним», т.е. изначально входить в социальную общность людей, близких друг другу по тому или иному реальному (кровнородственному) и / или идеальному (идейно-ценностному) основанию – незави-

симо от того, осознавал он это или нет, понимаем ли мы эту общность как заданную a priori или как данную a posteriori.

В свете безнадежно устаревшей позитивистской теории познания дух и душа не наблюдаемы с помощью органов чувств, а потому не могут быть познаны средствами науки. Соответственно, все душевные и духовные феномены, фактическое наличие которых, казалось бы, нельзя отрицать, тем не менее должны быть элиминированы как «аффекты», замутняющие рациональное мышление, да и просто как побочные бытовые явления, не способные претендовать на статус научно установленных эмпирических фактов. Но если душевно-духовные феномены недоступны для научного наблюдения, а наше знание о них нельзя считать достоверным, означает ли это, что они не существуют, не имеют значения и не играют в жизни важную роль? Конечно, нет⁶. Здесь мы сталкиваемся с агностицизмом и воинствующей узколобостью под флагом Science, которые в последние два века воспроизводятся в гуманитарной сфере благодаря религиозно-фанатичной вере во всемогущество науки и культу математически-точного знания [Малинкин, 2014, с. 108–124]. Причины живучести сциентистского мировоззрения также и в том, что натуралистически-редукционистский взгляд на мир подкупает своей простотой и доступностью для понимания, поскольку близкородственен обыденному практическому сознанию, сформировавшемуся в нашу индустриальную эпоху⁷. Оба считают правомерным превращать в *объект* познания абсолютно все – и оба относятся к тому, что не поддается такой «объективизации» и ускользает от нее, одинаково скептически.

В свете сказанного становится ясно, почему строго научный подход к социокультурным феноменам, которые предполагают реальное существование духа и происходят из человеческой духовности, не может дать их адекватной полноценной интерпретации, но лишь предоставляет материал для таковой. Вместо прямого духовного видения и понимания духовного феномена таким, каков он есть на самом деле (за что выступает феноменологическая философия), наука, отрицая дух, вынуждена идти окольными путями, объективировать необъективируемое, а по сути *конструировать* имитационное, подложное знание в виде заумных дефиниций, объяснительных схем, типологий, математических моделей и т.д.

Сциентистски ориентированная социология игнорирует личность, хотя и считает обязательным упоминать ее и даже говорить о ней иногда в высоком штиле. Но фактически это поминки по личности. Социальная наука компенсирует свой агностический подход тем, что превращает личность в объект – делает ее предметом эмпирических исследований в области отраслевой «социологии личности», исследований столь же многочисленных, сколь и бесплодных. Едва ли кто-то подсчитает, сколько всяких разных моделей «личности» построили «социологи личности». А сколько они еще построят! Подобно тому как эмпирическая отраслевая «социология религии» элиминирует Бога, изучая реальное поведение верующих в религиозной общине и в миру так, как если бы Бога не было, социология личности элиминирует духовную сущность человеческой личности, изучая только реальное поведение человека в обществе с точки зрения его «самоидентификации» и значимости этого поведения для него самого.

Конструктивистское понятие «идентичность», смысл которого происходит из неокантианской философии, выполняет в современной социологии религии и социологии личности (да и не только в них) функцию золотого ключика, открывающего все тайны священного и личностного бытия. Но этот термин – политкорректная *заглушка* к тому, что существует в реальной действительности и что должно бы в ней исследоваться. Да, с его помощью устанавливают что-то, впрочем, понятное и с точки зрения здравого смысла, но не замечают, что это почти пустое понятие перекрывает доступ к познанию глубинного сущностного ядра – в одном случае духовной реальности, онтологически и аксиологически высшей для всех и каждого, кто верует в Бога; в другом – духовной реальности, онтологически и аксиологически высшей для каждого отдельного человека в его социально опосредованном отношении к самому себе. Спрашивается, во-первых, о какой адекватности в понимании поведения верующих может идти речь, если игнорируется их главный мотивационный фактор, определяющий весь смысл их жизни, – духовная любовь к Богу? Во-вторых, – о какой адекватности в понимании специфически личностного поведения людей может идти речь, если игнорируется дух как его главный мобилизующий фактор, который направляет развитие (духовный рост) от инфантильного нарциссического себялюбия к зрелой здоровой любви к самому себе, неотделимой от любви к ближнему, к родине, к Богу?

Следуя за западноевропейцами, мы унаследовали секуляризм, начало которому положили эпохи Возрождения и Реформации. Вместе с борьбой против религиозного догматизма и засилья клерикалов, мы вслед за «просвещенными» французами стали отрицать религиозную веру и в конце концов в 1917 г. пришли к «научному атеизму» как принципу общественного жизнеустройства. Истинно-научная «марксистская» социология в виде «исторического материализма» заняла в нем на 70 лет место православия в традиционной российско-имперской триаде «православие, самодержавие, народность». Секуляризм, исключая идею Бога, переносит атрибуты Бога на человека, как это сделал Ф. Ницше в своей концепции «сверхчеловека» или К. Маркс в своей «научно-коммунистической» эсхатологии. Но может ли человек быть «мерой всех вещей – существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (Протагор)? Действительно ли человек всеведущ, всемогущ, вездесущ и т.д.?

Онтологические аспекты

Наш ответ на вопрос, поставленный выше, отрицательный. Мы отдаем должное могуществу человеческого разума, но не считаем для себя приемлемым такой взгляд на мир, согласно которому он создан якобы по меркам человека. Не все недоступное человеку с его специфической телесной, психофизиологической и интеллектуальной организацией не существует. Не разделяем мы и тот взгляд, согласно которому не существует то, что не высказано, не выражено, не зафиксировано в символах. Нет, мир создан не для того или, во всяком случае, *не только* для того, чтобы служить средством для построения человеческой цивилизации и чтобы отобразиться в языковых, математических, изобразительных, музыкальных и других символических формах человеческой культуры. Конечно, последние нужны человеку как живому *социальному* существу, наделенному не только сознанием, но и духом, потому что в процессе мировой истории они стали для каждого человека материалом, из которого формируется его *родовая* сущность, его «*вторая природа*» – природа *подлинно* человеческая, т.е. *человечески-личностная*.

Молодые люди, вступая в контакт в обществе с окружающими людьми, открывают для себя с их помощью цивилизационное и куль-

турное наследие, сохраненное предшествующими поколениями. Это наследие родной страны и всего человечества они воспринимают как независимую от их сознания *объективную реальность, предданную их жизненному опыту* (и априорную в этом смысле). Сложный процесс включения человека в общественные отношения – то, что социологи называют «социализацией личности»⁸, – происходит *одновременно с усвоением* части того многообразия *символических форм культуры*, которая для них жизненно важна, поскольку именно она соответствует их прирожденным задаткам и способностям, их душевному строю, духовным устремлениям. Приобщение к отечественным культурным традициям и общественным реалиям не рефлексивируется, воспринимается как нечто само собой разумеющееся, потому что происходит на основе естественного *этологического* сродства: люди тянутся к тому, что уже отчасти заложено в них наследственностью и воспитанием, к тому, что им нравится, поскольку близко и понятно. Ядром родного культурного наследия для каждого нового поколения является *историческая память народа*, к которому они принадлежат. Усваивая ее, молодые люди осознают, что их страна и общество не всегда были такими, какими они их видят, что, оказывается, они впервые *стали* такими благодаря их отцам и матерям, и т.д., и что, следовательно, *и они сами* в своей стране – не случайные пассажиры в общественном транспорте, а полноправные деятели и *со-творцы* отечественной истории, *ответственные* за ее дальнейшую судьбу. Таковы истоки *патриотизма*: он формируется как существенная и необходимая составная часть личности.

Но говоря о «второй природе», нельзя забывать о «первой» – той, которая объективно наличествует в человеке, поскольку он есть не только наделенное духом социальное существо, но и *живой организм*. Миллионами незримых и малопознанных нитей человек связан с другими живыми организмами планеты, – животными и растениями, вплоть до бактерий и вирусов, – связан, может быть, не только посредством пищевых и каузальных цепочек⁹. В свою очередь, живая природа абсолютно невозможна без неорганической, или «мертвой», т.е. такой, в которой современное естествознание не обнаруживает известные ему признаки жизни и которая составляет физический материальный мир. Органическая природа опирается на неорганическую, питается ее ресурсами, черпает из нее энергию, с ее помощью

выходит в космическое пространство. Недопустимо игнорировать *объективную реальность природы* во всех возможных модусах ее существования, в том числе и тех, о которых современной науке (пока) ничего не известно. Отказ от элиминации неведомого природного начала является следствием более общего философско-мировоззренческого принципа. Мы называем его «*онтологическим*». Здесь нет места для его аргументированного обоснования. Однако нельзя не сказать главного. Вслед за М. Шелером и вопреки зрелому К. Марксу мы не приравниваем *бытие* к бытию только «материальному», ибо видим в человеке нечто большее, чем *homo oeconomicus*, а в обществе – нечто большее, чем хозяйственный союз.

Во-первых, мы не отождествляем общественное бытие только с *производственными отношениями*, а исходим из его *философско-антропологического* видения. Общественное бытие не сводится только к народному хозяйству – это целостная совокупность социально-опосредованных и культурно-опосредствованных начал (влечений) «первой природы» человека как живого организма, которые проявляются как *реальные факторы*, действующие в историческом процессе постоянно и одновременно, хотя неравномерно и неравносильно. Помимо экономических отношений, укорененных в инстинкте самосохранения, к реальным факторам истории относятся социально опосредованные властно-политические отношения и кровнородственные (коренящиеся, соответственно, в инстинктах власти, размножения и продолжения рода). В реальной истории они взаимодействуют с идеальными факторами – различными началами целостной душевно-духовной сферы человеческих личностей. К главным познавательным потенциям и стремлениям «второй природы» человека относятся научное познание, философия, религия, искусство. Подобно тому, как в человеке телесное и духовное начала проникают друг в друга, реальные и идеальные факторы тесно взаимодействуют между собой в социальной и исторической жизни. Именно поэтому любой исторический процесс и факт, любой социокультурный феномен всегда суть нерасторжимое единство *реального и идеального*.

Об этом верно писал И.А. Ильин: «В здоровой жизни человека инстинкт и дух вообще не оторваны друг от друга: но степень их примиренности, взаимной согласованности и взаимного проникновения бывает неодинакова. Инстинкт, не приемлющий духа, – слеп, самово-

лен, безудержен и чаще всего порочен; он идет к крушению. Дух, не приемлющий инстинкта, – подорван в своей силе, теоретичен, бесплоден и чаще всего нежизненен; он идет к истощению. Инстинкт и дух призваны к взаимному приятию: так, чтобы *инстинкт* получил *правоту и форму духовности*, а дух получил *творческую силу инстинктивности*» [Ильин, 2011, с. 163]. Но раньше И.А. Ильина принцип взаимосвязи *реальных и идеальных начал* в человеке и человеческом обществе выдвинул М. Шелер: «Ту же идею, что я изложил еще в моей “Этике”, недавно метко сформулировал Николай Гартман: “Высшие категории бытия и ценности изначально суть более слабые”» [Scheler, 1994, S. 171]¹⁰. «Каждая более высокая форма бытия по сравнению с более низкой относительно бессильна, и осуществляется она не посредством собственных сил, а за счет сил низших форм» [ibid.]. Согласно М. Шелеру, именно в человеке божественная мировая основа, представляющая собой двуединство жизненно-инстинктивного Порыва и Духа, приходит к самоосознанию.

«Для нас *основное отношение человека к мировой основе* состоит в том, что эта основа непосредственно *постигает* и *осуществляет* себя в самом человеке, который как таковой – и в качестве духовного, и в качестве живого существа – всегда есть лишь *частичный центр духа и порыва*, частичный центр “сущего через себя”. Это старая идея Спинозы, Гегеля и многих других: *первосущее осознает самого себя в человеке*, причем *в том же самом акте*, в котором человек видит в нем свою собственную основу. Мы только должны преобразовать эту идею, которая была до сих пор представлена односторонне интеллектуалистски, в том смысле, что *знание* этой своей обоснованности есть лишь *следствие активной мобилизации центра нашего бытия по идеальному вызову Deitas* и попытки ответить на него и в этом ответе первым делом *сотворить* становящегося из праосновы “Бога” в виде *возрастающего взаимопроникновения порыва и духа*» [Scheler, 1994, S. 190]. Рост взаимного проникновения Порыва и Духа составляет, согласно М. Шелеру, сущность процесса мировой истории. «И в ходе этого развития может произойти постепенное *переворачивание того первоначального отношения*, согласно которому высшие формы бытия суть самые слабые, а низшие – самые сильные. Иначе говоря, цель и предел конечного бытия и истории – взаимное проникновение первоначально *бессильного духа* и первоначально *демонического порыва*,

т.е. слепого ко всем духовным идеям и ценностям, посредством *становящейся* идеации и *одухотворения* стоящих за образами вещей *нужд* (*Drangsale*), а также благодаря одновременному *обретению* духом *мощи*, т.е. его *оживлению*» [Scheler, 1994, S. 175].

Во-вторых, мы не рассматриваем бытие в гегельянском или неомарксистском (Г. Лукач и др.) смысле, т.е. не усматриваем в нем *только* опредмеченный, овеществленный продукт сознательной деятельности людей, отвнешненный результат цивилизационной и культурной активности человечества. Такой специфически западноевропейский идеалистический взгляд, обусловленный Реформацией и эпохой Просвещения, – в «ортодоксально-марксистской» трактовке, «*объективно-идеалистический*» – сужает понятие «бытие» до замкнутой человеческой ойкумены, в которой действуют три закона, сформулированные Х. Плеснером: «естественной искусственности», «опосредствованной непосредственности» и «утопического местоположения» [Плеснер, 2004, с. 251–291]. Ибо только в сугубо «человеческой сфере» все разумное имеет возможность стать действительным, а все действительное – разумным.

Таким образом, гегельянский взгляд фактически элиминирует *трансцендентную* часть бытия как объективной реальности. Между тем она существует не только вне сознания человека, но и за границами его возможного познания и вместе с человеческой ойкуменой образует в совокупности целое *абсолютного бытия* (и философскую идею Бога). Гегельянский же подход часть выдает за целое (*pars pro toto*): *трансцендентное* абсолютное бытие (целое) подменяется *трансцендентальным* «абсолютным духом» (частью). В результате это частичное мнимое «целое», с одной стороны, тотально рационализируется (панлогизм), с другой – лишается своего священного статуса, десакрализуется, поскольку допускает лишь такое понимание абсолютного бытия, которое является продуктом человеческого рационального мышления. Тем самым создаются предпосылки для неоправданно горделивого возвеличения человека как носителя якобы всемогущего и самовластного разумного духа. Л. Фейербах истолковал их в гуманистическом ключе, К. Маркс и Ф. Энгельс сначала интерпретировали их также скорее гуманистически, однако впоследствии – системно «материалистически» (экономизм). При этом первый пришел к атеизму, вторые вполне закономерно – к «*научному атеизму*».

Между тем в том действительном мире, в котором мы живем, всегда есть место для разумно необъяснимого или «иррационального»: случайного, чудесного, таинственного, прекрасного. Творения подлинного искусства завораживают и пленяют нас тем, что мы не в силах объяснить рационально, но что сильнее логически правильных доводов. И если это «иррациональное» не укладывается в атеистическое «научное мировоззрение» борцов против «лженауки» и «антинаучных подходов», это вовсе не означает, что вслед за ними мы должны лишать все *непостижимое* и *неведомое* для нас бытийного статуса и элиминировать. Если с научной точки зрения одухотворенная жертвенная любовь (агаре) – в частности, духовная любовь к родине – штука весьма сомнительная, ибо, как и личность, не может быть «предметом» и не поддается наблюдению, то, например, с точки зрения здравого смысла, с точки зрения искусства, с религиозной и философской точек зрения, существование этого феномена не подлежит никакому сомнению.

Отношение человека к миру не сводится к одному лишь рациональному познанию, которое формируется на сравнительно поздней стадии его культурно-исторической эволюции. Человек всегда объяснял и объясняет *весь мир целиком, все мироздание в целом. Мировоззрение человека всегда есть целостность*, потому что его принципиально неполное, но бесконечно пополняемое знание *дополняется до целого верой*. А так как естественное отношение человека к миру всегда преломляется через социокультурную среду его обитания и поэтому начинается с *чувств любви, веры, надежды*, строится на этих фундаментальных эмоциях, то *первично оно всегда ценностное*. Восприятие чего-либо в качестве ценности, или ценностное восприятие, – культурно-исторически первоначальный и феноменологически первичный способ отношения человека к миру вообще и познавательного, в первую очередь¹¹. Ценностно-нейтральным оно становится лишь *вторично* – в результате применения особой познавательной установки, специального подхода к действительности, а именно теоретической (научной) *редукции*, одним из важнейших элементов которой является *воздержание* от ценностного мировосприятия, *элиминация* ценностей.

Было бы ошибкой в традициях сенсуализма и эмпиризма отождествлять эмоции как душевно-духовные переживания с «чувствен-

ными восприятиями», «данными органов чувств», или «ощущениями», т.е. рассматривать их упрощенно, в урезанном, искаженном виде, как нечто вторичное и малозначимое. Осознает это человек или нет, но его познание всегда начинается с чувств симпатии и любви, поскольку то, что мы не любим, то, что нам не нравится и отторгается нами, с самого начала не попадает в сферу нашего внимания, интереса и, как следствие, созерцания, запоминания, рефлексии и анализа. Мы этого не замечаем, не обращаем на это внимания, игнорируем [Шелер, 1994 б, с. 339–376]. В лучшем случае мы можем признавать, что *она* существует само по себе (остается кантовской *Din an sich* – вещь в себе), однако для нас оно не существует – еще не существует либо уже не существует. Во всяком случае, оно не становится предметом нашего познания.

Идея о том, что все и всякое познание должно быть очищено от человеческого эмоционально-волевого отношения, словно от грязи, замутняющей истинное видение мира, в корне ошибочна. Она основывается на сциентистской рационалистической трактовке ценностей как интеллектуалистских конструкций. Сциентизм, или философия, которая видит свой эпистемологический идеал в *science* («позитивной науке» по образцу естествознания) и сама стремится стать научной в этом смысле, представляет собой *идеологию* кальвинистского или пуританистского толка. Сциентизм – соблазнительный, с виду «гуманистический», но, как показала практика, увы, ядовитый плод культурно-исторического развития Запада в Новое время. Его следствием стала социокультурная эволюция по направлению к *капиталистическому* «расколдовыванию» мира, которая одновременно привела к *«расчеловечению» самого человека*. Стоит ли нам идти и дальше в том же направлении?

Примечания

¹ Так, «личную жизнь» часто путают с «интимной жизнью», при этом неосознанно ассоциируют интимную сферу личности с отправлением физиологических нужд.

² «Эта пустота, – писал Гегель, – отрицательное, противоположное утвердительному, есть также начало движения атомов; они как бы побужда-

ются пустотой наполнять и отрицать ее» [Гегель, 1932, с. 268]. В «Науке логики» сказано более развернуто: «Взгляд, что пустота составляет основание движения, содержит в себе ту глубокую мысль, что в отрицательном вообще заключается основание становления, беспокойство самодвижения; причем, однако, отрицательное должно быть взято как истинная отрицательность бесконечного. Пустота есть *основание движения*, как *отрицательное* отношение одного к его *отрицательному*... т.е. к себе самому, которое (отрицательное), однако, положено, как существующее» [Гегель, 1916, с. 96].

³ Перевод раздела С «О чужом Я. Опыт эйдологии, теории познания и метафизики опытного познания и реального полагания чужого Я и живых существ» опубликован в книге: [Шелер, 2020, с. 195–254].

⁴ Ср. здесь и далее с доктриной «интерсубъективности и alter ego» Э. Гуссерля.

⁵ Э. Мунье в своем наброске *истории персонализма* в книге «Персонализм» упоминает многих, в частности Шелера, Бубера, Бердяева, Ясперса, Рикёра, П.-Л. Ландсберга как персоналистски мыслящих философов XX в., но при этом не называет Э. Гуссерля.

⁶ Ю. Левада считал «доходящий до суеверия в обыденном сознании престиж науки как деятельности» «*иллюзией*», заслуживающей специального социологического исследования, и цитировал иронические слова Нобелевского лауреата Р. Феймана: «Кстати, не все то, что не наука, обязательно плохо. Любовь, например, тоже не наука. Словом, когда какую-то вещь называют не наукой, это не значит, что с нею что-то неладно: просто не наука она, и все» [цит. по: Левада, 1969, с. 187].

⁷ Индустриализм, в нашем понимании, включает новейшие способы социального бытия, основанные на цифровых информационных и коммуникационных технологиях.

⁸ Это понятие утвердилось в социологии давно и переходит из учебника в учебник, но мало кто обращает внимание на его странный смысл: во-первых, оно уже предполагает готовую личность, в то время как речь идет только об ее формировании; во-вторых, поскольку личность – по сути социальный феномен, происходит удвоение сущности, т.е. получается нечто подобное «каше, масляной маслом».

⁹ Коронавирус заставил вспомнить об этом даже тех, кто его демонстративно игнорирует, наивно полагая, будто эти незримые нити не существуют, потому что их не видно.

¹⁰ Под «Этикой» имеется в виду главный труд М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913–1916). (Страницы параллельного немецкоязычного текста работы Шелера «Положение человека в космо-

се» даны в книге в квадратных скобках. Цитаты из этой работы приводятся в переводе автора статьи.)

¹¹ Феноменологическое понимание «ценности» и «ценностей» принципиально отличается от конструктивистского социально-научного. В эмпирической социологии и опросах общественного мнения эти термины приобрели ровно столько трактовок, сколько тех, кто пытался их «операционализировать». «Ценности» же в рамках внутренне- и внешнеполитического дискурсов представляют собой политически-идеологические конструкторы.

Список литературы

- Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Сочинения. – Л. : Партийное издательство, 1932. – Т. 9. – 490 с.
- Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – Петроград : Типография М. Стасюлевича, 1916. – Т. 1. – 271 + XXXVI с.
- Гуссерль Э. Картезианские медитации. V. Медитация. Раскрытие сферы трансцендентального бытия как монадологической интересубъективности. Заключение // Эдмунд Гуссерль. Избранные работы / пер. с нем. В.И. Молчанова; сост. В.А. Куренной. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2005 а. – С. 377–442.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Третья часть. Разъяснение трансцендентальной проблемы и функция психологии в этом разъяснении // Эдмунд Гуссерль. Избранные работы / пер. с нем. В.И. Молчанова; сост. В.А. Куренной. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2005 б. – С. 443–459.
- Ильин И.А. Путь духовного обновления / сост., авт. предисл., отв. ред. О.А. Платонов. – М. : Институт русской цивилизации, 2011. – 1216 с.
- Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки / отв. ред. А.В. Гулыга, Ю.А. Левада. – М. : Наука, 1969. – С. 186–224.
- Малинкин А.Н. Гуманитарное знание в борьбе эпистемологических парадигм (к истории вопроса) // Гуманитарное знание и вызовы времени. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив : Университетская книга, 2014. – С. 108–124.
- Малинкин А.Н. Концепция феноменологии Макса Шелера: Шелер vs Гуссерль. – М. : Русская школа, 2019. – 230 с.
- Мунье Э. Персонализм / пер. с фр. И.С. Вдовиной. – М. : Искусство, 1992. – 143 с.
- Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию / пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова. – М. : РОССПЭН, 2004. – 368 с.
- Шелер М. Философское мировоззрение // Макс Шелер. Избранные произведения / пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова ; под ред. А.В. Денежкина. – М. : Гнозис, 1994 а. – С. 3–14.

Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова ; под ред. А.В. Денежкина. – М. : Гнозис, 1994 б. – С. 339–376.

Шелер М. Проблемы социологии знания / пер. с нем. А.Н. Малинкина. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 2011. – 320 с. – (Книга света).

Шелер М. О чужом Я. Опыт эйдологии, теории познания и метафизики опытного познания и реального полагания чужого Я и живых существ // Макс Шелер. О сущности философии. Работы разных лет / пер. с нем. А.Н. Малинкина. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – С. 195–254. – (Книга света).

Scheler M. Die Stellung des Menschenn im Kosmos // Макс Шелер. Избранные произведения / пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова ; под ред. А.В. Денежкина. – М. : Гнозис, 1994. – S. 129–193.

References

Gegel', G.V.F. (1932). *Lekcii po istorii filosofii. Sochineniya. T. IX*. [Lectures on the history of philosophy. Essays. Vol. IX]. Leningrad : Partijnoe izdatel'stvo. (In Russian)

Gegel', G.V.F. (1916). *Nauka logiki. T. 1* [The science of logic. V. 1]. Petrograd : Tipografiya M. Stasyulevicha. (In Russian).

Gusserl', E. (2005 a). Kartezijskie meditacii. V. Meditaciya. Raskrytie sfery transcendental'nogo bytiya kak monadologicheskoy intersub'ektivnosti. Zaklyuchenie [Cartesian meditations. V. Meditation. Disclosure of the sphere of transcendental being as a monadological intersubjectivity. Conclusion]. In *Edmund Gusserl'. Izbrannye raboty* [Edmund Husserl. Selected works], V.I. Molchanov (trans. from the German); V.A. Kurennoj (comp.), 377–442. Moscow : Izdatel'skij dom «Territoriya budushchego». (In Russian).

Gusserl', E. (2005 b). Krizis evropejskikh nauk i transcendental'naya fenomenologiya. Tret'ya chast'. Raz'yasnenie transcendental'noj problemy i funkciya psihologii v etom raz'yasnenii [The crisis of the European Sciences and transcendental phenomenology. The third part. The explanation of the transcendental problem and the function of psychology in this explanation]. In *Edmund Gusserl'. Izbrannye raboty* [Edmund Husserl. Selected works], V.I. Molchanov (trans. from the German); V.A. Kurennoj (comp.), 443–459. Moscow : Izdatel'skij dom «Territoriya budushchego». (In Russian).

Il'in, I.A. (2011). *Put' duhovnogo obnoveniya* [The path of spiritual renewal], O.A. Platonov (comp., auth. preface, ed.). Moscow : Institut russkoj civilizacii. (In Russian).

Levada, Yu.A. (1969). Istoricheskoe soznanie i nauchnyj metod [Historical consciousness and scientific method]. In *Filosofskie problemy istoricheskoy nauki* [Philosophical problems of historical science], A.V. Gulyga, Yu. A. Levada (eds.), 186–224. Moscow : Nauka.

Malinkin, A.N. (2014). Gumanitarnoe znanie v bor'be epistemologicheskikh paradig (k istorii voprosa) [Humanitarian knowledge in the struggle of epistemological paradigms (to the history of the question)]. In *Gumanitarnoe znanie i vyzovy vremeni* [Humanitarian knowledge and the challenges of time], 108–124. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnykh iniciativ; Universitetskaya kniga. (In Russian).

Malinkin, A.N. (2019). *Koncepciya fenomenologii Maksa Shelera: Sheler vs Gusserl'* [Max Scheler's concept of phenomenology. Scheler vs Gusserl']. Moscow : Russkaya shkola. (In Russian).

Mun'e, E. (1992). *Personalizm* [Personalism], I.S. Vdovina (trans. fr. franc.). Moscow : Iskustvo. (In Russian).

Plesner, H. (2004). *Stupeni organicheskogo i chelovek. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu* [The stages of the organic and the human. Introduction to Philosophical Anthropology], A.G. Gadzhikurbanov (trans. fr. German). Moscow : ROSSPEN. (In Russian).

Sheler, M. (1994 a). *Filosofskoe mirovozzrenie* [Philosophical worldview]. In *Sheler Maks. Izbrannye proizvedeniya* [Scheler M. Selected works], A.V. Denezhkin, A.N. Malinkin, A.F. Filippov. (trans. fr. German); A.V. Denezhkin (ed.), 3–14. Moscow : Gnozis. (In Russian).

Sheler, M. (1994 b). *Ordo amoris* [Ordoamoris]. In *Sheler M. Izbrannye proizvedeniya* [Scheler M. Selected works], A.V. Denezhkin, A.N. Malinkin, A.F. Filippov. (trans. fr. German); A.V. Denezhkin (ed.), 339–376. Moscow : Gnozis. (In Russian).

Sheler, M. (2011). *Problemy sociologii znaniya* [Problems of the sociology of knowledge], A.N. Malinkin (trans. fr. German). Moscow : Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy. (In Russian).

Sheler, M. (2020). *O chuzhom Ya. Opyt ejdologii, teorii poznaniya i metafiziki opytnogo poznaniya i real'nogo polaganiya chuzhogo Ya i zhivykh sushchestv* [About someone else's Self. Experience of eidology, theory of cognition and metaphysics of experimental cognition and real positing of the alien Self and living beings]. In *Maks Sheler. O sushchnosti filosofii. Raboty raznykh let* [Max Scheler. On the essence of philosophy. Works of different years], A.N. Malinkin (trans. fr. German), 195–254. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnykh iniciativ. (In Russian).

Scheler, M. (1994). *Die Stellung des Menschenn im Kosmos* [The position of man in the cosmos]. In *Maks Sheler. Izbrannye proizvedeniya* [Scheler M. Selected works], A.V. Denezhkin, A.N. Malinkin, A.F. Filippov. (trans. fr. German); A.V. Denezhkin (ed.), 129–193. Moscow : Gnozis.

*Перельштейн Р.М.**

КРИЗИС «КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА»[©]

Аннотация: Автор статьи исследует феномен «концептуального человека» как кризисного состояния сознания. Специфика кризиса, в котором находится концептуальная личность, состоит в том, что он не имеет исхода, пока не будет осмыслен с позиций вселенского духовного сознания. Наш «концептуальный человек» или отдельное «я» является причиной беспрецедентного цивилизационного кризиса. Путям выхода из личностного кризиса, а также выработке правильного отношения к системному кризису общества и посвящена работа.

Ключевые слова: духовный кризис; психологический ум; отдельное «я»; «концептуальный человек»; мистическое сознание; бытие.

Поступила: 25.03.2021

Принята к печати: 20.04.2021

Perelshtein R.M.

The crisis of the «conceptual man»

Abstract. The author of the article examines the phenomenon of «conceptual man» as a crisis state of consciousness. The specificity of the

* *Перельштейн Роман Максович* – доктор искусствоведения, Всероссийский государственный институт кинематографии им. С.А. Герасимова, Москва, Россия, taigga@yandex.ru

Perelshtein Roman Maksovich – doctor of Art History, The Gerasimov Institute of Cinematography, Moscow, Russia, taigga@yandex.ru

© Перельштейн Р.М., 2022

crisis in which the conceptual personality is located is that it has no outcome until it is comprehended from the standpoint of the universal spiritual consciousness. Our «conceptual man» or separate «I» is the cause of an unprecedented civilization crisis. The work is devoted to the ways out of the personal crisis, as well as to the development of the correct attitude to the systemic crisis of society.

Keywords: spiritual crisis; psychological mind; separate «I»; «conceptual man»; mystical consciousness; being

Received: 25.03.2021

Accepted: 20.04.2021

Всю глубину вдруг обнажит вода,
Замрет последняя земная нота.
И Он войдет, – вот Тот, что есть всегда, –
Никто, который явственней, чем кто-то.
З. Миркина

Если тебе в ногу вонзился шип,
возьми другой и удали с его помощью первый,
а затем – выбрось оба.
Индийская поговорка

Концептуальная личность

1

Эта работа, как и ряд предыдущих, вдохновлена творчеством религиозных мыслителей Григория Соломоновича Померанца и Зинаиды Александровны Миркиной. Мудрецы прожили долгую и плодотворную жизнь, оставив нам в наследство свое не оформившееся в концепцию учение о *вселенском духовном сознании* или мистическом сознании. Они считали, что главное в становлении духовности – это понимание выхода ее глубинного уровня за все слова и знаки. Языком мистического сознания они называли не разделенный на слова и обороты «целостный язык Святого Духа». Кредо четы мудрецов хорошо известно. Глубина одной великой религии ближе к глубине другой, чем к собственной поверхности. На поверхности – гордыня вероисповедания, мо-

нополия на истину, религиозные войны. На глубине, там, где сплетаются корни всех религий, – легкое дуновение Духа Святого.

Их книги и лекции всегда были тактичным приглашением к пониманию священных текстов не только как канона, но и как приблизительного перевода с Божественного языка на человеческий. Приведу цитату из Померанца: «Выражение *Царство Божие внутри нас* не противоречит призыву священных писаний индуизма искать ответ в собственном сердце. В брахманской традиции никакого Царства Божия не было, а был просто выход за рамки двойственности, приход к сознанию недвойственности Бога и человека» [Померанц, 2008].

Все памятники религиозно-философской мысли, все гимны, все писания есть перевод с несказанного на высказанный человеческий язык. И один *перевод* не умаляет значимость другого, а, напротив, дополняет его, но дополняет на таком неочевидном уровне, который был внушен Святым Духом, а значит, и прочитан, распознан, осмыслен может быть только Святым Духом. Подобное отношение к сакральным текстам лежит в основе мистической духовной традиции.

Наш склонный к безостановочной категоризации явлений ум избегает того, что не укладывается в рамки привычных представлений. Он не решается заглянуть за свои собственные пределы. Но именно к этому и призывает мистик. Не потому ли и радикальное богоборческое сознание, и консервативное религиозное сознание спешат обвинить мистика в шарлатанстве. Внезапно и атеист, и ревнитель благочестия оказываются заодно. Нужно сказать, что основания для подобных умозаключений, безусловно, имеются. Стремящиеся к популярности лжепророки часто увенчивают себя лаврами мистика, а вот подлинные мистики, назовем их духовными реалистами, мало кому известны. Но если уж они выдвигались в первые ряды учителей человечества, то толпа убивала их с образцовой жестокостью.

В книге «Великие религии мира» [Померанц, Миркина, 2012] Померанц и Миркина рассказывают о суфии Мансуре аль-Халладже (858–922), пережившем чувство единения с Богом. Судьба величайшего суфия напоминает судьбу Христа. Когда аль-Халладжа спрашивали, нужно ли совершать паломничество в Мекку, он отвечал: «Обойди вокруг меня, во мне тоже есть Бог». Ярость охранителей правосерия была такова, что в конце концов суфия подвергли изуверской казни.

Мне хотелось бы сказать несколько слов о характере этой работы. Аналитическая статья не нуждается в ярко выраженной метафорически-поэтической составляющей. Но вопросы, поднятые мной, оказываются на стыке науки и визионерского типа художественного творчества. Согласно Карлу Юнгу визионерское творчество не связано с «переживаниями переднего плана», оно сродни откровению. Синтетический характер работы позволяет как задействовать научный инструментарий, так и прибегнуть к выразительным возможностям эссеистики. Я вполне допускаю, что читателя может смутить профетический оттенок некоторых суждений и обобщений, но здесь автор следует традиции, которой оставались верны его учителя. Суть этой традиции состоит в попытке целостного взгляда, основанного на опыте личной встречи с высшей реальностью наших переживаний. Она является нам в разных образах и облачениях. Ей к лицу и желтый халат брахмана, и талит раввина с черно-синими полосами, и белый стихарь священника, и разноцветное рубище дервиша. Но всегда и всюду высшая реальность остается самою собой.

Я буду опираться не только на избежавшее доктринальной отделки учение Померанца и Миркиной. Я также обращусь к духовным посланиям родственных им по духу русских философов и христианских богословов, мыслителей Запада и мудрецов Востока. У этого племени тайновидцев есть одна отличительная черта – они остановили поиск. Именно это состояние сознания называется мистическим или океаническим.

Океан одна из устойчивых метафор беспредельного бытия. Океану не нужно себя искать, потому что он себя никогда не терял. В поиске находится *волна*. Она ищет себя, потому что еще не осознала себя Океаном; потому что еще отделена от него концепцией, согласно которой она лишь волна или *отдельное «я»*.

Позволю себе предложить новый термин – «*концептуальный человек*» и попытаюсь обосновать возможность его применения в междисциплинарных исследованиях. Он мог бы помочь нам в описании тех сложных процессов духовной жизни, с которыми часто сталкиваются теологи, философы и психотерапевты. Речь идет о духовном кризисе и путях выхода из него. Терминология богословского сочинения, апеллирующая к словесным иконам, оттачивалась веками. Философский трактат имеет свой устоявшийся понятийный аппарат. Беллетристическая манера опуса, вышедшего из-под пера юнгианского психотерапевта, обладает своей

спецификой. А хотелось бы иметь универсальный ключ. Такой, который подходил бы ко многим замкам, чтобы такие кладези мудрости как богословие, философия и психотерапия или духотерапия могли обогащать друг друга только им присущим опытом.

В русском языке синонимы прилагательного «концептуальный» состояются в витальности и благородстве. «Самостоятельный», «новый», «принципиальный», «важный», «смысловой», «новаторский», «содержательный», «системный», «основополагающий». Если двигаться в русле европейской интеллектуальной традиции, то слово, обладающее такими позитивными синонимами, почти неуязвимо для критики. Но если расположить прилагательное «концептуальный» на стыке культур Запада и Востока, да еще снабдить его существительным «человек», то подобное выражение станет едва ли не бранным.

2

Давайте же выясним, кто такой «концептуальный человек».

В категориях бердяевского экзистенциализма я бы попробовал описать его следующим образом. «Концептуальный человек» состоит из поспешных обобщений. Его фундамент составляют исторически выработанные предрассудки. Возможно, именно поэтому существование «концептуального человека» нельзя назвать подлинным. Да, он стремится к окончательному миропониманию, но не испытывает жажды *целостного мирозерцания*. Он уютно устраивается в схоластических системах, всегда ставит национальную традицию выше универсальной и не приветствует их синтез. И он неизменно берет под подозрение мистическую духовную традицию.

Характеристика «массовый человек», а это наша способность превращаться в толпу, имеет прямое отношение к концептуальной личности. Согласно испанскому мыслителю Ортеге-и-Гассету «массовый человек» есть человек в той мере, в какой он не отличается от остальных. Совпадение мыслей, целей и образа жизни, возведенное в культ, а значит, и требующее жертв, чревато забвением «тайны лица». А когда лицом, его «необщим выражением» пренебрегают, устанавливается преступный политический режим. И толпа, придающая «силу закона своим трактирным фантазиям», приводит к власти людей, которые развязывают войну.

Постмодернист увидел бы в концептуальной личности угрозу для цивилизации. Он выстроил бы следующий ассоциативный ряд: «концепция» – «сюжет» – «структура» – «идеология» – «власть» – «Холокост». Глобальные идеи, а они дети модерна, уничтожают мир. Само деление на *главное* и *второстепенное*, которое характеризует парадигму модерна, есть концепция больших нарративов или утопических проектов по улучшению человечества. Известно, что в концентрационном лагере Бухенвальд росло дерево, под которым Иоганн Вольфганг Гёте сочинял свои бессмертные поэмы. Оно так и называлось – дуб Гёте. Считая себя культурной расой, нацисты дерево не тронули, но построили вокруг него лагерь. На этом дереве мучили и убивали заключенных. Как все это совместить? Узники были чем-то второстепенным, чем можно пренебречь. Но нельзя было пренебречь дубом, который ассоциировался с осью культуры. Так культура, как некое царство концепций, предала человека. После войны возникла ситуация «исчерпанности человеческих точек зрения», на которую указывают исследователи постмодернизма. Они связывают с этой ситуацией поиски нового художественного языка, который уже не мог быть прежним. Но у постмодернизма тоже имеется своя концепция – все второстепенно, и все важно. Однако в море ракурсов и точек зрения тонет Тайна встречи души с самой собой. Сама эта Тайна становится чем-то второстепенным.

Христианский антрополог склонился бы к тому, что «концептуальный человек» – это наш «внешний человек», «ветхий», «вчерашний», «земляной». Его поведение обусловлено, как и его ум. Он всегда жертва ролей, которые играет, и обстоятельств, точным слепком которых является. В метафизическом смысле он маска, которая тшится подменить собою лицо. Выстраивая исключительно деловые отношения с миром, все живое наш «внешний человек» превращает в послушно-мертвое, а все мертвое, давая волю своей болезненной фантазии, наделяет качествами живого.

Размышляя об отдельном «я» в духе учения Антония Сурожского о Божьем следе, следовало бы сказать, что «концептуальный человек» не соответствует «Божественной динамике». Сурожский напоминает нам о важности такого глубокого взглядывания в историю и в жизнь, благодаря которому мы сможем различить в них «след Божий, нить Ариадны, золотую нить <...> которая укажет, куда Бог ведет нас

среди окружающей нас сложной целостности жизни» [Сурожский, 1996, с. 253]. Жить на глубине *мудрости*, которая поступает «безумно», а не на глубине принципов, идей и концепций или «*человеческой опытности*», вот к чему призывает митрополит Антоний. Он не боялся быть «плохим христианином», он боялся потерять след Божий.

Суфий охарактеризовал бы «концептуального человека» следующим образом: это тот, кто хочет знать истину, которая соответствует его пониманию. Суфий не стал бы потчевать такого гостя вином, которое поэт уподобил загадочной сути мира: «Это суть без покрова, что лишь для умов, / Неспособных постичь, надевает покров» [Ибн Аль-Фарид, 2016, с. 196]. Ведь наша концептуальная личность все равно не способна насладиться божественным нектаром Истины.

Услышав о «концептуальном человеке», толкователь Торы вспомнил бы ответ, который дал первый патриарх ангелу на горе Мория. Вот какой свет, следуя традиции устной Торы, проливает на взаимобытие Авраама и Ангела израильский раввин и проповедник Рав Шимон Гилюс. «Авраам, Авраам», – вызывает с неба Ангел Господень. «Вот я весь, без я», – отзывается Авраам, уже занеся нож над Исааком. Разовьем толкование Гилюса. Услышав такой ответ, Ангел останавливает руку патриарха, потому что рука символически уже отсекла «неподлинного», «внешнего», «концептуального» Авраама. Обратим внимание на то, что, когда Ангел вызывает к Аврааму, тот словно бы использует для ответа не личное местоимение «я», а – указательное местоименное наречие «здесь». «Здесь», – отвечает «рыцарь веры», когда слышит голос, доносящийся то ли с небес, то ли обращенный к нему из его собственных недр. Авраам присутствует, но не как «я присутствую», а как «здесь присутствую». «Вот я весь, без я» – это то же самое, что «суть без покрова».

Аналогом пары «я присутствую» – «здесь присутствую» могли бы выступить категории «обладания» и «бытия», предложенные французским религиозным мыслителем Габриэлем Марселем. Он почерпнул их в «лирическом трактате» Мартина Бубера «Я и Ты». Еврейский экзистенциальный философ Бубер противопоставил друг другу два Отношения. Отношение «Я-Оно» – это когда Бог и человек сводятся к концепции, а значит, собеседник превращается в абстракцию; и отношение «Я-Ты» как общение в духе любви, в духе диалога. Идеи Марселя разовьет американский философ и социальный психо-

лог Эрих Фромм. В работе «Иметь или Быть?» он станет размышлять об обладании и бытии как о двух основных способах существования человека. Первый способ, который невозможен без насилия над природой, без омертвления ради познания, Фромм сравнит с западным путем, а второй способ, суть которого состоит в слиянии с природой, в оживляющем созерцании, философ соотнесет с восточным путем. У американского ученого будут все основания для того, чтобы подвергнуть критике современное ему общество. Вот те приблизительные координаты общеевропейской мысли и ближневосточного мироощущения, в которых обретается наш «концептуальный человек».

Теперь будет вполне естественным обратиться к мудрости южноазиатской цивилизации и Дальнего Востока. Духовные учителя Индии и Китая сказали бы, что концептуальная личность – это непросветленный человек, или *наш* непросветленный человек, чье сознание омрачено.

Вспомним злобного тролля из сказки Г.Х. Андерсена «Снежная королева». Тролль изготавливает зеркало, в котором «все доброе кажется злым, а злое только ярче бросается в глаза». Упав с неба, дьявольское зеркало разбивается на миллиарды осколков. Один из них попадает в сердце Кая. Есть маленькие осколки, а есть большие. Какими-то даже можно стеклить окна. И беда тому, кто наденет очки, сделанные из разбитого зеркала. Он уже не сможет видеть все в истинном свете, а мы скажем: автоматизм мышления, «груз установившихся приемов мысли» не позволит ему увидеть вещи такими, какие они есть.

Такие понятия как *Просветление*, *Пробуждение*, *Нирвана*, которые используются в буддийской религиозной практике, давно перешли в словарь западного человека и обросли множеством оценочных коннотаций. Целостное осознание природы реальности, а именно оно и называется просветлением, происходит за пределами любых концепций. Так, видный представитель вьетнамского дзена Тит Нат Хан утверждает, что слово «нирвана» буквально означает «угасание всех концепций».

3

Пришло время дать определение феномену, вынесенному в заглавие статьи. Под «концептуальным человеком» я понимаю лич-

ность, которая отождествляет себя со своим постоянным принудительным мышлением. Таким образом, человек оказывается созданным не по образу и подобию Божьему, а – скроен по меркам своего ненаблюдаемого ума или, если угодно, по меркам *толпы*, но не как количественной характеристики, а как особой «психологической реальности». И в то же время под концептуальной личностью я подразумеваю не конкретного человека во всей уникальности его социально-исторической природы, а кризисное состояние нашего сознания. Поэтому нельзя сказать, что «концептуальный человек» это тип личности; что это уровень образованности; что это человек, придерживающийся неких теорий, или человек определенного склада ума. *Концептуальная личность* является патологическим, аварийным, *кризисным состоянием ума*.

В статье «Бдительный страж Целого» [Померанц, Миркина, 2014] Померанц косвенно ассоциирует «холодные расчеты ума» с Родионом Раскольниковым, а «грубые импульсы плоти» – с Парфеном Рогожиным. Но лишь на первый взгляд доводы «рассудка» и «плоти» противоположны друг другу. И Раскольников, и Рогожин отточили свои концептуальные личности на оселке и ума, и страсти одновременно. Родион Романович натура гораздо более глубокая, он человек совестливый и благородный, но соблазнен испепеляющей идеей. Он возложил на себя обязанности исправителя мироздания. Рогожин на подобное не замахивается, он одержим на иной лад: ему бы отхватить от мироздания причитающийся ему кусок. Однако к средствам они прибегают одним и тем же, стратегии достижения цели очень похожи. Раскольников погружает свою идею в кровь ростовщицы и ее сестры Лизаветы. Кровь же Настасьи Филипповны, пролитая Рогожиным, напрямую связана с идеей обладания. И там и там балом правит отдельное «я». Соня Мармеладова помогает Раскольникову обнаружить *отдельность, отделенность*, его внутренний раскол, и дух Родиона Романовича *исцеляется*. Сонина любовь воскрешает его. А вот сознание Рогожина помрачено бесповоротно.

Но «концептуальный человек» может быть и медитирующим Каем, складывающим из осколков льда слово «вечность» в чертогах Снежной королевы, а не только человеком шекспировских страстей или пленником проклятых вопросов. Неважно, что преобладает – расчеты ума или импульсы плоти: в глаз отдельного «я» попал осколок

дьявольского зеркала. Вот почему я называю «концептуальным человеком» того, кто не видит существенной разницы между собой и руководящей идеей, которая завладела им и подчинила его себе.

4

Но разве не существует жизнеспособных, созидательных идей? Прислушаемся к ответу, который дает на этот вопрос Померанц в работе, посвященной творчеству Ф.М. Достоевского. «У каждой идеи есть свой светлый и свой темный лик. Можно выбрать ту, которая сегодня светит, но нельзя найти идею, которая никогда не обманет, не обернется тьмой» [Померанц, 2013, с. 97]. Развивая свою мысль, Григорий Соломонович обращается к кредо писателя: если бы как-нибудь оказалось, что Христос вне истины и истина вне Христа, то Достоевский предпочел бы остаться с Христом вне истины, чем с истиной вне Христа. Нетрудно заметить, что учение о Божьем следе Антония Сурожского очень сильно перекликается с кредо Достоевского.

Истина в качестве идеи, в качестве концепции, столкнувшись с личностью Христа, теряет свою силу, а может быть, даже и переходит в свою противоположность. Вот почему «концептуальный человек» как идейный борец за истину, готовый принести в жертву и свою жизнь, и жизни других людей, ставится нами под большой вопрос.

Человек, готовый «положить душу свою за други своя» (Ин 15, 13) не может не вызывать восхищения нравственной цельностью, готовностью к самопожертвованию. Всё это так. И это неоспоримо. Вот только рыцарь идеи (а мы говорим сейчас именно об идее), пробудившийся для служения общественному благу, «еще не дослушал свою пробудившуюся душу до конца», как выразилась Миркина. Сколь бы ни была прекрасна и возвышенна *идея*, она не снимает задачи, которую Христос ставит перед душой – душа должна рождаться, расти, перерастать себя. Душа, остановившаяся в росте, прекращает свое рождение, а значит, теряет Божий след. Зинаида Александровна во время доверительного разговора так об этом сказала: «Нельзя через дело, через жертву освободиться от того, чтобы свою душу растить». Концепция может представлять собой захваченность левыми идеями или правыми, но в какие бы одежды гражданской добродетели она ни рядилась, нам необходимо опознать ее, чтобы последнее слово осталось не за *преходящим*, а за *вечным*.

История нашего отдельного «я», в которую мы верим, есть наша «старая религия». Именно эта история порождает страдание. Духовный писатель Экхарт Толле назвал отдельное «я» «телом боли» или болевым телом [Толле, 2011]. Вот только страдание страданию рознь.

Огонь, на котором сгорает отдельное «я», причиняет боль, он заставляет нас страдать, и это страдание во благо. «Жизнь – это боль рожденья божества / И ликованье вынесенной боли» [Миркина, 2005, с. 331]. Однако есть страдание совершенно иного рода, то, которое создается нашим отдельным «я», и к прекращению которого отдельное «я» вовсе не стремится. Напротив, оно питается болью. Хотя это и прозвучит парадоксально, но ответ на вопрос, как избавиться от страданий, мог бы быть таким. Нужно пройти весь путь страданий, чтобы перестать быть тем, кто страдает. Иначе отдельное «я» целиком поглотит нас. Оно настолько одержимо страданием, что оказывается совершенно неспособным к состраданию. Возвращаясь к ранее сказанному, напомним о другой характерной черте отдельного «я»: оно реализует себя через постоянное *принудительное мышление*, а не через осознанность.

Может сложиться впечатление, что автор отправляется в крестовый поход против *мышления* как такового. Это не так. И автор не предаст анафеме концептуальное мышление, без которого невозможно себе представить ни научного, ни философского, ни теологического дискурсов. Концептуальное мышление как продолжение нашего океанического состояния наполняет жизнь светом и смыслом, радостью и творчеством. А вот концептуальное мышление волны подтачивает корень жизни. Мистик, он же духовный реалист, обладает весьма сильным умом. Часто это люди высочайшей интеллектуальной культуры, но при общении с ними забываешь обратить внимание на остроту их мысли: когда ум служит духовной интуиции, он незаметен. Перефразируя наставление Блаженного Августина «Возлюби Бога, и делай что хочешь», можно сказать: возлюби Бога, и имей сколь угодно сильный ум.

Современный мистик, номинально мастер адвайты Муджи ставит знак равенства между *концептуальным мышлением волны* и «психологическим умом». Все *океанические состояния сознания* он соотносит с умом «практическим», «естественным», «сердечным». Иногда психологический ум Муджи называет *материальным* [Муджи, 2021, с. 373].

С позиций мистического мироощущения сердечный ум и есть вселенское духовное сознание.

Будет нелишним сказать еще несколько слов об *учении о вселенском духовном сознании* Померанца и Миркиной. Они никогда не ратовали за создание новой вероисповедной системы. Они не предлагали переходить из одной религии в другую. Они лишь призывали к большей собранности, которая позволяет изнутри своей вероисповедной традиции достичь состояния полной укорененности в бытии. Но, к сожалению, верующий часто сталкивается с ситуацией, когда «родная» религия, указав путь к той полной мере, в которую мы призваны вырасти, сама же эту меру и умельчает. Напоминая о нравственной сути монотеизма, которая в Библии выражена словами: «Будь милостив к страннику, к чужаку», Померанц указывает и на крайнюю нетерпимость к «чужому», которая становится следствием монотеистической революции. Вот почему он пишет: «Религия сможет успешно противиться безумию только в том случае, если она сама излечится от него» [Померанц, 2018, с. 394]. Под «безумием», конечно, следует понимать «мудрость мира сего» (1 Кор 3, 19).

То, что относится к религии, распространяется и на сугубо интеллектуальную сферу. Если глубокое погружение в религиозные дисциплины, в историко-филологическую науку, в научные дисциплины, которые занимаются различными аспектами национальных культур, выводит исследователя на уровень вселенского духовного сознания, то тогда он получает возможность взглянуть на предмет своего изучения из принципиально иной перспективы. Однако инерция концептуального мышления (все обладает инерцией) далеко не всегда позволяет индологии, буддологии, иудаике, библеистике, исламоведению не просто отдать должное «соседу» по Сознанию, но и вступить с ним в творческий содержательный диалог. Механизмы глубинного культурно-религиозного взаимодействия исторически не выработаны. Они находятся иногда в грозной, иногда в надменной, а иногда и в принудительно-доброжелательной тени нашего «концептуального человека». Идея подобного духовного сотрудничества может показаться кому-то нелепой, невозможной и даже опасной, но ее время не просто пришло, оно уже давно стучится в дверь наших осанистых, запертых на замок миров. Нет необходимости разрушать эти миры или радикально менять их. Речь идет только об их углублении,

другого пути нет, но углублении до той точки, в которой происходит встреча всех со всеми и каждого с самим собой. И это не просто красивые слова. Это живой неостановимый процесс. Как сказал бы Григорий Померанц, – процесс созидания эпохи Святого Духа.

Кризис отдельного «я»

1

Отдельное «я» всегда находится в кризисе, но в таком специфическом кризисе, который никогда не стремится к своему разрешению. Кризис, потенциалу которого мы не даем развиваться, соответствует идиоматическому выражению «вечные адские муки». Именно таков исконный, очищенный от болезненных фантазий, смысл этой идиомы. Кризис личности, склонной к концептуализации как способу понимания и объяснения, возникает потому, что любая концепция, даже самая прогрессивная, покусается на беспредельность содержания человеческой жизни. Концептуальное мышление, которое знает об этой опасности, сделает все возможное, чтобы избежать ее. Но если концептуальное мышление настаивает на своей универсальности и компетентности, то оно теряет глубинную связь с жизнью. Вот и концепция жизни отрывает саму себя от Древа Жизни, если воспользоваться библейской метафорой.

Изгнание Адама и Евы из Эдема происходит не потому, что они поддались соблазну магического ритуала язычников и стали участниками ханаанского культа плодородия, а потому что их сердца перестали трепетать перед Тайной. Воссоздавая райское состояние человечества, Ф.М. Достоевский писал в «Сне смешного человека»: «Они не желали ничего и были спокойны, они не стремились к познанию жизни так, как мы стремимся сознать ее, потому что жизнь их была восполнена» [Достоевский, 1995, т. 14, с. 130]. Восполненность жизни, трепет перед Тайной есть некое доконцептуальное состояние сознания, соответствующее наставлению Христа «будьте, как дети». Оно же одновременно и залог свободы от концептуального «я», наиболее полно реализовавшейся в Будде и Христе. В контексте мифа о грехопадении ненаблюдаемый ум вполне можно уподобить «голосу змея».

В связи с этим весьма любопытно наблюдение индийского гуру, учителя адвайты Нисаргадатты Махараджа. «Обычному йогину не

требуется женщина, чтобы упасть, поскольку с этой задачей справляются концепции. Истинный йогин свободен от концепций, включая концепцию “я есть”» [Нисаргадатта, 2020, с. 579]. Но где йогини, и где мы, может спросить читатель. Несмотря на законные основания этого вопроса, ответ на него лежит не в той плоскости, которая была бы для нас удобна.

Уже давно существует некая ничейная земля, проходящая между культурными мирами Запада и Востока. На формальном уровне она разделяет эти миры, а на содержательном – неочевидным образом соединяет. Вот почему *terra nullius* может и должна стать территорией дружеского диалога.

Однако «концептуальному человеку» не только Запада, но и Востока весьма некомфортно находиться на ничейной земле. Если земля *ничья*, то и он *никто*. Не эта ли мысль приводит в ужас гётевского Мефистофеля, когда он спускается вместе с Фаустом в Царство Матерей? Пустота, Ничто, вот, оказывается, чего больше всего страшится *часть*. А падший ангел, отпавший от Целого, конечно, является частью. Неудивительно, что *часть* трепещет перед встречей с *Целым*. Фауст же, задуманный Творцом как целое, сам является творцом. Целое в качестве Пустоты манит его. Целое в качестве Ничто вызывает к нему. «В твоём “ничто” я все найти мечтаю» [Гёте, 2020], – отвечает Фауст злему духу.

Концептуальная индивидуальность Мефистофеля при встрече с Матерями не находит опоры в преходящем. Любое *преходящее* в Ничто сгорает, а от *вечного* злой дух отпал. Сколько бы Мефистофель ни искал себя в *вечном*, он себя там уже не обретет. Но и за невечное, за *преходящее* в Царстве Матерей он зацепиться не может, потому что там нет ни одной материальной вещи, ни одной умопостигаемой сущности, ни одного образа, и даже тени образа, и даже тени тени. Совершенно не из чего создать концепцию чего бы то ни было. А вот Фауст способен пребывать в абсолютном Ничто, потому что он ощущает его как рождающее лоно. Ведь они спустились к Матерям.

Но возможно ли, если мы примем терминологию Нисаргадатты, совсем освободиться от концепций? И нужно ли это европейцу? Ведь мы же не йоги. Хотя Фауст с Мефистофелем движутся туда же, куда направляется и йогин, – в Ничто.

Путь в Ничто держит и крупный представитель западной мистической традиции Мейстер Экхарт (1260–1327). Было бы неверно уподобить Ничто небытию, смерти, распаду, осиному гнезду темных сил, потому что речь идет о беспредельном бытии, которое древнее света и даже тьмы. Если смерть персонажа фольклора Кошья Бессмертного заключена в игле, то смерть «концептуального человека» находится в полном до краев жизнью Ничто. Но оно, повторимся, не есть нигилистическое ничто. Это то Ничто, которое предшествует тьме и всему, что только можно назвать и помыслить.

Однако следует признать, что глубоко осмысленный Востоком социокультурный, психологический, метафизический феномен «концептуального человека» все-таки недостаточно исследован на Западе. Это и не удивительно. Ведь сама европейская цивилизация выкросна по лекалам концептуальной личности, представляющей собою четкую, но далеко не всегда жизнеспособную систему ценностей. К тому же при доминировании рациональной формы постижения реальности, восходящей к модусу «обладания», понятие «концептуальность» продолжает восприниматься как безусловное благо. Концептуальность противостоит хаосу, она имеет прямое отношение к идеальным сущностям Платона. Она, как уже было замечено, ассоциируется с позитивным знанием, едва ли не с неким упорядоченным целым, по крайней мере, – со стройной системой миропонимания. Однако на оборотной стороне этой монеты вычеканен Мефистофель. Не потому ли индийский гуру, а в его лице и весь Восток, считает подобный способ взаимодействия с реальностью крайне ненадежным. Нисаргадатте вторит другой не менее крупный мастер адвайты Пападжи (Шри Х.В.Л. Пунджа). Этот духовный учитель замечает, что свобода обретается лишь путем освобождения от всех концепций. «Ты – Жизнь, которая предшествует концепции жизни» [Шри Х.В.Л. Пунджа, 2002, с. 7], – провозглашает он. И это перекликается с откровением «современного русского прогрессиста» из «Сна смешного человека»: «Они не стремились к познанию жизни <...> потому что жизнь их была восполнена» [Достоевский, 1995, т. 14, с. 130].

Но следует сказать и несколько весомых слов в защиту общеевропейской интеллектуальной традиции. Русская религиозная мысль рube-

жа веков, как и экзистенциальная мысль Запада начала XX в., эссеистична. Эссе по своей сути антиконцептуальный жанр, которому вовсе не чужд глубокий аналитический анализ. Вот только этот анализ не достигает цели, если лишен определенного изящества, если в нем отсутствует рискованная парадоксальность. Сама стилистика эссе, тяготеющая к лирическому высказыванию, не доверяет оформившимся в строгую доктрину концептуальным построениям. Да и строгая доктрина не испытывает большой симпатии к афористическому и поэтическому началу, присущему эссе. В своих притязаниях на истину и непогрешимость эссе не идет дальше литературно-мировоззренческого послания или окрашенного в философские тона художественного манифеста. В первой трети XX в. эссе становится едва ли не языком истины. Почему? Да потому что эссе лучше, чем научный труд или богословский трактат осознает, что истина не может быть полностью высказана.

Вот мы и подошли к еще одной сущностной характеристике концептуальной личности. Она со скандальной резкостью противопоставляет истину лжи, потому что полагает, что истина может быть охвачена умом целиком, ведь истина, как считает психологический ум, есть некая священная концепция. Отсюда и религиозная, расовая, социальная нетерпимость материального ума. Именно он притязает на всеобщность, а вовсе не практический, естественный ум. Когда ум ведет себя как практический, естественный, то он, как уже было замечено, одновременно является и *сердечным* умом. И тогда ум – наш лучший друг. Ум представляет угрозу только в том случае, когда решает, что вне его юрисдикции ничего не существует. Хотя именно там за пределами всех форм, состояний и концепций находится наше истинное «я» или авраамовское «Я без я».

В лекциях по немецкому романтизму Наум Берковский приводит следующие слова Новалиса об основоположнике немецкой классической литературы Г.Ф. Лессинге (1729–1781). «Лессинг видел чересчур остро и поэтому терял чувство целого во всей его неясности» [Берковский, 2001, с. 22]. Ускользающее от понимания чувство целого не сводимо ни к одной из мировоззренческих моделей. Концепция же Целого превращается лишь в отдаленное подобие неясного и неопишемого состояния «Я без я». Именно это состояние мы назовем главным событием нашей жизни. Пока Целое переживается, оно искрится

смыслом и озаряет всякую жизнь своим неотмирным светом. Но как только Целое становится предметом спекулятивного знания, сразу же возникает соблазн подменить его неким сговорчивым двойником, который является *покровом*, наброшенным на чувство целого. Не случайно пластическим эквивалентом Майи – ключевой категории индийской философии – выступает покрывало. Скрывая истинную природу вещей, Майя порождает те ложные представления о мире, которые мы можем назвать нашими неисследованными убеждениями. Иногда используется выражение «вуаль концепций», что является языковым аналогом словосочетания «покрывало Майи».

Всегда ли концепция синоним неисследованных убеждений и иллюзий? Всегда ли она осколок дьявольского зеркала? Разумеется, нет. И об этом уже было сказано. Еще раз напомним о диалектической взаимосвязи противоположных аспектов термина «концепция». Благодаря определенной системе понимания происходит упорядочивание бытия. Наш опыт, в том числе и духовный, обретает внятную структуру, проявляется через язык и посредством него же передается. Но здесь же и расставлена ловушка. Григорий Соломонович дает один замечательный образ: «Всякий принцип можно сравнить с касательной к кругу правды. Пока он касается незримого круга, истинность его бесспорна» [Померанц, 2014, с. 44]. Разовьем этот образ.

3

Религиозный догмат соприкасается с кругом правды или с кругом истины, в этом нет никаких сомнений. Однако, коснувшись истины, догмат, продолжая настаивать на «твердых человеческих словах», на своей, словно по линейке проведенной черте, удаляется от истины. В любой религиозной концепции, особенно средиземноморской, присутствует то, что богослов Александр Шмеман называл «торжеством исподволь отвлеченности», «ненужным возбуждением», «пристрастием к красивым словам» [Шмеман, 2005, с. 244]. Замечал отец Александр подобное и за собой. Читая дневники атеиста Поля Леото, Шмеман испытывал радость, когда Леото обличал в нем, богослове и священнике, «всякую духовную дешевку». И одновременно с этим умение рассуждать в категориях отвлеченных является условием существования самой культуры. Тут важно, чтобы разглагольствования материального ума не засыпали песком внутренний огонь; чтобы

страсти, будь то банальнейшая распущенность или одержимость религиозной идеей, не подожгли нас с четырех сторон, разрушив тот «суд», в котором мерцает этот огонь.

Догматическое учение Церкви на первоначальном этапе помогает осмыслению Божьего замысла. Его воспитательная роль огромна. Однако впоследствии, если канон остается лишь комплексом воззрений, он превращается в препятствие на пути к истине, которая не может быть полностью высказана. «В целостности духа тонут все слова, доступные уму» [Померанц, 2014, с. 56]. В какой-то момент самое главное, бесконечно важное уходит из наших слов, представлений, философских или религиозных систем, обрекая нас на одиночество и приводя в отчаяние. Не это ли экзистенциальное отчаяние переживает «смешной человек» Достоевского и, конечно, его «подпольный человек»? В некотором смысле герой «Записок из подполья» является «концептуальным человеком» русской культуры. На уродливость и нежизнеспособность *подполья* писатель и пролил свет. Вот какую нравственную оценку дает Достоевский своему антигерою, который, как бы проговариваясь, обнаруживает авторскую инстанцию: «Вы хвалитесь сознанием, но вы только колеблетесь, потому что хоть ум у вас и работает, но сердце ваше развратом помрачено, а без чистого сердца – полного, правильного сознания не будет» [Достоевский, 1973, с. 122].

Философ и теолог Николай Кузанский (1401–1464) называет Христа центром и окружностью интеллектуальной или духовной природы человека [Кузанский, 1979, с. 168]. Зарифмовав образ Кузанского с образом Померанца – оба обращаются к некоему «кругу истины», можно сказать, что мы всегда застаем сокровенную реальность на повороте. Мы собираемся нечто провозгласить, но еще не успеваем закончить фразу, как обнаруживаем, что сокровенная реальность отклонилась от прямолинейности нашей мысли. Мысль либо касается круга истины, либо на манер хорды разрезает круг, а, разрезая, поневоле порождает *двойственность* или создает два пространства, которые мгновенно поляризуются на *ересь* и *догму*. Так наша мысль обкарнывает Истину. Мысли, в ее психологическом измерении, никак не удаётся причаститься каждому незримому повороту Царства Божьего, совпасть с ним в плавном нематериальном изгибе, бесстрашно напоминающем мир явленный – ветку цветущей яблони, очертание весен-

него облака, силуэт морской волны. Вот почему князь Мышкин удивляется тому, как можно видеть дерево и не быть счастливым. И вот почему неудержимо и стремительно *главное* уходит из наших концепций. Вроде бы и слова красивые, и представления канонические, и системы правильные, но жизни в них уже нет.

Существует ли выход из этого состояния, которое есть все основания назвать не только кризисом религиозного сознания, но и цивилизационным кризисом?

Безусловно, выход есть. Но выход этот ищет наш утративший вкус глубокой жизни «концептуальный человек». Вот в этом-то и вся проблема. Потому что он его никогда не найдет. Для начала концептуальное «я» должно символически умереть, а это значит *сдаться*. Но сдаваться оно не собирается.

Когда наш ум использует нас в качестве некой биологической батарейки, то он становится принудительно концептуализирующим, когда же мы используем его или правильно распоряжаемся им, то ум погружается в сердце и становится сердечным умом, так же как все добываемое благодаря ему и передаваемое при его помощи знание становится сердечным знанием. Ум, до конца погруженный в Сердце, и есть воля Божья. Слова Христа «впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22, 42) свидетельствуют о том, что наш ум обнаружен, что «вуаль концепций», сброшенная на вещи, отделена от самих этих вещей, и теперь мы смотрим не на вуаль, не на рисунок нитей, а сквозь нити на сами вещи. И тогда мы видим суть без покрова, что лишь для умов, неспособных постичь, надевает покров. Суфий Ибн Аль-Фарид уподобляет суть без покрова вину. Но не то же ли самое делает Иисус на свадьбе в Кане Галилейской, претворяя воду концепций в вино Истины.

Нам не нужно отвергать или объяснять чудеса, описанные в Священном Писании. От нас требуется посмотреть сквозь них, сквозь «рисунок нитей» (в данном случае он представляет собою исторический контекст; язык иносказания; антропоморфизм; вероучительную доктрину) на суть вещей, которая ничем не отличима от нашего ума, до конца погруженного в Сердце. Но если ум «высовывается» из Сердца, то он тут же создает концепцию отдельного «я», и тогда Мефистофелю уже не так страшно в Царстве Матерей. Все-таки теперь это уже не полное непостижимой и тайной жизни Ничто. Не на эту ли

метаморфозу указывает Мейстер Экхарт, когда говорит, что одна капля твари вытесняет всего Бога? [Экхарт, 2008]. Какой же силой обладает всего одна капля, всего одна концепция! Конечно, она несопоставима с Богом, но она может подобно соринке в глазу или нити из покрывала Майи отвлечь от Бога и ввести нас в некий концептуальный транс. Как только мы отделим наш ум от проблемы, с которой он столкнулся, проблема превратится в Бытие, а Бытие само о себе позаботится, прибегнув, разумеется, к помощи нашего ума, потому что другого инструмента, помогающего справиться с тем, что мы называли проблемой, у Бытия нет.

4

На одной из елочных мистерий Зинаиды Миркиной сказочный персонаж Оль, выступающий в качестве Мастера, дает такое наставление своему ученику Тому: «Позволь Богу позаботиться о тебе. А это значит, храни Покой и делай только то, чего не можешь не делать». Чаще всего проблема создается не потому, что мы приняли вызов жизни, а потому что перестали хранить Покой, перестали быть самой жизнью. Или выразимся иначе – отделили себя от жизни при помощи той или иной концепции, иногда весьма разработанной и впечатляющей, даже грандиозной. И тогда патриотизм сталкивается с космополитизмом, православие с экуменизмом, консерватизм с либерализмом. Все эти концепции Григорий Соломонович называл «однониточными теориями», словно бы апеллируя к покрывалу Майи.

Однако нельзя сказать, что проблем вообще не существует. Социальный, религиозный, экологический кризисы; терроризм, войны, пандемия – на все это невозможно закрыть глаза. Но как только мы попытаемся загнать эти явления в масштабную теорию о жизни, о том, как она ужасна и какое опасное место представляет собою этот мир, так сразу же созданная нами концепция без вируса и свинца начнет разрушать нас, нанося удар по нашей психике и подготавливая почву для депрессии.

Мы стоим сейчас не перед лицом социальных или экологических коллапсов, мы столкнулись с гораздо большей угрозой – с *цивилизационным кризисом*, причиной которого всегда был «концептуальный человек». Вот только сегодня этот кризис достиг беспрецедент-

ных масштабов. Осмыслим хотя бы одну новостную сводку, пусть она будет и прошлогодней.

Журнал National Interest перечислил пять подлодок, способных уничтожить мир за тридцать минут. Три из этих военных машин – российские, остальные две – американские [Хейлбрунн, 2020]. На что здесь хотелось бы обратить внимание. Ни одна из этих подлодок не способна создать мир ни за тридцать минут, ни за тридцать миллионов лет. Субмарина, напшигованная атомным оружием, – это не только реальная угроза для жизни на Земле, это еще и символ ума, который очень далеко фаустовской поступью ушел от своего Источника. Мы оказались в ситуации, когда мир потенциально уже готов покончить с собой. И потребуется для этого всего лишь полчаса.

Григорий Померанц, разделяя позицию Мартина Бубера, видел выход из подобного состояния цивилизации в *глобальном диалоге* не только культур, но и вероисповеданий. И необходимость в диалоге не просто назрела, она полностью определяет современную цивилизационную повестку. Сегодня речь идет об атомных подводных лодках христианского мира, а завтра пойдет об аналогичных военных машинах мира мусульманского. Это неизбежно: прогресс не остановить. В книге «Страстная односторонность и бесстрастие духа» Померанц писал: «Если кризис древности, кризис распада племенных религий кончился созданием Святого Писания и вокруг этой Главной книги строилась культура средних веков, то нынешний кризис не может кончиться еще одной, главнейшей книгой. <...> Дух всех великих религий бесконечен, и формой единства может быть только *диалог*, основанный на движении каждого вероисповедания и каждого верующего от буквы к духу» [Померанц, 2018, с. 178]. Направление указано верно, для нас оно неоспоримо, вопрос лишь в том, кто будет двигаться от «буквы» к «духу», от ненаблюдаемого ума к осознанности? Если в путь отправится «концептуальный человек», он же человек «буквы», то далеко он не продвинется. Он так увлечется этой новой проблемой, что превратит ее в еще одну систему собственной безопасности.

Если же вопрос как двигаться от «буквы» к «духу» поставит не концептуальное «я», а самое Бытие в нашем лице, то ответ придет неприметным образом, точно так же, как Царство Божие. И искать подобный ответ следует вдали от «родного торжища людского». Отшельник ищет его в целительном молчании пустыни, чтобы там, в

нищете и безвестности, как выразился американский богослов Томас Мертон, «залечить в себе раны всего мира» [Мертон, 2007, с. 32]. А дитя цивилизации, впрочем, дитя уже достаточно повзрослевшее, могло бы определить вопрос – «как двигаться от буквы к духу?» – его законное второе место. В первую же очередь нас должно интересовать *кто* ставит этот вопрос?

«Концептуальный человек» вовсе не погружен исключительно в материальное и мирское, прежде всего его занимают духовные феномены, он пытается постичь замысел мироздания. Однако он всегда останавливается на полпути, но не к постижению замысла, а к обнаружению самого себя. Ведь если с концептуального «я» совлечь все покровы, оно просто исчезнет, и тогда останется только то, о чем говорит Авраам: «Вот я весь, без я». И только в этом случае нам откроется замысел мироздания.

Мы есть тайна мироздания. Поиск можно остановить. Но концептуальное «я» никогда с этим не согласится, ведь оно находится в бесконечном поиске. Почему этому поиску не будет конца? Да потому что наш «концептуальный человек» ищет то, что мы никогда не теряли. Но найти то, что ты не терял, и вправду невозможно. Вот почему концептуальная личность – это кризис в чистом виде, но, как мы помним, тот специфический кризис, который не имеет исхода. Концептуальная личность возводит кризис подобно зданию, а строительный материал для него добывает из самой себя. Не потому ли ее и называют «телом боли». Страдать нас заставляют не обстоятельства или люди. Страдания причиняют нам наши мысли или неисследованные убеждения. В масштабах цивилизации здание, которое возводит концептуальная личность, превращается в Вавилонскую башню. Камни, из которых сделана башня, это миллионы наших ропшущих на жизнь концептуальных «я». Согласно библейскому преданию, Бог разрушил башню, однако «смертной мысли водомет» не устает бить, и этажи полужизни продолжают расти.

5

Превратные суждения о природе реальности затрагивают весь спектр отношений, самыми уязвимыми из которых оказываются семейные. Семья не остается в стороне от так называемого системного кризиса общества. К слову сказать, было бы поспешным трактовать

его как «кризис смысла существования человечества». Всё это приводит лишь к умножению концепций.

Среди исследований, посвященных психологическому аспекту кризиса отношений, а таких изысканий великое множество, хотелось бы выделить книгу американской писательницы Кейти Байрон «Любить то, что есть» [Байрон, 2021]. В ней изложена оригинальная методика обнаружения «вуали концепций» и работы с ней. Методика так и называется «Работа». Автор не призывает нас уничтожать *вуаль*, ведь нельзя уничтожить то, чего нет. Байрон лишь предлагает сфокусировать внимание на том, что есть, полюбить, то, что действительно есть, и перестать вступать в отношения с тем, чего не существует. В своей книге она разбирает десятки различных семейных конфликтов, которые очень похожи друг на друга. Концептуальное «я» создает страдание в семье всегда по одному и тому же сценарию. Я не стану приводить примеры из практики Байрон, но чтобы можно было составить впечатление о книге, смоделирую ситуацию в духе ее разборов.

Предположим, что концепция одного из партнеров, состоящих в браке, такова: «Жена причиняет невыносимую боль мне, а я – ей. Мы квиты, хотя все это и ужасно». Какой этический выход могла бы найти из этой ситуации концептуальная личность? «Жена заставляет меня страдать, что же – я буду терпеть. Каждый должен нести свой крест». Но не самообман ли это? Не исказит ли этот человек свою жизнь? Не исказит ли он жизнь своей жены, которая, возможно, станет воспринимать перемены в поведении мужа как способ изощренной мести, как очередную форму издевательства над ней. Каков же выход из этой экзистенциальной ситуации?

Нам не нужно улучшать свое концептуальное «я» или убивать его, нам необходимо его обнаружить. Если это произойдет, то мужчина, переживающий кризис семейных отношений, вдруг поймет: «Я сам причиняю себе боль, я сам заставляю себя страдать. Никто кроме меня не способен на это. Ни у кого нет ключа зажигания от моей машины страданий. Должен ли я нести этот крест? Когда и почему я решил, что это мой крест? Не сам ли я создаю его из своей концептуальной личности?» В этом случае терпеть, эксплуатировать образ креста уже не придется. Не *другой* заставляет нас страдать, а наши собственные мрачные мысли, которым мы поверили, «вуаль концепций», за которой мы перестали видеть реальность. *Что делать* после

того, как осознание состоялось? Какие следует предпринять действия? Спасать брак, разводиться? Но вопрос так уже не стоит. Он перешел из бытовой плоскости в бытийную. Теперь вопрос звучит иначе – *каким быть?*

Нам необходимо исследовать природу нашего страдания и выяснить кто страдает. А страдает концептуальная личность, которой не существует. Однако она способна на многое, если разыгранный ею спектакль заставит нас поверить в реплики, которые персонажи произносят на сцене. Трудно усомниться в гениальности подобной игры. Захваченные врасплох своим принудительным мышлением, мы совершенно забываем, кто мы и где находимся. Пребываем же мы Дома, всегда в доме Отца своего, а не в театре. И мы не реплики нашего ума, не конвульсии «тела боли», не позы, которые оно принимает. Мы – тайна мироздания, мы центр этой Тайны. Мы – не концепции волны. В состоянии «здесь-присутствия» мы не затронуты ими. От концепций волны свободен смех, когда он становится смехом прозревающего. От концепций волны свободно то особое безмолвие, в котором наш ум прекращает свою болтовню.

«Огонь целостного познания»

1

Работая над статьей, я в какой-то момент понял, что она должна быть написана от первого лица. А первое лицо предполагает исповедальную интонацию. Обнаруживаю ли я в себе концептуальную личность? Безусловно. И это лучшее, что со мною может произойти. Если ненаблюдаемый в повседневной жизни ум выявлен, то из того, в чьей полной власти я нахожусь, он превращается в моего незаменимого помощника. Борюсь ли я со своим «концептуальным человеком»? Да, бывает и такое. Но исход борьбы предрешен – я проиграю. Поэтому лучше дальше опыта обнаружения не идти. Там, где есть борьба, есть и самоутверждение, но Океану не нужно ни над чем возвышаться, ни над кем властвовать. Не существует того, перед кем или за чей счет Океан будет самоутверждаться. О чем говорит то, что я иногда борюсь со своим «концептуальным человеком»? Ни о чем. Если я не стану страдать по этому поводу, то борьба быстро прекратится. А вот

если я начну испытывать чувство вины за то, что я все-таки вступил в борьбу, то борьба продолжится.

Закрывать этот вопрос раз и навсегда невозможно. Исподволь он будет вставать снова и снова. Спрошу себя еще раз. Не пытаюсь ли я самоутвердиться за счет своего «концептуального человека»? Не пользуюсь ли я его же методами? Не слишком ли я категоричен? Не слишком ли концептуален? Вбивая клин между концептуальной личностью и целостным Я, не усиливаю ли я позиции своего психологического ума? Но этот поток вопросов пересекается потоком более мощным, который, подобно реке, уносит меня в Океан. «Пролей всю душу через край / И ничего не объясняй» [Миркина, 2017 а, с. 25], дают мне совет мои учителя. Мощный этот поток – «поэзия священной глубины», как охарактеризовал Померанц поэтическое творчество своей супруги, или «огонь целостного познания, прорвавшийся из глубины» [Померанц, 2014, с. 98], как он описал свой критерий истинности.

Можно было бы сказать, что «концептуальный человек» является подступом к целостному человеку, или они в таких же отношениях как категории *дэ* и *дао* китайской философии: не только противостоят друг другу, но и дополняют. Конечно, речь идет об этапах роста души, потому что отдельное «я» – это этап, но он может и затянуться. Власть инерции и рутины огромна. Кто на себе их не испытал? Вот почему приоритеты в этой работе расставлены таким образом, чтобы сосредоточить внимание на *интенсивности бытия*, на *бескомпромиссной целостности духовной жизни*.

Теперь проясним некоторые из тех моментов, которые могут вызывать вполне законные вопросы. Например, как может концептуальная личность одновременно «плясать» вокруг золотого тельца и быть идейным борцом? Раскачиваясь, маятник материального ума устремляется от одного идола к другому. Между духом наживы и идеей свободы, равенства и братства пролегает пропасть, но отдельное «я» легко ее преодолевает. Вот почему оно не только выстраивает деловые отношения с миром, но способно стать и мучеником идеи построения рая на Земле.

Почему отдельное «я» скроено по меркам нашего ненаблюдаемого ума, а значит, и по меркам «толпы в нас»? Да потому что сознание толпы точно так же не способно посмотреть на себя со стороны.

Если это произойдет, «толпа в нас» сразу будет парализована. Именно это и сделал Христос, предложив тому, кто без греха, покарать блудницу. Да еще чтобы человек толпы бросил камень первым. Своими словами Он разрушил всю анонимность отдельного «я», и оно тут же поспешило скрыться. Отдельное «я» не выдержало слишком яркого света осознанности. Точно так же оно оказывается деморализовано и связано по рукам, когда мы не отождествляемся с ним.

Не впадет ли волна в прелесть, когда узнает, что она есть Океан? Самосознание волны постоянно пытается найти изъян в самосознании Океана. Волна полагает, что если обнаружит в себе океаническую жизнь, океанические глубины, то она сразу же столкнется с соблазном самообожествления, а там и рукой подать до религии *человекобога* или «религии хлеба земного». Действительно, такая опасность существует. Но происходит это лишь тогда, когда волна, подобно старухе из пушкинской «Сказки о рыбаке и рыбке», решает на гребне своих все возрастающих желаний стать владычицей морскою, и чтобы золотая рыбка – читай самосознание Океана – служила ей и была у нее на посылках. Тактика волны вполне узнаваема. О каком ее единстве с Океаном может идти речь в этом случае? Это лишь имитация единства. Волна, которая имитирует Океан, и должна бояться самообожествления. Но волна, ставшая Океаном, вспомнившая, что она всегда была беспредельным бытием, волна, пробудившаяся к океаническому Сознанию, восстанавливает связь со своей *богочеловеческой* природой и взыскует хлеба небесного.

2

В первой половине XX в. «концептуальный человек» в большей степени ассоциируется с умом *идеологическим*, чем с *психологическим*. Однако это лишь два взаимодополняющих аспекта одного феномена. Идеологическая составляющая отдельного «я» с не меньшим успехом, чем психологическая, игнорирует *вселенское духовное сознание*, которое Николай Бердяев называл «вселенской истиной».

В чем обвиняет Бердяев на страницах знаменитых «Вех» дореволюционную русскую интеллигенцию? В той особой концептуализации или идеологизации, которая не имеет ничего общего с практическим, естественным умом. «...вопросы аграрный или рабочий представлялись ей вопросами мирового спасения, а социологические уче-

ния окрашивались для нее почти что в богословский цвет» [Бердяев, 1990, с. 4]. Способность русской интеллигенции увлекаться идеями, в частности идеей «политического порядка» и «общественного строительства», загораться ими и воплощать их в жизнь имела катастрофические последствия. Вот и демократическую публицистику Бердяев упрекает в том, что она была не «конкретная» и «практическая», а «отвлеченная» и «человекопоклонская». Так борьба с самодержавием отодвинула на второй, если не на третий план *«духовное творчество»* русского интеллигента. Духовная жизнь просто потеряла свой смысл в тени «программного лозунга», призывающего к «уравнительной справедливости» и «общественному добру». Но *добро* без Духа, *справедливость* без Духа оборачиваются шигалевщиной, уже ничем не ограниченным самовластьем, тотальным закабалением того самого народа, который интеллигенция рассчитывала освободить.

Нельзя сказать, что исторический процесс – это некая слепая сила. Она слепа в том отношении, что за каждым историческим событием стоит конкретный «концептуальный человек», ослепленный той или иной идеей; и эта сила раскрывает свои духовные глаза, когда мы обнаруживаем всю несостоятельность нашего отдельного «я». Сделать это несложно, если мы видим, как отдельное «я» попирает свободу и гражданские права, и немыслимо трудно, когда наше отдельное «я» восстает против беззакония и произвола. Разумеется, во всем можно было бы обвинить власть. Вот как об этом пишет Бердяев: «Русская интеллигенция была такой, какой ее создала русская история, в ее психическом укладе отразились грехи нашей болезненной истории, нашей исторической власти и вечной нашей реакции». Но на той же странице он предлагает и недвусмысленный выход из этой ситуации: «Мы освободимся от внешнего гнета лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства, т.е. возложим на себя ответственность и перестанем во всем винить внешние силы. Тогда народится новая душа интеллигенции» [Бердяев, 1990, с. 22].

Веховцы не были услышаны. Померанц дает следующую справку: «Примерно на 1040 собраниях за “Вехи” высказалось около 70 аудиторий, а 970 – против. Грубо говоря, 97% против 3% резолюций» [Померанц, 2014, с. 118].

Проводя исторические параллели с сегодняшним днем, можно сказать, что призыв веховцев к жизни в духе, к духовному творчеству

не отменяет гражданской активности, он наполняет ее другим содержанием. Анализируя положение, сложившееся в России к началу девяностых, Григорий Померанц писал о том, что распад коммунистической системы толкал к легкомысленному упоению свободой, а свобода в России издавна вырождалась в своеволие.

Очень горькое наблюдение, и очень верное. Участник диссидентского движения, автор доклада «Нравственный облик исторической личности», который фактически приостановил реабилитацию Сталина в середине шестидесятых годов, Померанц подвел неутешительный и в то же время жизнеутверждающий итог своей борьбе. В 1970 г. он написал в записной книжке, что духовно выиграл, так как политическая безнадежность освободила его от политических задач. И добавил в начале девяностых, что диссидентство победило *морально*, но *не политически*. Вывод, который можно было бы сделать из этого, таков. Дело не в той или иной политической системе, а в людях, которые не меняются так быстро, как хотелось бы стороннику перемен. Медленное неуклонное движение к правовому пространству, которое пусть только извне ограничивает волю отдельного «я», – таким видится наше сегодня и наше завтра. Истинная свобода – это любовь к Богу в себе и любовь к Богу в ближнем, но путь от понимания свободы как любви лежит через царство закона. Такого писаного закона, который не входит в непримиримое противоречие с законом неписанным. Да, царство закона ограничивает деспотическую волю отдельного «я», но ничего не знает о внутренней благодатной свободе. Вот почему никакой закон не способен изнутри ограничить волеизъявления отдельного «я». И вот почему Христос ставит заповеди любви выше всех запретов.

3

Отдельное «я» страстно одностороннее, но эта односторонность имеет множество оттенков и полутонов. Не потому ли концептуальная личность нас завораживает. Она может ярко жить, ей не чужд эстетический вкус. Она считает себя вполне развитой, она эксперт во многих вопросах, в том числе и в вопросах морали. Более того, этическая составляющая страстной односторонности предмет гордости отдельного «я». Но она же одновременно и его самое уязвимое место.

Концептуальная личность знает, что бессовестный человек ужасен. Она не хочется прослыть чудовищем, и поэтому ее мучает совесть. Причем концептуальная личность убеждает себя в том, что с угрызений совести начинается путь к Богу. Этически этот вывод безупречен. Однако отдельному «я» невдомек, что прежде, чем строго осудить себя, нужно горячо полюбить в себе Бога. Но отдельное «я» не знает Бога. Оно потому и называется «отдельным», что отделено от Него. В результате раскаяние превращается в самосуд и оборачивается совершенно неожиданной победой гордыни. Не потому ли герой романа «Бесы» Николай Ставрогин после неудавшейся исповеди вешается.

Нет такого философского вопроса, который бы не поставил психологический ум, и нет ни одного верного ответа, который бы он дал.

Психологический ум очень любит анализировать тело и всячески с ним соотноситься. Слабо развитая концептуальная личность полагает, что она есть тело и со смертью тела прекратится всякое ее существование. Подобную зависимость от тела следует назвать положительной, а отношение к жизни – наивным реализмом. Сильно развитое отдельное «я», духовно практикуясь, склоняется к тому, что оно не есть тело. Однако человек постоянно носит в своем уме то мертвое тело, которым он отказывается быть, с которым у него конфликт, и тогда возникает отрицательная зависимость от тела. Вот почему мастер учения о недвойственности говорит своим ученикам, что им нужно как-то избегать как концепции тела, так и концепции отсутствия тела.

Продолжением этого наставления могло бы стать следующее напутствие. Следует с большой серьезностью отнестись к вопросу «Существует ли Бог на самом деле?» И не торопиться с ответом. Итальянский священник и писатель Энтони де Мелло [Мелло, 2009], безусловный исповедник вселенского духовного сознания, заметил в одной из своих притч: атеист неправ, отрицая то, что нельзя выразить словами, а теист неправ, утверждая то, что нельзя выразить словами. Или, как на это не раз указывал Померанц, концепция Бога – это всегда только лишь касательная к «незримому кругу духовной цельности». А Миркина написала об этом так: «Бог есть любовь. И Бог мой есть. / И эта внутренняя весть, / Которую веки мне / Не подтвердит никто извне» [Миркина, 2017 б, с. 77].

Психологический ум очень любит рассуждать о загробной жизни. Незрелый психологический ум готов героически посмотреть правде в глаза. Он утверждает: «Я умру, и это конец». Он не питает иллюзий относительно будущего, и заканчивает унынием или буйством. Развитый психологический ум верит в жизнь после смерти и собирается воскреснуть в прежнем виде. Правда, непонятно, как может умереть, да еще и воскреснуть то, чего не существует. Ведь отдельное «я» является иллюзией. Мудрец же твердо знает, что как отдельное «я» он исчезнет, но как безграничное бытие он не рожден и не умрет. Он та вечность, которая не только конца не имеет, но и начала. Это и есть бессмертие. Это и есть вечная жизнь. Ничто не может положить ей предела, как и Самому предвечному Богу, но только если ты впустил Его в сердце, как сказал один цадик. И Бог стал уже ничем не отличим от Сердца.

Слабая концептуальная личность убеждена в том, что Бога нет, а концепция индивидуальности есть. Сильная концептуальная личность, которая транслирует себя через крупного ученого или религиозного фундаменталиста, верит в Бога в рамках отношения «Я-Оно», а это значит – есть Бог и я. Верующий естествоиспытатель, отождествив себя с сильной концептуальной личностью, полагает, что Вселенная не появилась сама собой: за ее созданием стоит высший разум, т.е. наш мир является чьей-то *разработкой*. И этот высший Разработчик, уж конечно, не я, простой смертный. Ревнитель «буквы» любого из вероучений, став рупором сильной концептуальной личности, утверждает, что Бог пребывает в высших, недоступных сферах, и человеку, в силу его несмываемой греховности, этих сфер не достичь.

Подлинный мистик с этим никогда не согласится. Он скажет, но не напрямую, а своим духовным творчеством, что пока нас двое – я и Ты, нет ни меня, ни Тебя. Мы оба есть, когда мы Одно. Таково в своем пределе буберовское отношение «Я-Ты». И это же положение является краеугольным камнем адвайты-веданты, учения о недвойственности. Вот почему Померанц, обращаясь к брахманской традиции, уподобил приход к сознанию *недвойственности* Бога и человека евангельскому Царству Божьему.

* * *

А в лесу немом – только Бог.
А в лесу родном – только я.
Между Ним и мной стерт порог –
Чаша полная бытия.
А в лесу родном – тишина.
А в лесу немом – высота.
Чаша полная мне дана.
Чаша доверху налита.
В царстве Божием – в том лесу –
День один точно долгий год.
Чашу каждому поднесу.
Только каждый ли отопьет?

[Миркина, 2017 а, с. 33]

Бытие больше не расколото на Бога *и* меня, оно целостно. В Бытии нет трещины, как не может быть трещины в Пустоте: трещине не по чему пройти. Таковы общие духовные основания западной картины мира и восточной, которые составляют *единый* мир на глубинном уровне сознания.

4

Неразвитое отдельное «я» не знает о том, что оно находится в духовном кризисе. Оно уже страдает и порой невыносимо, от своей атомарности, но радости жизни, часто весьма сомнительные, еще не потеряли своей свежести и привлекательности. Психологический ум на коне, и кажется, что нет такой тоски, которую нельзя было бы развеять. Удовольствие, извлекаемое из страдания, пока еще имеет вкус победы, а собственные поражения предстают в романтическом ореоле. Однако, развиваясь, отдельное «я», расстается со лвиной долей своих иллюзий. Оно уже ощущает, что приближается к черте, за которой суждено исчезнуть, и испытывает экзистенциальный ужас. Ужас не только перед смертью, но и перед тем Целым, от которого самонадеянно отдалилось. Однако психологический ум рассчитывает и здесь не ударить в грязь лицом: он делает робкие шаги по направлению к Целому.

Начинает психологический ум или «концептуальный человек» с морализаторства и дидактики. Внезапно он становится идейным или религиозным. Он находит какой-нибудь учебник жизни или поводыря,

чтобы познать истину. Нужно сказать, что через этот этап проходят многие искатели, что вполне естественно.

Я хорошо помню, как испытал удовлетворение, когда наткнулся на критику буддизма, да еще из уст такого авторитетного христианского мыслителя как Владимир Соловьёв. Автор «Чтения о Богочеловечестве» назвал учение Будды «отрицательным откровением» [Соловьёв, 2011, с. 56]. А потом я пришел к Зинаиде Александровне и заговорил о буддизме в интерпретации Соловьёва. Строго и с огромной любовью посмотрев мне в глаза, она тихо сказала: «Выросла я в атеизме, тем не менее я выросла в христианстве и в Христе, и конечно, для меня это самое родное, сброшенное со мной совершенно. Тем не менее я чувствую, что если пнуть Будду, защищая Христа, то это пнуть Христа». И все мои иллюзии рассеялись. Она просто прожгла меня своим взглядом.

Духовный путь труден и долог, но для кого? Для моего отдельного «я», больше всего пекущегося о своей территориальной целостности. Моему истинному Я идти некуда, оно уже Дома, и этот дом – вселенское духовное сознание.

Но вернемся к психологическому уму, который, осознав свою ограниченность, вступил на столь опасный для него путь. В какой-то момент психологическому уму даже кажется, что пережитый им духовный опыт, который невозможно забыть, но в котором не получается закрепиться, и есть путь к спасению. Однако это не так. Пока у концептуальной личности есть силы для страдания, нам никто помочь не может. А силы эти не растрачены. Материальный ум спрятал их в надежном тайнике, замаскировав под духовные практики, направленные на подавление желаний. Но, как известно, щетка, очищающая ум, это тоже ум.

Отдельное «я», теперь оно ходит в белых одеждах, все еще восстает против своих чувств и не дает им возрасти. Оно очень боится, что, если чувства разовьются, то они непременно введут в искушение. Происходит это не потому, что психологический ум запуган лжеповодырем или не проникся доверием к истинному наставнику. Причина здесь иная. Психологический ум откуда-то знает, что чувства, достигшие своей полной силы и глубины, приведут к его смерти. И он очень боится ее. Он не верит, что, умерев, переродится в ум сердечный.

Но даже после второго рождения, рождения в духе, отдельное «я» не сдастся. Нашу до конца не развенчанную концептуальную личность ожидает темная ночь души. Нашего пришедшего к Богу и глубоко укрепившегося в вере «концептуального человека» ждет искушение богооставленностью. Концепция хочет достичь более высокого уровня сознания, и поэтому между нею и Сознанием будет существовать «завеса». *Хочет* концепция, *желание* обрести Бога испытывает концепция. Она лишь отстирала свои одежды от тех пятен невежества, которые бросались в глаза. Отдельное «я» все еще живо, и оно верит своим плохим мыслям, главная из которых: «Бог оставил меня».

Через темную ночь души проходили великие подвижники. Но они потому и великие, что «тело боли» [Толле, 2011], погруженное в Свет молитвы, наконец растворялось, и мрак психологического ума рассеивался. И они уже больше не оставляли Бога. Он-то их никогда не покидал. Да и как Бог может покинуть тебя? Это все равно что сказать, что между мною и моей Сутью есть расстояние. Иногда оно увеличивается, иногда сокращается, но оно есть. Именно так и считает отдельное «я». Такова «старая религия» отдельного «я». Но расстояния между мною и моей Сутью не существует, а это значит, что не существует *двух* – меня и моей Сути. Есть, воистину есть Одно, Целое, Бытие, Бог. Мне даже не нужно отказываться от самого себя в пользу моей Сути, потому что вне моей Сути меня нет, так же как не существует моей Сути вне меня. Господи, какое же счастье никогда не забывать об этом! Да и как об этом возможно забыть? Если никаких особых усилий к этому не прикладывать, так и не забудешь. А это и значит «храни Покой и делай только то, чего не можешь не делать». Когда я необратимо осознаю все это, тогда любая концепция превратится в невиннейшее создание моего естественного, практического ума. И я перестану страдать сам и изводить других. Это и есть Царство Божие, это и есть Нирвана.

Но разве «концептуальный человек», в затылок которого дышат выстроившиеся в очередь духовные практики, с этим согласится? Ведь тогда рухнет вся духовная империя психологического ума. «Как! – воскликнет он. – Неужели все так просто? Не может быть!» К нашему великому счастью, может. Психологический ум – это лишь форма вежливого откладывания Царства Божьего на потом. А уж в этом «потом» все так предусмотрено, все так сложно друг с другом связано,

что кажется в высшей степени правдоподобным. Психологическому уму сложное понятнее, чем простое. Но поблагодарил же Григорий Скворода Бога от всего сердца за то, что Он сделал все нужное простым, а все сложное ненужным.

5

Персонажи ведической притчи – Рамачандра, устами которого говорит Суть Сердца, и его великий сподвижник Хануман ведут следующий диалог. Рамачандра спрашивает: «Сын мой, в каком отношении ты рассматриваешь меня?» Хануман отвечает: «Когда я думаю о себе, как о воплощенном, я – Твой слуга, и Ты – мой Господин. Когда я думаю о себе, как о высшем Я, я – Твоя часть, и Ты – Всеобщее Целое. Но когда я думаю о себе, как об *Атмане*, то я с Тобой – одно. Тогда я чувствую, что я – это Ты, а Ты – это я» [Рамакришна, 1914, с. 38].

В этой притче с изумительной ясностью показано, как «сподвижник» или верующий освобождается от психологического ума. Волна, осознавшая свою причастность Океану, уже не чувствует себя потерянной и одинокой. В ее жизни появляется смысл: она служит чему-то гораздо большему, чем она сама. Однако она все еще остается в плену своих концепций, которые представляют собою те комнаты во дворце Господина, куда слуга не решается входить, хотя они и открыты. Мало того, Господин приглашает слугу в эти комнаты-обитатели. Он даже предлагает слуге свою дружбу, но тот не решается принять ее. То ли слуга боится проявить непочтительность, то ли считает себя недостойным столь высоких почестей. Но чем дольше слуга живет во дворце и чем чаще он находится с Господином, тем больше обитателей рады ему. Оказывается, он желанный гость в каждой из них. И вот волна уже осознает себя частью беспредельного Океана. И даже в чем-то подобна Ему. Однако психологический ум напоминает: «Ты все еще отделена от Океана. Ты по-прежнему отдельное “я”, которое лишь иногда забывается и воображает бог знает что». Проходит еще время, и дружба между слугой и Господином становится такой крепкой, что слуга превращается в ученика, а господин в Учителя. Учеником же становится дворец, в котором они живут.

Последний урок, который дает Учитель, состоит в том, чтобы покинуть дворец. Как бы дворец ни был прекрасен, это лишь грандиозное строение, состоящее из концепций. Когда дворец растает в ро-

зовой дымке, останется только бескрайнее небо. Растает и Учитель, а точнее, исчезнет двойственность, в силу которой наша Суть разделилась на ученика и Учителя, на часть и Всеобщее Целое, на Ханумана и Рамачандру. И вот когда двойственность исчезнет, волна, все еще оставаясь по форме волной, ведь нам не нужно избавляться от ума или от тела, осознает себя Океаном. В этом осознании сгорает психологический ум или болевое тело. А остается ум практический, естественный, сердечный и естественное тело, за которое больше не нужно цепляться, не нужно его удерживать. Ведь ты – Океан, а не волна. «Я как волна исчезну, я как Океан не рожден и не умру», – любил повторять Померанц.

Кому-то для осознания того, что «я – это Ты, а Ты – это я» требуется целая жизнь, а кому-то – один миг, после которого жизнь и становится *целой*. Этот особый миг не имеет никакого отношения ко времени, но ему и не нужно противопоставлять себя времени. Он подобен искре, взметнувшейся над костром, но это не искра. Он подобен молнии, но это не молния. Именно это случилось с Зинаидой Александровной летом 1945 г. на даче, когда она увидела, как вспыхнул в дождевых каплях, висевших на еловых иголках, Фаворский свет. И ей открылось, что Творец этого мира совершенен. И она увидела тот Лик Христа, который не имел ни одной черты, и даже намек на черты, и даже подобия намек. Лишь сердце твердо знало, что это Он. И когда вскоре после Встречи с самой собой она открыла Евангелие, то у нее не было уже ни одного вопроса, она как будто бы наперед знала, что произойдет, и что скажет Иисус, потому что это не Он говорил, а ее сердце говорило. Но с кем оно говорило и кто все-таки говорил? Океан говорил с Океаном. И разговор этот уже никогда не кончался. Спустя полвека она напишет: «Но так под снегом роща хороша, / Так каждый белый ствол лучу послушен... / Оглянешься – вокруг одна душа, / Одна Душа, окликнувшая Душу» [Миркина, 2017 а, с. 27]. А есть ли что-то еще? Есть ли что-то отдельное от Души? Разве что отдельное «я», идея отдельности, мой «концептуальный человек». Но отдельное «я» не является онтологической сущностью, хотя постоянно выдает себя за нее. Это даже не волна, это лишь пена на поверхности Океана.

Распространен такой взгляд, согласно которому наша несовершенная действительность является подготовкой к некой *светлой грядущей эпохе*. Согласно этой теории, упадок цивилизации, ее духовный кризис, духовный кризис человека сменится подъемом, и возникнет «новое общество», состоящее из духовно развитых и творческих личностей. В оптимизме этому прогнозу не откажешь, но он создает ситуацию, при которой наше «здесь и сейчас» окрашивается в пессимистические тона. Мне кажется, не существует заблуждения более опасного. И оно прочно связано с базовыми ценностями великой европейской культуры, в которой, видимо, неискореним ген утопизма. Сколько уже раз фокус жизни, жизни, уподобляемой рогу изобилия, переносился столпами культуры Средиземноморья в будущее или в прошлое? Сколько раз намечалась дата Апокалипсиса как конца грешного мира, за которым начнется что-то поистине Новое, совершенно небывалое. Но что может быть небывалее и благодатнее «вечного теперь», того момента нашей жизни, который мы проживаем здесь и сейчас? Справедливо наблюдение Клайва Льюиса, заметившего, что чем более мы думаем о грядущем мире, тем сознательнее живем в этом, однако высшая осознанность состоит в том, чтобы сказать «да» настоящему моменту. Вечная жизнь – это не будущая жизнь, не отложенное на потом бессмертие. Вечная жизнь – это *жизнь без смерти*.

Восток говорит: отбрось беспокойство, которое представляет собой лишь идею отделенности. И Запад отвечает. Я беспокоюсь не просто так, на то есть объективные причины. И мне нужно еще несколько атомных субмарин, чтобы я почувствовал себя в безопасности. Но тот же Запад в лице американского духовного учителя говорит, что вы полностью теряете связь с реальностью, когда верите в то, что есть законные основания для страдания.

Вселенское духовное сознание уже давно перешагнуло все границы и барьеры. И в стране «нового варварства» Америке рождаются мистики, у которых нам есть чему поучиться. Они не имеют никакого отношения к «американскому просветительскому мировоззрению» [Евлампиев, 2020], а точнее, они просто вышли из кризиса, созданного этим мировоззрением. Но таков духовный путь всякого мистика. Нет кризиса, нет и просветления. Не отдельное «я» выходит из кризиса, это невозможно ни на Востоке, ни на Западе, ни в Воронеже, ни в Ва-

ранási, из духовного кризиса выходит тот, кто обнаруживает свое отдельное «я».

Было бы довольно трудно в работе, которая посвящена развенчанию концепций, созданных материальным умом, проигнорировать аналитический инструментарий. Клин клином вышибается. Но после того, как операция завершена, оба клина без сожаления отбрасываются. То, что в итоге остается, и есть неуничтожимое, ничем не затронутое Бытие. Беспрецедентный цивилизационный кризис, о котором шла речь, не более чем очередная концепция, но только в том случае, если не отводить глаз от Бытия. Стоит нам ослабить внимание и отвлечься, как мы тут же отдадим себя на милость своим иллюзиям или укорененным шаблонам, своим страхам или неисследованным убеждениям. Всерьез воспринимать свои тягостные и навязчивые мысли – это значит подкармливать отдельное «я». А верить отдельному «я» – это значит избегать ответственности. Вместо того чтобы твердой рукой вести корабль курсом нашей Сути, прикладывая необходимые каждодневные усилия, мы покидаем капитанский мостик. И тогда мы становимся несчастны, а мир летит в пропасть. Тогда у нас находятся силы для страдания, которое мы создаем собственными руками. Если психологический ум не сгустил краски, столкнувшись с незначительной бытовой проблемой, не впал в иступленное отчаяние, избрав для этого достойный информационный повод, то день для него прошел зря. Однако предаваться интеллектуальной панике значит демонстрировать безответственное поведение, которое прикрывается благородным порывом спасения мира. А все, что от нас требуется, – это спасти мир от нашей концептуальной личности. Со всем остальным мир справится сам.

Список литературы

Байрон Кейти. Любить то, что есть: четыре вопроса, которые изменят вашу жизнь. – М. : Эксмо, 2021. – 400 с.

Бердяев Н.А. Вехи ; сборник статей о русской интеллигенции Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, М.О. Гершензона, А.С. Изгоева, Б.А. Кистяковского, П.Б. Струве, С.Л. Франка. Репринтное воспроизведение издания 1909 года. – М. : Международная ассоциация деятелей культуры «Новое время» и журнал «Горизонт», 1990. – 211 с.

Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. – СПб. : Азбука-классика, 2001. – 510 с.

Гёте И.В. Фауст / (в переводе Н.А. Холодковского). – СПб. : СЗКО, 2020. – 768 с.

Достоевский Ф.М. Сон смешного человека // *Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений*: в 15 т. – СПб. : Наука, 1995. – Т. 14 : Дневник писателя. 1877. – 783 с.

Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 30 т. – Л. : Наука, 1973. – Т. 5 : Повести и рассказы. 1862–1866 : – 407 с.

Евлямпиев И.И. Анри Бергсон: философия грядущей эпохи. – СПб. : РХГА, 2020. – 360 с.

Ибн Аль-Фарид. Винная касыда / перевод З.А. Миркиной // *Миркина З.* Потеря потерь. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 256 с.

Кузанский Н. Сочинения в 2 т. – М. : Мысль, 1979. – Т. 1. – 486 с.

Мелло Э. Одна минута глупости. – М. : София, 2009. – 256 с.

Мертон Т. Философия одиночества. – М.: Общедоступный Православный Университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2007. – 112 с.

Миркина З.А. Блаженная нищета. Избранные стихи 2007, 2008 и первой половины 2009 годов. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2017 а. – 240 с.

Миркина З.А. Из безмолвия. – М. : Evidentis, 2005. – 366 с.

Миркина З.А. Дослушанный звук. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2017 б. – 144 с.

Муджи. Белый огонь. Духовные Откровения и Указатели Мастера Адвайты. – М. : АСТ, 2021. – 384 с.

Нисарадатта М. Любовь к Себе. Прямые указания на Реальность. – М. : Ганга, 2020. – 624 с.

Померанц Г.С. Возникновение и становление личности. Лекция Григория Померанца, прочитанная 7 февраля 2008 года в клубе – литературном кафе Bilingua в рамках проекта «Публичные лекции Полит. ру». – Режим доступа : <http://www.gazetaprotestant.ru/2010/09/vozniknovenie-i-stanovlenie-lichnosti/>

Померанц Г.С. Записки гадкого утенка / предисл. З.А. Миркина; послесл. Р.М. Перельштейн. – М. : Текст, 2018. – 655 с.

Померанц Г.С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 416 с.

Померанц Г.С., Миркина З.А. Спор цивилизаций и диалог культур (Лекции и статьи нулевых годов). – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив : Университетская книга, 2014. – 504 с.

Померанц Г.С., Миркина З.А. Великие религии мира. – 4-е изд. – М. : Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 256 с.

Померанц Г.С. Страстная односторонность и бесстрастие духа. – М. : Центр гуманитарных инициатив. 2018. – 960 с.

Рамакришна. Провозвестие Рамакришны. – СПб. : Новый человек, 1914. – 126 с.

Соловьёв С.В. Чтения о Богочеловечестве. – М. : Академический проект, 2011. – 293 с.

Сурожский А. Взаимоотношения церкви и мира с православной точки зрения // *Континент*. – 1996. – № 89. – С. 244–264.

Толле Э. Новая земля. Пробуждение к своей жизненной цели. – М.: РИПОЛ классик, 2011. – 336 с.

Хейлбрунн Я. National Interest назвал подлодки, способные уничтожить мир за 30 минут // РИА «Новости». – Режим доступа : <https://ria.ru/20200130/1564038601.html>

Шмеман А. Прот. Александр Шмеман. Дневники 1973–1983. – М. : Русский путь, 2005. – 735 с.

Шри Х.В. Л. Пунджа Истина ЕСТЬ. – М. : Изд-во К. Кравчука, 2002. – 688 с.

Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. – СПб. : Амфора : ТИД Амфора, 2008. – 255 с.

References

Bajron, Kejtí. (2021). *Lyubit' to, chto est': chetyre voprosa, kotorye izmenyat vashu zhizn'* [Love what is: four questions that will change your life]. Moscow : Eksmo. (In Russian).

Berdyayev, N.A. (1990). *Vekhi. Sbornik statej o russkoj intelligencii N.A. Berdyayeva, S.N. Bulgakova, M.O. Gershenzona, A.S. Izgoeva, B.A. Kistyakovskogo, P.B. Struve, S.L. Franka. Reprintnoe vosproizvedenie izdaniya 1909 goda* [Milestones. Collection of articles on the Russian Intelligentsia by N.A. Berdyayev, S.N. Bulgakov, M.O. Gershenzon, A.S. Izgoev, B.A. Kistyakovsky, P.B. Struve, S.L. Frank. Reprint reproduction of the 1909 edition]. Moscow : Mezhdunarodnaya associaciya deyatelej kul'tury «Novoe vremya» i zhurnal «Gorizont». (In Russian).

Berkovskij, N. Ya. (2001). *Romantizm v Germanii* [Romanticism in Germany]. Saint Petersburg : Azbuka-klassika. (In Russian).

Gyote, I.V. (2020). *Faust*, (translated by N.A. Holodkovskij). Saint Petersburg : SZKO. (In Russian).

Dostoevskij, F.M. (1995). Son smeshnogo cheloveka [A funny man's dream]. In *Sohranenie sochinenij: v 15 t. T. 14. Dnevnik pisatelya. 1877*. [Collected works: in 15 vols. Vol. 14. Diary of a writer. 1877]. Saint Petersburg : Nauka. (In Russian).

Dostoevskij, F.M. (1973). *Sobr. soch.: v 30 t. T. 5 : Povesti i rasskazy. 1862–1866 : (...Zapiski iz podpol'ya... – S. 122)* [Collected works: in 30 vols. Vol. 5: Novellas and stories. 1862–1866 : (...Notes from the underground... – p. 122). Leningrad : Nauka. (In Russian).

Evlampiev, I.I. (2020). *Anri Bergson: filosofiya gryadushchej epohi* [Henri Bergson: The Philosophy of the coming age]. Saint Petersburg : RHGA. (In Russian).

Ibn Al'-Farid (2016). Vinnaya kasyda [Wine casyda], (trnsl. Z.A. Mirkina). In Mirkina Z. *Poterya poter'* [Loss of losses], 196–256. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnyh iniciativ. (In Russian).

Kuzanskij, N. (1979). *Sochineniya v 2 t. T. 1*. [Essays in 2 vols. V. 1]. Moscow : Mysl'. (In Russian).

Mello, E. (2009). *Odna minuta gluposti* [One minute of stupidity]. Moscow : Sofiya. (In Russian).

Merton, T. (2007). *Filosofiya odinochestva* [The philosophy of loneliness]. Moscow : Obshchedostupnyj Pravoslavnyj Universitet, osnovannyj protoiereem Aleksandrom Menem. (In Russian).

Mirkin, Z.A. (2017). *Blazhennaya nishcheta. Izbrannye stihy 2007, 2008 i pervoy poloviny 2009 godov* [Blissful poverty. Selected poems of 2007, 2008 and the first half of 2009]. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnykh iniciativ. (In Russian).

Mirkin, Z.A. (2005). *Iz bezmolviya* [Out of the silence]. Moscow : Evidentis. (In Russian).

Mirkin, Z.A. (2017 b). *Doslushannyj zvuk* [The last sound heard]. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnykh iniciativ. (In Russian).

Mudzh. (2021). *Belyj ogon'. Duhovnye Otkroveniye i Ukazateli Mastera Advajty* [White fire. Spiritual Revelations and Pointers of the Advaita Master]. Moscow : AST. (In Russian).

Nisargadatta, M. (2020). *Lyubov' k Sebe. Pryamyje ukazaniya na Real'nost'* [Self-love. Direct indications of Reality]. Moscow : Ganga. (In Russian).

Pomeranc, G.S. (2010). *Vozniknovenie i stanovlenie lichnosti. Lekciya Grigoriya Pomeranca, pročitannaya 7 fevralya 2008 goda v klube – literaturnom kafe Bilingua v ramkah proekta «Publichnye lekciy Polit.ru»*. [The emergence and formation of personality. Lecture by Grigory Pomerants, delivered on February 7, 2008 in the club-literary cafe Bilingua in the framework of the project «Public lectures of Polit.ru»]. Retrieved from : <http://www.gazetaprotestant.ru/2010/09/vozniknovenie-i-stanovlenie-lichnosti/> (In Russian).

Pomeranc, G.S. (2018). *Zapiski gadkogo utenka* [Notes of the Ugly Duckling], Z.A. Mirkin (introduction); R.M. Perel'shtejn (afterword). Moscow : Tekst. (In Russian).

Pomeranc, G.S. (2013). *Otkrytost' bezdne. Vstrechi s Dostoevskim* [Openness to the abyss. Meetings with Dostoevsky]. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnykh iniciativ. (In Russian).

Pomeranc, G.S., Mirkin, Z.A. (2014). *Spor civilizacij i dialog kul'tur (Lekcii i stat'i nulevykh godov)* [The dispute of civilizations and the dialogue of cultures (Lectures and articles of the noughties)]. Moscow ; Saint Petersburg : Centr gumanitarnykh iniciativ : Universitetskaya kniga. (In Russian).

Pomeranc G.S., Mirkin Z.A. (2012). *Velikie religii mira* [The great religions of the world], 4-e izd. Moscow : Centr gumanitarnykh iniciativ. (In Russian).

Pomeranc, G.S. (2018). *Strastnaya odносторонность i besstrastie duha* [Passionate one-sidedness and dispassion of the spirit]. Moscow : Centr gumanitarnykh iniciativ. (In Russian).

Ramakrishna (1914). *Provozvestie Ramakrishny* [The Proclamation of Ramakrishna]. Saint Petersburg : «Novyj chelovek». (In Russian).

Solov'yov, S.V. (2011). *Chteniya o Bogochelovechestve* [Readings on Godmanhood]. Moscow : Akademicheskij proekt. (In Russian).

Surozhskij, A. (1996). *Vzaimootnosheniya cerkvi i mira s pravoslavnoj tochki zreniya* [The Relationship between the Church and the World from the Orthodox Point of View]. In *Kontinent* [Continent], (89), (pp. 244–264). (In Russian).

Tolle, E. (2011). *Novaya zemlya. Probuzhdenie k svoej zhiznennoj celi* [New earth. Awakening to your life purpose]. Moscow : RIPOL klassik. (In Russian).

Hejlbруnn, Ya. (2020). *National Interest nazval podlodki, sposobnye unichtozhit' mir za 30 minut* [National Interest named submarines capable of destroying the world in 30 minutes]. In *RIA «Novosti»* [Russian News Agency]. Retrieved from : <https://ria.ru/20200130/1564038601.html> (In Russian).

Shmeman, A. (2005). *Prot. Aleksandr Shmeman. Dnevnik 1973–1983* [Prot. Alexander Schmemann. Diaries 1973–1983]. Moscow : Russkij put'. (In Russian).

Shri X.V. L., Pundzha. (2002). *Istina EST'* [The truth IS THERE.]. Moscow : Izd-vo K. Kravchuka. (In Russian).

Ekhart, M. (2008). *Duhovnye propovedi i rassuzhdeniya* [Spiritual sermons and discourses]. Saint Petersburg : Amfora. TID Amfora. (In Russian).

ЛЕКСИКОН КУЛЬТУРОЛОГИИ

УДК 130.2,168.522

DOI: 10.31249/hoc/2022.01.07

*Глебкин В.В.**

«ЛЕКСИКАЛИЗАЦИЯ» ФОРМАЛЬНЫХ СТРУКТУР И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ПРОЦЕСС ТРАНСЛЯЦИИ ТЕКСТОВ КУЛЬТУРЫ®

Аннотация. Заимствование определенной структуры и наполнение ее новым содержанием – модель, активно используемая для создания новых текстов и для эволюции культуры в целом. Выделение и описание таких моделей является важной чертой структуралистского взгляда на культуру. Однако жесткое разделение структуры и содержания не учитывает процессов «лексикализации» структуры. В данной статье выделяются два типа подобной «лексикализации», проиллюстрированные рядом примеров. Отдельное внимание уделяется теории общественного договора, возникновение и отдельные особенности которой также допускают рассмотрение в указанных рамках.

Ключевые слова: лексикализация; структурализм; типология; общественный договор; трансляция текстов культуры.

Получена: 07.07.2021

Принята к печати: 05.08.2021

* *Глебкин Владимир Владиславович* – доцент Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, заведующий Отделением теории и истории мировой культуры школы № 1514, Москва, Россия, e-mail: gleb1514@gmail.com

Glebkin Vladimir Vladislavovich – Associate Professor at the School for Advanced Studies in the Humanities in ISS RANEPa, Moscow, Russia, e-mail: gleb1514@gmail.com

© Глебкин В.В., 2022

Glebkin V.V.

«Lexicalization» of formal structures and its influence on the process of translation of cultural texts

Abstract. Borrowing a certain structure and filling it with new content is a model widely used for creation of new texts and for the cultural evolution in general. The identification and description of such models is a significant feature of the structuralist view of culture. However, the strict separation of structure and content overlooks the process of «lexicalization» of the structure. This article distinguishes two types of such «lexicalization», illustrated by a few examples. Special attention is paid to the theory of social contract, the emergence and individual features of which can also be examined within this scope.

Keywords: lexicalization; structuralism; typology; social contract; propagation of cultural texts.

Received: 07.07.2021

Accepted: 05.08.2021

Поиск универсальных объяснительных моделей в гуманитарном знании – дело опасное и, в большинстве случаев, сомнительное. История структурализма (в частности, советского) – наглядное подтверждение этому. Представление о текстах и культуре в целом как саморазвивающихся системах, которые организуются и изменяются посредством пар оппозиций «центр – периферия», «непрерывное – дискретное», «правое – левое» и т.д. [напр.: Лотман, 1992, с. 11–109], элиминирует человека из процесса порождения и трансляции культуры и заметно искажает реальную картину. Тем не менее можно говорить о том, что отдельные тексты и системы текстов предоставляют обращающимся к ним носителям культуры определенный набор возможностей, некоторые из которых актуализуются в последующих текстах¹.

Данная статья исследует одну из таких возможностей, которая оказывается весьма продуктивной для создания текстов различного

¹ Эта идея выражена, в частности, в понятии потенциального текста [напр.: Глебкин, 2020].

типа, качества и сложности и которую можно рассматривать как имеющую универсальный характер. Исходной точкой для системного описания такой возможности стало наблюдение, представленное в монографии по советским ритуалам [Глебкин, 1998, с. 91–98, 121–140]: советские «ритуалы перехода», претендуя на принципиальную новизну и отличаясь от дореволюционных «ритуалов перехода» содержательно, воспроизводили основные элементы структуры этих ритуалов. Другими словами, при всех содержательных изменениях, между дореволюционными и советскими ритуалами перехода прослеживалась отчетливая связь на уровне структуры. Подобная связь имела место и при сопоставлении демонстрации и крестного хода. Для того, чтобы проиллюстрировать общий принцип, задающий типологический каркас для этих наблюдений, в указанной работе использовалась модель категорического силлогизма: группы высказываний – *Все люди смертны. Сократ человек. Сократ смертен* и *Все металлы электропроводны. Алюминий металл. Алюминий электропроводен*, – почти не пересекаясь лексически, воспроизводят общую для них структуру (первую фигуру категорического силлогизма, по Аристотелю).

Однако приведенная аналогия не вполне корректна и требует уточнения. Прежде всего, важным отличием упомянутых выше процессов от схемы Аристотеля является «лексикализация» формальных структур, т.е. наделение этих структур значением, превращающим их в аналог лексической единицы [о лексикализации см., напр.: Майсак, 2017, с. 64–68]. Можно говорить об осознанной и неосознанной лексикализации, задающих две базовые типологические модели (см. рис. 1 а–б).

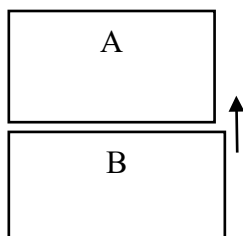


Рис. 1 а. Осознанная лексикализация

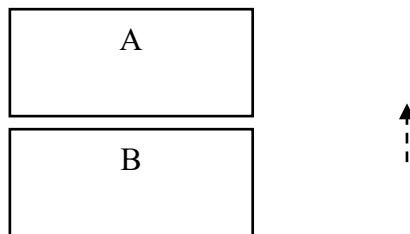


Рис. 1 б. Неосознанная лексикализация

Осознанная лексикализация

При осознанной лексикализации содержание А, помещенное в определенную структуру, наделяет эту структуру значением, которое учитывается автором, помещающим в ту же структуру содержание В, и исходя из авторского замысла, должно учитываться также читателем (зрителем, слушателем). Простейшим и широко распространенным примером лексикализации данного типа является написание нового текста, актуального в локальном контексте (юбилея, выпускного вечера, корпоратива и т.д.), на мелодию известной песни. Ниже в качестве иллюстрации приводится первый куплет песни, исполненной на выпускном вечере по окончании девятого класса в одной из московских школ:

Завершен девятый класс,
И напутствуем мы вас.
Хоть не раз еще увидите нас.
Пожелать хотим вам сил,
Чтоб попутный ветер был,
Чтоб никто из нас напрасно не грустил,

а также оригинал для сравнения:

Жил отважный капитан,
Он объездил много стран,
И не раз он бороздил океан.
Раз пятнадцать он тонул,
Погибал среди акул,
Но ни разу даже глазом не моргнул.

Легко заметить, что на лексическом уровне эти тексты не имеют пересечений, что коррелирует с приведенными выше силлогизмами. Однако в отличие от аристотелевской модели, в которой синтаксическая структура пуста и не обладает связью с наполняющим ее содержанием, в приведенном выше примере «синтаксическая» структура (функцию которой выполняют мелодия, поэтический размер и способ рифмовки) жестко связывается с содержанием оригинального текста, и на этом строится эффект подражания, осознаваемый как автором, так и слушателями.

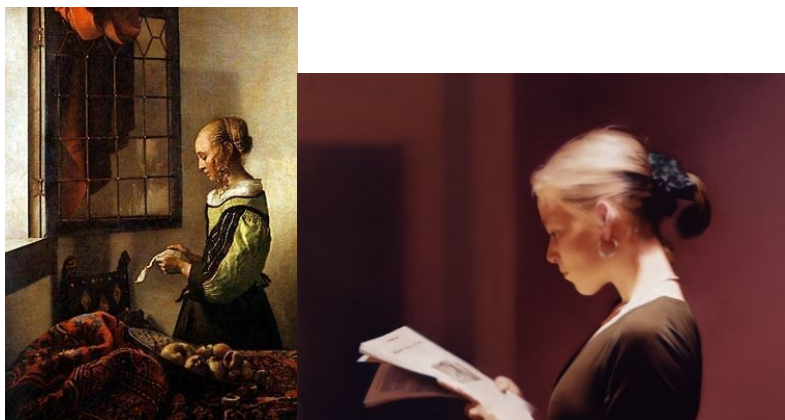


Рис. 2. Ян Вермеер. Девушка, читающая письмо перед открытым окном (слева); Герхард Рихтер. Читающая (справа)

Наряду с описанным выше «дилетантским» применением осознанная лексикализация является хорошо разработанным приемом и при создании вполне «статусных» произведений в литературе и изобразительном искусстве. Наиболее очевидно использование подобного приема в рамках эстетики постмодернизма, но он встречается и вне этих рамок. Избегая тривиальных примеров, я проиллюстрирую это утверждение обращением к живописи. На рис. 2 изображены картина Яна Вермеера «Девушка, читающая письмо перед открытым окном» (1657) и картина Герхарда Рихтера «Читающая» (1994). Можно заметить, что значимые элементы композиции Вермеера (в первую очередь, изображение читающей девушки) воспроизводятся Рихтером, но между этими композициями есть и принципиальные различия. Если девушка Вермеера встроена в мир и является частью большого целого (это подчеркивается ее отражением в стекле, изображением интерьера, открытым окном, перед которым она находится, да и самим фактом чтения письма, предполагающим коммуникацию с другим человеком), то на картине Рихтера окружающее пространство предельно размыто, и его героиня читает уже не письмо, а иллюстрированный журнал. Такое построение композиции дает Рихтеру возможность подчеркнуть одиночество современного человека, его замкнутость на себя и потерю связей с миром, которые были сущностно значимыми для человека XVII в.

Приведенная иллюстрация указывает на еще одно важное отличие от модели категорического силлогизма, рассмотренной в начале статьи. Композиция Рихтера воспроизводит не все элементы базовой структуры, а лишь их часть, сохраняет фокус, изменяя периферию. Другими словами, здесь для передачи «сросшегося» со структурой значения оказывается достаточным воспроизведение части структуры, которая фактически становится «лексической единицей». Об этом важно помнить при обсуждении второго типа лексикализации, к которому мы переходим.

Неосознанная лексикализация

Неосознанная лексикализация представляет собой модель, при которой наполнение «синтаксической» структуры определенным содержанием обычно не осознается зрителем (читателем, слушателем), и для выявления хранимого структурой значения требуются специальные усилия исследователя. При этом связь между образцами и создаваемым произведением может в определенной степени осознаваться автором, но важно подчеркнуть, что она не является элементом авторского замысла: автор не исходит из того, что отсылка к структурному прототипу значима для понимания произведения.

В качестве показательной иллюстрации такого типа лексикализации можно обратиться к хорошо исследованному сюжету: смысловой нагрузке пятистопного хорея в русской поэзии XIX–XX вв. После стихотворения Лермонтова «Выхожу один я на дорогу...» с этим размером в русской поэзии начинает отчетливо связываться мотив дороги («Вот бреду я вдоль большой дороги...» Тютчева, «Выхожу я в путь, открытый взорам...» Блока и др.). Поэтому Пастернак не случайно (хотя, скорее всего, неосознанно) останавливается на пятистопном хоре, когда пишет своего «Гамлета» («Гул затих. Я вышел на подмостки...»). Мотив жизненного пути определяет содержание этого стихотворения, и система смыслов, встроенная в избранную структуру, гармонично с ним коррелирует [см.: Jakobson, 1979, p. 465–466; Гаспаров, 2012, с. 329–344; Тартановский, 2000, с. 399–401].

Снова обращаясь к аналогии с категорическим силлогизмом, можно отметить, что, на первый взгляд, поэтический размер столь же «пуст» содержательно, сколь и любая фигура категорического силло-

гизма. Однако пятистопный хорей до Лермонтова и после него – две разные истории. После Лермонтова этот размер стал связываться с *системой смыслов*, которая отсутствовала ранее. Эта система смыслов актуализируется у «компетентного» читателя, даже если он не осознает этого. Мотив дороги – один из ключевых элементов этой системы, но не единственный.

Обращаясь к примерам неосознанной лексикализации в изобразительном искусстве, можно упомянуть о линии икона – парсуна – портрет в русской живописи XVII–XVIII вв. Сакрализация светских персон, отчетливо ощутимая в парсунах, достигалась на уровне композиционной структуры, «лексикализированной» в иконописной традиции. Подобную сакрализацию можно увидеть и в портретах XVIII в., не связанных непосредственно с линией «икона – парсуна». На рис. 3 изображены портрет императрицы Елизаветы Петровны кисти Гаспара Преннера (1754) и картина Якоба ван Эса и Хендрика ван Балена «Святое семейство в обрамлении гирлянды из цветов и фруктов» (1620–1630). Картина ван Эса и ван Балена встраивается в ряд характерных для европейской живописи XVII в. изображений евангельских сюжетов и персонажей в обрамлении цветочной гирлянды. Преннер, разумеется, знал об этой традиции, но в отличие от картины Рихтера, приведенной на рис. 2, соотнесение с ней не предполагалось обязательным для зрителя, данный портрет вполне самодостаточен. Тем не менее сакрализация образа, происходящая посредством «лексикализации» такой концептуальной структуры, осуществлялась на бессознательном уровне.



Рис. 3. Гаспар Преннер. Портрет императрицы Елизаветы Петровны (слева);
Якоб ван Эс, Хендрик ван Бален. Святое семейство в обрамлении гирлянды
из цветов и фруктов (справа)

Теория общественного договора

В заключение мне хотелось бы остановиться на сюжете принципиально иного рода, который может быть рассмотрен как иллюстрация модели неосознанной лексикализации. В силу его фундаментальности, у нас нет возможности обсуждать его здесь сколько-нибудь подробно, обращаясь ко всему массиву литературы, ему посвященному. Ниже будет намечена лишь основная идея без развернутого обоснования и аргументации.

Мне всегда казалось странным, что теория общественного договора в работах мыслителей периода раннего модерна и эпохи Просвещения представляет акт заключения этого договора как однократное действие, не привязанное жестко к временной оси. Такое действие соединяет два не связанных друг с другом устойчивых состояния и обеспечивает переход от одного состояния к другому. Одно из них называется естественным состоянием, второе – гражданским состоянием или цивилизацией. Гражданское состояние оценивается в целом как более совершенное, и даже сторонники «диссидентских» версий (например, ранний Руссо, автор трактата «Способствовало ли возрож-

дение наук и искусств улучшению нравов?») признают, что переход необратим и что обратное движение от цивилизации к естественному состоянию невозможно.

Предложенная модель с очевидностью аисторична. Очевидно, что в реальном измерении формирование цивилизации представляет собой долгий процесс¹, а выделенные состояния являются абстракциями, которые выражают предельную степень генерализации и крайне опосредованно соотносятся с реальной жизнью. У авторов, разрабатывающих разные варианты теории, сложно увидеть какие-либо попытки привязать акт общественного договора к конкретному историческому моменту. Обратимся в качестве иллюстрации к известному трактату Руссо, в котором момент заключения общественного договора определяется следующим образом:

«Я предполагаю, что люди достигли того предела, когда силы, препятствующие им оставаться в естественном состоянии, превосходят в своем противодействии силы, которые каждый индивидуум может пустить в ход, чтобы удержаться в этом состоянии. Тогда это изначальное состояние не может более продолжаться, и человеческий род погиб бы, не измени он своего образа жизни.

Однако поскольку люди не могут создавать новых сил, а могут лишь объединять и направлять силы, уже существующие, то у них нет иного средства самосохранения, как, объединившись с другими людьми, образовать сумму сил, способную преодолеть противодействие, подчинить эти силы одному движителю и заставить их действовать согласно» [Руссо, 1998, с. 207].

Как видно, объяснение Руссо носит физикалистский характер и не предполагает какой-либо реальной процедуры вычисления. Непонятно, как определить момент, когда силы, препятствующие людям «оставаться в естественном состоянии, превосходят в своем противодействии силы, которые каждый индивидуум может пустить в ход, чтобы удержаться в этом состоянии»².

Этот аисторизм идеи общественного договора отчетливо осознавался некоторыми знаковыми просвещенческими мыслителями.

¹ Можно вспомнить в этом контексте классическую работу Элиаса «О процессе цивилизации» [Элиас, 2001].

² Как уже отмечалось, это справедливо в целом и для других авторов, формулирующих иные подходы к общественному договору. Так, об аисторизме Гоббса см., напр.: [Филиппов, 2017, с. 17].

Так, Кант в статье «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”» характеризует общественный договор таким образом:

«Это и есть тот *первоначальный договор*, на котором только и можно основать гражданское, стало быть чисто правовое, устройство и учредить общность. – Однако этот договор (называемый *contractus originarius* или *pactum sociale*) как объединение всех особых и частных волей в народе в одну общую и публичную волю (в целях чисто правового законодательства) нет нужды предполагать в качестве факта (более того, как таковой он вообще невозможен); как будто необходимо прежде доказать из истории, что народ, в права и обязанности которого мы вступили как его потомки, действительно когда-то совершил такой акт и должен был передать нам устно или письменно несомненное известие или документ об этом акте, для того чтобы мы могли считать себя связанными уже существующим гражданским устройством. Этот договор есть *всего лишь идея* разума, которая, однако, имеет несомненную (практическую) реальность в том именно смысле, что он налагает на каждого законодателя обязанность издавать свои законы так, чтобы они *могли* исходить от объединенной воли целого народа, и что на каждого подданного, поскольку он желает быть гражданином, следует смотреть так, как если бы он наряду с другими включил свой голос в эту волю» [Кант, 1994, с. 303–305]¹.

Подобная приверженность бинарной модели, принципиально дистанцирующей от реального хода исторического процесса, требует своих обоснований. Не погружаясь здесь в анализ всей совокупности факторов, которые могли оказать на нее влияние, я хотел бы сосредоточиться на одном из них, на мой взгляд, ключевом и обычно не попадающем в фокус внимания. Такая же бинарная модель, разбивающая временную ось на два периода, соответствующих двум состояниям человеческого общества, со скачкообразным переходом от одного состояния к другому, становится определяющей для средневекового сознания. Событием, осуществляющим это разбиение, является Рождество Христово. Наиболее очевидное проявление указанного

¹ Я признателен Кириллу Васильеву, обратившему мое внимание на этот фрагмент.

факта – модель летоисчисления, глубоко вросшая в нашу повседневность, но за ней стоят и гораздо более глубокие онтологические основания. Фундаментальность отмеченной дихотомии проявляется, в частности, в «Божественной комедии» Данте. Единственным пороком ряда античных мыслителей, к которым Данте относится с безусловным пиететом, является то, что они не жили в «правильное» время, т.е. после рождения Христа. Именно поэтому Гомер, Платон, Аристотель и др. оказываются в первом круге ада, а не в раю и даже не в чистилище.

В целом можно увидеть определенную структурную общность между бинарной линейно-прогрессивной моделью времени, доминирующей в средневековой западной культуре, и моделью, разрабатываемой мыслителями Просвещения. Эта общность отражена на рис. 4.

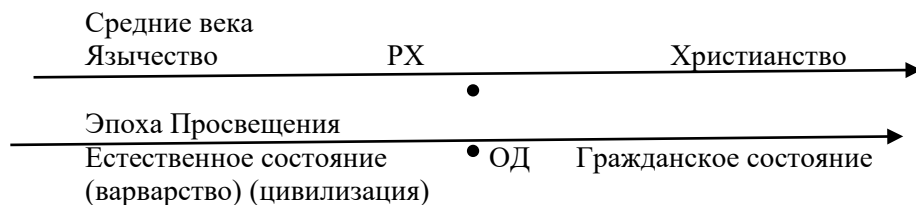


Рис. 4. Модель исторического времени, доминирующая в средневековой западной культуре, и модель исторического времени, базовая для эпохи Просвещения (РХ – Рождество Христово; ОД – общественный договор)

В обоих случаях мы видим необратимый скачкообразный переход от менее совершенного состояния к более совершенному. Воплощению и земному пути Христа в этой логике соответствует момент заключения общественного договора. И хотя просвещенческие и предпросвещенческие мыслители дистанцируются от религиозных параллелей при формулировании концепции (в частности, у Руссо, как мы видели, объяснение носит отчетливо выраженный физикалистский характер), она кажется работающей на бессознательном уровне. При этом определенные подтверждения указанной аналогии можно найти в просвещенческих текстах. Так, Оноре Мирабо во фрагменте, который считается первым употреблением слова *civilisation* в письменных текстах, непосредственно связывает цивилизацию с религией:

«Служители религии по праву занимают первые места в хорошо устроенном обществе. Религия, бесспорно, наилучшая и наиболее полезная узда человечества; это главная пружина цивилизации; она наставляет нас и беспрестанно напоминает нам о братстве, смягчает наше сердце и т.д.» [цит. по: Бенвенист 1974, с. 388].

Приводимая аналогия требует, однако, ряда оговорок и уточнений. Во-первых, кажется, что в отличие от общественного договора, земной путь Христа имеет конкретную привязку к историческому времени и конкретную хронологию, поэтому аналогия между РХ и ОД не вполне корректна. Однако при этом важно помнить, что земная история для средневекового сознания была символом небесной, она всегда включала в себя трансцендентный план. Это проявляется в концепции «шести веков» Августина, одной из системообразующих для средневекового исторического сознания, концепции «трех эпох» Иоахима Флорского и т.д. Модель общественного договора также вводится в трансцендентной перспективе, что наглядно демонстрирует приведенная выше цитата из Канта. На трансцендентном уровне параллель между РХ и ОД обретает более отчетливый смысл.

Во-вторых, с точки зрения средневекового сознания земная история конечна. Если использовать математические термины, она представляет собой вектор, начальная точка которого – момент сотворения мира и конечная точка – второе пришествие и следующий за ним Страшный суд. Этот эсхатологический аспект оказывается нерелевантным для историографии Просвещения, в которой вектор фактически превращается в прямую. Однако при этом важно подчеркнуть, что и в средневековой, и в просвещенческой модели состояния до и после точки перехода статичны, и переход не вырастает органически из накапливающихся изменений. В средневековой модели и первое, и второе пришествие представляют собой вмешательство трансцендентной силы в исторический процесс; в просвещенческой модели, несмотря на попытки вывести общественный договор из происходящих изменений (как это дает Руссо в приведенном выше фрагменте, опираясь на физикалистские аналогии), момент общественного договора оказывается по сути трансцендентным актом, разрушающим естественное состояние. Другими словами, различие между вектором и прямой не разрушает предложенной параллели.

Заключение

Проведенный анализ является лишь наброском, обозначающим общие рамки процесса лексикализации. Однако он указывает на важную особенность, обычно не учитываемую в рамках структуралистского подхода. Аналогия с категорическим силлогизмом, с которой начинались наши рассуждения, на первый взгляд вполне согласуется со структуралистской моделью: изначально заданная структура может наполняться различным содержанием, что приводит к появлению новых текстов в ее рамках. Однако такой подход не учитывает «лексикализации» структуры, в результате которой она «впитывает» содержательные моменты, и наполнение структуры новым содержанием ведет к содержательному диалогу, который бывает как осознанным, так и неосознанным. Такой диалог может проходить на разных уровнях и затрагивать разные аспекты культуры: от локальных до наиболее фундаментальных.

Список литературы

- Бенвенист Э.* Цивилизация. К истории слова // *Бенвенист Э.* Общая лингвистика / пер. И.В. Барышевой. – М. : Прогресс, 1974. – С. 386–398.
- Гаспаров М.Л.* Метр и смысл. – М. : Фортуна ЭЛ, 2012. – 418 с.
- Глебкин В.В.* Ритуал в советской культуре. – М. : Янус-К, 1998. – 168 с.
- Глебкин В.В.* Категория «потенциальный текст» и ее использование в теории культуры // *Вестник культурологии.* – 2020. – № 1. – С. 220–229.
- Кант И.* Сочинения. Трактаты и статьи (1784–1796) / пер. Н. Вальденберг. – М. : Kami, 1994. – Т. 1. – 586 с.
- Лотман Ю.М.* Избранные статьи. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин : Александра, 1992. – Т. 1. – 479 с.
- Майсак Т.А.* Типология грамматикализации конструкций с глаголами движения и глаголами позиции. – М. : Языки славянской культуры, 2017. – 480 с.
- Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре / пер. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова. – М. : КАНОН-пресс : Кучково поле, 1998. – 416 с.
- Тартановский К.Ф.* О поэзии и поэтике. – М. : Языки русской культуры, 2000. – 432 с.
- Филлипов А.Ф.* Устройство власти в «Левиафане» Томаса Гоббса // *Гоббс Т.* Левиафан. – М. : РИПОЛ классик, 2017. – С. 5–45.
- Элиас Н.* О процессе цивилизации. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – Т. 1. – 336 с.; Т. 2. – 382 с.
- Jakobson R.* Selected writings. On verse, its masters and explorers. – The Hague ; New York : Mouton de Gruyter, 1979. – Vol. 5. – 623 p.

References

- Benvenist, Je. (1974). *Civilizacija. K istorii slova* [Civilization. To the history of the word]. In Benvenist Je. *Obshhaja lingvistika* [General linguistics], I.V. Barysheva (transl.), 386–398. Moscow : Progress. (In Russian).
- Elias, N. (2001). *O processe civilizacii. T. 1–2* [On the process of civilization. Vol. 1–2]. Moscow ; Saint Petersburg : Universitetskaja kniga. (In Russian).
- Filippov, A.F. (2017). *Ustrojstvo vlasti v «Leviafane» Tomasa Gobbsa* [The Device of Power in Thomas Hobbes «Leviathan»]. In Gobbs T. *Leviafan* [Leviathan], 5–45. Moscow : RIPOL klassik. (In Russian).
- Gasparov, M.L. (2012). *Metr i smysl* [Meter and meaning]. Moscow : Fortuna El. (In Russian).
- Glebkin, V.V. (1998). *Ritual v sovetskoj kul'ture* [Ritual in Soviet culture]. Moscow : Janus-K. (In Russian).
- Glebkin, V.V. (2020). Kategorija «potencial'nyj tekst» i ee ispol'zovanie v teorii kul'tury [The category «potential text» and its use in the theory of culture]. In *Vestnik kul'turologii* [Bulletin of Cultural Studies], (1), (pp. 220–229. (In Russian).
- Kant, I. (1994). *Sochinenija. T. 1. Traktaty i stat'i (1784–1796)*. [Works. Vol. 1. Treatises and articles (1784–1796)], N. Waldenberg (transl.). Moscow : Kami. (In Russian).
- Lotman, Ju.M. (1992). *Izbrannye stat'i. T. 1. Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury*. [Selected articles. Vol. 1. Articles on semiotics and typology of culture]. Tallin : Aleksandra. (In Russian).
- Majsak, T.A. (2017). *Tipologija grammatikalizacii konstrukcij s glagolami dvizhenija i glagolami pozicii* [Typology of grammaticalization of constructions with verbs of movement and verbs of position]. Moscow : Jazyki slavyanskij kul'tury. (In Russian).
- Russo, Zh.-Zh. (1998). *Ob obshhestvennom dogovore*. [About the social contract], A.D. Khayutin & V.S. Alekseev-Popov (transl.). Moscow : KANON-press, Kuchkovo pole. (In Russian).
- Tartanovskij, K.F. (2000). *O poezii i pojetike*. [About poetry and poetics]. Moscow : Jazyki russkoj kul'tury. (In Russian).
- Jakobson, R. (1979). *Selected writings. Vol. 5: On verse, its masters and explorers*. The Hague. New York : Mouton de Gruyter. (In English).

Логинова М.В. ^{*1}, *Прохорова Н.И.* ^{**2}

ТРАНСФОРМАЦИИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ КОНЦЕПТА «ДОМ» В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ[©]

Аннотация. Рассматриваются трансформации концепта «дом» как универсального маркера метаморфоз современного искусства. Исследованы отдельные интерпретации концепта «дом» в творчестве художников И. Кабакова, Р. Магритта, Г. Матта-Кларка, В. Пивоварова, М. Рослер и др.). Смысл концепта «дом» зависит от культурной ситуации и от рамок художественного направления. Концепт «дом» обнаруживает тенденцию к деконструкции, его смысловые границы подвергаются смещению, «распылению» закрепленных в культуре значений.

Ключевые слова: дом; концепт; концепт «дом»; концептуализм; постмодернизм; современное искусство; философия искусства.

** Логинова Марина Васильевна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии и информационно-библиотечных ресурсов Института национальной культуры Мордовского государственного университета имени Н.П. Огарева, Саранск, Россия, e-mail: marina919@mail.ru*

Loginova Marina Vasil'evna – DSc in Philosophy, professor, head of the cultural studies department, library and information resources Institute of National Culture, Ogarev Mordovia State University, Saransk, Russia, e-mail: marina919@mail.ru

Прохорова Наталья Ивановна – кандидат культурологии, главный библиотекарь Научной библиотеки им. М.М. Бахтина Мордовского государственного университета имени Н.П. Огарева, Саранск, Россия, e-mail: n-prokhorova-n@yandex.ru

Prokhorova Natal'ya Ivanovna – PhD in Culturology, chief librarian Ogarev Mordovia State University, Saransk, Russia, e-mail: n-prokhorova-n@yandex.ru

© Логинова М.В.¹, 2022, Прохорова Т.И.², 2022

Поступила: 30.05.2021

Принята к печати: 15.06.2021

*Loginova M.V.
Prokhorova N.I.*

**Transformations and interpretations of the concept of «home»
in contemporary art**

Abstract. The article considers the transformations of the concept of «home» as if a universal marker of the metamorphosis in contemporary art. It investigates separate interpretations of the concept of «home» in the work by artists I. Kabakov, R. Magritte, G. Matt-Clark, V. Pivovarov, M. Rosler and others. The sense of «home» depends on the cultural situation and the framework of the artistic direction. The concept of «home» shows a tendency towards deconstruction, its semantic boundaries are subject to displacement, «scattering» of meanings fixed in culture.

Keywords: home; concept; concept «home»; conceptualism; post-modernism; contemporary art; philosophy of art.

Received: 30.05.2021

Accepted: 15.06.2021

Современное искусство меняется настолько быстро, что изменение содержания привычных концептов является индикатором происходящих трансформаций. Несмотря на то что концептуальное пространство культуры изменяется в зависимости от контекста, существуют концепты, обеспечивающие жизнеспособность пространства культуры, способствующие сохранению самоидентичности культуры. Одним из таких концептов является дом, который обеспечивает стабильность бытия. Наблюдая трансформации современного искусства, можно утверждать, что до определенного момента концепт «дом» являлся формообразующей идеей культуры. Полагается несомненным, что «для существования и процветания людей необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но и символическая иммунная система, ограждающая вскормленных в искусственных условиях индивидов от опасных воздействий чужого» [Марков, 2009, с. 9]. Открытым остается вопрос, существует ли непредсказуемая опасность в тех изменениях, которые

происходят в *символическом поле смыслов* современной культуры и о которых свидетельствует искусство.

Смысловые трансформации, которые современное искусство производит с архетипами и образами, достаточно явно могут быть проиллюстрированы на примере концепта «дом». При этом безусловна определенная связь становления данного концепта с историко- и социокультурным контекстом, а также с художественным процессом, что ниже будет показано на конкретных примерах.

В данном случае необходимо различать идею концепта в гуманитарном знании и тот смысл, который придается этому понятию в современном искусстве. Новая философская энциклопедия ИФ РАН дает следующее определение концепта (от лат. *conceptus* – собрание, восприятие, зачатие) – акт «схватывания» смыслов вещи (проблемы) в единстве речевого высказывания [Концепт, 2020]. Также концепт определяют как «смысловую форму, возникающую и функционирующую в смысловом поле естественного языка, в контекстах дискурсивных практик (от речи до текстов)» [Теоретическая культурология, 2005, с. 264].

Ю.С. Степанов определяет концепты как «сгустки культурной среды в сознании человека» [Степанов, 2004, с. 42]. Концепт объединяет в себе язык и культуру, представляет собой смешанный ряд, в пределах которого слово и мифологема, слово и ритуальный предмет могут особым образом совмещаться. Концепт возникает при слиянии языковых и культурных тем на более высоком уровне абстракции, чем языковая и культурная модель мира.

В современном искусстве концепт понимается, в широком смысле, прежде всего, как идея произведения, новаторская или, по меньшей мере, необычная, появившаяся на пересечении, как правило, не соотносимых друг с другом категорий и предметов. Поскольку в основе многих произведений современного искусства находится необычная идея, творческая задумка или целая концепция, современное искусство достаточно часто определяется как концептуальное. Современным художникам и кураторам выставок и арт-галерей приходится предпосылать картинам и инсталляциям объяснение концепции этих произведений и выставки, чтобы подготовить посетителей к возможному шоку от встречи со слишком необычным искусством.

Достаточно практический уклон в трактовке концепта диктуется необходимостью арт-галерей участвовать в конкуренции между собой за внимание зрителей и возможных инвесторов. Удачный подбор произведений в соответствии с оформленной концепцией, создание концептов и концепций, эффективный кураторский отбор утверждаются как конкурентное преимущество в мире современного искусства [Баскар, 2017, с. 237].

Учитывая вышесказанное, будем опираться на понимание концепта Ю.С. Степановым, поскольку оно учитывает особенности концепта как ментального образования, включающего эмоциональную сторону жизни человека, его переживания в теоретический дискурс.

Выделим основные характеристики концепта «дом», сложившиеся в гуманитаристике на данный момент.

Концепт «дом» является базовым, антропологически обусловленным, опирающимся на архетипический образ жилища как первоначального укрытия. В традиционных культурах дом выступает как проекция центра мира. «Для племенных и бесписьменных обществ жилище было образом как тела, так и универсума. Постройка дома с очагом как огненным алтарем ритуально ассоциировалась с актом творения» [Маклюэн, 2014, с. 140]. Метафизический смысл дома – в фактической запечатленности первоначального события творения дома как мира и обустройства мира как антропологической его части, воплощенной и зримо выраженной в доме.

Дом подстроен под психофизиологическую размерность человеческого существа и потому обладает универсальностью, целостностью и простотой очевидности для любого человека; присутствует в различных культурах, смысл и значение дома понятны представителю любой национальности; существует как замкнутое относительно внешнего мира пространство, отделяет человека от *разно*-образия и *без*-образного хаоса внешнего космоса. Как акт создания, строительство дома – это утверждение, установление человеческой воли над окружающим природным пространством.

Дом выступает как символ концентрации всего человеческого, интенсивности жизни в ее самостановлении. Вместе с тем дом – это место установления границ, *от*-граничивающего, огораживания от суеты внешнего мира, место установления спокойного бытия.

Дом «вложен» в традиционную упорядоченную структуру мира, т.е., обладая внутри себя структурностью центра и периферии, становится своего рода центром, сам находится в Центре мира рода, семьи.

Именно в доме зарождается, формируется и существует микрокосм рода, семьи, отдельного индивида. Структура семьи проецируется на все содержание домашнего пространства, соотносясь иерархичностью социальных ролей с организацией сакрального пространства. Дом выполняет обучающую функцию для младших членов семейства, поскольку в нем вещно запечатлены опыт и знания предыдущих поколений, связанные с обиходной, повседневной деятельностью, с традициями и преданиями.

Дом выполняет первоначальную коммуникативную функцию для впервые вошедшего, чему способствует визуальный образ жилища, расположение комнат и предметов. Дом как память, будучи наследуемой, остается или запечатленной книгой для последующих поколений, или тайной для пришлого, незнакомого с историей рода.

В отечественном гуманитарном знании сложилось особое отношение к концепту «дом», подкрепленное всей русской историей с периодами войн и социальных потрясений. Важное значение для отечественной культуры имеет обжитое пространство, быт и уют русской усадьбы. Ю.С. Степанов обращается к понятию «уют», отмечая его ассоциации с «только себе принадлежащим небольшим пространством, как-то отгороженным, отграниченным от внешнего мира <...> защищенным “уголком”, где тепло, где покой и не снуют посторонние люди. <...> Понятие “уют” в русском быту всегда ассоциируется с укромностью, укрыванием от внешнего мира, в каком-то уголке с покоем» [Степанов, 2004, с. 829]. По кратчайшему определению К.Г. Исупова, «Дом есть очеловеченный топос с чертами вечности» [Исупов, 2020, с. 42].

Именно поэтому к концепту «дом» активно обращаются художники тех направлений, которые тяготеют как к истории сравнительно недавней, так и к некоему домысленному, внеисторическому прошлому этноса. Здесь примерами могут служить такие совершенно не похожие друг на друга направления, как московский концептуализм и этнофутуризм.

Московский концептуализм И. Кабакова обращается к быту и без-бытности коммунальной жизни советских людей. По характеру-

стике Н. Лебиной, «повседневность коммуналок лишала живущих в ней людей даже маленького кусочка скрытой личной жизни, к которой так тянется человек. Самые потаенные стороны быта становились достоянием всей квартиры. Жилище в советском обществе не являлось просто местом отдыха, потребления, довольно закрытой сферой частной жизни. Оно превратилось в социальный институт, в котором стандарты поведения во многом определялись санитарными и жилищными нормами, а также структурой жилища» [Лебина, 2015, с. 118]. Такое положение вещей с ироничным протестом исследуется в инсталляциях И. Кабакова, внимательно, до мелочей препарирующего все элементы коммунального пространства. Знаменитая инсталляция «Человек, улетевший в космос из своей комнаты» может быть прочитана как иллюстрация всего происходящего в стране в тот период [Орлова, 2019, с. 61]. Инсталляция также может интерпретироваться и как следы взрыва всей сдавленной мелочным коммунальным бытом человеческой энергетики.

В серии работ В. Пивоварова «Проекты для одинокого человека» одиночество предстает в положительном ключе, как редко возможная роскошь спокойствия в коммунальной квартире. Эти картины-стенды могут прочитываться как ностальгия советского человека по уединению, как проект по-настоящему частной жизни, а не той, которая как бы предполагается таковой, но всегда выставлена на всеобщее обозрение соседей по коммунальному быту. Эти проекты окрашены сентиментальностью, несбыточными в то время для многих мечтами об одиноком, без постоянного вмешательства социума, существовании. При этом в них нет явной критики или отрицания советского быта, художник как бы незаметно отстраняется от него, выступает здесь от имени воображаемой институции, какого-нибудь НИИ одиночества, предлагающего программу сознательного одиночества, умеренной аскезы и ограничения себя в ненужных вещах [Лазарева, 2017, с. 21]. Дом в работах московских концептуалистов часто сужается до комнаты, причем даже эту комнату в полной мере нельзя считать полноценным домом; Дом низводится до неказистого, захламленного жилья, из которого некий его обитатель все время предпринимает побег либо куда-то вовне, либо уходя в себя, в свое одиночество. В работах этих художников в полной мере проявилось то, что О. Кривцун сфор-

мулировал как антиномию антропного и эстетического [Кривцун, 2015, с. 96].

Одна из определяющих черт этнофутуризма – игра с образами и архетипами традиционной финно-угорской культуры. На картине этнофутуриста Ю. Дырина «Ангел дома» изображен дом в лодке, неспешно движимой ангелом по водам времени [Мой Эдем. Юрий Дырин, 2008]. Возвышая образ дома до священного символа, художник актуализирует концепт как знак пространства индивидуальной и родовой памяти. Смысловой контекст картины сакрализован сопутствующими ассоциациями ангела, лодки, подобной спасительному ковчегу. Так художник создает близкое по замыслу к иконическому изображение пространства мира памяти, в котором дом предков является смысловым центром. Для современного художника оказалось необходимым ностальгически вернуться к традиционной символической ценности Дома. «Смысл выразительной формы не сводится к единому акту освещения уникального художественного взгляда, но и несет на себе груз прошлого общекультурного опыта художественного осмысления мира» [Логинова, 2014, с. 212]. Необычная, но не выходящая за рамки уважительного отношения к этническому наследию, интерпретация привычного для традиционного сознания образа является маркером удачного творческого поиска для художников-этнофутуристов.

Частное домашнее пространство обычного человека содержит память рода, семьи и вызывает ассоциативную связь с изначально безопасным местом. Именно поэтому работы художников с концептом «дом» обычно обращают на себя внимание. Если дом, как стереотип восприятия, подвергается изменению или разрушению в художественном произведении, это действие художника способно вызвать тревогу и болезненный отклик у зрителя. Подобный прием демонстрирует картина Р. Магритта «Империя света», где из-за игры художника с фоном дневного и ночного освещения окружающего пейзажа дом воспринимается границей между дневным и ночным бытием. «В картинах Магритта почти всегда присутствуют детали, резко контрастирующие друг с другом, вызывая тем самым шок, выводящий разум из состояния оцепенения и заставляющий думать» [Паке, 2002, с. 15]. Переключение между возможными вариантами восприятия порождает интерпретацию за интерпретацией, и эта игра смыслов делает

картину тревожной, не связывая изображенный дом с пристанищем, вынуждая воспринимать его как границу между мирами.

В современных условиях дом – уже не место постоянного обитания для городского обывателя, большую часть времени проводящего на работе и в дороге. Если современный человек проводит много времени в пробках, то функции дома частично переходят на пространства работы, рекреации; своеобразным домом становится личный автомобиль. В ту часть времени, которое остается от основных занятий, дом становится точкой доступа в интернет посредством различных экранов, причем точкой, зачастую более комфортной для тех, кто может посетить дом извне. Даже дома человек не защищен от тенденции глобального нивелирования художественных вкусов под влиянием массмедиа [Маньковская, 2020, с. 293]. Все более актуализируется коммуникационная функция дома, на второй план отходит его охранительная функция, происходит десакрализация домашнего пространства как распахнутость дома вовне через новые технологии коммуникаций и СМИ.

Эту тенденцию в различной степени фиксируют и используют в своих работах современные художники.

В серии Марты Рослер «Война с доставкой на дом: дом, милый дом» (House Beautiful: Bringing the War Home, 1967–1972) художница привлекает внимание общества к теме войны во Вьетнаме [Rosler, 1967–1972]. Прием, порождающий эффект шокирующей визуальности, состоит в коллажном сочетании образов мирного домашнего интерьера и образов эпизодов военных действий. В дальнейшем этот же прием используется в новой серии фотомонтажей 2004 и 2008 гг., являющихся откликом на войну в Афганистане [Rosler, 2004–2008].

Современное искусство принципиально утверждает на отходе от пространства повседневности, но дом как раз и является символом этого пространства. Привычный концепт становится маркером различия произошедших изменений. В нем почти отсутствует акцент на новизне, «злобе дня», поскольку сам принцип новизны в сознании обывателя не сочетается с привычным комфортом и устроенностью быта.

Постоянное становление, изменение, текучесть современных художественных процессов противоречит самому содержанию рассматриваемого концепта, в основе которого – надежность укрытия, постоян-

ство обороны от внешних воздействий, достаточно четкое наличие обозначенных границ между миром своих и чужих и / или других.

Гордон Матта-Кларк работал с концептом «дом» в контексте своего замысла «анархитектуры», производя операции разделения с различными зданиями, предназначенными к сносу, и запечатлевая этот процесс на видео [Matta-Clark, Bingo]. Дом как концепт не только включается в смысловую игру, но по замыслу художника подвергается десакрализации и деконструкции привычное понимание дома как жилища. Буквально осуществив разборку дома на составляющие его фрагменты, следы этого творческого акта художник помещает в музей современного искусства Нью-Йорка под названием «Бинго». Произведение представляет собой фасад дома, разделенный на девять частей.

Другая работа Матта-Кларка – «Расщепление: четыре угла» [Matta-Clark, Splitting...] – представляет собой дом, из середины которого выпилен фрагмент таким образом, что созданный просвет делает дом необычным для восприятия, привыкшего воспринимать подобные объекты целостными. Поскольку через дом теперь может проходить дневной свет, разрушается предназначение дома, его основная функция как замкнутого и оберегающего пространства буквально делается ущербной. Очевидно, что художник акцентирует внимание на работе с домом, прежде всего, как с пространством здания, уводя на второй план смысл дома как жилого объекта. Возможность прохождения дневного света через объект становится важнее, чем сохранение тепла и света человеческого жилья.

Дом, как точка прошлого в настоящем, выступает основанием, связанным с историей, предками и наследием. Этот концепт зафиксирован в пространстве и сам фиксирует пространство самости, не ее становления, но в большей степени охранения от течения времени, а если и становления, то в определенных границах. Поэтому концепт «дом» связан с временем в историческом контексте наследования и сохранения смыслов, но неохотно включается в потоки процессуальности, к которым тяготеет современное искусство.

Напротив, концепт «дом» легко вступает в диалог с идеей музея. Традиционная практика существования дома-музея, квартиры-музея подчеркивает легкость превращения дома в музей именно из-за того, что оба пространства – и домашнее, и музейное – комплиментарны по отношению к пространству памяти, в котором возможен достаточно

плавный переход от частного времени творческой личности к времени культурной памяти.

Косвенно демонстрирует отношение художника к концепту «дом» то, как здание располагается автором произведения в определенном пространстве. Так, работу со зданием Рейхстага как с объектом – пространством зримого – в полной мере нельзя считать работой с «домашним» пространством, однако она в полной мере демонстрирует работу с концептом «дом» в аспекте культурной памяти. В 1995 г. художники Христо Явашев и Жан-Клод Гийбон [Christo and Jeanne-Claude] завернули здание Рейхстага в серебристую ткань, которой понадобилось более 100 тыс. кв. метров. Арт-проект привлек внимание не только зрителей и искусствоведов, но и политиков. Для первых историческое здание предстало легким, как бы «воздушным» объектом, для вторых – явилось предметом обсуждения и повышенного внимания к историко-культурному наследию. В контексте нашего исследования отметим, что элемент «завернутости» здания скрадывает, обезличивает его исторические черты, сводя к некоей обобщенной форме, что, конечно, способствует привлечению внимания – но уже не как к конкретному объекту, а как к необычному объекту в окружающем пространстве.

На примере концепта «дом» наиболее явно иллюстрируются те трансформации, которые современное искусство производит в смысловом поле традиционных образов и архетипов. Сложившееся в отечественном гуманитарном знании понимание концепта «дом» как исторически и культурно устоявшегося в человеческом бытии смыслового образования обнаруживает намечающееся расхождение с трактовкой данного концепта в современном искусстве. Новой интерпретации и критике подвергаются основные характеристики концепта «дом»: устойчивость, надежность, ограниченность в пространстве и др. Концепт обнаруживает тенденцию к деконструкции, его смысловые границы подвергаются смещению, «распылению» закрепленных в культуре значений. В современной культуре концепт «дом» приобретает прежде не свойственные ему характеристики средства коммуникации. Он становится менее важен сам по себе и обретает значимость как пространство, в котором происходит медиасобытие. При этом остается безусловной связь трансформаций данного концепта с художественным процессом, с историко- и социокультурным контекстом.

Список литературы

- Баскар М.* Принцип кураторства. Роль выбора в эпоху переизбытка. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2017. – 359 с.
- Исупов К.Г.* Космос русского самосознания : словарь. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 400 с.
- Концепт. Новая философская энциклопедия ИФ РАН. – Режим доступа : <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH28261615260566fbd37028>
- Кривцун О.А.* Искусство новой России : пластические вариации экзистенциального // *Studia culturae*. – 2015. – № 4 (26). – С. 90–122.
- Лазарева Е.А.* Виктор Пивоваров : траектория полетов. – М. : BREUS, 2017. – 120 с.
- Лебина Н.* Советская повседневность : нормы и аномалии. – М. : НЛО, 2015. – 488 с.
- Логинова М.В.* Онтология выразительных форм в культуре // *Вестник Мордовского университета*. – 2014. – № 4. – С. 207–215.
- Маклюэн М.* Понимание Медиа : внешние расширения человека. – М. : Кучково поле, 2014. – 462 с.
- Маньковская Н.Б.* Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 496 с.
- Марков Б.В.* Образ современности в зеркале философии // *Аналитика культурологии*. – 2009. – № 3(15). – С. 27–43.
- Мой Эдем. Юрий Дырин : [альбом] / сост.: Юрий Дырин, Альбина Рункова. – Саранск : [б. и.], 2008. – 117, [2] с. : ил., портр., цв. ил.
- Орлова А.М.* Российская инсталляция. Формирование среды и создание системы образов-канонов // *Культура и искусство*. – 2019. – № 7. – С. 61 (65 с.). – DOI: 10.7256/2454-0625.2019.7.28938. – URL : https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=28938
- Паке М.* Рене Магритт, 1898–1967 : Мысль, изображенная на полотне. – М. : Taschen: Арт-Родник, 2002. – 96 с.
- Степанов Ю.С.* Константы : словарь русской культуры. – М. : Академический Проект, 2004. – 992 с.
- Теоретическая культурология. – М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга : РИК, 2005. – 624 с.
- Christo and Jeanne-Claude. – Mode of access : <https://www.christojeanneclaude.net/artworks/realized-projects/> (accessed 30.05.2021)
- Matta-Clark, Gordon. Bingo. MoMa. – Mode of access : <https://www.moma.org/collection/works/91762> (accessed 30.05.2021)
- Matta-Clark, Gordon. Splitting. MoMa. – Mode of access : https://www.moma.org/collection/works/114408?artist_id=6636&page=1&sov_referrer=artist (accessed 30.05.2021)
- Rosler, Marta. House Beautiful: Bringing the War Home, 1967–1972. – Mode of access : <http://www.martharosler.net/photo> (accessed 30.05.2021)

Rosler, Marta. House Beautiful: Bringing the War Home, 2004–2008. – Mode of access : <http://www.martharosler.net/house-beautiful-bringing-the-war-home-new-series-carousel> (accessed 30.05.2021)

References

Baskar, M. (2017). *Printsip kuratorstva. Rol vybora v epokhu pereizbytki* [Curation: the power of selection in a world of excess Piatkus]. Moscow : Ad Marginem Press. (In Russian).

Isupov, K.G. (2020). *Kosmos russkogo samosoznaniya: slovar* [Cosmos of Russian Self-consciousness: Dictionary]. Moscow ; Saint Petersburg : Tsentr gumanitarnykh initsiativ. (In Russian).

(Anonymous). Kontsept. Novaya filosofskaya entsiklopediya IF RAN [Concept. New Philosophical Encyclopedia of the IF RAS]. Retrieved from : <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH28261615260566fbd37028>

Krivtsov, O.A. (2015). Iskustvo novoy Rossii: plasticheskie variatsii ekzistentsialnogo [The art at new Russia: plastic variation of existential]. In *Studia culturae*, (4 (26)), (pp. 90–122). (In Russian).

Lazareva, Ye.A. (2017). *Viktor Pivovarov: Traektoriya poletov* [Viktor Pivovarov: trajectory of Flights]. Moscow : BREUS. (In Russian).

Lebina, N. (2015). *Sovetskaya povsednevnost: normy i anomalii* [Soviet everyday life: norms and anomalies]. Moscow : NLO. (In Russian).

Loginova, M.V. (2014). Ontologiya vyrazitelnykh form v culture [Ontology of expressive forms in culture]. In *Vestnik Mordovskogo universiteta* [Bulletin of the Mordovian University], (4), (pp. 207–215). DOI: 10.15507/VMU. 024.201403.207 (In Russian).

Maklyuen, M. (2014). *Ponimanie Media: vneshnie rasshireniya cheloveka* [Understanding media: the extensions of man]. Moscow : Kuchkovo pole. (In Russian).

Mankovskaya, N.B. (2020). *Fenomen postmodernizma. Khudozhestvenno-esteticheskiy rakurs* [The phenomenon of postmodernism. Artistic and aesthetic perspective]. Moscow ; Saint Petersburg : Tsentr gumanitarnykh initsiativ. (In Russian).

Markov, B.V. (2009). Obraz sovremennosti v zerkale filosofii [The image of modernity in the mirror of philosophy]. In *Analitika kulturologii* [Cultural Studies Analytics], (3 (15)), (pp. 27–43). (In Russian).

Yurij Dyrin, Al'bina Runkova (comp.) (2008). *Moj Edem. Yuriy Dyrin : [al'bom]* [My Eden. Yuri Dyrin : [album]]. Saransk : [b. i.]. (In Russian).

Orlova, A.M. (2019). Rossiyskaya installyatsiya. Formirovanie sredy i sozдание sistemy obrazov-kanonov [Russian installation art. environment formation and creation of system of canon-images]. In *Kultura i iskustvo* [Culture and Art], (7), (p. 61). DOI: 10.7256/2454-0625.2019.7.28938 Retrieved from : URL : https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=28938 (In Russian).

Pake, M. (2002). *Rene Magritt, 1898–1967: Mysl, izobrazhennaya na polotne* [Rene Magritt, 1898–1967: The thought depicted on the canvas]. Moscow : Taschen : Art-Rodnik. (In Russian).

Stepanov, Yu.S. (2004). *Konstanty: slovar russkoy kultury* [Constants: Dictionary of Russian Culture]. Moscow : Akademicheskij Proekt. (In Russian).

(Anonymous). (2005). *Teoreticheskaya kulturologiya* [Theoretical culturology]. Moscow : Akademicheskij Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga; RIK. (In Russian).

Christo and Jeanne-Claude. Retrieved from:
<https://www.christojeanneclaude.net/artworks/realized-projects/> (In English)

Matta-Clark, Gordon. Bingo. MoMa. Retrieved from:
<https://www.moma.org/collection/works/91762> (In English)

Matta-Clark, Gordon. Splitting. MoMa. Retrieved from:
https://www.moma.org/collection/works/114408?artist_id=6636&page=1&sov_referrer=artist (In English)

Rosler, Marta. House Beautiful: Bringing the War Home, 1967–1972. Retrieved from: <http://www.martharosler.net/photo> (In English)

Rosler, Marta. House Beautiful: Bringing the War Home, 2004–2008. Retrieved from: <http://www.martharosler.net/house-beautiful-bringing-the-war-home-new-series-carousel> (In English)

РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ

УДК 7.01 7.06 791.43.01

*Люсий А.П.**

МЕДЛЕННОЕ КИНО: Критика чистого экрана[©]

Рецензия на книгу:

***Перельштейн Р.М. Метафизика киноискусства.* – М. ; СПб. :
Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 320 с. – (Humanitas)**

Liusyi A.P.

SLOW MOVIE: Criticism of a blank screen

Book Review:

***Perelstein R.M. Metaphysics of cinematography.* – М. ; SPb. : Center for
Humanitarian Initiatives, 2020. – 320 p. – (Humanitas)**

«За ним повсюду Всадник Медный С тяжелой камерой скакал».

Таким образом я бы редуцировал известную поэтическую формулу судьбы России в соотношении с судьбой человечества. Ведь, как пишет автор рассматриваемой книги, «луч кинопроектора прорезает темную ночь истории и, подобно трагическому мифу, пишет светом новую историю, историю человеческого духа» (с. 22).

^{*} *Люсий Александр Павлович* – кандидат культурологии, доктор филологических наук, литературный критик. Профессор кафедры теории и истории культуры Института кино и телевидения (ГИТР). Москва, Россия, e-mail: allyus1@gmail.com

Liusyi Aleksandr Pavlovich – Candidate of Cultural Studies, Doctor of Philology, literary critic. Professor of the Department of Theory and History of Culture of the Institute of Cinema and Television (GITR). Moscow, Russia, e-mail: allyus1@gmail.com

© Люсий А.П., 2022

Новая книга создателя оригинальной кинофилософии Романа Перельштейна «Метафизика кино» – попытка целостного взгляда на кинематограф не изнутри его самого, что свойственно большинству современных киноведческих исследований, а извне, с высот мировой культуры как таковой, посредством интегрального прозрения, в русле поиска транссубъективных основ художественной деятельности как таковой. Под транссубъективностью в книге подразумевается «накопленный культурой опыт размыwania границ психологического “я”, способность выхода за пределы того “я”, которое само кладет себе предел. В результате чего на горизонте возникает безграничное или вечное “Я”, причем не только “Я” киногодея и создателей фильма, но и – исследователя кинотекста» (с. 10).

Исходный образ участников такого дисциплинарного сверхкино усложняется. Разворачивается ключевой для первой части книги «Метафизика кинодраматургии» образ колесницы с имеющим непростую структуру устройства экипажем. Колесницей управляет возничий, но там сидит и господин, обладатель знания о конечной цели путешествия. Доедет – не доедет? Об этом первая глава первой части «Модель художественной вселенной».

«Представим себе колесницу, которой управляет возничий. В колеснице сидит господин, и только ему известна конечная цель путешествия. Уподобим колесницу нашему телу, тогда лошади – это наши чувства, а вожжи – наш ум. Таков образ человека, каким он предстает в одном из древних священных текстов индуизма. Если мы не будем заботиться о колеснице, то далеко не уедем. Если на горной дороге обнаружим, что имеем дело с необъезженными лошадьми, то повозка полетит в пропасть. Если вожжи окажутся непрочными, упряжка не станет нам подчиняться, и опять жди беды. Но все эти напасти ничто в сравнении с возничим, который вдруг вообразит себя господином. И если истинный господин не укажет возничему правильный путь, то бог знает, куда мы можем заехать, в какие непролазные дебри» (с. 30–31).

На этом экране мысли возникает своеобразное состязание двух колесниц – одна «приехала» из диалога «Федр», другая – из «Катхупанишады». В колеснице Платона расположилось четко выраженное фрейдовское «Сверх-Я», озабоченное не столько каким ему быть,

сколько как ему себя утверждать, как действовать. А действует оно в интересах упряжки, охаживая плетью, запугивая и позоря черного коня.

Но истинный «кормчий души», по мнению автора, ведет себя не так. Господин интегральной колесницы автора – это не возникший из мифа Платона. Господин никого не наказывает, он просто есть, он условие жизни. И конечно, он не сводим к комплексу социальных установок, исходящих от Суперэго. В его незримом присутствии разумная часть психики, которую мы уподобили возникшему, не изнывает под тяжестью запретов и табу. Она воспринимает культурную и нравственную норму как свое естественное состояние. Но стоит нам отождествить себя с возникшим, как тут же на нас упадет тень «Сверх-Я», и мы так возьмемся за лошадь черной масти, что она, конечно, покорится, отдав свою черную энергию кучеру, размахивающему кнутом Суперэго. Возникший это не что иное, как передаточное звено между Путешественником-господином и колесницей, между вечным и изменчивым, т.е. между нашей бессмертной душой и тем, что созревает, совершается и, достигнув пика, склоняется к закату.

Эгоист – это тот, кто рассуждает обо всем, как кучер, не видя дальше собственного носа. Правда, тут можно вспомнить мудрого кучера из «Капитанской дочки» Пушкина, который смотрит вдаль наиболее понимающим зрением, прозревая то, что не видит никто вокруг. Однако автору тут удобней привлечь в союзники главного героя американской черной комедии «Бёрдмэн» (2014), актера и режиссера Риггана Томсона, который, решив окончательно разобраться с раздражающими его изнутри демонами, отстреливает себе именно эту часть тела. Тут бы Гоголя вспомнить, но для данного киносюжета вопрос в том, кто отстреливает нос? Эго и отстреливает. И вывод очевиден. Эго не способно покончить с собой. Оно может лишь имитировать суицид.

«Индийская метафора во многом перекликается с платоновской, вот только то, что находится “выше неба”, видит не возникший, а господин колесницы, именно ему открыта Истина или, как говорит Соократ: “истинное бытие, вечно неизменное и прекрасное, в котором пребывают справедливость-в-себе, рассудительность-в-себе, знание-в-себе и прочие добродетели”» (с. 40).

Таким образом, образ колесницы позволяет автору расставить по своим местам участников такого познавательного в широком смысле движения. Возникший уподобляется нашему интеллекту, наше-

му разуму или союзу рассудка и интуиции, приносящему благие плоды в том случае, если эго не пытается свергнуть вечное Я, самого Путешественника-господина, а напротив, во всем ему помогает. Перенос ядра нашей личности из Путешественника в возникшего приводит в движение шестеренки драмы нашей жизни, запускает механизмы самоисследования или саморазрушения. Развилка непредсказуема, и без Достоевского все же никак не обойтись во второй главе «Цель героя и две стратегии ее достижения». Цель у главного героя одна, но стратегии разные. Ложная стратегия ведет к укреплению позиций эго, оказывающегося «многоголовой гидрой», а истинная стратегия позволяет освободиться от эго путем его включения в состав цельной и неделимой личности.

Для героя романа «Бесы» Николая Ставрогина подобное самоизгаживание заканчивается петлей и адом, самоказнью ввиду бунта против своего вечного Я. А князь Мышкин из «Идиота» хотя и сходит с ума, все же указывает людям путь к свету, в обитель покоя. Опять драма двух колесниц? Наше эго может и не позволить увидеть за внешним поражением князя Мышкина его внутреннюю победу. Экранизация романа Достоевского «Идиот», предпринятая Иваном Пырьевым в 1958 г., кинематографическая победа, на взгляд автора, до сих пор остающаяся непревзойденной. Возникшему оказывается непонятен адвокат Аттикус из драмы «Убить Пересмешника» (1992) Роберта Маллигана. Также всегда будет попадать под подозрение ненаблюдательного ума учитель истории Илья Семенович из «Доживем до понедельника» (1968) Станислава Ростоцкого. Не находят места на этой земле целитель Джон Коффи из «Зеленой мили» (1999) Фрэнка Дарабонта и французские монахи-трапписты из драмы «Люди и боги» (2010) Ксавье Бовуа. Растерзан не ведающими, что творят, слесарь Дмитрий из драмы «Дурак» (2014) Юрия Быкова. Не в силах изменить мир, но готов отдать ему себя целиком неаполитанский врач-гуманист Джузеппе Москати из «Исцеляющей любви» (2007) Джакомо Кампиотти. Оказывается в силах изменить мир заглавный герой фильма «Ганди» (1982) Ричарда Аттенборо, хотя философу ненасилия, как называли Махатму Ганди, не по силам изменить человека.

Драма как таковая – это метод психотерапии с ее инструментом драматической импровизации. То, что в психоанализе называют «рядкой патогенных аффектов». Возвращаясь в прошлое и переживая

его заново, мы идем навстречу своим страхам и узнаем о них достаточно, чтобы они больше не манипулировали нами столь беззащитно.

Не только катарсис, но и классическая структура истории, в которой отражается человеческое сознание, является инструментом гармонизации бытия, утверждается в третьей главе «“Три цвета. Синий” через призму притчи о сеятеле». Не нужно показывать адских мучений, чтобы зритель понял – герой находится в аду, и этот ад – постоянное принудительное мышление. Избавиться от такого ада герой может, перестав страдать по поводу того, что он страдает.

Исходя из динамичной природы искусства кино, Борис Гройс ранее пришел к выводу, что первым шагом к действительному изображению мысли как таковой стали не блуждания кинокамеры по ландшафтам задумавшегося мыслителя, а кун-фу фильмы, в которых мысль совпадает с движениями, а движение неотделимо от мысли. «Полагаю, это очень важный сдвиг в истории европейского кино, потому что до сих пор воплощенный Логос либо висел на кресте неподвижно, либо сидел в роденовской форме человека, отдыхающего после фитнеса»¹.

Сам принцип приведения в движение как основное орудие фильма, кино как таковое, означает негацию, повсеместное разрушение, тотальное убийство всех присутствующих ради конечного торжества той или иной идеи. Обычно правом сказать что-то нетривиальное и умное в американских фильмах наделяется киллер-профессионал, притом что такие «прирожденные убийцы» ничего по-настоящему глубокого сказать не могут. «Вот подтверждение тому, что только абсолютное движение, абсолютное разрушение и абсолютное приведение в движение чего угодно оправдывает на экране именно философское высказывание, диалектическую сущность философии»².

Однако для Перельштейна квинтэссенция такой кинофилософии «Матрица» – «виртуальный бифштекс». Вторая часть книги «Метафизика кинорежиссуры» – это развернутый мастер-класс по *медленному кино* (прежде всего Андрея Тарковского). «Модель художественной

¹ Гройс Б. Искусство. Дизайн. Политика // Гуманитарные технологии. Информационно-аналитический портал. – URL : <http://gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/664>

² Люсий А.П. Литературный киноглаз : учебное пособие по опознанию кинопотенциала пространства и текста. – М. : ГИТР, 2019. – 152 с.

вселенной», как называется первая глава второй части, начинается с изложения взглядов Михаила Гершензона о важности «медленного чтения». Михаил Гершензон размышляет о художественном творчестве как об опыте целостного видения мира, носителем которого становится целостная личность автора. Творящий представляется Гершензону «избранником», которому «дано длительно созерцать свое видение»¹ (с. 87). Таким образом, акцент переносится с частного предмета, попавшего в поле зрения творящего, на всеобъемлющее зрение автора. Так творится не поддающееся описанию «неизобразимое в понятиях» видение, а не та или иная форма.

Для Перельштейна у Гершензона важна постановка проблемы конгенитальности критика, а шире – читателя – художнику, указывающая тем самым на общее духовное поле их деятельности. Ведь «Художественная критика – не что иное, как искусство медленного чтения, т.е. искусство видеть сквозь пленительность формы видение художника. Толпа быстро скользит по льду, критик скользит медленно и видит глубоководную жизнь. Задача критика – не оценивать произведение, а, узрев самому, учить и других видеть видение поэта, вернее, учить всех читать медленно, тот, кто глубоко воспринимает художественное произведение, творец не в меньшей степени, чем его непосредственный автор» (с. 131). Проблема «медленного чтения» как духовного сотрудничества, как разделения бытия с созерцателем, погруженным в бытие, актуальна и по сей день.

Вторая глава, «Творчество как исповедь», – попытка представить саму структуру кинематографической исповеди в культурном контексте. Сам феномен исповеди – это и становление *внутреннего экрана*. Приводится высказывание мастера адвайты Пападжи: «Ты есть Существование и тот Покой, что за пределами покоя. Ты тот экран, на который проецируется все». Экран не появляется и не исчезает. Он олицетворяет саму вечность. Далее Пападжи развивает свое понимание метафоры экрана, вполне сопоставимой с образом колесницы в своей значимости и простоте» (с. 170). Такой экран безупречно чист.

Проявленный мир есть проекция наших желаний на экран сознания. Но мы не являемся этими проекциями, мы – именно экран. Такой экран Сознания есть высшая сфера бытия, она же видящий. Луч

кинопроектора – сфера сознания автора, его способ представления реальности, он же – видение.

Итак, колесница превращается в экран, *колесницу видения*. В ней герой зависит от автора и экрана, автор – от зрителя, экрана и героя. И только экран, как метафора нашего вечного Я, не зависит ни от кого и ни от чего. «Когда сквозь видимое проступает видение, мы говорим об особом стиле режиссера, о его узнаваемом почерке, о свойственных ему приемах экранного рассказа, о том, что Андрей Тарковский назвал «главной нотой», по отношению к которой резонируют «вещи, пейзаж, актерская интонация». Когда сквозь видимое проступает не только видение, но и видящий, мы говорим о художественной философии автора фильма, о метафизических основаниях его творчества, часто ускользающих от фиксации и определения. Именно в таком ключе было бы наиболее органично вести разговор о кинематографе самого Тарковского. Анализом его картины «Сталкер» мы закончим книгу» (с. 171). Что и происходит в третьей главе «Особенности метафизической оптики “Сталкера”».

Камера перемещается очень медленно, и ее таинственное движение уподобляется поступу видящего – *в духе* Микеланджело Антониони. Автор отсылает к видящему не только через скорость, но и характер движения камеры. Таким образом, по его мнению, видение как сфера сознания режиссера трансформируется в присутствие высшего порядка.

Камера Тарковского избегает таких общих планов, которые передавали бы параметры физического пространства во всей его евклидовой определенности. Она выхватывает фрагменты ландшафта, уплощает его в духе средневековой европейской шпалеры и даже преобразует в орнамент. Ведь пространство иконы, переживаемое как Встреча с незыблемыми основами бытия, постижение которого началось в «Андрее Рублеве», также находится вне геометрии Евклида.

Тарковский в поисках духовных корней человека устами Сталкера соединяет христианство и даосизм, отыскивая эти корни не на Западе или Востоке, а в самом человеке. Так поступают представители мистической ветви любой великой религии. В кинематографе потаенной сердечной глубины, к которому автор причисляет исповедальное творчество А. Тарковского, автор воспринимает язык метафизических истин, которые далеко не всегда поддаются вербальному выражению.

По одну руку у автора, для подтверждения этих истин, труды религиозных философов Григория Померанца и Зинаиды Миркиной, по другую – «Тысячеликий герой» Джозефа Кемпбэлла. Кэмпбелловский аллегоризм помогает интерпретировать разнообразные драматические коллизии в духе пути героя. В этом контексте евангельская притча о сеятеле выступает своеобразным аналогом пути героя. В этой притче отражены этапы вызревания глубинной Личности героя. Только вместо *трех классических этапов* «Исход», «Инициация», «Возвращение» рассматриваются четыре экзистенциальные ситуации или коллизии. Перечислим их: «Дорога» – «Птицы»; «Каменистое место» – «Зной»; «Тернии» – «Накануне урожая»; «Добрая земля» – «Плоды». Данные смысловые пары образуют восемь глав кинотекста, тесно связанных между собой. При этом каждая глава – это новая, качественно отличная от предыдущей, ступень внутреннего роста героя (с. 300–301).

Если Жюли, героиня картины К. Кесльёвского «Три цвета. Синий» не отвергнет саму себя, не разрушит иллюзию о себе, то она никогда не встретится с сбоем. Из таких архитектурных эпизодов состоит и блуждающий «Сталкер» Тарковского. То есть, чтобы разглядеть за видением видящего, за творческим актом – Высшего Творца, и творцу и герою нужно превратить акт понимания в трагический миф. Это значит сойти во ад разъятости, в царство плотского ума, испытать боль отождествления с автономным существованием, и воскреснуть как Целое через частную гибель.

Конечно, Перельштейн извлекает из Кемпбэлла, в соответствии со своими концептуальными установками, преимущественно «медленное и неправильное» кино (с целью глубинного исправления героя). Я специально заглянул в «Тысячеликого» и наткнулся на такой эпизод:

«...Царек Куилакары, одной из южных провинций Индии, по завершении двенадцатого года своего правления, в день торжественного праздника, велит возвести деревянные подмости и задрапировать их шелком. Совершив ритуальное омовение в бассейне, с пышными церемониями, под звуки музыки, он затем отправляется в храм, где совершает богослужение. После чего перед всем народом он восходит на помост и, взяв в руки несколько очень острых ножей, начинает отрезать нос, уши, губы и остальные мягкие части тела. Он разбрасывает вокруг куски своего тела, пока не начинает терять сознание

от пролитой крови, и тогда в завершение он перерезает себе горло»¹ (с. 55). Конечно, это совсем другое кино, воплощенное не в «Сталкере» Тарковского, а скорее в «Безумном Пьеро» Жана-Люка Годара.

Однако осуществленный Перельштейном метафизический срез кино в контексте культуры если и не исчерпывающ, то очень важен. Представленные в книге модели «вложенных сознаний», одним из ключевых аспектов которой является триада видящий – видение – видимое, по-новому выявляют неизменные, глубинные основания человеческого опыта, что становится возможным благодаря творчеству как исповеди. Такая, в том числе и методологическая, исповедь меняет и автора, и героя, и нас – *слушателей мифа, зрителей экрана*. Окрашенное в тона исповеди путешествие по вертикали сознания, в которое превращается горизонт экрана, может завершиться либо преображением, либо превратиться в бег по кругу дурной бесконечности.

¹ *Кемпбэлл Дж.* Тысячеликий герой. – М. : РЕФЛ-БУК : АСТ, 1997. – 378 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аслан Гусаевич Гаджикурбанов – окончил философский факультет МГУ. С 1974 по 1977-аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ. В 1980 г. защитил диссертацию по теме «Антропология Августина и античная философия», кандидат философских наук, доцент. С 1978 по 1992 гг. работал на кафедре философии (кафедра философии и культурологии) Одесского института народного хозяйства в должности доцента, и. о. зав. кафедрой. С 1993 по 2003 – преподавал историю философии, историю этических учений и этику в Институте европейских культур при РГГУ, Православном университете им. Св. Иоанна Богослова, Российской Академии Образования, кафедре этики философского факультета МГУ. С 2003 – доцент кафедры этики философского ф-та МГУ. В 2015 защитил докторскую диссертацию на тему «Этика Спинозы как метафизика морали».

Основная сфера интересов – этика античности и раннего христианства. Переводчик Э. Кассирера, Я. Буркхардта, Х. Плеснера. Автор учебников по истории этических учений, книги «Этика Спинозы как метафизика морали. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив : Университетская книга, 2014. – 320 с.

Глебкин Владимир Владиславович – отечественный ученый и педагог, автор работ по теории культуры, истории русской и советской культуры, лингвистике, когнитологии, теории и практике образования, в том числе книг «Наука в контексте культуры “Начала” Евклида и “Исючжан суань шу”» (1994), «Ритуал в советской культуре» (1998), «Мышление и эмоции в междисциплинарной перспективе» (2010), «Лексическая семантика: культурно-исторический подход» (2012), «Смена парадигм в лингвистической семантике: от изоляционизма к социокультурным моделям» (2014), «Мир в зеркале культуры» (2016), а также создатель авторской модели гуманитарного образования, более 20 лет воплощаемой на Отделении теории и истории мировой культуры школы 1514 г. Москвы.

Левит Светлана Яковлевна. Окончила философский факультет МГУ в 1968 г. и аспирантуру МГУ в 1971 г., – кандидат философских наук, литератор, культуролог, ученое звание – старший научный сотрудник по специальности теория и история культуры, ведущий научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН. Автор проектов и главный редактор серий «Лики культуры», «Книга света», «Российские Пропилеи», «Summa culturologiae», «Humanitas», «Культурология. XX век», «Письмена времени», «Зерно вечности», в которых представлены труды выдающихся философов, социологов и культурологов. Автор проектов и главный редактор изданий: Культурология. XX век : Словарь. М., 1997; Культурология. XX: Энциклопедия: в 2 т. 1998; Культурология: Энциклопедия. Summa culturologiae. М., 2007; «Summa culturologiae»: в 4 т. М., 2021.

Составитель альманахов «Лики культуры», «Звучащие смыслы», антологий – «Логика культуры», «Культурология. XX век», а также трудов Т. Адорно, Г. Башляра, М. Бубера, А. Вебера, М. Вебера, В. Виндельбанда, Г. Зиммеля, Ж. Лакруа, Э. Кассирера, Э. Левинаса, Э. Фромма, М. Гершензона, А. Веселовского и др. Автор книг стихов «Олова арфа» (М., 2013); «Сад нездешних песнопений» (М., 2018).

Награждена дипломом конкурса 2008 г. за книгу «Культурология. Энциклопедия», включенную в номинацию «Лучшее словарно-энциклопедическое издание», дипломом Института «Открытое общество» за серию переводов «Книга света», дипломом газеты «Музыкальное обозрение» «Книги – куратор года» (2014), бронзовой медалью ВДНХ (1986), серебряной медалью Института философии РАН «За вклад в развитие философии» (2015).

Лисович Инна Ивановна – доктор культурологии, кандидат филологических наук, с 2018 г. – заместитель начальника отдела основных и дополнительных образовательных программ учебно-методического управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, профессор кафедры философии, культурологии и политологии факультета культуры и искусств Московского гуманитарного университета. Автор более 90 научных публикаций. В 2016 г. защитила докторскую диссертацию

на тему «Научные дискурсы в культуре Англии раннего Нового времени» при кафедре истории и теории культуры ОСКИ РГГУ.

Сфера научных интересов. Междисциплинарные исследования. История идей. История европейской культуры и науки раннего Нового времени. Культурная история науки. Репрезентация научного знания в публичной сфере общества модерна. Открытые и закрытые научно-образовательные пространства: стратегии и проблемы. Телесность и ее репрезентация в социокультурных практиках Англии XVII–XVIII вв. Анализ дискурса.

Логинова Марина Васильевна. Окончила философский факультет Уральского государственного университета им. А.М. Горького (1989), аспирантуру Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (1994). Кандидат философских наук (1995). Доктор философских наук (2004), профессор (2007), заслуженный деятель науки Республики Мордовия (2012). С 2017 г. по настоящее время заведующий кафедрой культурологии и библиотечно-информационных ресурсов Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева. Автор более 200 статей по проблемам философии искусства и этноэстетики, а также монографий: «Выразительность молчания как проблема эстетической онтологии» (Саранск, 2003); «Бытие выразительности в неклассической культуре» (Саранск, 2010); «Выразительность молчания в культуре» (Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2011); «Инверсия философии искусства: от классики до абсурда» (Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2012). Член-корр. Российской академии естествознания (РАЕ), Всероссийского культурологического общества, член редколлегии журналов «Бахтинский вестник», «Сфера культуры», «Международный журнал гуманитарных и естественных наук». Научные работы отмечены дипломами Всероссийского конкурса «Лучшая научная книга в гуманитарной сфере» (2012, 2013, 2015) и «Лучшая научная статья» (2013, 2015).

Люсый Александр Павлович – филолог, культуролог, литературный критик. Окончил исторический факультет Симферопольского госуниверситета (1977) и Литературный институт им. М. Горького Союза писателей СССР (1985). Кандидат культурологии (2003), доктор филологических наук. Профессор кафедры теории и истории

культуры Института кино и телевидения (ГИТР). Член редколлегии журнала «Вопросы культурологии». Московский корреспондент журнала русской культуры в Финляндии LiteraruS.

Исследователь локальных текстов культуры. Автор более 300 научных публикаций – книг, глав в коллективных монографиях, аналитических обзоров, статей – научно-исследовательских, научно-популярных, энциклопедических (присутствие в РИНЦ: http://elibrary.ru/author_profile.asp?id=372487). Авторские монографии: Пушкин. Таврида. Киммерия. М.: Языки русской культуры, 2000; Крымский текст в русской литературе. М.: Алетейя, 2003; Наследие Крыма: геософия, текстуальность, идентичность. М.: Русский импульс, 2007; Нашествие качеств: Россия как автоперевод. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2008; Поэтика предвосхищения: Россия сквозь призму литературы, литература сквозь призму культурологии. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2012; Новейший Аввакум. Текстуальная революция в России в свете Первой мировой Крымской семиотической войны. Саарбрюкен: LAPLAMBERT Academic Publishing, 2012; Парад утопий. СПб.: Эйдос, 2013; Московский текст: Текстологическая концепция русской культуры. М.: Русский импульс; Вече, 2013; Литературный киноглаз. Учебное пособие по опознанию кинопотенциала пространства и текста. М.: ГИТР, 2019; Русская литература как система локальных текстов. М.: ГИТР, 2020.

Малинкин Александр Николаевич – родился в 1956 г. в Москве. Окончил философский факультет МГУ им. Ломоносова, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института социологии ФНИСЦ РАН, преподаватель кафедры культурологии ВШЭ.

Сфера научных интересов: социология знания и культуры, история философии и социологии, теоретическая социология, социология и политология награды и наградного дела.

Автор книг: Коллекционер. Опыт исследования по социологии культуры. Издательский дом НИУ ВШЭ, 2011. – 192 с.; Награды как социальный феномен. Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 324 с.; Культ героической личности в наградах социалистической Кубы. Издательство: Новое тысячелетие. 2015. – 272 с.;

Переводчик: Макс Шелер. Проблемы социологии знания. Торговый дом ИОИ, 2021. – 320 с.; Макс Шелер. О сущности философии.

Центр гуманитарных инициатив. – 352 с.; Кассирер Э. Философия символических форм / пер. с нем. А.Н. Малинкин, С.А. Ромашко. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. Т. 1: Язык. – 272 с.

Перельштейн Роман Максович. Окончил Казанский инженерно-строительный институт. Работал архитектором, но вскоре сменил вид деятельности. Окончил заочное отделение Литературного института им. Горького и заочное отделение сценарного факультета ВГИКа. Прозаик, сценарист, доктор искусствоведения. Автор книг: Конфликт “внутреннего” и “внешнего” человека в киноискусстве. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012; Видимый и невидимый мир в киноискусстве. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015; Метафизика киноискусства. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020; Костёр Померанца и Миркиной. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. Проза Романа Перельштейна публиковалась в журналах «Новый мир», «Октябрь», «Юность». Участник философско-поэтического семинара Григория Померанца и Зинаиды Миркиной. Исследователь и последователь их многогранного творчества и миропонимания.

Прохорова Наталья Ивановна. Окончила исторический факультет Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева (1997), кандидат культурологии, защитила кандидатскую диссертацию на кафедре культурологии Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева «Концепт “жизнетворчество” в философствовании Б. Поплавского» (2007). В настоящее время работает главным библиотекарем Научной библиотеки им. М.М. Бахтина Мордовского государственного университета имени Н.П. Огарева. Автор нескольких десятков статей по отдельным аспектам житнетворчества деятелей культуры и искусства XX в. (Б. Поплавский, А. Арто, А. Тарковский и др.); ряд работ посвящен исследованию влияния архетипов на становление творческой личности в пространстве современной культуры.

Щербакова Елена Валерьевна. Окончила историко-теоретико-композиторский факультет Российской академии музыки имени Гнесиных (1992) и аспирантуру в ней. С 1992 г. работает в Государствен-

ном социально-гуманитарном университете (г. Коломна). Доктор культурологии, доцент. Автор около 90 статей по проблемам истории искусства и культуры и двух монографий: «Ницше и музыка» (2009) и «Культурология Ницше в контексте европейской художественной культуры первой половины XX века» (2010).

Информация для авторов

Научный журнал «Вестник культурологии» – рецензируемое научное издание ИНИОН РАН.

Журнал учрежден в 1992 г. Выходит с периодичностью четыре номера в год.

Журнал индексируется в РИНЦ.

Полнотекстовый архив журнала с 2000 г. размещен на платформе Научной электронной библиотеки:
<http://inion.ru/publishing/journals/vestnik-kulturologii/>

Рукописи направляются в адрес редакции посредством системы подачи рукописей на сайте журнала по адресу:
<http://inion.ru/publishing/journals/vestnik-kulturologii/>

– или на электронный адрес редакции журнала: gtn156@mail.ru в электронном виде в формате *. doc, *. docx или *. rtf.

К рассмотрению принимаются *ранее не опубликованные (и не находящиеся на рассмотрении* в других журналах и сборниках) научные статьи и аналитические обзоры.

Текст должен быть хорошо вычитан. Статьи, содержащие ошибки и опечатки, к рецензированию и публикации не принимаются.

Рукопись проходит обязательное рецензирование по модели «двойное слепое рецензирование». О результатах рецензирования автору сообщается по электронной почте.

Все поступившие в редакцию журнала научные статьи и аналитические обзоры проверяются на наличие плагиата.

Редакция оставляет за собой право на научную и литературную правку рукописи.

Право принятия решения о соответствии / несоответствии поступивших в редакцию статей профилю, концепции и тематике журнала принадлежит главному редактору и ответственному редактору (редактору-составителю текущего номера).

Об очередности опубликования статей, получивших положительные отзывы рецензентов, принимает решение редколлегия.

Научные статьи и аналитические обзоры в журнале публикуются бесплатно.

Общий объем текста одной статьи / обзора не должен превышать 1 печатный лист.

Подробное описание процедуры работы над статьей, требования, предъявляемые к рукописям, тематика журнала, состав редколлегии и редакционного совета представлены на странице журнала на официальном сайте ИНИОН РАН по адресу: <http://inion.ru/publishing/journals/vestnik-kulturologii/>

В соответствии с договором оферты автор статьи / обзора предоставляет Издательству ИНИОН РАН на безвозмездной основе на срок действия авторского права, предусмотренного законодательством РФ, неисключительную лицензию на использование созданной автором статьи / обзора для опубликования в журнале.

В подтверждение своего согласия на публикацию в журнале автор направляет на электронный адрес редакции журнала: gtn156@mail.ru скан подписанного акцепта в формате PDF.

ВЕСТНИК КУЛЬТУРОЛОГИИ

научный журнал

2022

№ 1(100)

**Адрес редакции и издания: 117997,
г. Москва, Нахимовский проспект 51/21.
ИНИОН РАН. Отдел культурологии**

Дизайн А.А. Демочкина

Корректura, компьютерная верстка М.П. Крыжановская

Гигиеническое заключение

№ 77.99.6.953. П. 5008.8.99. от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 18.I.2022. Формат 60 х84/16

Бум. офсетная № 1. Печать офсетная.

Усл. печ.12,25 л. Уч.-изд. 10,0 л.

Тираж 350 экз. (1–100 – 1-й завод). Заказ № 90

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–74023

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. : (925) 517-36-91

E-mail: shop@inion.ru

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН

ООО «Амирит»

410004, Саратовская обл., г. Саратов

ул. Чернышевского, д. 88, литера У
